

CORRIENTES EN ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA

Carlos Reynoso

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

billyr@microsoft.com.ar

BUENOS AIRES, BIBLOS, 1998

SUMARIO

- La antropología cognitiva, 3
- Las antropologías fenomenológicas, 89
- Etnometodología: Conceptos y alcances, 124
- El estructuralismo de Lévi-Strauss: observaciones metodológicas, 159
- Momentos de la antropología simbólica, 178
- La antropología y las teorías de sistemas, 237-304

INTRODUCCION

No existen muchas obras de síntesis referidas a las teorías antropológicas contemporáneas, con la excepción de unos pocos artículos de foco temporal breve y temática angosta desparramados en los *Annual Reviews*. Tampoco se obtienen con facilidad tratados analíticos que se refieran a varias teorías bien conocidas para el autor, y hasta el proyecto de historia que venía armando Stocking da la impresión de haberse cancelado después de sólo siete volúmenes que apenas se refieren, de todos modos, a momentos arcaicos de la disciplina. Los capítulos que siguen no pretenden compensar esas faltas, sino apenas seguir unas cuantas corrientes por separado, en algunos casos las principales, en otros las más interesantes. Es obvio que un libro como el que sigue parece necesario, aunque su carácter no es exactamente el de una historia diseñada para bajar línea, el de una puesta al día o el de una visión de conjunto. Si tuviéramos que definir su objetivo, éste es el de presentar *chunks* de unas seis teorías representativas de la antropología reciente y algunas de sus derivaciones, examinando críticamente sus respectivos programas.

He procurado siempre trabajar con textos que conozco intensivamente, sea por haberlos traducido, discutido con sus propios autores, formalizado en sistemas de programación conceptual o trabajado durante años en cátedras de grado y seminarios de especialización, estuviera de acuerdo o no con ellos. En lo que a sus críticas concierne, ésta ha sido las más de las veces *interna*, antes que un emergente de una postura peculiar. Lo que se les pide aquí a las teorías es que lo sean realmente, que expongan con claridad sus programas, que los lleven a cabo con consistencia y productividad, que no mientan acerca de las estrategias alternativas y que promuevan resultados dignos de la inversión de esfuerzo y tiempo que su asimilación nos demanda. En todos estos sentidos, este estudio sale al cruce de reseñas proliferantes algo más deshonestas, a tenor del canon expuesto, en las que los autores hacen gala de no haber entendido a satisfacción ya sea los contextos pragmáticos que trazan, las formas sintácticas que manipulan o los argumentos semánticos que analizan.

Este libro es algo así como el torso de una obra futura, más profunda, más completa; tal como está se origina en clases, conferencias y seminarios de distintos niveles y de diferentes momentos de mi historia profesional. Eso explica ciertos didactismos que, aunque esporádicos, pueden ser inusuales en un texto pensado desde el vamos para ser leído por lectores de experiencia similar a la de quien escribe. Como la ciencia de la que hablo no es tan conocida como se debiera, he preferido sin embargo no extirpar esas excursiones por la pedagogía. En ocasiones hasta las he ampliado, tras algunas comprobaciones alarmantes en el terreno de lo que un Bateson llamaría “lo que todo escolar sabe”.

Tampoco realicé ningún esfuerzo para homogeneizar el conjunto o suavizar las transiciones entre capítulos: primero porque la naturaleza de los movimientos teóricos indagados rechaza semejante violencia, y luego porque los contrastes de estilo se adaptan razonablemente bien al tratamiento de contenidos que ningún empeño estilístico tornará en convergentes. A diferencia de lo que podría ser el texto de un Marvin Harris, quien siempre conserva el tono propio de una sola teoría desde la cual se juzga a las otras, este libro se caracteriza por una

cierta mimesis literaria con la modalidad expositiva de cada discurso reseñado, una adquisición previa de sus aparatos conceptuales, aunque en la mayoría de los casos no se compartan sus lineamientos. Considérese entonces que estamos ante una especie de compilación de trabajos inéditos sobre líneas en desencuentro, antes que frente a una obra monolítica y orgánica sobre una disciplina que (como se verá) no es ni lo uno ni lo otro.

Aunque como ya he dicho me he impuesto la obligación de conocer a fondo las doctrinas que discuto, de ningún modo estoy dispuesto a implicar que el libro que está comenzando a leerse es una fuente de primera mano o un resumen que puede suplir la lectura de los libros originales. Ni modo. Esta es una obra crítica, y el verdadero sabor de la sopa está en otro lado.

En el mapa de las antropologías contemporáneas que queda aquí trazado hay algunos territorios que faltan, y no precisamente los más minúsculos. Como ya he revisado las tendencias más actuales en mi introducción a *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna* (Reynoso 1994) y ni ella ni yo hemos cambiado mucho desde entonces, consideraré que ese capítulo también forma parte de este libro.

LA ANTROPOLOGIA COGNITIVA

Introducción.

En este capítulo he tratado de reunir todo el campo de la ciencia cognitiva, abarcando a la lingüística y a la antropología pero yendo también bastante más allá. Ciertamente, hay una base lingüística en gran parte de los estudios que habrán de revisarse, pero una vez más los límites entre disciplinas resultan aquí bastante imprecisos.

Lo que comúnmente se llama antropología cognitiva, etnosemántica, etnociencia, Nueva Etnografía, análisis componencial o análisis formal es un movimiento colectivo que impregnó a la disciplina en los Estados Unidos entre aproximadamente 1956 y 1969. El surgimiento, la gloria y la decadencia de esta corriente constituyen momentos tan bien delimitados y tan estrechamente relacionados con importantes cuestiones teóricas, que el estudio de su trayectoria se transforma en un análisis aleccionador.

El problema con este tipo de lecciones es que en general no son morales, sino metodológicas, y no todo el mundo está de acuerdo en sacar de ellas las mismas conclusiones. Mis conclusiones podemos anticiparlas ahora y justificarlas después: las más importantes tienen que ver con la convicción de que la antropología cognitiva acarreó por una parte un profundo esclarecimiento de los dilemas del significado y por la otra produjo, a pesar suyo, una demostración formal y sustantiva de la imposibilidad de una ciencia *emic* tal como Pike la había propuesto.

Y sin duda se trata de cuestiones importantes: a mediados de los años 60 (yo diría más bien entre 1964 y 1966), cuando el movimiento disfrutó la edad de oro de su prestigio, la antropología cognitiva se pensaba a sí misma como la vanguardia disciplinar; sus partidarios se encontraban entonces en los puestos directivos de numerosas universidades y a la cabeza de todas las publicaciones de alguna influencia, sobre todo *American Anthropologist*. Muchos cognitivistas acariciaban entonces la idea de que toda la antropología anterior, y en especial la etnografía que servía de materia prima a los murdockianos, representaba un estado superado del desarrollo científico de la disciplina.

La Nueva Etnografía fue (y para muchos es todavía) el arquetipo de una antropología formal, ocupando el lugar que en otros países estuvo reservado sólo para el estructuralismo. El fracaso del estructuralismo en los Estados Unidos puede entenderse, en parte, por el hecho de que la alianza que Lévi-Strauss vino a proponer entre la etnología y la lingüística estructural ya había sido propuesta por los cognitivistas, aunque en un sentido y en una dimensión metodológica diferente. Y ya que hablamos de él, podría decir (después tendré que justificarlo mejor) que el estructuralismo no penetró demasiado en Estados Unidos porque el cognitvismo ya había ocupado su sitio, aunque en un sentido estricto se le pareciera bastante poco. En lo que sigue propondré incursionar por algunos rudimentos genéricos de la antropología

cognitiva clásica, confiando en que los aspectos faltantes sean cubiertos por una lectura de mi texto *Teoría, Historia y Crítica de la Antropología Cognitiva* (Buenos Aires, Búsqueda, 1986).

¿Cómo comenzó todo esto? A grandes rasgos, a mediados de la década del 50 la antropología norteamericana se dividía entre una concepción que podríamos llamar científica, sustentada por los ecologistas culturales (Steward), los neo-evolucionistas (Leslie White, Robert Carneiro) y los comparativistas (Murdock), y otra vertiente radicalmente distinta inclinada hacia las humanidades, identificada en parte con el culturalismo de los sucesores de Boas.

En algunas universidades norteamericanas, la tensión máxima se suscitaba entre los partidarios de un estudio comparativo de las culturas a través de un análisis de correlaciones entre rasgos o categorías culturales y los que pensaban que el mejor servicio que se podía prestar a la antropología consistía en un intento de comprender cualitativamente las culturas, una a una y desde dentro, y, si fuera posible, en sus propios términos.

Comparativistas	Particularistas
Ideal de las ciencias naturales	Ideal de las humanidades
Búsqueda de la explicación	Búsqueda de la comprensión
Síntesis comparativa	Análisis de lo peculiar
Búsqueda de leyes generales	Registro de casos únicos
Tendencia al materialismo	Tendencia al idealismo
Abundante reflexión metodológica	Actitud anti-teórica
Etnología	Etnografía
Elaboración tipológica de los rasgos comparables	Expresión de la cultura en sí misma
Desarrollo de la cuantificación	Exaltación de lo cualitativo
Énfasis en las correlaciones impersonales	Recuperación del individualismo metodológico
Formalismo	Sustantivismo

La primera era la modalidad de Murdock en Yale; la segunda, la de los boasianos en Columbia. Más adelante (por lo menos desde 1954, aunque el término se popularizó después) la primera variante se identificaría con las concepciones *etic*, en tanto que la segunda, ligeramente aderezada, encarnaría el ideal de la ciencia *emic*. La dicotomía, que luego analizaremos más en detalle, se corresponde aproximadamente con la que opone a los científicos explicativos por una parte y a los humanistas comprensivos por la otra, dialéctica que luego veremos en acción en otros capítulos a propósito del surgimiento de la hermenéutica aplicada a la sociedad.

Emic y etic

Quizá no sea impropio conjeturar que la antropología cognitiva no hubiera sido como fue si en 1954 el lingüista y misionero Kenneth Pike, ligado al idealismo boasiano en un principio (vía Sapir-Whorf) y más tarde destacado representante del Instituto Lingüístico de Verano, no hubiera formulado sus ideas en torno a la necesidad de fundar una ciencia *emic* para dar cuenta de los fenómenos de la cultura, lenguaje incluido.

Continuando la obra de Boas y Sapir, Pike fue quien trató de darle contenidos al idealismo y al relativismo lingüístico norteamericano, trabajando inicialmente dentro de la lingüística. Sus obras más importantes son de principios y mediados de la década del 50. Tengamos en cuenta que Whorf, por ejemplo, muere en 1941; Sapir había muerto en 1939. A Pike, todavía activo a la fecha (1997), se debe también una de las distinciones más polémicas de la antropología reciente. En Pike se originan algunas de las discusiones más violentas y todavía no acabadas, no solamente en la antropología norteamericana, sino también en el resto del mundo, como las que giran en torno a la alternativa entre las estrategias *emic* y las *etic*.

Tengamos también en cuenta que Pike no es solamente lingüista o antropólogo, sino que está relacionado estrechamente con el trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Esta institución se dedica primordialmente a la difusión de la Biblia entre pueblos ágrafos, mediante un trabajo que tiene su culminación anual durante el verano en el hemisferio norte, es decir, en la época de las vacaciones académicas. Es en ésta época cuando todos los allegados al Instituto realizan su aproximación más intensa a las distintas culturas, y al mismo tiempo que van documentando las sociedades y lenguas y van componiendo mejor las articulaciones de estos lenguajes para llegar a traducir la Biblia mediante los mismos, van practicando una enseñanza bilingüe que versa casi exclusivamente en asuntos bíblicos.

Se trata de una organización pastoral y editorial sumamente poderosa, que tiene acceso a varios centenares de grupos aborígenes, y que se caracteriza por elegir los enclaves más apartados y más difíciles de estudiar del mundo etnográfico. El Instituto Linguístico de Verano tiene sus avanzadas, por ejemplo, en Nueva Guinea o en la Amazonia peruana. Si un etnólogo pretende tener acceso a un grupo étnico bajo la tutela del ILV (como por ejemplo los bora de la Amazonia Peruana) lo más probable es que tenga que negociar su ingreso con la delegación del instituto¹. Kenneth Pike es uno de los que formulan los fundamentos metodológicos del Instituto Linguístico de Verano. Estos tienen que ver con la idea del relativismo lingüístico y con la necesidad de estudiar las culturas desde dentro, que después vamos a caracterizar.

Pike define dos modalidades contrapuestas de ciencia (él dice "dos puntos de vista distintos") para abordar los fenómenos culturales: el punto de vista *etic* estudia desde fuera la conducta de un sistema particular; el punto de vista *emic*, en cambio, lo hace desde dentro. Ambos términos se derivan de la lingüística, donde la fonética constituye el estudio "objetivo" de los sonidos del lenguaje, mientras que la fonémica (el apelativo americano de la fonología) analiza más bien la forma en que los sonidos se usan, subjetivamente, para diferenciar significaciones.

Pike presenta las características de ambos enfoques en un cuadro de oposiciones:

1. **Intercultural / específico.** En enfoque *etic* considera varias lenguas o culturas a la vez; el enfoque *emic* aborda típicamente una sola lengua o cultura. Esta es una

¹ No es mi intención analizar aquí las denuncias que cada tanto reviven a propósito de los nexos entre el ILV, los intereses de Rockefeller y las líneas más duras de la política exterior norteamericana, CIA incluida. Quien desee profundizar en la cuestión puede consultar Gerald Colby y Charlotte Denner, *They will be done: The conquest of the Amazon - Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil*, HarperCollins, 1995, o la presentación de Marc Edelman en *Anthropology Newsletter*, enero de 1997, pp.36-37.

reformulación del principio del particularismo cultural, fuertemente opuesto a las comparaciones interculturales.

2. **Unidades disponibles de antemano / unidades determinadas durante el análisis.** Las unidades y clasificaciones *etic*, basadas en muestreos o en investigaciones previas, existen antes de que se realicen los estudios particulares. Las unidades *emic*, en cambio, se deben establecer una vez iniciada la investigación; es preciso descubrirlas y no es posible predecirlas. Esta afirmación denota la inclinación empirista del idealismo, el cual supone que las categorías válidas para el análisis de un fenómeno son inherentes a él y no se pueden ni se deben construir.
3. **Creación de un sistema / descubrimiento de un sistema.** La organización *etic* de un esquema intercultural puede ser creada por el analista; la estructura *emic* de un determinado sistema debe ser descubierta. Esta oposición es la misma que los lingüistas conceptualizaron como el contraste entre el abracadabra (*hocus pocus*) y la verdad de Dios (*God's Truth*). En el *abracadabra* el estudioso saca de la galera el orden que describe, o lo construye, aún sin darse cuenta que lo hace. En *la verdad de Dios* no hace más que descubrir lo que está verdaderamente en la realidad. El contraste se asemeja al que media entre racionalismo y empirismo: en el primero "la realidad" es construida conforme a una teoría y un punto de vista; en el segundo, descubierta "tal cual es".
4. **Concepción externa / concepción interna.** El punto de vista *etic* presupone una mirada exterior, extraña a la naturaleza de lo que se estudia; las descripciones *emic* brindan una concepción interior, con criterios escogidos dentro del sistema.
5. **Plan externo / plan interno.** Un sistema *etic* puede ser establecido por criterios o planes lógicos cuya pertinencia es ajena al sistema que se está estudiando. El descubrimiento del sistema *emic* requiere la inclusión de criterios pertinentes al funcionamiento interno del sistema mismo.
6. **Criterios absolutos / criterios relativos.** Los criterios *etic* se consideran a menudo absolutos, directa y objetivamente mensurables; los criterios *emic* se relacionan con las características peculiares al sistema, son relativos a él.
7. **No integración / integración.** La concepción *etic* no requiere que se conciba cada unidad como parte de un conjunto más amplio. La visión *emic* considera que cada unidad funciona dentro de un conjunto estructural más amplio, en una jerarquía de unidades y conjuntos.
8. **Igualdad y diferencia como medido / Igualdad y diferencia como sistemático.** Dos unidades son éticamente distintas cuando las mediciones instrumentales así lo demuestran. Las unidades son émicamente distintas cuando provocan respuestas diferentes de la gente que actúa dentro del sistema.
8. **Datos parciales / datos totales.** Los datos *etic* se obtienen en un primer momento en base a información parcial. En principio, los criterios *emic* requieren que se conozca el sistema total con el cual se relacionan y del cual toman su significación.

9. **Presentación preliminar / presentación final.** Los datos *etic* permiten tener acceso inicial al sistema, y dan resultados provisionales y tentativos. El análisis o presentación final, sin embargo (y siempre según Pike), debe darse en unidades *emic*.

La caracterización de Pike, evidentemente, hace agua por todas partes. Muchas veces no se sabe con certeza si la distinción se refiere a "puntos de vistas" diferenciales (el de la cultura nativa versus el del etnógrafo), a "criterios" contrapuestos (y en tal caso, ¿criterios de qué?), al origen de los datos (Pike habla de datos *emic* y *etic*) o al de los conceptos que se utilizan en su análisis. Esta ambigüedad ha causado que etnólogos muy sutiles en otros respectos, utilizaran la distinción equivocadamente. Lévi-Strauss, por ejemplo, remite la distinción a niveles perceptivos u ontológicos, llegando a decir cosas tales como que "la naturaleza de las cosas es de origen *emic*, y no *etic*" (cf. *La Mirada Distante*, ed. Argos-Vergara, 1984, pp.140-141). Cuando no se tiene ni la menor idea habitualmente se nota.

Como sea, todo el proyecto de Pike es intrínsecamente ambiguo y de una inquietante superficialidad. Los problemas fundamentales no han sido siquiera insinuados; él no aclara, por ejemplo, si los datos *emic* han de estar integrados a un marco de hipótesis *etic*, o si por el contrario corresponde construir un diseño investigativo íntegramente *emic*. En ambos casos sería preciso que alguien especificara cómo hacerlo, ya que resulta por lo menos dudoso que una ciencia diseñada para satisfacer inquietudes intelectuales siempre necesariamente *etic* pueda ser resuelta mediante conceptos (o procedimientos, o datos, o lo que fuere) *emic*.

Muchas veces se pretende salvar la idea de una ciencia *emic* haciéndole decir a Pike cosas que él no ha dicho, dado que lo que ha escrito es, desde el punto de vista epistemológico, más bien deplorable. Pero la semblanza de Pike es la que acabamos de ver. La mayor parte de sus juicios son idealizaciones a priori que no se basan en ninguna demostración; cuando él dice, por ejemplo, que los estudios *emic* conducen a una comprensión del modo como se construye una lengua o cultura, "no como una serie de partes separadas, sino como un todo compacto", confía implícitamente en que los hablantes de una lengua o los actores de una cultura dispongan de los elementos conceptuales necesarios como para dar cuenta de esa globalidad, como para ordenar o articular la comprensión de su lengua o su cultura desde dentro. Es ostensible que ese no es el caso, y la exploración cognitivista lo demostró hasta el hartazgo. Cuando a fines de los 60 se trató de fundamentar émicamente la descripción de las culturas, los resultados variaron entre lo desastroso y lo trivial. Recordemos a Casagrande, Hale, Perchonok... Como veremos luego, los conceptos nativos necesarios para integrar los diversos dominios culturales o lingüísticos "en un todo compacto" brillaron por su ausencia, por la sencilla razón de que los nativos no son ni lingüistas ni antropólogos, ni tienen por qué poseer de antemano en su conciencia las respuestas a las preguntas contingentes que nuestras ciencias formulan.

Para apreciar mejor las arbitrariedades de Pike, propongo pensar por un instante que ustedes, los lectores, son informantes caracterizados de su propia lengua o cultura. Es obvio que, antes de adquirir formación académica específica, ninguno de ustedes (ninguno de nosotros) posee una visión conexa y global de la lengua o la cultura, capaz de poner al descubierto sus resortes esenciales. Eso ya lo han documentado el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo (más allá de sus *shortcomings* respectivos), que acabaron con la perspectiva

ingenua de considerar que las claves de lo real se hallaban al alcance de la conciencia y del sentido común.

El psicoanálisis pone en crisis la suficiencia de la conciencia como vehículo de la comprensión. La conciencia no es suficiente para comprender algo que se diría está incorporado al hombre y que es fácil de comprender como es su propio pensamiento, sus propios procesos psíquicos. Freud puso de manifiesto que lo más importante de los fenómenos de la mente humana está más allá del alcance de la conciencia, y que es incluso necesario romper lo que se percibe fenomenológicamente para poder llegar a lo esencial. Cualesquiera sean los aspectos cuestionables del psicoanálisis (y yo creo que son muchos), la concepción psicoanalítica del inconsciente permanece como una de sus contribuciones valederas.

El marxismo afirmaba aproximadamente lo mismo con respecto a lo que podríamos caracterizar como la ideología. La concepción que un miembro de una sociedad tiene de las relaciones sociales, por de pronto, y de las relaciones de producción más específicamente, no son las de estas relaciones tal como son en la vida real, sino tal como son a través de un reflejo, de una elaboración que no necesariamente corresponde a los hechos. Es decir, existe toda una tradición de crítica del conocimiento, que está dada por el marxismo y el psicoanálisis, independientes entre sí pero en alguna medida coincidiendo en lo esencial, que tendríamos que dejar de lado si quisiéramos adoptar con alguna mínima consistencia el esquema de Pike.

La postura *emic* tiene que ver muchísimo con lo que ha sido la fenomenología antropológica en este país, y con lo que es la antropología fenomenológica en buena parte del mundo. Todas estas tendencias, opuestas en general a la teorización, parten de una base que es, más o menos explícitamente, mero empirismo. Para Kenneth Pike existe un sistema dentro de una cultura o de una lengua que debe ser descubierto. Ese sistema no puede ser construido por un estudioso o por una persona exterior a ese sistema, sino que se descubre viéndolo desde dentro. Eso es entonces la "verdad de Dios": consiste en evitar imponer un patrón desde fuera, y encontrar ese patrón o ese orden en los hechos que se están examinando. El papel del estudioso es ínfimo, si no nulo: encontrar lo que ya está allí. Casi todos los idealistas norteamericanos son partidarios, en antropología y en lingüística, de lo que se ha dado a conocer entonces como "verdad de Dios", y que en ciertas manifestaciones de la fenomenología norteamericana, sobre todo de la antropología, se ha revelado como una especie de empirismo trascendental, ligado explícitamente a la fenomenología como corriente filosófica. Su desprecio por todas las formas de racionalismo es tan dominante, que prefieren cualquier forma de objetivación (Dios incluido) bajo pretexto de conocimiento directo y no mediado.

A este esquema hay que verlo en el contexto en el que se origina. En lo antropológico, Pike estaba batallando contra la escuela comparativista de Murdock, y desde el punto de vista lingüístico contra la escuela de Bloomfield. Podríamos decir que estas escuelas, en sus respectivas disciplinas, eran los enfoques dominantes en el momento en que Pike establece esa distinción entre *emic* y *etic* a mediados de los 50.

Y Pike concede a estos principios de distinción entre *emic* y *etic* la suficiente dimensión como para presentarlos no solamente como una técnica o una metodología lingüística o antropológica, sino como una visión capaz de brindar una especie de ciencia unificada, o la posibilidad de la unificación de la ciencias, por lo menos de las ciencias sociales. Las ciencias hu-

manas, la historia, la sociología, la antropología, según Pike, iban a quedar en algún momento subsumidas bajo el punto de vista *emic*. En algún momento se iba a reconocer que cada cultura, cada sociedad, cada lengua, cada período histórico, solamente podrían ser comprendidos en sus propios términos, poniendo entre paréntesis, para emplear una metáfora fenomenológica, todos los conocimientos o todos los supuestos previos que lleva el estudioso de occidente académicamente formado.

Hay que admitir que este enfoque tiene, a primera vista, cierto grado de plausibilidad. Reconocer el conocimiento nativo como tal es, sin duda alguna, un componente esencial de toda investigación. En principio parece ser necesario para comprender una cultura convertirse en una especie de actor nativo, comprenderla desde dentro. El método de la observación participante, aunque se originó en un marco *etic* como lo ha sido el estructural-funcionalismo, es un precedente del emicismo. El problema es si es verdad que los actores culturales tienen una comprensión global, completa y preformada de su propia cultura, que es lo que aquí se nos está diciendo. El dilema es hasta qué punto cada uno de nosotros, por ejemplo, tiene una comprensión cabal de la lengua que habla como sistema y como objeto de conocimiento, porque a fin de cuentas de lo que se trata es de hacer ciencia. ¿En qué medida el que usa una lengua conoce objetivamente, y sabría explicitar y explicar los mecanismos que pone en marcha para manejar esa lengua? Lo mismo se puede decir de los fenómenos culturales. ¿Hasta qué punto cada miembro de una cultura es antropólogo de su propia cultura? ¿Poseemos todos nosotros una visión organizada, coherente, totalizadora, como la que supuestamente deberíamos tener desde un punto de vista *emic*, en tanto actores de una cultura?

El enfoque de Pike presupone que las culturas o los lenguajes son mejor conocidos por los hablantes o por los actores culturales que por los estudiosos que vienen desde afuera. Y en cierta forma esto es cierto; desde el punto de vista de la acción práctica, de lo que es hablar una lengua, vivir una cultura, indudablemente el actor nativo tiene una ventaja empírica, concreta, sobre el estudioso que ignora prácticamente todo en el momento que llega. Tiene internalizado todo lo que para el investigador es un enigma, o aún menos que eso. Pero esto no quiere decir que, desde el punto de vista de las exigencias del conocimiento (que todavía siguen siendo las exigencias del conocimiento originadas en la tradición occidental), el conocimiento práctico de los hablantes nativos o de los actores culturales sea suficiente como para brindar una explicación o una visión teórica orgánica tal como Pike lo suponía. No se trata de vivir una experiencia práctica consistente en sentir y actuar como un nativo, sino de describir (y en lo posible explicar) formas culturales y lenguajes.

En el momento en que se intenta llevar a la práctica en antropología una estrategia *emic* rigurosa y completa, se va a ver claramente que no existe una visión orgánica y totalizadora de la cultura por parte de los actores culturales, y esto vale para todas las culturas estudiadas y para todos los ámbitos posibles, occidente inclusive, por la sencilla razón de que la visión orgánica y totalizadora de una lengua o de una cultura no forma parte necesariamente de todas las lenguas o de todas las culturas, sino que son una necesidad y un producto histórico surgido en occidente a partir de condiciones histórico-sociales específicas. Esto se va a ver sistemáticamente cuando se trate de llevar a cabo el planteo de la antropología cognitiva en la década del 50, y que es un planteo *emic* riguroso y totalizador, que como veremos luego en este capítulo, fracasa sistemáticamente y sin atenuantes, como pocas empresas científicas han fracasado.

Muchos han cuestionado incluso el hecho de que llamara *emic* a su enfoque en relación con los fenómenos fonémicos o fonológicos. Esto estaría insinuando que los hablantes de una lengua tienen un conocimiento analítico específico, expresable y comunicable, sobre, pongamos el caso, el sistema fonológico de una lengua. Si fonémico equivale a fonológico, indudablemente lo que está queriendo decir Pike al llamar *emic* a su enfoque por analogía con fonémico o fonológico no es lo mismo que lo que vemos en la materia de Lingüística bajo el marte de “fonología”. En el desarrollo de esa materia, y al reflejar algunas teorías lingüísticas que sin duda suenan tan extrañas a los estudiantes de antropología (y que paradójicamente se están refiriendo a un fenómeno tan accesible, tan obvio y tan presuntamente conocido por nosotros como es el lenguaje), se está poniendo de manifiesto que hay cierto sistema, cierto orden en el lenguaje que está relativamente oculto, y que solamente el enfoque practicado desde fuera, desde lejos, puede poner de manifiesto². No estoy queriendo decir que las cosas tienen que ser estudiadas desde fuera para ser comprendidas, pero es indudable que el hecho que uno sea hablante de una lengua o miembro de una cultura no le proporciona el tipo de conocimiento que habitualmente se exigen y se necesitan en la lingüística o en la antropología. Este tipo de conocimiento requiere ser formulado de manera explícita y tiene que ver más con un metalenguaje que con una lengua, y con un aparato descriptivo más que con la mera conducta.

Existen por otra parte teorías fonológicas (y esto viene a cuento de la impropiedad que Pike llamara *emic* a su enfoque) que no hacen referencia al significado. La fonología de la escuela de Praga no se refiere al significado, sino que utiliza al fonema como algo que sirve para distinguir significados, lo cual es algo bastante distinto. Es decir, el estudio del significado en sí pertenece al plano de la semántica y no al plano de la fonología, y es bastante dudoso que el plano de las significaciones de una lengua determinada tenga la misma organización sistemática que puede llegar a tener un sistema fonológico, que es un sistema prácticamente combinatorio y que opera en lo que los lingüistas llaman la primera articulación del lenguaje. Una articulación donde se encuentran una serie de fenómenos más o menos relacionados con lo físico o con lo fonético, y que prácticamente no tiene una relación directa con el universo del significado.

Por otra parte, hay algo que en los estudios o estrategias *emic*, de Pike en adelante, no está demasiado claro, y esto es la distinción entre un estudio *emic* y el uso de una categoría *emic*. Es decir, un estudio involucra una estrategia completa de análisis de un fenómeno determinado; una categoría *emic* podría llegar a ser por ejemplo el concepto de MANA o el concepto de TOTEM en una cultura determinada, idealmente la cultura de origen de estas categorías. Nada impide que un estudio *etic* o un estudio comparativo se sirva de categorías *emic*, de términos que no tienen contenidos concretos como fueron MANA o TOTEM en su

² Que la lengua, o más bien ciertos aspectos de ella (fonología, morfología, gramática) está demostrado suficientemente. Incluso diferentes enfoques conducen, las más de las veces, a resultados conmensurables, si es que no idénticos. De la cultura, por el contrario, no se puede decir lo mismo. Como nos ha hecho notar Roy D'Andrade, nadie ha investigado con el debido rigor su carácter sistemático, siquiera como hipótesis de trabajo ligada a una indagación real, con la posible excepción de James Grier Miller. Todo el mundo, empero, incluso Pike, parte de la premisa de que es un sistema (o que posee una estructura) aunque esa enormidad (a escala de los conceptos disponibles) no se ha demostrado jamás. Más adelante volveré sobre esta idea.

adopción por los historiadores de la religión. Antropológicamente hablando, nada inhibe que un estudio tal especifique cuáles son los contenidos de esas categorías y que las inscriba en un marco comparativo más amplio, que incluso pueda proyectar, como de hecho se hizo, esas categorías originariamente *emic* al nivel de categorías *etic*.

Más de una vez también sucede que de hecho las lenguas con las que se encuentra el lingüista o las culturas con la que se encuentra el antropólogo no sean comprensibles de acuerdo con los cánones o con las categorías tradicionales. Esto en antropología ha sucedido concretamente con el estudio de los fenómenos económicos. Todo el mundo sabe que existe una discusión en antropología económica prácticamente igual a la que se ha desarrollado en lingüística y en antropología cultural, y que se relaciona con la utilidad o la practicidad de los conceptos económicos elaborados en Occidente para analizar por ejemplo una economía primitiva. En efecto, la postura *sustantivista* en antropología económica sostiene que las categorías descriptivas de la economía de una sociedad tienen que emanar de las categorías propias de la cultura que se trate, mientras que la postura *formalista* sostiene la validez de los conceptos económicos occidentales, o "técnicos", para abordar cualquier fenómeno económico.

Finalmente, han habido dos procesos distintos que echan sombra sobre la posibilidad misma de una ciencia *emic*. En primer lugar, cuando Kenneth Pike desenvuelve su propio programa *emic*, la tagmémica, propone docenas de categorías analíticas personales (tagma, tagmema, sintagmema, *frame*, alotagma, *slot*) que son cualquier cosa excepto nociones *emic* en cualquier acepción de la palabra. En segundo orden, las obras más elaboradas en el campo del relativismo lingüístico, como *Language, Diversity and Thought* de John Lucy (Cambridge University Press, 1992), ni siquiera se molestan en incluir a Pike en el índice alfabético.

La experiencia de Goodenough

Comenzamos diciendo que la antropología cognitiva en su modalidad clásica fue un proceso colectivo, que no estaba necesariamente ligado al nombre de un genio codificador, como sería el estructuralismo con respecto a Lévi-Strauss o la descripción densa en relación a Geertz. La naturaleza colectiva de la antropología cognitiva radica más bien en el hecho de que sus fundadores reconocidos son varios, y todos ellos lo admiten. La idea estaba rondando por allí, y entre los trabajos pioneros hay superposiciones, paralelismos y fondos comunes. Los que iniciaron el movimiento fueron sin duda Goodenough, Conklin y Lounsbury, tal vez en ese orden. Pero ninguno de ellos sería el más influyente una vez lanzadas las premisas y a la hora de construir las herramientas analíticas.

Fue Goodenough, sin embargo, el que impuso el programa y el que narró los acontecimientos fundacionales de la forma más dramática. Habrá de ser también él quien desaparecería más rotundamente de la faz de la tierra una vez que la antropología cognitiva (a la que él, personalmente, llamaba "análisis formal") demostrara sus limitaciones.

Goodenough narra los acontecimientos fundantes más o menos como sigue. Tras viajar a Truk para realizar trabajo de campo bajo la dirección de Murdock, en la segunda posguerra, Goodenough comenzó a advertir que las descripciones que él había relevado a propósito de las reglas de residencia diferían de las que había registrado Fischer tres años antes entre los mismos informantes. Las reglas de residencia se consideraban hasta entonces uno de los as-

pectos mejor conocidos y más sencillos de las prácticas culturales, que no presentaban ninguna ambigüedad. Pero cuando se investigó el asunto con mayor rigor, se hizo evidente que era imposible recolectar información cultural consistente: las preguntas sobre las reglas de residencia no se avenían a ser contestadas de una manera uniforme, por cuanto no tenían mucho que ver con la manera en que los actores culturales categorizaban esa problemática.

"Si pocos conceptos etnológicos han sido definidos con más precisión que los atinentes a la residencia ¿cómo es posible que estemos en desacuerdo? [...] Deberíamos, por cierto, desarrollar métodos que rivalicen en sofisticación con los ya establecidos, para determinar empíricamente los tipos de familia y de organizaciones de parentesco. Mientras estos conceptos y métodos nos estén faltando, estaremos enfrentados a un serio desafío" (Goodenough 1956:24).

En esta afirmación ya hay algunas claves interesantes: la posibilidad de desarrollar métodos *más sofisticados* que los ya existentes, y la resolución implícita de ser él mismo quien responda al "serio desafío" construyendo esos métodos y embanderándose en ellos como si constituyeran una teoría.

La formulación del programa

Goodenough era perfectamente consciente de que las antropologías humanísticas a la manera de *El Crisantemo y la Espada* distaban de ser metodológicamente respetables. Hacia 1956 parecía como que la modalidad comparativa era la que detentaba el monopolio del rigor, por lo menos en sus intenciones. Llegado el caso, los comparativistas incluso se mostraban capaces de cuantificar. Los humanistas sólo podían aportar una sensibilidad de orden estético, pero ésto, en aquél entonces, no constituía un valor demasiado apreciado, al menos para el círculo en que se movía Goodenough; en este ambiente, el humanismo de divulgación a la manera de Benedict o Margaret Mead se percibía como algo más bien retrógrado. Al fin y al cabo, Goodenough había sido alumno de Murdock, el anti-Benedict, y bajo su control realizó su trabajo de campo en Truk, donde ocurriría su iluminación.

Se daba el caso, además, de que las etnografías particularistas funcionaban como insumos y fuente de datos de la etnología comparativa, que no por nada se expresó algunos años después mediante una revista que detentaba en su título un rótulo expresivo de la generalidad de lo que ella promovía: *Ethnology*. A muchos de nosotros, y seguramente también a Goodenough, nos enseñaron que la etnografía constituye el trabajo particularizador y descriptivo sobre el cual se erige la construcción comparativa y generalizadora de la etnología. Goodenough protestó contra ésto, y lo hizo quizá con demasiado éxito.

Se hacía necesario construir -decía Goodenough- una etnografía que tuviera la pertinencia analítica de los estudios particularistas y el rigor de los estudios comparativos. Había que fundar, entonces, una Nueva Etnografía que no se consolara con ser una fuente para un conocimiento generalizador de todo punto de vista imposible, sino que fuese una finalidad en sí misma. Se recuperaba de esta forma la dignidad de la descripción, pero con importantes salvedades: lo que había que describir era la cultura; pero la cultura para Goodenough y para sus antecesores particularistas no era exactamente la misma cosa.

Para construir su Nueva Etnografía Goodenough tuvo que redefinir su objeto, que es nada menos que la cultura. Goodenough comenzó a identificar la cultura con el conocimiento

que hay que tener para comportarse como un miembro de una sociedad aceptable desde el punto de vista de los demás miembros.

"La cultura de una sociedad se compone de todo lo que se necesita saber o creer a fin de poder conducirse de un modo aceptable para sus miembros ... [La cultura] es el producto final del aprendizaje; ... no tanto las cosas, personas, conductas y emociones en sí, sino más bien la organización de estas cosas que la gente tiene en sus cabezas, sus modelos para percibir las, relacionarlas entre sí o interpretarlas" (Goode-nough según Black 1973:522).

En una sucesiva especificación, ese conocimiento se identificó como un conjunto de significados compartidos. Ulteriormente, ese conocimiento se volvió a especificar como un conjunto de reglas de comportamiento cognitivo, que determinaba el ordenamiento clasificatorio de las cosas culturalmente pertinentes. Siguiendo esas reglas, en teoría, el antropólogo podría pasar (apariencias físicas aparte) como un miembro aceptable de la cultura que se estudiara.

Las reglas de referencia estipulan, básicamente, cómo se llama cada elemento léxico que compone un campo de significado y cuáles son los criterios internos y externos que lo definen y lo diferencian de otros elementos del mismo campo. El trabajo etnológico con los informantes consiste en esta elicitación, ulteriormente analizada y parametrizada por el etnógrafo. Nótese como poco a poco la cultura acaba identificándose con "conocimiento" primero, con "lenguaje" después y por último con los significados articulados en un conjunto de conjuntos léxicos. No por nada estas primeras fases de la antropología cognitiva habría de ser referida muchas veces como "etnolingüística" a secas: una extrapolación de la lingüística hacia la antropología mucho más profunda, si cabe, que las tímidas metáforas metodológicas de Lévi-Strauss.

El análisis componencial y las estructuras cognitivas

La herramienta del método fue lo que se ha dado en llamar análisis componencial, extraído de la lingüística descriptiva norteamericana, una tendencia por aquel entonces de talante estructuralista pero ligada al conductismo. Esto fue así hasta el punto en que se llegó a identificar la práctica de la Nueva Etnografía con el desarrollo de ese tipo de análisis, en el que los antropólogos llegaron a descollar mucho más que cualquier lingüista conocido y al que añadieron innumerables categorías adicionales.

Previo al análisis componencial es el supuesto de que los significados culturales están segregados en un conjunto enumerable de campos de sentido o *dominios* semánticos, tales como el parentesco, la música, la mitología, los colores, los pronombres personales, los alimentos, los elementos del entorno, los animales, las plantas. Esta enumeración puede parecer caótica y desarticulada, y en realidad lo es: en toda la antropología cognitiva no existe nada que se parezca a una teoría que designe (al modo de las "categorías culturales" del estudio comparativo) cuántos dominios existen en el mundo significativo de una cultura, que establezca si todos los dominios son transculturalmente los mismos y cómo se ordenan todos los dominios reconocidos en una totalidad estructurada de alguna manera.

Los elementos léxicos que integran un dominio, desde el punto de vista lingüístico, se denominan *lexemas*. Un lexema no es necesariamente una palabra; por lo general se reconoce

la existencia de lexemas simples (como flauta), lexemas complejos o derivados (como flautista) y lexemas compuestos (como flauta de Pan). Un lexema es un elemento que integra un campo o dominio de denotación, pero no es la unidad mínima. Un mismo lexema puede formar parte de más de un dominio, pero esta complicación rara vez se considera.

Así como el vocabulario (o la cultura) se divide en dominios y los dominios a su vez se componen de lexemas, la semántica estructural estipula que cada lexema se divide en una cantidad finita y enumerable de rasgos semánticos discretos, cada uno de los cuales asume un valor a escoger entre unos pocos valores posibles.

Por ejemplo, si analizamos la composición íntima de las denotaciones relativas a las personas, encontraríamos que los diferentes miembros del dominio "seres humanos" comparten un rasgo en común, HUMANO, en tanto difieren en los valores que corresponden al sexo y a la edad. Así, el lexema "hombre" sería susceptible de describirse como la combinación (o el producto cartesiano) de los rasgos HUMANO, VARON, ADULTO, mientras que "mujer" lo sería como compuesto de los rasgos HUMANO, NO-VARON, ADULTO, "niño" sería resultante de HUMANO, VARON y NO-ADULTO, y así sucesivamente. De este modo, podríamos decir que el análisis componencial indaga la composición semántica de lexemas agrupados en dominios, conforme a las modalidades que esa composición alcanza en cada cultura.

La definición de cada uno de los rasgos semánticos operantes en un dominio es el producto de un proceso especial de elicitación, consistente en una serie de estrategias que, mediante preguntas encadenadas, van decantando las diferenciaciones que los actores culturales operan, consciente o inconscientemente, para ordenar cada dominio conforme a una estructura de relaciones. Esas preguntas son del tipo "¿qué tienen en común X e Y?", "¿en qué se diferencia X de Y?", "¿qué diferencia a X e Y de Z?", y así sucesivamente. Antropólogos cognitivos como Frake, Metzger y Williams desarrollaron complicados métodos de elicitación componencial: interlinkages, método de díadas y tríadas, matrizados, tests clasificatorios, etc.

Es posible que la lengua de la cultura posea un nombre para cada dominio, rasgo o valor (como sería en español "persona", "sexo", "edad", "adulto"), pero esto no puede determinarse de antemano. Es asimismo posible que exista una idea, pero que no esté lexicalizada, es decir, que no exista un lexema que haga referencia a ella. El dominio de la música y la danza en muchas lenguas africanas, por ejemplo, no está lexicalizado, pero ese dominio puede reputarse existente, émicamente, mediante la elicitación adecuada. Algunos lingüistas creían que los dominios, los rasgos semánticos y los valores posibles eran idénticos a través de las culturas; los antropólogos no siempre se expidieron a este respecto, aunque en la mayoría de los casos daría la impresión de que pensaban que cada cultura segmentaba en forma distinta el campo total de las significaciones.

En principio, el número de rasgos semánticos y de valores posibles para cada uno de estos varía según el dominio que se trate. Sea como fuere, lo importante no es simplemente que es posible inventariar la estructura interna de los lexemas de un dominio dado sino, que al hacerlo, insensiblemente estamos trazando la estructura global del dominio. Analizar los componentes es simplemente la otra cara de la clasificación. Es por ello que la antropología así concebida debió, aparte de proporcionar una conceptualización y un método para indagar la anatomía de los significados, inventar nombres para designar formas de estructuración de

los rasgos y sus valores en un dominio dado. Esas estructuras semánticas que dan cuenta de la forma en que se relacionan los lexemas que componen un dominio son, entre otras, los *paradigmas*, los *árboles*, las *claves binarias* y las *taxonomías*.

Paradigmas

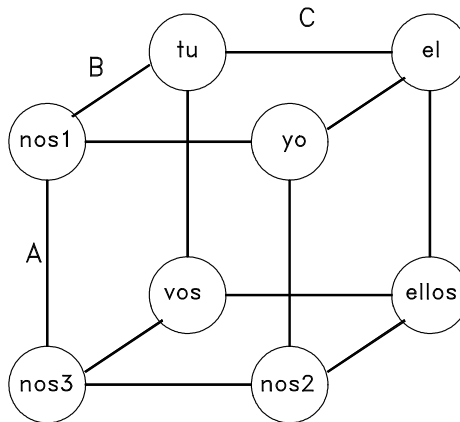
Un campo semántico o dominio, entonces, no es un amontonamiento o enumeración de lexemas, sino un conjunto estructurado. Un paradigma no es otra cosa que una de las formas que puede asumir esa estructuración. Desde el punto de vista descriptivo, un paradigma puede concebirse también como una forma de representación del conocimiento.

En los primeros años del análisis componencial, primaban algunas definiciones desordenadas, como las que articulan los ensayos de Sturtevant o del propio Gooenough. En ese entonces se decía que un paradigma era un conjunto de segregados que puede partitionarse en base a rasgos de significación. Algunas de las definiciones eran increíblemente rebuscadas, muy lejanas a la precisión que había motivado a los impulsores del movimiento. Sturtevant, por ejemplo, definía el paradigma como "un conjunto tal que algunos de sus miembros comparten rasgos no compartidos por otros segregados del mismo conjunto" (1964:108). Pero esta definición clásica, de alucinante ambigüedad, en la que "el mismo conjunto" parece ocurrir en dos sentidos lógicos distintos, y en la que tanto lo de "algunos" como lo de "otros" remiten a condiciones que no son específicas, fue replanteada poco tiempo después.

El *paradigma* es la estructura representacional más ordenada, menos redundante y más perfecta de todas las que se inventaron o descubrieron durante el auge fugaz del análisis componencial. Dado un dominio en el que se ha reconocido un número finito (idealmente, reducido) de dimensiones semánticas, cada una de las cuales puede asumir una cantidad acotada de valores posibles, se obtiene de inmediato un paradigma.

Paradigma Pronominal

A = Inclusion minima (a1) / maxima (a2)
 B = Hablante incluido (b1) / excluido (b2)
 C = Oyente incluido (c1) / excluido (c2)

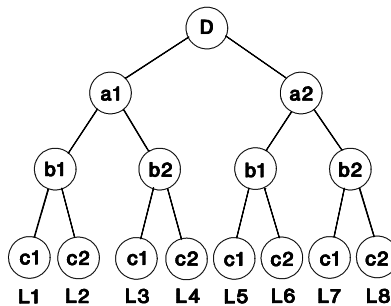


Suponiendo que el dominio en cuestión sean los pronombres personales de una lengua, como en la ilustración anterior, las dimensiones semánticas involucradas podrían ser (A) género, (B) número, (C) inclusión del hablante y (D) inclusión del oyente. Los valores posibles serían, respectivamente (a1) masculino, (a2) femenino y (a3) neutro; (b1) singular y (b2) plural; (c1) hablante incluido y (c2) hablante excluido; (d1) oyente incluido y (d2) oyente excluido.

El cubo que acompaña esta descripción omite la dimensión correspondiente al género. Omitir una dimensión semántica es lo que se llama "reducirla" o "neutralizarla", y a menudo (aunque no siempre) es una práctica hasta cierto punto legítima, aunque algunos cognitivistas la hayan implementado para que sus diagramaciones fueran más elegantes, o para resaltar el carácter pedagógico de la exposición simplificando un poco las complejidades del dominio real.

Los paradigmas admiten también una representación arbolada, lo cual no debe inducir a confundirlos con los árboles, que son estructuras con otras características de redundancia componencial. Hay alguna confusión entre los diversos autores, resultante del hecho de que una cosa es el ordenamiento interno de un dominio, y otra muy distinta (y más contingente) la forma que un analista escoge para representarlo. Un paradigma, una clave o un árbol no son una matriz, un poliedro o un diagrama arbolado, sino un conjunto determinado de relaciones semánticas, a pesar de que muchos especialistas se afanaron más en diagramar que en sistematizar las relaciones como tales.

La que sigue, por ejemplo, es una versión arbolada del paradigma pronominal anterior:



La aplicación de las definiciones componenciales estipuladas darían por resultado un dominio de ocho lexemas con la siguiente composición semántica:

L1 : Nosotros(1) - [tú y yo]	a1b1c1
L2 : Yo	a1b1c2
L3 : Tú	a1b2c1
L4 : El	a1b2c2
L5 : Nosotros(3) - Todos	a2b1c1
L6 : Nosotros(2) - Sin ti	a2b1c2
L6 : Vosotros	a2b2c1
L6 : Ellos	a2b2c2

Se han reconocido dos modalidades de paradigmas, los llamados *perfectos* u *ortogonales*, que son los más apreciados por los analistas, y los *imperfectos*, que como

siempre pasa son los más abundantes. En un paradigma perfecto, para cada conjunto de valores a_1, \dots, a_n en una dimensión dada \mathbf{A} , existe un par de lexemas en el dominio cuyas definiciones componenciales son idénticas, excepto en lo que respecta al rasgo semántico considerado en esa dimensión. En ese mismo paradigma perfecto, para cada combinación posible de rasgos y valores existe uno y sólo un lexema. Los paradigmas perfectos poseen redundancia cero, lo cual implica que un cambio operado en un solo rasgo de la definición componencial resultará en la definición componencial de otro lexema del mismo dominio.

Un ejemplo aducido por Goodenough puede ser elocuente, aunque este autor no menciona casi la palabra "paradigma": el lexema "tía" puede hacer referencia a la hermana de la madre, a la hermana del padre, a la esposa del hermano de la madre o a la esposa del hermano del padre; en todo caso, será un pariente de Ego que es simultáneamente (I) de sexo femenino, (II) ubicada a dos grados de distancia genealógica, (III) no lineal, (IV) de la generación mayor o "senior" y (V) no conectada por lazo marital en otra generación que no sea la mencionada.

De esta manera, los diferentes denotata disyuntivos han sido integrados en una organización conjuntiva, constituyendo una clase unitaria que puede describirse como el producto cartesiano de la combinación de los distintos atributos.

Si el dominio es reductible a un paradigma perfecto, se cumplirá la condición establecida en los párrafos anteriores; en efecto, si se varía la dimensión (I) se obtiene "tío", si se modifica (II) se tiene "tía abuela", si se altera (III) "abuela", "sobrina" si se cambia (IV) y "tía de la esposa" o "tía del marido" si se transforma (V). En rigor, el paradigma completo de nuestra terminología de parentesco no es perfecto, ya que no existen lexemas para todos los términos del producto cartesiano (cf. Goodenough 1967). La que sigue es una representación ortogonal (clase-producto) del paradigma de los términos básicos del parentesco en nuestra cultura.

Dimensiones Componenciales:

- (A) Sexo del pariente: masculino (a1), femenino (a2).
- (B) Generación: dos por encima de Ego (b1); una por encima de Ego (b2); generación de Ego (b3); una por debajo de Ego (b4); dos por debajo de Ego (b5).
- (C) Linealidad: lineal (c1); co-lineal (c2); ab-lineal (c3).

	a1	a2	a1	a2	a1	a2
b1	abuelo	abuela				
b2	padre	madre	tio	tia		
b3	E	G O	hermano	hermana	primo	prima
b4	hijo	hija	sobrino	sobrina		
b5	nieto	nieta				
	c1		c2		c3	

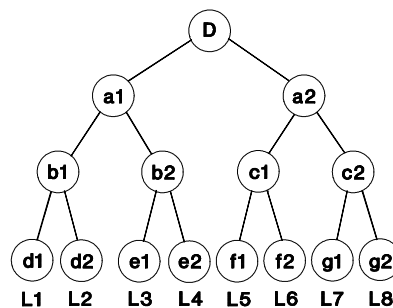
En base a estas convenciones nomenclatorias, la composición semántica (o definición componencial) de los distintos parientes se expresaría como **a1b1c1** para "abuelo", **a2b1c1**

para "abuela" y así el resto. Desde ya, la forma de expresar la estructura semántica de los diferentes lexemas que componen un dominio varían de un autor a otro; lo esencial es que se especifiquen las claves del procedimiento, a fin de que el análisis resulte inteligible y replicable.

Arboles

La segunda estructura componencial en orden de importancia es la del *árbol*. A diferencia de los paradigmas, donde las mismas dimensiones componenciales afectan a todos los términos del dominio, en los árboles las dimensiones van variando según cuales sean los elementos que se opongan. La casi totalidad de las clasificaciones zoológicas y botánicas, tanto folk como científicas, poseen estructura de árbol. En un constructo de esta clase, algunas dimensiones tales como "felino" o "rumiante" resultan irrelevantes en las ramas del árbol correspondientes (por ejemplo) a las aves, insectos o invertebrados.

Hay que guardarse de confundir un árbol gráfico común (como el que eventualmente puede usarse para representar un paradigma o una taxonomía) con un árbol componencial propiamente dicho como el que muestra el anterior diagrama. Uno de estos árboles requiere necesariamente un grafo en forma de árbol para mapearse; si se lo quisiera representar mediante una matriz componencial, la mayoría de los casilleros se encontraría vacía. Se trata entonces de una estructura semántica de máxima redundancia en la que ningún par de entidades contrasta sobre más de una dimensión; un paradigma, por el contrario, es una estructura de redundancia mínima que resulta de la aplicación simultánea de distinciones componenciales. La mayor parte de las taxonomías folk conocidas posee estructura de árbol, aunque en general se reserva el término de *taxonomía* propiamente dicha para las estructuras de inclusión de clases que no necesariamente responden a un análisis componencial.



No abordaré aquí otras estructuras, por más que su comparación constituye un asunto semántico de cierto interés; me conformo con describir solo dos de ellas, las más importantes (y las más buscadas por los investigadores), para dar una idea genérica de los resultados a los que aspiraba este tipo de análisis.

Consolidación del movimiento

Muy pronto se unieron a Goodenough numerosos antropólogos que estaban en busca de un paradigma, no sólo componencial: Anthony Wallace, Charles Frake, Duane Metzger, Ge-

rald Williams, Oswald Werner, Norma Perchonok, Jay Romney, A. Kimball Romney, Roy Goodwin D'Andrade, Dell Hymes, William Sturtevant, Stephen Tyler, Benjamin Colby, Floyd Lounsbury y Harold Conklin. Algunos de estos nombres ya eran conocidos, otros se hicieron conocer militando bajo el programa de Goodenough, y otros más harían luego carrera identificados con otras corrientes, eventualmente opuestas.

Veamos por separado la contribución de algunos de ellos. Harold Conklin fue uno de los primeros cognitivistas, y sigue siendo el que más trabajo de campo realizó, particularmente entre los Hanunóo de Filipinas. Son conocidos los aportes de Conklin a la identificación de las estructuras subyacentes a las taxonomías folk. Se puede decir que las técnicas de Conklin rayaban más alto que su capacidad teórica, que se encontró siempre entorpecida por un apego casi irrestricto a las hipótesis de Sapir y Whorf. A pesar de ello, Conklin ejerció una influencia señalable. Mientras que el aborde etnosemántico del dominio favorito de Goodenough (el parentesco) fue perdiendo popularidad paulatinamente, los temas escogidos por Conklin (taxonomías naturales, clasificación cromática) siguen siendo frecuentados en las investigaciones cognitivas contemporáneas.

Anthony F. Wallace (quien también descolló en los 60 haciendo estudios de tipo Cultura y Personalidad) fue uno de los que más se preocupó por la "realidad psicológica" de los hallazgos etnocientíficos. Que una descripción sea psicológicamente real quiere decir que refleja adecuadamente distinciones conceptuales que tienen lugar en la mente o en la conciencia del nativo. Una vez disperso el movimiento cognitivista, Wallace ensayó uno de los estudios antropológicos más cercanos a una axiomática; en los últimos años (más inclinado hacia una escritura estetizante que hacia el rigor formal) se dedica a una variante norteamericana de la etnohistoria.

Floyd Lounsbury fue uno de los metodólogos más importantes y también uno de los cognitivistas más sensatos; él propuso una variante del análisis componencial basada más bien en reglas de tipo chomskyano, de lo que resultaba un modelo generativo del conocimiento aborígen. También desarrolló numerosos estudios de la conducta lingüística coloquial norteamericana. En años recientes no se ha escuchado mucho de él.

Stephen Tyler descolló como el editor de la más importante compilación de artículos cognitivos (*Cognitive Anthropology*, de 1969) un poco antes de volverse irracionalista genérico primero y posmoderno en los últimos años, en los que le ha dado por fundar un recalcitrante "Círculo de Rice". Urge destacar que Tyler ha sido tan fanático de las causas formalistas en los 60 como lo es del irracionalismo ahora.

William Sturtevant se destacó como el cronista del movimiento y Charles Frake pronto se erigió en el practicante más entusiasta del método, cuyas premisas técnicas desarrolló en una preceptiva etnográfica dispersa en numerosos artículos. Uno de los artículos de Frake, publicado en el *American Anthropologist*, se llama nada menos que "Notes on Queries", reproduciendo casi un título ya utilizado en los albores de la antropología científica e insinuando con ello una especie de refundación. Algunas acotaciones de Frake merecen mencionarse:

"La etnografía es una disciplina que pretende dar cuenta del comportamiento de un pueblo mediante la descripción del conocimiento socialmente adquirido y comparado, o sea la cultura, el que permite a los miembros de una sociedad actuar de una

manera que los suyos juzguen apropiada. [...] Si buscamos dar cuenta del comportamiento relacionándolo con las condiciones bajo las cuales normalmente ocurre, requiriremos procedimientos para descubrir a qué presta atención la gente, cuál es la información que ella procesa, y cuándo alcanza decisiones conducentes a actitudes culturalmente apropiadas. Penetrar en la cabeza de nuestros sujetos no es una hazaña imposible; nuestros sujetos mismos la realizan cuando aprenden su cultura y se convierten en 'actores nativos'. Ellos no poseen avenidas misteriosas de percepción que no estén disponibles para nosotros como investigadores" (Frake 1964:132-133).

Ante afirmaciones de este talante, cabría primero preguntarse si quedan excluidas de la categoría de cultura aquellas conductas de un actor social que los suyos *no* juzguen apropiadas. Luego habría que analizar con algo más de cuidado la analogía que Frake traza entre la adquisición normal de la cultura y la elicitación de la misma por parte de un antropólogo. Decir que un antropólogo puede elicitar todo lo que un actor cultural puede aprender excluye el problema del tiempo y del contexto. Lo mismo que Tyler aunque en escala menos espectacular, el último Frake pasó a sostener actitudes francamente hostiles hacia la formalización, al punto de convertirse en referente de los fenomenólogos.

Con el correr de los años, en el interior del movimiento surgieron otras propuestas, haciendo que la Nueva Etnografía se expandiera a numerosas universidades e institutos. Se estudió componencialmente el parentesco, las recetas de cocina para fabricar bebidas fermentadas entre los subanum, las deidades de numerosas tribus, los nombres de leña entre los tzeltal, la ornitología de los aguaruna, la medicina entre los mayas. Las etnías privilegiadas se ubicaban generalmente en Indonesia y Oceanía, y un poco más tarde en toda América Central.

Cuando comenzó a discutirse la idea de que los análisis componenciales poseían "realidad psicológica" (es decir, que correspondían a la forma en que verdaderamente pensaban los actores culturales) y cuando se centralizó el estudio sobre lo que pasaba por ser el "conocimiento científico" aborigen, se hizo costumbre denominar etnociencia a esta variedad de la antropología. La mayor parte de los estudios de etnobotánica y etnozoología realizados por los antropólogos en los últimos 20 años han sido expuestos en términos de análisis componencial; por más que el análisis componencial como contenido suficiente de una etnografía no se considere ya satisfactorio, el mismo sigue y seguirá siendo una herramienta de campo formidable para el relevamiento de ciertas áreas acotadas del conocimiento ajeno. La familiaridad con esta analítica es inexcusable si el objeto de estudio es la organización cognitiva de una cultura.

Síntomas de fracaso y críticas antropológicas

A partir de las declaraciones optimistas de Frake, hacia 1964, y con la acumulación de nuevas estructuras componenciales de ordenamiento semántico y el desarrollo de técnicas de elicitación como las promovidas por Romney, D'Andrade, Metzger, Williams y el propio Frake, los cognitivistas estaban persuadidos de que todas las relaciones semánticas podían ser estructuradas con el mismo rigor, hasta cubrir la totalidad de la cultura.

Pero cuando otros estudiosos como Casagrande y Hale, o Perchonok y Werner, trataron de investigar otros tipos de construcciones conceptuales, el edificio teórico de la doctrina se tambaleó. De pronto resultó evidente que el fragmento de cultura que podía ser componen-

cialmente descripto era ínfimo en relación con la totalidad, y que lo que se avenía a ser analizado de ese modo no siempre era lo más relevante.

"El análisis componencial era riguroso y contrastable, pero no dejaba de ser trivial. Y si bien todos los precursores ya habían hecho expresa la advertencia, un tanto farisaica, de que 'algunos dominios se encuentran mejor estructurados que otros', ninguno de ellos había avisado que más allá de los pocos asuntos dóciles al tratamiento taxonómico, se enseñoreaba el caos" (Reynoso 1986:41).

Cuestiones tan relevantes como el ritual no se ceñían a los tipos de análisis, técnicamente limitados, que la doctrina había consagrado de antemano. La adopción de herramientas ad hoc y menos estructuradas no parecía ser la solución, ya que la especificidad del método amenazaba desintegrarse en una analítica sin marca teórica. Dado que el movimiento reposaba en un método acotado, casi se diría que en una técnica, una vez que se puso en evidencia la estrechez de los resultados de la técnica (o lo que es lo mismo, una vez que resultó palmario que sus resultados no podían ser elaborados sintéticamente por una teoría) todo se derrumbó.

De hecho, las estructuras componenciales y de otro orden comenzaron a acumularse en una enumeración que en apariencia no tenía límite, y que tampoco disfrutaba de ninguna peculiaridad que fuera culturalmente distintiva: a los paradigmas, árboles, claves y taxonomías se añadieron relaciones espaciales (X es parte de Y), atributivas (X tiene Y), evaluativas (X es bueno), funcionales (X se usa para Y), comparativas (X se parece a Y), ejemplificativas (X es un ejemplo de Y), derivativas (X proviene de Y), contingentes (si X, entonces Y), sinónimas (X significa Y), gradativas (X precede a Y) y así hasta el infinito. Como resultado de este amontonamiento, las etnografías cognitivas fueron perdiendo especificidad, comenzando a parecerse a versiones más o menos pautadas y pretenciosas de la etnografía convencional.

Lo que fracasó más rotundamente fue, en principio, la búsqueda de un doble sustento para el proyecto de la ciencia *emic*: por un lado, se hizo humo la posibilidad de abarcar la totalidad de la cultura, a través de conceptos nativos que articularan sus diversos dominios y pusieran de manifiesto su coherencia; por el otro, la práctica misma de una ciencia *emic* derivó en situaciones vergonzantes. Cuando Werner y Perchonok iniciaron en 1969 la moda de entrenar informantes para producir sus propias visiones de su etnografía, los resultados fueron reputados atroces por todo el mundo, nativos incluidos.

Decir que fueron muy pobres sería concederles demasiado, ya que los mismos impulsores de la idea tuvieron que desecharlo al cabo de unos pocos años de insistencias, idas y venidas. Los nativos puestos a trabajar como antropólogos *emic* de su propia cultura producían información sistemáticamente insípida, incluso para quienes compartían sus pautas. Y lo peor es que en lugar de ser información estructurada en árboles o paradigmas ordenados, se presentaba sin concierto alguno, como observaciones recogidas al azar. Hubo que sacar una triste conclusión que hubiera sido previsible de haber mediado una reflexión honesta: así como el estar vivo no concede a nadie conocimiento de biología, ser miembro de una cultura no habilita para arrojar una buena mirada antropológica sobre ella.

Paralelamente, numerosos antropólogos hicieron oír sus críticas al análisis componencial y a la idea de cultura que éste involucraba. Estas críticas dibujan un campo de polémicas ejemplares, debido a la claridad de la discusión, aunque unas cuantas de ellas no sean críticas metodológicamente aceptables. Veamos a título de ejemplo dos críticas a mi juicio mal

fundadas, la del evolucionista Elman Service y la del simbolista Clifford Geertz. Dice Service:

"Los analistas componenciales se limitan a aplicar un método simple a ciertos aspectos menores de la cultura, que son principalmente lingüísticos: no explican absolutamente nada. Incluso cuando afirman haber descubierto algunas formas de 'conocimiento' inconsciente, son meramente descriptivas, no explicativas. Hasta aquí no hay daño, salvo en que ocupan tiempo y espacio. [...] Tampoco han producido ningún beneficio especial. Pocos antropólogos están persuadidos de que Lévi-Strauss o los partidarios del análisis componencial nos hayan enseñado algo acerca de la inteligencia del hombre" (1973:26).

¿Cuáles son las fallas de esta crítica? La más grave, sin duda, es la de emplear la ausencia de explicación como defecto metodológico, cuando la búsqueda de explicaciones había sido expresamente excluida de los objetivos del análisis, que se contentaba con una descripción rigurosa. Es característico de la mala crítica imponer a las teorías que se revisan el cumplimiento de promesas que ellas no han hecho, en lugar de revisar la consistencia interna de su discurso. Como hemos escrito en otra parte, "Elman Service tiene razón, por cierto, pero sólo en la medida en que el cognitivismo acepte cambiar su programa por el de él" (1986: 111). Pasemos ahora a la crítica de Geertz, que por otras razones también vale la pena reproducir en extenso:

"Diversamente llamada etnociencia, análisis componencial o antropología cognitiva (una fluctuación terminológica que revela ya una profunda incertidumbre), esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura se compone de estructuras psicológicas por medio de las cuales los individuos o grupos orientan su conducta. [...] De esta concepción de lo que es la cultura se sigue un punto de vista de lo que debe ser su descripción: la escritura de reglas sistemáticas, un algoritmo etnográfico que, de ser seguido, haría posible operar como, pasar (apariencias físicas aparte) por un nativo. De tal modo, el extremo subjetivismo aparece maridado con el extremo formalismo, con el resultado esperado: una explosión de debate acerca de cuál análisis en particular (el cual viene bajo la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) refleja lo que los nativos 'realmente' piensan, o cuál es una mera simulación ingeniosa, lógicamente equivalente aunque sustancialmente distinta, de esos pensamientos. [...] La falacia cognitivista [...] es tan destructiva del concepto de cultura como lo son las falacias idealistas y conductistas de las que es una corrección fallida. Quizá, como sus errores son tan sofisticados y sus distorsiones más sutiles, lo sea todavía mucho más" (1973: 11-13).

La crítica de Geertz no es otra cosa que un torbellino de adjetivos y rotulaciones que sobreinterpreta, encontrando signos donde no los hay, o que malinterpreta, atribuyendo errores ciertos a causas imaginarias. La fluctuación terminológica en torno del nombre de la etnociencia, por ejemplo, no revela "profundas incertidumbres" que sean más significativas que el hecho de que la propia estrategia de Geertz se haya llamado "antropología simbólica", "interpretativa", "hermenéutica", "semiótica", "antropología de símbolos y significados" y así sucesivamente. Geertz debería haber examinado, además, si esa multiplicidad de denominaciones se origina dentro o fuera de la antropología a la que se denota, si procede de uno o de varios autores, y si no es más signo de riqueza y diversidad de enfoques que de indefinición. El cognitivismo no es (como sí lo fue el estructuralismo levistraussiano) obra de un genio aislado; ha sido una empresa de conjunto, aunque hasta cierto punto sea legítimo reconocer figuras

dominantes. Cuestionar el desacuerdo en una ciencia colectiva nada nos dice sobre el valor de lo que cada uno hace por su lado.

El fracaso de la etnociencia, por otra parte, no se debe al maridaje de extremo formalismo con extremo subjetivismo (todos los modelos cognitivos tienden a ser formales y no pueden menos que versar sobre cuestiones "subjetivas") sino a razones metodológicas mucho más precisas. Las taxonomías, paradigmas, árboles y demás estructuras, por último, no son en sí ingenuidades. Cuando más, alguna que otra vez pudo haber sido ingenua la función teórica que se les encomendó; lo que no alcanza, diga lo que diga Geertz, para "destruir" un concepto de cultura que no tiene por qué ser unánime ni monolítico y que él mismo ha definido de mil formas cambiantes.

La mejor crítica simbolista de la antropología cognitiva es sin duda la de David Schneider, al punto que existe acuerdo en considerar que de esa crítica emanan los motivos y las sugerencias que llevaron a la constitución de la propia antropología simbólica. Schneider ataca al cognitivismo clásico por donde más le duele, que es también uno de los costados metodológicamente vulnerables: la validación de las estructuras descubiertas (recuérdense las exigencias de la ciencia *emic*), o lo que es lo mismo, la realidad psicológica de esas construcciones. Por supuesto que Schneider también objeta otras cosas: que un dominio tal como el parentesco sea delimitable, que se pueda excluir la connotación, que el investigador interponga siempre una grilla *etic* entre él y lo que sus informantes dicen, o que para los cognitivistas sea lo mismo analiticidad y significación; pero el meollo de la crítica pasa por la conformidad de las estructuras componenciales con el punto de vista nativo.

Puede decirse que Goodenough cometió un error táctico fundamental cuando se ocupó ya no de las terminologías de parentesco de Laponia o de las reglas de residencia de Truk, sino de los términos yankis de parentesco, sin abandonar la pretensión de que el valor de las distinciones componenciales radicaba en su conformidad con la concepción nativa de las cosas. Al cuadro de Goodenough ya lo he expuesto más arriba: en él se traza una distinción entre parientes "lineales", "co-lineales" y "ab-lineales" que sirvió a Schneider de punto de palanca para coordinar sus objeciones. Schneider aseguraba ser yanki (esto es, norteamericano del norte) y garantizaba que semejantes criterios distintivos jamás se le habían cruzado por la cabeza. La sagacidad de Schneider consistió, puede decirse, en darse cuenta que él era un nativo autorizado cuando de su propia cultura se trataba:

"Este aspecto es fundamental. Cuando Goodenough nos proporciona un análisis componencial de los términos Truk de parentesco, él mismo ha recolectado el material, él mismo lo ha analizado, y es probable que él sea también la única persona que realmente tiene cierto dominio sobre los datos básicos. Dado que prácticamente ninguno de los lectores conoce Truk como lo conoce Goodenough, una de las bases principales para la evaluación de un análisis deja de estar disponible para ellos. [...] El trabajo en cuestión, en cambio, constituye el mejor sitio para observar qué es lo que el análisis componencial puede hacer y cómo lo hace, puesto que trata con datos que conocemos bien, obtenidos de una fuente en la que hay más si los necesitamos, y donde los mismos están en un lenguaje que todos manejamos con suficiente fluidez" (1965: 288-289).

El análisis componencial, por lo tanto, parece fracasar cuando la cultura-objeto es la propia y cabe la posibilidad de una inspección sin mediaciones. En este caso, el analizado no reconoce su propio pensamiento en el esquema conceptual que el cognitivista despliega para

representarlo, pese a que ambos comparten una misma cultura. El alardeado emicismo no pasa de ser color local, y todo lo que se venía diciendo desde la fundación de la antropología cognitiva sobre los privilegios de la ciencia *emic* queda en suspenso y cae por el suelo ante una sola comprobación. Por supuesto, podría defenderse todavía la postura cognitiva diciendo que las estructuras y las distinciones componenciales discurren a un nivel subyacente, fuera del alcance de la conciencia nativa: pero este argumento, aunque es atendible, no es coherente con la exigencia, fijada por Pike, de operar desde esa misma conciencia.

Quizá cuando la antropología cognitiva sea sólo un recuerdo erudito, la crítica de Robins Burling permanezca todavía como un paradigma del diálogo posible en el interior de una disciplina. Si no lo habíamos mencionado entre los interlocutores más rescatables de los que se enfrentaron al cognitivismo, se debe a que en rigor fue un etnosemántico en toda la regla: en 1962 publicó un análisis componencial modélico de la terminología Njamal de parentesco, mejorando la descripción realizada por Epling el año anterior y contraponiendo convincentemente el criterio de saliencia cognitiva al de economía analítica; en 1963, inspirándose en los planteos de Lounsbury, modificó los procedimientos usuales de investigación a propósito de las terminologías garo y birmana en sendos estudios que perseguían la delimitación de los lexemas "nucleares" y las modalidades de derivación. Las críticas esenciales de Burling (1964), reunidas bajo un epígrafe que resume la famosa querrela lingüística entre la verdad de Dios y el abracadabra, se ocupan de una compacta multitud de problemas inherentes al análisis componencial; el más célebre (aunque a nuestro juicio no precisamente el más sustancioso) es el que se refiere al número de "soluciones" posibles en la combinatoria de rasgos atómicos que definen la oposición de los lexemas a lo largo de un paradigma. Considerando sólo cuatro ítems, Burling encuentra que el número de soluciones componenciales es de 124, y que con cinco o más elementos básicos las posibilidades combinatorias llegan rápidamente a ser astronómicas.

La impugnación de Hymes, cortés y ceremoniosa, no fue del todo satisfactoria: el único criterio válido (vuelve a decir Hymes) radica en las preguntas que los miembros de las diferentes culturas se hacen a sí mismos al categorizar su experiencia, y no tienen mucho que ver con las características formales de *sorting* de los rasgos semánticos considerados. Los mejores etnosemánticos -asegura Hymes, callando el nombre de los peores- no responden al retrato de Burling, y jamás han confundido las posibilidades combinatorias abstractas con la realidad etnográfica. La contestación de Hymes olvida poner en claro, por desgracia, cuáles son las modalidades de mapeo de lo concreto sobre lo abstracto descubiertas por los cognitivistas, y pone a un costado el punto esencial del cuestionamiento de Burling: no sólo existen múltiples posibilidades matemáticas de combinación de rasgos semánticos en un dominio dado, sino que de hecho existen múltiples análisis componenciales discrepantes e incommensurables sobre la estructura de los mismos campos de significación. En otras palabras (y si recordamos los desacuerdos que condujeron a Goodenough a alejarse de Murdock), basarse en una alternativa *emic* no conduce a una mayor homogeneidad en los datos descriptivos, sino más bien lo contrario.

Lo sucedido con los análisis componenciales después de los descubrimientos de Casagrande y Hale (1967) y de Werner y Perchonock (1969), ha restituido a Burling su cuota de razón, más allá de que éste se disculpara educadamente de sus "imprecisiones" en su ulterior

réplica a las reacciones de Hymes y de Frake. Los "componentes no binarios" hallados por Burling se transformaron a la larga en las "relaciones semánticas" singularizadas por los informantes Papago y Navajo consultados por aquellos estudiosos, quienes destacaron la existencia (y la relevancia) de distinciones y conocimientos enciclopédicos no reducibles a paradigmas o a taxonomías.

Las observaciones matemáticas de Burling apuntaban directamente a los dogmas cognitivistas típicos de lo que hemos definido como la primera fase de esta corriente; el cuestionamiento de la "realidad psicológica", en cambio, incorporado en el mismo trabajo, ponía en crisis a la fase explícitamente etnocientífica.

"El éxito de una predicción -expresaba Burling- no demuestra que el hablante utilice el mismo esquema. Hay una enorme diferencia entre un análisis que es adecuado para determinar el término a utilizarse para denotar un objeto y otro que representa la manera en que la gente construye su mundo. (...) La ventaja del análisis componencial respecto de la tesis de Whorf radica en que éste se basaba únicamente en el lenguaje, mientras que aquél establece una relación entre el lenguaje y eventos del mundo no lingüístico. Pero no puedo observar ninguna ventaja en cuanto a ganar una comprensión de la cognición en sí".

Nótese que Burling deja en pie la ilusión de la etnosemántica acerca de la efectiva capacidad de sus métodos para producir una predicción. Alguien ha dicho que tal predicción sería más bien una "retrodicción", un procedimiento cuando mucho corroborativo. En realidad el *output* componencial supone todavía menos que eso, por cuanto se trata no de un mecanismo de explicación sino, como lo ha establecido el propio Goodenough, de un método puramente descriptivo que no deja espacio para el libre encadenamiento lógico (Goodenough, 1967; Wallace 1964: 232). Por otra parte, de entre todos los estudiosos de la "realidad psicológica" sólo Peggy Sanday, por su oportuna profundización en la metateoría de los modelos de la psicología cognitiva, supo que el esquema de razonamiento utilizado en etnociencia jamás se alejó demasiado del planteo de la "caja negra", heredado directamente del conductismo (Sanday, 1968: 509). En otro orden de dilemas, hay que enfatizar que tanto Frake como Hymes eluden las observaciones de Burling: el primero solo postula que "lo importante es realizar proposiciones contrastables contra la conducta real" para poder hablar de la realidad psicológica, y el segundo vuelve a poner sobre el tapete la opinión del nativo.

La reacción de Burling fue amable pero fulminante: la eliminación de alternativas combinatorias es una estratagema que ni cumplimenta las promesas radicales del método ni nos dice nada sobre la esencia de la cognición:

"Cuando Frake nos dice que el único criterio para establecer la 'realidad psicológica' consiste en contrastar las proposiciones verbales contra la conducta, yo quedo anonadado: si la cognición es enteramente reducible a la conducta, no veo cómo puede ser posible investigar la relación *entre* la conducta y la cognición. ¿No es ésta la falacia whorfiana? Cuando Hymes me acusa de escepticismo acerca de 'la mayor parte de la antropología, en lo que se refiere a los valores, orientaciones, actitudes, creencias o cualquier otra noción que imputa la presencia de algo dentro de la gente', él está en lo cierto. Soy enteramente escéptico respecto de la posibilidad de meterse 'dentro de la gente' por la vía de su conducta" (Burling, 1964: 120-121).

La confusión de niveles que se pone de manifiesto en la postura de Frake está demostrando la falta de nociones claras sobre el problema de los tipos lógicos y sobre la naturaleza

de los metalenguajes en el ideario cognitivista ortodoxo. Así, ante la carencia de una conceptualización rigurosa y profunda que vincule en la doctrina etnosemántica las esferas del pensamiento, el conocimiento, el lenguaje y la conducta, y que torne transparentes las relaciones epistemológicas que se establecen entre el sujeto y el objeto en la singularidad de una estrategia *emic*, Burling termina coincidiendo con Service en la idea de que el razonamiento básico que vincula la conducta con la psiquis es, en su expresión cognitivista, un razonamiento circular. Es verdad que en el caso de Service las objeciones apuntaban no sólo a la etnocencia en particular, sino a la generalidad de lo que se caracteriza como "idealismo mentalista", pero ese no es el punto; cuando advertimos que también Geertz, cualquiera sea el valor intrínseco de su crítica, coincide en su escepticismo sobre las reclamaciones cognitivistas de poder acceder a la subjetividad del otro, lo que llega a importar es precisamente esa unanimidad temática del consenso cuestionador, que es capaz de trascender las más fuertes discrepancias ideológicas.

He aquí, por fin, la sentencia culminante, jamás contestada, que sintetiza la postura de Burling, expresada en términos que resultaría difícil no suscribir y no admirar:

"Cuando Goodenough sugiere una intrincada distinción entre 'lineal', 'ablineal' y 'colineal' para ayudar a acomodar los términos americanos de parentesco, no estoy persuadido que refleje el sistema cognitivo de nadie, sino que está proponiendo meramente un esquema que funciona. Cuando Frake dice que un síntoma Subanum puede derivar en 23 enfermedades simples (no 'alrededor de 23' o 'más de 20', sino exactamente '23'), sospecho que está imponiendo una precisión espuria. No tengo idea en cuántas unidades de sentido pueda desarrollarse una 'pústula' en inglés, y dudo incluso que este número pueda ser medido mediante una cifra significativa (...) Cuando Conklin nos dice que los valores monetarios pueden dividirse básicamente en 'billetes' y 'monedas', (...) dudo que haya sido necesario montar todo el aparato del análisis para llegar a esa conclusión. Los que proponen el análisis componencial han prometido muchas más cosas que poder distinguir entre monedas y billetes" (Burling, 1964: 121).

Puede que Burling no haya refutado acabadamente a la antropología cognitiva ni mucho menos, pero no cabe duda que su ponencia representa un hito en el diálogo disciplinario en virtud de su coherencia, su apertura y su sentido de la oportunidad. A partir de él, más que a partir de las ironías de Berreman, la crítica del cognitivismo afinó sus armas dialécticas, forzando a los etnosemánticos a pensar en términos de problemas no planteados en su debido momento y a afinar hasta sus límites las posibilidades de sus métodos. Más allá de que la antropología cognitiva haya terminado arrojando la toalla y cambiado de asuntos a mediados de los años '70, tenemos que insistir en la ejemplaridad de la polémica, en la nitidez de sus términos y en el hecho de que los enigmas que surgieron a su abrigo fueron y son todavía representativos de la problemática básica de nuestra ciencia en el proceso de convertirse verdaderamente en tal.

Uno de los puntos más atacados durante el desarrollo de las controversias fue el de la mezquindad temática de la etnocencia. Por alguna razón, el cognitivismo se aplicó casi siempre a sectores restringidos, incluso podría decirse triviales, de la vida cultural, y no a la cultura en su conjunto o a un fragmento significativo de ella. Cuando se tratan numerosas variables con un criterio sistemático, la resultante será necesariamente más intrincada que la de un abordaje coloquial e impresionista, por exigir al destinatario un esfuerzo lógico adicional y por poner en juego conceptos que, al ser lógicamente sólidos, son semánticamente pobres.

Si consideramos todas las variantes posibles de principios conceptuales, de reglas cognitivas y de categorías que pueden hacer su aparición en una estructura social o en un proceso cultural a largo plazo, una descripción etnográfica que utilice las técnicas formales del cognitivismo insumiría, según admite Sturtevant (1964: 123), "varios miles de páginas". El antropólogo australiano Roger Keesing llegó a escribir un artículo en broma en *American Anthropologist*, plagado de diagramas artificiosamente recargados que remitían a una etnografía fragmentaria (ficticia, desde ya) de varias docenas de volúmenes³.

En este punto, ya no se sabe si la etnosemántica se plantea describir o explicar las culturas, o demostrar, sistemáticamente, lo inexplicables o lo indescriptibles que son. La solución no está en amputar temáticas o territorios de investigación más o menos conexos con los asuntos centrales (lo que a su vez no puede ser deslindado por una decisión *etic* del investigador), ya que de este modo el modelo, por el mismo hecho de ser sistemático y articulado, no funcionaría en absoluto; y como bien dicen Kaplan y Manners, "un esquema conceptual o programa de investigación que nos lleve a perseguir procedimientos y metas impracticables e indemostrables tiene, *ipso facto*, algunos defectos importantes" (1981:308-309).

Imaginamos que la autorrestricción matemática del cognitivismo ha sido el corolario de la explosión combinatoria que aguardaba a sus exposiciones por poco que quisieran expandirse. La perspectiva microscópica en base a la cual se habían estructurado los métodos (reflejo invertido de los procedimientos murdockianos) impedía en principio toda generalización: la etnosemántica -ésta ha sido su virtud y su culpa- es sólo ciencia de lo limitado. Es por ello que Berreman, aludiendo los presuntos logros de aquélla, enumerados por Frake (1964:143), concluye que ninguna descripción cognitivista, sean cuales fueren sus méritos, puede considerarse importante en sí misma. Esta circunstancia, dice,

"nos recuerda la advertencia de Mills en el sentido de que muchos científicos sociales han llegado al punto en el que, en la búsqueda de algo que sea verificable y seguro, pasan por alto lo que es importante; más aún, muchos han trabajado tanto alrededor de lo que es trivial, que consiguen que parezca importante; o lo que es peor, la trivialidad y la importancia han llegado a ser indistinguibles cuando se las inserta en los moldes del análisis formal" (Berreman, 1966: 351).

Lo cierto es que como proponente de una nueva especie de sistema taxonómico para el análisis de todos los problemas culturales, el análisis componencial ha proporcionado muy poco a la constitución de un marco teórico general. Muchos analistas parecen creer que una descripción adecuada de un puñado de dominios semánticos es una finalidad útil en sí misma, cuando no un logro trascendental. Por ello es que han vuelto a transitar, sin que la demanda antropológica lo justificase, los caminos conducentes a la formalización de lo ya formalizado, como es el caso patente de las terminologías de parentesco. El setenta por ciento de las contribuciones cognitivistas versa sobre ellas. El hecho es que el parentesco, como problema teó-

³ Esta no es la única broma que se tejió alrededor de la Nueva Etnografía; Gerald Berreman (1966) llevó las pullas hasta los títulos, reemplazando la disyuntiva entre *emic* y *etic* por la oposición entre "anemic" y "emetic". El mismo Marvin Harris tituló un famoso artículo sobre la etnociencia "Por qué un perfecto conocimiento de todas las reglas que uno debe seguir para actuar como un nativo no nos puede llevar a conocer cómo es que los nativos actúan" (1975).

rico, ya estaba considerablemente encaminado y resuelto antes de la irrupción de la etnociencia: uno se pregunta, entonces, junto con Kuper, qué es lo que ha agregado el enfoque etnosemántico a lo que ya se sabía por obra de Radcliffe-Brown, de Eggan o de Sol Tax.

La aportación cognitivista a esta esfera del conocimiento ha sido puesta en tela de juicio, como hemos visto, por Burling a propósito de Epling y por Schneider a propósito de Goode-nough, y también fue objetada ampliamente por McKinley y por Kuper. Las inacabables descripciones etnocientíficas de este asunto, dice este último, "ni siquiera eran definitivas, puesto que podían hacerse varios análisis diferentes de un único sistema. Y sobre todo tenían la pedante mala voluntad de no ir más allá de limitados dominios semánticos" (Kuper 1972: 218-220). El materialista Pertti Peltó rubrica todas estas críticas casi en los mismos términos cuando expresa:

"Muchos de los trabajos de los analistas componenciales son contribuciones programáticas sobre los nuevos métodos de investigación, y proporcionan sólo descripciones parciales de dominios semánticos hartó limitados. Aceptando que el trabajo de campo ha sido realizado muy cuidadosamente, y que los resultados son cabales, cabe preguntarse qué uso teórico puede hacer otro antropólogo, por ejemplo de las descripciones de la madera combustible entre los Tzeltal o de los ingredientes para hacer cerveza entre los Subanum" (Peltó, 1970: 68-76).

Si por un lado es injusto hacer extensivos estos juicios a los practicantes de enfoques de avanzada, como Geoghegan, o a los comparativistas, como Berlin y Kay, por el otro sería ridículo sindicarlo como mérito específico de la etnociencia el grado de desarrollo de las matemáticas, de la sistémica o de la teoría evolucionista que esos intentos toman como punto de partida, arrancándolos de una orientación científica a la que el primer cognitivismo se opuso con todas sus fuerzas.

Tenemos que coincidir con Peltó cuando afirma que la crítica más exhaustiva de la nueva etnografía hasta la fecha es la presentada por Marvin Harris (1968, 1975, 1978). De una lectura presurosa de éste podría inferirse esquemáticamente que el proyecto cognitivista fracasó porque su punto de partida era una concepción idealista, mentalista y *emic* de la cultura. Para poder aprovechar lo que Harris dice en esta y otras ocasiones, habrá que poner un poco entre paréntesis los arrebatos y los excesos que derivan de un sesgo asumido con entusiasmo, porque las cosas no han sido tan así.

El planteo etnosemántico entró en crisis por la debilidad de sus fundamentos epistemológicos, por la falta de proporción entre los problemas planteados y los mecanismos confeccionados para solucionarlos, por la presencia de discontinuidades deductivas y de aspectos intuitivos en sus razonamientos, por la confusión entre las propiedades formales de sus modelos con las características estructurales de la realidad, por la indigesta propensión a la programaticidad en detrimento de los estudios bien diseñados, por la trivialidad temática de sus ensayos clásicos, por la falta de una teoría para la comparación de análisis diferentes de un mismo fenómeno y para la interrelación sistemática de los análisis de fenómenos distintos, y por una multitud de diversas circunstancias de orden más bien técnico que ya hemos inventariado. Es perfectamente probable que el marco teórico mentalista y la inexistencia de una tradición epistemológica científica que contemple el caso de la emicidad, tuvieran su parte de responsabilidad en este fracaso; pero, en último análisis, este asunto atañe al "contexto de descubrimiento" y no a las justificaciones teóricas en sí mismas. Esto es lo único que no pare-

ce del todo claro en Harris, independientemente de que su crítica sea la más extensa, la más rigurosa y quizá la mejor.

No puede pedírsele a Harris simpatía hacia una corriente que se ubica ideológicamente en sus antípodas, y que en el tiempo de su apogeo hizo gala de pedantería y uso de su poder. Harris es extraordinariamente duro para con el cognitivismo, y sus observaciones no dejan el menor resquicio para que éste plantee la posibilidad de una mejora o de una corrección; la crítica es, en una palabra, destructiva, y al cognitivismo, incapaz de responderla sobre un argumento científico, sólo le queda hacer caso omiso de ella o reducir el texto de Harris a discurso político⁴.

El patriarca del materialismo cultural (a quien hoy en día es de buen tono cuestionar por su brutalidad) ha atacado a la etnosemántica a lo largo de varios frentes, recuperando y confirmando las aseveraciones de Berreman, Keesing y Sweet sobre su trivialidad, y de Burling y Wallace sobre su indeterminación (Cf. Harris, 1978:491-523). La mayor parte de la argumentación de Harris gira en torno de la improcedencia de una epistemología construída sobre un criterio *emic*; a pesar de su interés, como el problema excede al mero hecho del enfrentamiento entre el materialismo cultural y la antropología cognitiva, no vamos a reproducir aquí esa polémica, que es más bien casi un monólogo. Además, como sucedía con Service, el núcleo de la postura de Harris es inespecífico en cuanto al paradigma cuestionado, y se presta tanto para atacar a Goodenough como para cuestionar a Kroeber, a Ruth Benedict o a Lévi-Strauss.

Rescataremos, sin embargo, lo que para nosotros es más significativo, para potenciarlo y clarificarlo en su sentido epistemológico profundo. Nos referimos a la ausencia de una validación estadística en los modelos mecánicos que la etnosemántica presenta como representativos y arquetípicos de culturas enteras. Harris ilustra esa situación en estos términos:

"Es notable la poca atención que la etnosemántica ha prestado al problema de la generalidad y de los contrastes en términos de personas concretas, especialmente si se considera la importancia que las técnicas estadísticas de tratamiento de datos han llegado a adquirir en las operaciones de la psicología social contemporánea. De hecho, buena parte de la Nueva Etnografía no es más que psicología social despojada de su base estadística. Por lo menos un etnosemántico (Goodenough) parece haberse contentado con los datos obtenidos de un sólo informante. Aunque Conklin (1955) asegura haber obtenido respuestas de nombres de color de 'un gran número de informantes', no especifica la relación entre las respuestas individuales y la cuádruple clasificación sobre la que dice que hay 'acuerdo unánime', a pesar del hecho de que junto a ese acuerdo existen 'cientos' de categorías de colores específicos, muchas de las cuales se solapan y se imbrican. Charles Frake (1961) afirma que los informantes 'rara vez discrepan' en las descripciones verbales que hacen a una enfermedad diferente de las otras. A nosotros nos parecería importante saber exactamente qué quiere decir 'rara vez' en un campo en el que los conocimientos no suelen estar uniformemente distri-

⁴ También políticamente Harris era opuesto a la generalidad de los cognitivistas. En lo político, Goodenough fue un típico exponente de la derecha norteamericana que pensaba, por ejemplo, que las técnicas de análisis componencial podrían brindar comprensiones que sirvieran para combatir a la guerrilla.

buídos; podría esperarse que esa 'rara' discrepancia fuera frecuente discrepancia, por lo menos a través de ciertas categorías de sexo y edad" (Harris, 1978:506, resumido).

Pedir noticias acerca de la generalidad o de la variabilidad interna de una taxonomía o de un paradigma, no tiene nada de capricho distractivo ni de exigencia escolástica, habida cuenta que la etnociencia, al no ser habitualmente comparativa, no nos deja saber qué es lo que tiene de particular y de distintivo una organización lexémica cualquiera, aparte del exotismo de sus nombres o de la densidad de su detalle. Saber cómo se tejen variaciones alrededor de un modelo es una forma de ponerlo en una tesitura dinámica, una manera de hacerlo funcionar y de tornarlo genuinamente inteligible, facilitando al mismo tiempo su comparación. Este es un campo de posibilidades, sin embargo, que el cognitivismo clásico no abordó.

Cum grano salis, podría haber alguna señal de actitud neurótica en el rechazo cognitivista de una comprobación estadística que ratifique los modelos que presenta como un estrato generalizado a nivel intracultural; recuérdese que la nueva etnografía arranca como desprendimiento de la escuela murdockiana de Yale, en la que las estadísticas constituían el alfa y el omega del conocimiento. A diferencia de Harris, lo que nos llama la atención no es el contraste entre la vaguedad cuantitativa de los cognitivistas y los recursos de que dispone una presunta psicología social, sino la contradicción entre la prolijidad y formalidad de las descripciones etnosemánticas y la torpeza suprema del olvido o del encubrimiento de su consenso y de sus variaciones dentro de una cultura. Sucede como si, neuróticamente, se hubiera abolido la generalización entre los datos de distintas sociedades, sólo para volver a instaurar arbitrariamente esa generalización (Dios sabe por qué) en el interior de cada una de ellas.

Estas ambigüedades epistemológicas son perfectamente comunes en la antropología cognitiva. Cuando Hymes, Conklin o Frake recurren a la aprobación del nativo como regla para medir la acuidad de una "predicción" hecha por el etnógrafo, o cuando Goodenough recurre a la idea de las "autoridades" nativas para otorgar legitimidad a sus trabajos con muy pocos informantes, todos olvidan investigar la variabilidad estadística de esa capacidad de anuencia: en otras palabras, prescinden de indagar la diferenciación cultural y/o lingüística de la tolerancia a los errores y de la redundancia del código, así como las condiciones contextuales y personales en las que la aprobación del nativo se materializa. Es el antropólogo, en otras palabras, el que evalúa sin decirnos cómo la evaluación del nativo.

Los principales problemas de la antropología cognitiva, y los únicos que aquí nos interesan, son los de índole epistemológica y metodológica. En este sentido, cabe concluir que los etnocientíficos han dejado la mayoría de los cuestionamientos que se les han hecho en estado de irresolución. Hymes creyó confutar a Burling cuando diferenció entre las posibilidades combinatorias abstractas y las combinaciones etnográficamente elicitable; pero este mismo aserto esconde oscuros sofismas. La explosión combinatoria de Burling determina un continuum de posibilidades del que la cultura extrae, ciertamente, una cantidad muy pequeña, que es la que el análisis componencial almacena y muestra. Pero hay que advertir que el cognitivismo en ningún momento expuso un modelo predictivo de la combinatoria, que debe ser refrendada siempre palabra por palabra por un informante que para el lector es un fantasma.

¿Para qué nos sirve saber que entre los aymara las papas se ordenan mediante un árbol redundante, mientras que entre los 'are'are los instrumentos musicales se articulan en un paradigma perfecto, si no podemos ni generalizar el predominio de una estructura en un orden cultural ni asociar a esas estructuración significancia alguna? Dado que no existe relación aparente entre los "tipos" combinatorios propios de los diferentes dominios o de los diferentes niveles del mismo dominio, ni nada parecido a un modo de clasificar que sea culturalmente idiosincrático, ni ninguna relación axiomatizada (así sea descriptivamente) entre los diversos modos de clasificar y lexicalizar, hay que preguntarse qué es lo que verdaderamente revela el cognitivismo. Con él la antropología en general, sin duda, ha experimentado un marcado progreso y ha alcanzado una nueva cota. Pero la pregunta sigue en pie.

El surgimiento de la ciencia cognitiva

Tras el fracaso de la antropología cognitiva en su modalidad clásica quedó claro que ninguna disciplina por separado podría abordar la totalidad del problema. La ciencia cognitiva es una modalidad de estudio multidisciplinario del conocimiento que se deriva de la psicología cognitiva de los 50 y 60 y se establece definitivamente a principios de los 80. La caracterización que sigue constituye un extracto, sintácticamente aligerado, revisado drásticamente y con muchos nuevos elementos de juicio, de un capítulo de mi libro *De Edipo a la máquina Cognitiva: Introducción Crítica a la Antropología Psicológica* (1993).

1) El símil computacional de la mente humana

Algo muy importante sucedió en la psicología norteamericana desde por lo menos 1958. Después de décadas de dominio compartido entre el conductismo (que equiparaba el comportamiento humano y el animal) y el psicoanálisis (que se centraba en los aspectos pulsionales de la mente) aparece de pronto en la psicología el hombre definido de nuevo como ser pensante. Desde Aristóteles no se lo había hecho con el mismo empuje, ni de una manera tan englobante que incluyera tanto lo proposicional como lo simbólico, tanto lo onírico como lo cotidiano. De golpe también se descubre también que sobre ese pensamiento que definía al hombre, y que se suponía transparente a fuerza de ser reflexivo, se sabía todavía menos que sobre aquellos estratos que el consenso reputaba ocultos.

En suma, la conciencia resultó ser aún más incierta, más enigmática y más oscura que los planos de actividad mental que le subyacían. La pregunta, entonces, por la conciencia, y más exactamente por el pensamiento, por sus estructuras y procesos, tendrá desde el inicio el tono típico del distanciamiento antropológico. La psicología cognitiva interroga a lo interior y a lo propio como si fuese extraño y ajeno. Y tan extraño es, tan imprevisto, que en un primer momento el mejor símil no es ya el de las máquinas del deseo alimentadas de energía libidinal, ni el de la topología de regiones sedimentadas una encima de la otra, ni el de las estructuras de capacidades que se suceden en el tiempo, sino el de los computadores digitales, con sus dispositivos procesadores de información, sus memorias de ferrita y sus códigos.

La mente humana pensada como máquina. ¿Es excesiva esta metáfora? ¿Se pierde la esencia del hombre en esta robotización de su imagen? Los psicólogos cognitivos -de ellos se trata- responden negativamente. La computadora es un recurso heurístico, ni mejor ni peor

que otros, del que importa más su dinámica que su materialidad, su software que su hardware, y que tiene la ventaja, invaluable para un teórico, de no confundirse jamás con el objeto que refleja, de revelarse constantemente como el modelo que es. Si a los antropólogos de antaño les resultaba oscuro lo que Lévi-Strauss quería significar al hablar de modelos, el símil computacional clarifica el uso de modelos apenas se lo invoca: supongamos - y eso es todo- que el hombre es en tal respecto como tal o cual máquina, cuyo funcionamiento hemos de conjeturar y cuyo comportamiento es explicable porque somos nosotros los que la hemos construido manipulando conscientemente su modo de actuar.

Esa autorrestricción metafórica al dominio del software, se divide a su vez en una versión *soft* y en otra *hard*: palomas y halcones, o más bien moderados y extremistas. En el *hard* el plano inclinado de la metáfora que lo sintetiza no va de la máquina al hombre, sino del hombre hacia la máquina: es el dominio de la Inteligencia Artificial, en donde ya no se imaginan hombres como si fueran máquinas, sino que se construyen máquinas que (se pretende) piensan igual que el hombre. Esta, con todo, es la primera tendencia de la Inteligencia Artificial, que habrá de abandonarse en el curso de los años al compás de severos replanteamientos.

Urge mantener separados los elementos de la nomenclatura para no incurrir en una apreciación distorsionada: lo que nos interesa aquí es primero la ciencia cognitiva (es decir, la integración de la psicología del mismo nombre con otras ciencias sociales) y no por ahora la inteligencia artificial (o sea la investigación en torno a las llamadas "máquinas de quinta generación" y a sus recursos lógicos, como los lenguajes LISP y PROLOG). Y a pesar de lo generalizado del equívoco, no confundiremos nuestro asunto con el de la cibernética o el de la teoría de sistemas, que -como se verá en el último capítulo- se refieren totalmente a otras cosas, también diferentes entre sí.

El modelo del hombre ha de ser, entonces, la máquina digital. Pero la digitalidad no ha de constituir una imposición apremiante, y pronto desaparecerá del escenario junto con su cohorte de dilemas: el procesamiento secuencial, la realización de una operación por vez, la unidireccionalidad, la descomposición analítica en dígitos binarios, la sucesión infinita de operaciones elementales, la inmensidad del almacenamiento requerido. En breve, junto con la crisis de la teoría de la información (cuya idealidad nadie entendió) sucede como si los aparatos se volvieran gestálticos. De la máquina queda en pie no su metalicidad corpórea, sino su funcionamiento modelizable, su capacidad de procesamiento que emula, precariamente, el acto intangible del pensar.

De todas maneras, de frente al conservadurismo del imaginario antropológico (bastante menos pródigo en metáforas que otros espacios del saber, pese a los buenos oficios de Geertz, Fernandez o Turner) ha de ser necesario defender el símil de las máquinas, por más que haya demostrado ya su productividad frente al realismo que prescribe analizar cada cosa (en este caso la mente) "tal como es", como si el pensamiento sin algún grado de metáfora fuera posible, o como si ciertas metáforas debieran ser prohibidas.

Reinterpretada como ingenio intrínsecamente humano, como aparato soñado para reemplazar al hombre frente a la rutina que supone pensar, como proyección extracorporal de las intimidades de su demiurgo, la máquina no es otra cosa que un modelo ideal de aspectos de la mente: memoria, decisión, información, cálculo, inferencia, manipulación de símbolos, trans-

codificación, lenguaje. Un modelo que hasta cierto punto se valida solo, sin conflictos discursivos, sin polémica, de manera automática (nunca mejor empleada la palabra) por meramente funcionar.

Esta metáfora tan audaz tenía que ser defendida, aún antes que se la atacase. La mejor apología es la de Zenon Pylyshyn, de la Universidad de Ontario Occidental:

"Los intentos de centenares de estudiosos por comprender la percepción, la memoria y el pensamiento han puesto de manifiesto que las principales dificultades son de naturaleza conceptual. El mundo fenoménico de la percepción, el pensamiento y la actividad consciente nos es tan íntimamente familiar a todos nosotros que a menudo no está claro, ni mucho menos, qué es lo que necesita explicarse, si es que algo lo necesita, ni qué tipo de respuesta podría admitirse como tal. Un modo de neutralizar el efecto cegador de esta intimidad de nuestra experiencia fenoménica es trasponer el problema a un dominio ajeno. El dominio que a mí me ha parecido más útil supone considerar el problema en términos computacionales" (1983: 367).

Pero no todo es auspicioso. Acumulemos aquí los aspectos negativos, que son muchos, pero que no vulneran el modelo, salvo que se renuncie a usarlo para no contaminarse. La máquina en su materialidad no es inocente, ni ha sido construida por filántropos para dar paso a un capitalismo utópico de trabajadores felices, ni la ciencia que manipula su imagen modélica se ha impuesto siempre por sus valores intrínsecos: por el contrario, la máquina es de hecho un instrumento de poder que se pone a la venta y se difunde como pura mercancía en una sociedad que se reputa post-industrial, y la ciencia cognitiva que en ella se apoya es a veces más una moda derivada de una fascinación terminológica y de un rigor ilusorio que una revolución del conocimiento fundada en la perfección de los modelos que construye. La máquina es además una máquina de Von Neumann, construida para fines que encajan bien con las contabilidades de quienes las financian en primer término pero que requieren programas nuevos para expresar la lógica. La "revolución cognitiva" de que nos hablan los entusiastas está aún por materializarse, y lo que hoy se vive es, cuando mucho, su agitado preliminar.

Acumule usted unas cuantas fórmulas matemáticas, mencione repetidamente programas, cifras y computadoras -decía el malogrado Allan Coult- y en seguida verá que editores de prestigio se disputan sus papeles para publicarlos: tal es el frenesí fetichista por la formalización, no importa cuán espuria y cuán inútil. Impulso más bien irracional, si se lo piensa bien, capaz de ocasionar un daño simétrico: que por guardarse de la axiomatización snob y por ver "cientificismo" en todo lo que no se comprende, se rechace también, sin mayor análisis, la matematización pertinente, la formalización necesaria, la inspección genuinamente rigurosa. Igual que en el caso del francotirador que urdiera la "antropología psicodélica" poco antes de morir, nos importa aquí dar lugar no a una crítica a priori, desconocedora de lo que dice su objeto, sino una evaluación que posea como su prerrequisito un conocimiento pormenorizado de lo que se discute, y que reconozca ante todo que, hasta hoy, las alternativas opuestas a los símiles computacionales no han sido demasiado convincentes. Si la metáfora mecánica es sospechosa, la reacción contra ella ha sido paupérrima.

Una de las críticas más atendibles dirigidas a la psicología cognitiva atañe a su concentración en el pensamiento dirigido hacia metas, la resolución de problemas y los procesos de conceptualización, en detrimento de las actividades mentales que tienen lugar sin procesos

verificables de entrada y salida, tales como las creencias, la especulación valorativa, la reflexión, la meditación, la imaginación, la evocación, el soliloquio interior. Digamos desde ahora que estos descuidos selectivos no son exclusivos de esta especialidad, sino que son compartidos por el grueso de la psicología de avanzada, obligada por su propia densidad a parcelar su objeto, a sacrificar matices, a atenuar el realismo de las imágenes que manipula. De situarnos en una tesitura inflexible, cabría incluso cuestionar al psicoanálisis, culpable de una segmentación análoga, aunque de signo inverso. Aunque la mente humana parezca un territorio más estrecho que -digamos- la cultura, ninguna psicología es total. También los antropólogos de las líneas más humanistas, al fin y al cabo, son amigos de las reducciones, y en muchos de sus *papers* más apreciados los actores nativos estetizan, se mueven o hablan más de lo que razonan, por ejemplo.

Como fuere, otro de los aspectos del cognitivismo más insistentemente impugnados ha sido su énfasis en determinado tipo de símiles computacionales, cuyo paradigma metodológico conlleva, en algunos casos, la simulación efectiva de procesos mentales mediante ordenadores. Ya se ha dicho que la simulación tiene el gran mérito de refinar y disciplinar las intuiciones del pensador ingenuo, de forzarlas a ser detalladas, continuas, rigurosas, concentradamente específicas e internamente consistentes. Se trata de un procedimiento que proporciona indicios para descubrir si la teoría está exhaustivamente especificada, ya que el ejercicio de formalizarla pone en relieve cualquier vaguedad o inconsistencia, siendo además sus resultados una prueba valiosa del poder predictivo de la teoría.

Pero subsiste el hecho de que el hombre no es una máquina y de que ninguna máquina, a pesar de ser un dispositivo construido por el hombre para suplirlo en este o aquel menester, puede igualar la versatilidad humana o ser su sucedáneo universal. Los criterios que serían apropiados y suficientes como para permitir afirmar la equivalencia funcional entre hombre y máquina dependen, necesariamente, de lo completa, detallada y exacta que sea la reproducción del comportamiento humano que se está intentando recrear. Debido a que estos particulares no siempre han sido explícitos en la construcción teórica, han surgido confusiones y malentendidos, y la simulación con máquinas resultó blanco de críticas feroces, a veces originadas en el interior mismo de la psicología cognitiva (cf. 1963; Dreyfus, 1972; Bolton, 1972; Claxton, 1980; Fodor, 1981; de Vega, 1982).

Dreyfus ha argumentado que la analogía entre el hombre y la máquina se derrumba por su propio peso en la medida en que los ordenadores no incorporan los factores de actuación que influyen en el proceso mental humano, careciendo por lo tanto los símiles que en torno a ellos se construyan de "realidad psicológica". El fundamento principal de esta objeción radica en el idea de que es imposible a priori formalizar los aspectos fenomenológicos y los matices personales de la actuación humana, pues los procesos psíquicos reales están siempre acompañados de sentimientos íntimos de aburrimiento, fatiga, interés, frustración, perseverancia o entusiasmo.

Las respuestas a la postura de Dreyfus y a otras análogas han hecho hincapié, más que nada, en su ostensible falta de comprensión ante las implicancias reductoras que todo modelo trae consigo. De los modelos psicológicos del propio Dreyfus también podría argüirse, con la misma lógica, que no contemplan los impulsos libidinales y que por ello carecen de "realidad pulsional". Urge comprender que los modelos cognitivos, en última instancia, aspiran más a una estilizada plausibilidad lógica que a un contundente realismo escénico; por ello han deci-

dido fundar la modelización en base a equivalencias funcionales, sin dejarse seducir por la fantasmagoría que revela la introspección. Si ha sido necesario recurrir a una analogía tan oblicua, ello es sin duda porque la autopercepción fenomenológica, la forma en que el pensamiento silvestre se capta a sí mismo, se ha revelado científicamente estéril. Por otro lado, factores de actuación como la familiaridad, el desagrado, la distraibilidad o el cansancio pueden incorporarse mal o bien a la simulación que fuere, aunque habitualmente se omiten, puesto que lo que se pretende formalizar no es tanto la actuación como la competencia. Pylyshyn se refiere a este punto cuando comenta:

"La relación del modelo con el sistema que se está modelando debe ser parcial e incompleta en algunos aspectos importantes. Como lo ha expuesto Sellars, la interpretación del modelo como análogo de algún sistema solamente es posible si el modelo se acompaña de un comentario que le diga al usuario qué aspectos del sistema se extrapolan al modelo, y qué aspectos del modelo son relevantes para su analogía con el sistema. Dreyfus quiere que la relación de 'representación' sea tan completa y transparente como para que no sea preciso tal comentario. Pero esto es imposible, a menos que el modelo y el sistema estén tan cerca de ser idénticos que aquél ya no pueda servir para la comprensión de éste; lo cual, en el caso de la simulación con ordenadores es su único propósito" (1975:75).

Una segunda hornada de críticas ha puesto en mira el hecho de que los programas de simulación y los símiles estén diseñados para llevar a cabo o dar cuenta de solo un conjunto limitado de tareas específicas: Bolton ha sostenido que "un ordenador que realice muy bien una tarea de especialista pero que se encuentre inerte ante cualquier otro dilema no es, por esto, representativo del modo humano de resolución de problemas" (1972). Este no es, ni de lejos, un cuestionamiento definitorio, y hasta se diría que confunde con un simplismo no poco alarmante las limitaciones respectivas de los ordenadores, la de los programas que ellos procesan y la de los objetivos empíricos que los programadores han procurado históricamente satisfacer. Desde el punto de vista informacional, los ordenadores son universales sin discusión posible, como se ha demostrado matemáticamente a propósito de las máquinas de Turing en relación con el problema de la computabilidad. Hoy se sabe que, si se lo desea, es factible diseñar programas de simulación de un amplio rango de generalidad, como el General Problem Solver de Newell, Shaw y Simon, el UNDERSTAND de Hayes y Simon o el TOTE de Miller, Galanter y Pribram. Además, la mayor parte de los trabajos experimentales de las dos últimas décadas sobre procesamiento humano de la información tiende a sugerir que las etapas, modalidades y dispositivos de proceso son más específicos de cada tipo de tarea que propiamente generalizados, aunque este particular, desde luego, es también motivo de desazón y de polémica.

En este espacio controversial han sido los epistemólogos, con su aristocrático e inconfeso desdén hacia la investigación sustantiva, los que han pronunciado y escrito las críticas más irrelevantes; tengamos en cuenta, a todo esto, que muy rara vez la epistemología se ha expedido acerca de la legitimidad de los símiles, como si las transformaciones paradigmáticas concretas de ciencias enteras le interesaran poco. Tal vez hubiera sido preferible que se generalizara esa indiferencia, porque los comentarios de los filósofos sobre esta práctica científica que han ganado estado público no podrían ser más baladíos.

Mario Bunge, por ejemplo, solo ha podido erigir su "enfoque psicobiológico", de increíble superficialidad, tras señalar que "los hombres no son máquinas" (extremo que ningún

cognitivista estaría dispuesto a discutir) y tras enumerar con suprema pedantería los elementos de juicio que distinguen la mente de las computadoras y que disminuyen la plausibilidad de los símiles: las partes de un ordenador (a diferencia de las neuronas) no se excitan espontáneamente, las conexiones interneuronales no son invariables, las computadoras no están autoprogramadas, no están tampoco vivas, no crean ideas, no sufren alucinaciones, no están sometidas a mutación o a selección natural, han sido diseñadas por alguien y son propiedad de un individuo, institución o empresa; los cerebros se muestran distintos a las computadoras cuando se los disecciona, y cuando una de éstas se descompone no se llama a un neurólogo, sino a un mecánico (Bunge, 1985:35,68-69,78-79).

Estos argumentos, que presuponen de un modo muy descortés la imbecilidad del contrincante, dicen mucho más acerca del falso rigor de una epistemología engreída, parasitaria y hasta el momento más bien inútil, que de la inadecuación de los símiles y modelos impugnados. Las pocas aseveraciones de Bunge que podrían parecer aceptables se revelan equivocadas cuando se las inspecciona de cerca: la actividad espontánea o inducida de un circuito o de una neurona, y el origen autónomo o heterónimo de la programación que uno y otro ejecuta, no son en absoluto factores pertinentes a la discusión; la creencia en la naturaleza "invariable" de las conexiones entre registros o elementos de memoria magnética, aún en el caso de venir a cuento, constituye simplemente una confusión de profano entre la conectividad como hecho físico y la relacionabilidad como propiedad lógica. Un buen programador establece las relaciones que desee entre las regiones de la memoria que se le antojen. Y una memoria de ferrita es capaz de albergar información volátil y cambiante relativa a procesos dinámicos, de modo que su recusación es un sofisma.

La postura de Bunge evoca las digresiones eclesiásticas sobre el carácter específico de lo humano que se antepusieron al darwinismo a la vuelta del siglo, con el agravante de que mientras que el hombre no es, probablemente, creación separada de un hacedor divino, las máquinas sí son obras de los hombres y reflejan por definición capacidades distintivas de su creador. Antes que las máquinas fueran modelos del cerebro, el cerebro fue modelos de las máquinas. Bunge no ha comprendido que los símiles computacionales sencillamente sistematizan la propensión natural de la psicología a valerse de una analogía exógena para conferir forma a su discurso, y que a través de ella se ha podido poner énfasis en la actividad mental como procesamiento de información sin emitir veredicto alguno sobre otras maneras de imaginarla.

Al fin y al cabo la psicología se ha valido de símiles desde siempre, y hasta es posible que no sea viable ningún modelo que no esté (como decía Max Black) precedido por una metáfora: Freud, verbigracia, en el afamado séptimo capítulo de la *Traumdeutung*, compara "el aparato mental" con "un instrumento complejo", "un aparato fotográfico", "un microscopio compuesto", "un telescopio" y "un aparato reflector", integrado por "agencias" o "sistemas" organizadas a su vez según la "localidad psíquica", en "regiones", "relaciones espaciales", "secuencias temporales" o "escenarios". En otros artículos freudianos no menos célebres, el psiquismo es comparado con un "bloc maravilloso" de lámina de cera, con un mecanismo hidráulico, con una oficina de censura y hasta con un iceberg (cf. Erdelyi, 1987:122,138). Nadie se ha escandalizado ni debería escandalizarse por esta imagería, puesto que un símil no se juzga por la equivalencia de todos los aspectos de los respectivos

denotata, sino por su productividad en función de un problema circunscripto a una esfera restringida de fenómenos.

Muchas veces los impugnadores han invertido subrepticamente el sentido de sus objeciones, aduciendo que los cognitivistas han antropomorfizado las máquinas, introduciendo un homúnculo sintético en su circuitería. La ciencia de la computación, en efecto, está plagada de antropomorfizaciones e imágenes. En otra parte hemos dicho que ninguna disciplina origina sus metáforas, sino que en el giro infinito de los signos siempre las toma de otra parte. Toda la jerga computacional básica es imaginal y analógica: dígitos (dedos), campos, registros, marcos, paquetes, redes, árboles, matrices, archivos, índices, directorios, librerías, códigos, cajas de herramientas, trampas, displays (exhibiciones), monitores, tablas, memorias, páginas, alarmas, ventanas, menús, navegación, magos (*wizards*), botones, escritorios, carpetas, ratones. Los analistas de sistemas suelen expresarse como si las máquinas "supieran", "compararan" o "decidiesen", al punto que el lenguaje de los manuales técnicos suele sonar como la literatura psicoanalítica sobre el Yo. Pero Emanuel Peterfreund ha deslindado las razones que hacen que aquellas metáforas sean científicamente más aceptables que las de este discurso:

"Creo que la diferencia radica en esto: en el psicoanálisis se consideran explicativas las antropomorfizaciones y la teoría no va más allá. Por otra parte, el científico de la computación emplea la antropomorfización como un medio cómodo para comunicarse. Estas son parte del lenguaje 'clínico' del científico de la computadora. El puede ir más allá: puede mostrar los detalles del circuito y la índole de los datos que hacen que la máquina parezca 'saber' o 'decidir'. Como señala Green, estas antropomorfizaciones 'tienen definiciones operacionales exactas en cada contexto específico'. En resumen, para el científico de la computadora las antropomorfizaciones son sólo modos cómodos y abreviados de expresión; para el psicoanálisis son puntos finales" (1976: 71).

La mirada distante descubre, empero, que la rebeldía ante los tropos tecnológicos, aunque poco digna, no resultó inmotivada ni ineficaz, y que la propia psicología cognitiva tiene mucho que agradecer a esta discrepancia. El símil computacional, que fuera en un principio el elemento diagnóstico de la subdisciplina, tiende a ser hoy en día un instrumento ocasional, una posibilidad que cada vez más se deja en latencia.

Al iniciarse la década de los '70, el cognitivismo experimentó una crisis que impulsó al abandono de la concepción lineal del procesamiento de y de los modelos logicistas basados en estadios discretos, en opciones binarias y en valores inequívocos. La rígida analogía computacional de los '60 había traspuesto el límite de lo prudente, causando una suerte de mimesis en la selección de las tareas experimentales; se introducían en los modelos de la mente los mismos datos que estaban en condiciones de procesar los ordenadores reales: información simbólica bien definida, congruente, homogénea y socialmente descontextualizada.

Al tener que expresar los fenómenos mentales en jerga informática, las investigaciones llegaron a esquematizarse y a suponer la identidad global entre ciertas funciones psíquicas y características funcionales específicas de este o aquel ordenador. Durante un tiempo, el símil determinó no sólo el vocabulario analítico, no sólo el sesgo de la experimentación, sino también la concepción de la mente como un conjunto mecánico de canales de información, memorias a corto o largo plazo, *buffers* y dispositivos de entrada y salida. Algunos problemas

prácticos de los ingenieros de sistemas y de los analistas de software se transformaron en los dilemas de moda de la psicología cognitiva: la redundancia de los datos en el almacenamiento, la velocidad de búsqueda en la memoria, la estructura de los algoritmos heurísticos, el control del ruido, el deterioro o la distorsión, la naturaleza de las codificaciones internas.

Todo esto, obviamente, estaba condenado a estallar. Tras la saludable reacción, comenzaron a desarrollarse concepciones constructivistas e interactivas, enfatizándose categorías como la de *schema*, de gran versatilidad y plausibilidad psicológica, cuyos significantes informáticos eran más mediatos y atenuados que los símiles de los primeros tiempos, rebosantes de circuitos, interruptores y relés. Categorías similares a los *schemata*, simultáneamente, comenzaron a invadir el terreno de la Inteligencia Artificial, donde oficiaban de formalismos de representación del conocimiento, sin importar que los programas constituyeran o no modelos del procesamiento humano de la información.

Elaboraciones teóricas que han estremecido el campo del cognitivismo, como las de la Eleanor Rosch, difieren sustancialmente de los vetustos enfoques del tipo *Homo processor* y se alejan de los modelos mecanicistas de los procesos de categorización, desentendiéndose de una etiqueta disciplinaria que en poco tiempo estuvo a punto de degenerar en ortodoxia. El símil informático fue a fin de cuentas esencial en la construcción de un modelo frente al cual la psicología cognitiva moderna se erige como su efecto reactivo, como su negación dialéctica. De las computadoras subsiste hay nada más que su espíritu, su lógica funcional, su invitación al rigor, su carácter de metáfora; con los años, la psicología cognitiva y luego la ciencia cognitiva que se deriva de ella, han encontrado su legitimidad y su estilo más allá de las máquinas.

2) Estructuras cognitivas: Esquemas y marcos

En un primer momento, los modelos cognitivistas tendían a basarse en una representación de los fenómenos de procesamiento humano de la información como si los mismos estuvieran determinados por los datos, como si fueran (en términos técnicos) *procesos de abajo hacia arriba*. El tipo de procesos que describían imponía que se imaginara que la mente humana realiza un análisis progresivo de la información a través de una serie de mecanismos dispuestos linealmente que realizan tareas cada vez más sofisticadas, comenzando, desde ya, por una percepción prístina, virginal y determinante, concebida a la manera empirista.

Con el tiempo estas explicaciones fueron enredándose en sus propios dilemas lógicos, hasta que acabaron imponiéndose los modelos que proponían procesos guiados conceptualmente, o de *arriba hacia abajo*, en los que la información es percibida, seleccionada y tratada en función de las expectativas o esquemas anticipatorios de un sujeto psicológicamente activo y socioculturalmente inserto. La rama que se ocupa de esos esquemas y de sus congéneres (*schemata, pattern-schema, frames, scripts*) es, en antropología, una especialización típica de los años '70 y '80 que aborda el análisis de distintos contenidos fenoménicos, con particular énfasis en los procesos dinámicos, en la coordinación de los símbolos y las cosas, en la transmisión cultural y en las interacciones sociales.

De creer a Richard Mayer (1985), existirían cuatro orientaciones globales en el interior de la ciencia cognitiva:

- 1) La que concibe la mente en términos de un *sistema de procesamiento de la información*, atendiendo a las operaciones mentales y a los mecanismos involucrados en base a la metáfora del ordenador.
- 2) La que aborda el análisis de los *procesos cognitivos* implicados en la realización de determinadas tareas intelectuales.
- 3) La que se ocupa de analizar las *estrategias, heurísticas y técnicas* que utilizan las personas para controlar fragmentos de información que poseen, en el contexto de la relación entre medios y fines.
- 4) La que define las *estructuras cognitivas* necesarias para la representación de diversos tipos de conocimiento.

Las cuatro especies de Mayer ostentan una amplia representación antropológica: el símil informacional aparece, por de pronto, en los estudios de Sanday (1968), Sperber (1979) y Torren (1983); las heurísticas y los procesos cognitivos, difíciles de distinguir entre sí, han sido explorados por los diseñadores de modelos etnográficos de decisión, como William Geoghegan (1971), Christina Gladwin (1979), Naomi Quinn (1975, 1976, 1979), Robert Randall (1977) y Stephen Fjellman (1976); y las estructuras cognitivas, finalmente, se presentan como uno de los temas preponderantes en la antropología cultural de avanzada.

La orientación así definida se desarrolló a partir de las investigaciones de Colby (1963, 1966, 1973, 1986), Faris (1972), Watt (1966 1967) y Rice (1980), y reconoce como su precursor a Frederic Bartlett (1932), quien utilizaba cuentos aborígenes norteamericanos o australianos en indagaciones sobre memorización y retentiva. Devolviendo la iniciativa a la antropología, Bartlett confesaba a su vez inspirarse en los trabajos de William Halse Rivers, publicados a principios de siglo, sobre cambios de patrones y convencionalidad artística entre los aborígenes del Estrecho de Torres. De hecho, Bartlett trabajó con Rivers y con material traído por éste de la Expedición de Cambridge al Estrecho de Torres.

En psicología, la tendencia liderada por Bartlett constituyó, bueno es recordarlo, un frente de oposición al asociacionismo conductista de Ebbinghaus; lo que Bartlett buscaba elucidar era de qué forma se organizaba el conocimiento en la mente de las personas, y no tanto registrar cuánto era lo que se recordaba pasivamente de una larga lista de sílabas sin sentido (gid, nar, mon), prolijamente pensadas para no despertar ninguna evocación. En vez de utilizar estas listas, Bartlett echó mano de historias, leyendas y mitos de otras culturas, que debían ser contadas de memoria a lo largo de una cadena de sujetos experimentales. El contenido de estas experiencias y su ejemplo más clásico no han sido omitidos por ningún texto sobre el asunto (cf. de Vega 1984:391-392; Sebastián 1983:435-436; Baddeley 1976; Mayer 1985:84; Schank 1975:252-254, etc.):

"Una noche dos hombres jóvenes de Egulac bajaron al río para cazar focas, y mientras allí estaban sobrevino la niebla y un tiempo calmo. Entonces oyeron gritos de combate, y pensaron: 'tal vez sea una batalla'. Escaparon hacia la canoa y se escondieron tras un tronco. Entonces vinieron canoas, y oyeron el ruido de remos, y vieron que una canoa se dirigía hacia ellos. Había cinco hombres en la canoa, y ellos dijeron:

'¿Qué están pensando? Queremos que vengan con nosotros. Vamos río arriba a guerrear con la gente'.

Uno de los jóvenes dijo: 'No tengo flechas'.

'Las flechas están en la canoa', dijeron ellos.

'Yo no iré. Podrían matarme. Mis parientes no saben dónde he ido. Pero tú' dijo, volviéndose hacia el otro, 'puedes ir con ellos'.

De este modo uno de los jóvenes fue, pero el otro retornó a su casa.

Y los guerreros fueron río arriba hasta un poblado al otro lado de Kalama. La gente bajó hacia el agua, y ellos comenzaron a pelear, y muchos fueron muertos. Pero de pronto el joven escuchó que uno de los guerreros decía: 'Rápido, vamos a casa; este indio ha sido herido'. Entonces pensó: 'Oh, ellos son fantasmas'. El no se sentía mal, pero ellos decían que había sido herido.

Fue así que las canoas volvieron a Egulac, y el joven desembarcó, fue a su casa e hizo un fuego. Y llamó a todos y les dijo: 'Mirad, que he acompañado a los fantasmas, y fuimos a luchar. Muchos de los nuestros fueron muertos, y muchos de los que nos atacaron fueron muertos. Ellos dijeron que me habían herido, pero yo no sentí daño'.

Contó todo esto y quedó en silencio. Cuando salió el sol él cayó al suelo. Algo negro salió de su boca. Su rostro se contorsionó. La gente saltaba y gritaba. El estaba muerto" (Bartlett 1932:65).

Cuando la historia llegaba a la última persona de la cadena, podía comprobarse que había cambiado totalmente: casi siempre los nombres propios, los topónimos y otros detalles específicos desaparecían por completo, así como también se esfumaban o racionalizaban las referencias a espíritus, fantasmas y seres ontológicamente ambiguos:

"Dos hombres fueron al río. Mientras estaban allí escucharon ruidos y se ocultaron. Algunos hombres se acercaron en botes. Les pidieron que fueran a guerrear con ellos. Un hombre fue. Lo hirieron. Los hombres lo llevaron a la casa. El les contó a la gente lo que había sucedido y luego murió."

Algunas metamorfosis sufridas por el cuento resultaban regocijantes, por su mezcla de estereotipia y creatividad. Así, los nombres de lugar Egulac y Kalama se transforman en Malagua y Komama en la tercera reproducción, y Komama deriva en Momapan en la quinta. Pero lo más notable es que algunas historias eran reelaboradas de una manera más radical: se les añadían nuevos sucesos que procuraban "darle sentido", reforzando sus concatenaciones y traduciendo la ergología y los eventos a cosas y modos de conducta más familiares. De esto dedujo Bartlett que las personas no graban pasivamente la información verbal, ni la olvidan tampoco aleatoriamente, sino que realizan siempre un esfuerzo por encontrarle un sentido, por conferirle significación, por adaptarla (se diría ahora) a sus "esquemas" o a sus "marcos" habituales. Con ello el modelo asociacionista se hizo pedazos, independientemente de que el ensayo de Bartlett fuera olvidado durante un tiempo, víctima de un rechazo que lo condenaba por haber roto los esquemas mentales de los psicólogos de la época.

Se ha hecho costumbre señalar que las investigaciones de Bartlett eran sugerentes pero pobres en lo metodológico, y que carecían de evaluaciones estadísticas, de estimaciones pormenorizadas y de una caracterización explícita del concepto de esquema (de Vega 1985:392-393). Después de Bartlett, no obstante, quedó en evidencia que los experimentos de asocia-

ción pasiva destruían los procesos que pretendían analizar: la memoria actuante en la vida real tiene poco que ver con la retención rutinaria de una lista en el encierro de un laboratorio, pues es un proceso constructivo en el que se entremezclan las propiedades del material de aprendizaje, el conocimiento convencional del mundo, las expectativas sobre el deber ser de las cosas y un amplio conjunto de factores contextuales. La memoria no es una propiedad a parte, sino que es un subproducto de la comprensión, ligado como tal a la visión del mundo.

Esto quiere decir que la representación en la memoria es posible, sí, a partir de la información inferida de un texto o de un suceso, pero también gracias al conocimiento general del mundo que el sujeto alberga por habérselo transferido su cultura. A esta compleja representación en la memoria es a lo que se llama un *esquema*: un mecanismo o una estructura que tiene por misión re-construir la configuración de lo que se percibe, se interpreta o se aprende, por medio de supuestos, reglas o estrategias. Esta estructura cognitiva es, a su vez, el resultado de información destilada del medio por parte de los sujetos, y de la combinación de estos datos con el propio conocimiento ya adquirido: los esquemas, en fin, son también dinámicos.

No hay que confundir estos atributos del concepto acabados de enumerar con algo parecido a un dogma constructivista, pues según el estudioso de que se trate los énfasis, las preocupaciones y los nombres pueden ser otros. La sagaz intuición de Bartlett, que refutó la pretensión asociacionista de que las representaciones mentales reflejaban directamente las cosas, sentó las bases de una densa teorización -que está todavía en sus etapas iniciales- en torno de esos elusivos esquemas, a los que se concibe a veces como abstracciones conceptuales que median entre los estímulos y las respuestas, y que sirven a los distintos procesamientos de información: percepción, comprensión, categorización, planeamiento, resolución de problemas, construcción de metáforas, interpretación de historias, orientación espacial, toma de decisiones.

Cuando en el siguiente apartado se revise el encuentro entre los esquemas y la semántica de prototipos, se verá que los aspectos constructivos implícitos en aquella noción no implican ni una creación mental sacada del vacío, ni un mero automatismo reactivo; lo que se tiene entre manos es más bien una resultante dialéctica entre la competencia del sujeto, las características del ambiente y las pautas de la cultura. Tras esta representación, también los modelos del interaccionismo simbólico en los que la mediación entre estímulos y respuestas era misteriosamente sobrellevada por un amontonamiento de "símbolos compartidos" revelan su insuficiencia, pues ninguno nos dice cómo es que esos símbolos se construyen, se acumulan y se integran.

No está perfectamente elucidado a quién se debe la revivificación de la idea de esquema cuarenta años después de Bartlett. Minsky, Schank, Abelson, Rumelhart, Ortony, Bransford, Kuipers, Kintsch, Miller, Galanter, Pribram, Bobrow y Norman son algunos de los candidatos que se disputan, con títulos parejos, fragmentos de ese mérito. Lo que es seguro es que las investigaciones que la tornaron esencial tenían que ver con la necesidad de suministrar a las máquinas de Inteligencia Artificial un mecanismo formal y flexible de *comprensión*.

Una frase inglesa como "*Time flies like an arrow*" puede traducirse como "El tiempo vuela como una flecha", "Las moscas del tiempo parecen una flecha", "Las moscas del tiempo desean una flecha", "Tómele el tiempo a las moscas que se parezcan a una flecha", etc. Si se pretende que una máquina sea capaz de una traducción contextualmente sensitiva,

no es suficiente colocar un diccionario denotativo gigantesco; hay que especificar también cuáles son las reglas, los prerequisites, las pautas y la forma de operar de semejante comprensión; en otras palabras, hay que formalizar la connotación, el sentido contextual y la hermenéutica. Y para transferir esas intuiciones a algo tan vacío como una máquina, hay que examinar antes, hasta las últimas consecuencias, la forma de operar de la mente humana real.

Los responsables del redescubrimiento de Bartlett fueron, entonces, ingenieros de sistemas y analistas de *software* que más o menos en la misma época llegaron a la conclusión de que para tornar eficientes a tales mecanismos era imperativo disponer de un "conocimiento del mundo" albergado en la memoria de manera que la comprensión resulte un producto construido tanto a partir de la información de entrada como del conocimiento previo. Aunque los distintos estudiosos definen los esquemas en diferentes términos, identificándolos con diferentes aspectos de ese mecanismo, de ese proceso o de ese producto, tenemos aquí una serie de modelos que en lugar de lanzarse a pontificar sobre la prevalencia del contexto o del sujeto, de la situación o de la personalidad, de la mente o de la materia, subraya axiomática y necesariamente su interacción.

Según una de las concepciones posibles, por ejemplo, los esquemas son paquetes de conocimiento que guían los procesos de comprensión y que se adquieren en base a la experiencia personal de situaciones recurrentes, esa perspectiva permite asimismo redefinir la memoria como un subproducto de la activación de los esquemas durante la experiencia. Los esquemas se han definido también como "redes de nodos y relaciones", o como "una red de interrelaciones que se estima culturalmente normal entre los constituyentes de un concepto en un contexto dado", o como "una estructura de datos que representa una situación estereotipada, típica o arquetípica" (cf. Casson 1983; de Vega 1984:389-421; Gomulicki 1956; Johnson 1970; Neisser 1976, 1982; Norman 1982; Sebastian 1983; Spiro 1977; Loftus, Miller y Burns 1978).

Normalmente se asume que los esquemas, que ocurren a diferentes niveles de tipificación y de inclusión, poseen un nivel fijo, que representa aspectos invariantes de los conceptos, y niveles variables o *slots*, que se asocian con distintos elementos empíricos en instanciaciones particulares del esquema. El esquema subyacente al kula de las islas Trobriand, por ejemplo, poseería una serie de variables fijas, en términos de categorías, si se quiere, como las de "dador", "receptor", "intercambio" y "objeto de intercambio", entre las que se establecen relaciones formales y precisas: un evento es caracterizado como kula cuando las personas, objetos y sucesos en un determinado contexto se pueden asociar, enlazar o ligar a las variables apropiadas del esquema. A la inversa, un kula empírico correcto debe responder a las características estipuladas, con mayor o menor rigidez, en su correspondiente esquema.

El concepto de *slot* (literalmente "ranura" o "cavidad") y la contextura modular y estratificada del esquema permiten vincular el ámbito de esta psicología con propuestas lingüísticas de distintos espectros, como la tagmémica de Kenneth Pike y la gramática de casos de Charles Fillmore (cf. Walter-Cook 1971; Elson y Pickett 1962:57). La primera fue una teoría idealista del lenguaje desarrollada en los '50, que pretendió integrar la conducta lingüística y la no lingüística partiendo de complejas unidades de comportamiento, los Behavioremas (o conductemas), entendidos como *slots* estructurantes, que pueden ser llenados por

sintagmas, frases, párrafos, capítulos o textos, dependiendo del nivel de análisis que se trate.

Pero no sólo en la lingüística hallaremos anticipaciones, ecos y paralelismos. La noción de esquema ha sido central en otras orientaciones de la psicología con las que el cognitismo actual dialoga e intercambia ideas. La psicología genética, por ejemplo, ha utilizado ese concepto para analizar las formas de pensamiento que se construyen en los procesos de interacción entre el ser humano y los objetos, entendiendo que mediante ese análisis es posible mostrar la continuidad entre la vida y el pensamiento, entre la mente y la conducta.

Para esta tendencia, toda acción concreta comporta dos aspectos; uno particular, circunstancial, que depende de las características peculiares y cambiantes de la situación. Para que la acción del sujeto resulte ajustada y adaptativa, debe tener en cuenta las propiedades específicas del objeto sobre el que se ejerce. Pero una acción cualquiera nunca es totalmente inédita, y nunca difiere sustancialmente de otras acciones posibles que es capaz de exhibir el sujeto en un momento dado. Desde el punto de vista del conocimiento, lo importante es lo que en cada acción es transponible o generalizable, es decir, su esquema:

"Lo que permite hablar de esquema y no de simples movimientos y acciones, es precisamente que estas últimas conservan una cierta organización interna cada vez que aparecen. El sujeto conoce el objeto asimilándolo a sus esquemas. En el transcurso del desarrollo, el niño reorganiza y reconstruye sus esquemas, diversificándolos, combinándolos, de tal manera que puede decirse que cuanto más desarrollado está un sujeto, en mayor medida un acto concreto será susceptible de corresponder a una pluralidad de esquemas. (...) El esquema, verdadero marco asimilador que permite comprender la realidad a la que se aplica atribuyéndole significaciones, es la unidad básica del funcionamiento cognitivo y, simultáneamente, el ingrediente elemental de las formas y del pensamiento, desde las más elementales a las más complejas y elaboradas" (Coll y Gillieron 1985:182-183).

Complementaria a la idea de esquema en la psicología cognitiva es la noción de *framing* o enmarcado, que hace referencia a la relación dinámica que se suscita entre las estructuras del lenguaje, como ser los lexemas o las diversas categorías gramaticales, los esquemas subyacentes: el *framing* implica que las categorías del lenguaje reorganizan de alguna manera los esquemas, focalizando la atención en ciertas variables más que en otras: así, en el kula, "dar" focalizaría el acto del intercambio desde el punto de vista del dador circunstancial y así sucesivamente. Dicho de otro modo el *frame* o marco es la perspectiva del esquema, la cual, como en óptica determina los aspectos o componentes suyos que se magnifican o enfatizan en un momento dado; este proceso no siempre se activa o se motiva a partir de elementos lingüísticos.

Es fundamental que se entienda que, dada la naturaleza constructivista de estas epistemologías, no existe nada que se parezca a una definición consagrada, y es bastante habitual que en cada artículo se redefinan los términos. Existe otra acepción afín del concepto de *frame*, y es la que arranca de Bateson (1955), llegando hasta Goffman (1974) y penetrando en la etnometodología. En esta tesitura, un *frame* sería un conjunto de medios por los cuales la gente organiza su concepción de lo que está ocurriendo en un momento dado, adaptando la complejidad de lo real a los alcances de sus esquemas previos. De hecho, los mejores conceptos en torno del *framing* urdidos por los etnometodólogos y los interaccionistas simbólicos han sido sustraídos, sin el debido reconocimiento, del acervo de la psicología cognitiva.

Llegados a este punto hay que admitir un creciente desquicio terminológico, producto del origen dispar de los conceptos, de las extrapolaciones presurosas y de la carencia de *surveys* y trabajos coordinativos. Para algunos autores, el *frame* ya no se presenta como un operador de modificaciones vinculado al esquema, sino como un constructo equivalente del mismo nivel de tipificación. Para otros, el esquema es el correlato mental que se manifiesta en las pautas culturales en tanto formas externalizadas y regulares de conducta, siendo el *frame* su sinónimo, su concepto suplente.

Pero en general se reconoce que la diferencia entre esquemas y marcos estriba en que éstos guardan una relación más directa con el plano de las estructuras lingüísticas. Tal como lo utiliza Fillmore (1977:127) y Chafe (1977:46), por ejemplo, el concepto no tiene que ver con la organización del lenguaje en sí, sino con la manera en que las formas léxicas y gramaticales estructuran y expresan representaciones esquemáticas subyacentes. En el proceso de *framing*, entonces, los ítems léxicos y las categorías y reglas gramaticales se asocian a la memoria con los esquemas correspondientes.

Marcos y esquemas se "activan" entre sí: las formas lingüísticas traen los esquemas a la mente operativa, y estos encuentran expresión en correlatos lingüísticos (Fillmore 1975:124; 1976:25). Como bien dice este autor "*frame*" no deja de ser un término apropiado, pues dichas estructuras organizan los esquemas de acuerdo con los contenidos de la verbalización, privilegiando determinadas variables y relegando otras a un segundo plano. De más está decir que en la suya y en otras formulaciones todo este proceso ha sido prolijamente definido, formalizado, ilustrado y sometido a prueba en una escala que aquí solo podemos insinuar.

Cuando *frames* y esquemas se confunden e interpenetran, ambos operan como mecanismos de representación del conocimiento relativo a un dominio (Minsky 1975). En esta, su versión clásica, el *frame*-esquema se convierte en una noción problemática. Siendo que un *frame* produce una descripción pautada de un objeto o evento, comenzando con una estructura invariante común a todos los casos del dominio y añadiendo ciertos rasgos de acuerdo con observaciones particulares, el punto crítico es que el *frame*, en tanto unidad de representación, deviene una instancia excesivamente complicada, sobre todo si se considera que tiene que haber tantos *frames* como cosas y sucesos y además conectores adicionales que regulen el nexo entre los diversos *frames* con arreglo a las pautas culturales. El problema es cuánta información se guarda en la cabeza, cómo se recupera, qué formato posee, cómo se relaciona una con otra, cómo evoluciona a medida que se olvida o se aprende, qué porción de todos estos procesos toca al individuo y qué fragmento se apoya en la cultura.

Kuipers ha señalado que cuando de *frames* se trata, quienes sustentan la conveniencia del concepto parecerían tener un modelo interno intuitivamente satisfactorio, pero que en el momento de hacer precisa y de comunicar la teoría surgen enormes dificultades, relacionadas con la falta de distinción entre aquéllos y las simples "ideas previas" y con la complejidad de las tareas de verificación experimental (1975:153). Falta, a todas luces, un trabajo teórico de coordinación que en vez de indagar como funciona cada *frame*, se sitúe en una perspectiva de más alto nivel para averiguar cómo se integra su conjunto. Si no se establecen pronto las jerarquías de marcos más globalizadoras, toda la concepción corre el riesgo de incurrir de nuevo en la fragmentación que en su momento caracterizó, por ejemplo, al análisis composicional.

Sea como fuere, la categoría de esquema y sus complementos dista de ser una adquisición superflua que se añade al acopio de conceptos preexistentes: mejor que eso, es un núcleo al mismo tiempo sólido y elástico, en torno al cual es posible seguir construyendo, sirviéndose de un conjunto concensual sorprendentemente versátil, experimental e intuitivamente plausible, que torna explícitos asuntos antropológicos siempre relegados a una expresión nebulosa. No hay que ocultar el hecho de que las categorías constructivas que estamos examinando carecen aún de una teoría digna de la promesa que ellas encierran, al extremo que, como se admite sin tapujos, no existe ni una definición cristalizada del término, ni un desarrollo amplio y sistemático que oficie de escritura de referencia (cf. Brewer y Treyens 1981; Taylor y Crocker 1981; Alba y Hasher 1983).

Muchas cosas quedan todavía fuera, acaso porque estamos demasiado acostumbrados a pensar de una manera arcaica, porque el talante del modelo es aún un tanto mentalista, porque en ocasiones no está claro si el esquema es un constructo *emic*, una realidad fáctica o una representación del estudioso, porque los ingenieros de Inteligencia Artificial están poco habituados a la reflexión epistemológica, porque se ha comprendido muy mal el sentido de estas confluencias disciplinarias, o porque ciertos aspectos deben ser replanteados desde la raíz antes de poder integrarse. De todos modos, los usos de la noción de esquema en la antropología de los últimos años son extremadamente variados, y poco a poco puede que vayan configurando una especie de antropología del conocimiento, una *cognitive science* de incontenible interdisciplinarietà. Pronto se verá que para comprender ciertos aspectos del pensamiento hay que recurrir simultáneamente a la cultura (para explicar su variabilidad) y a la biología (para esclarecer sus regularidades).

Los *schemata* no son, como pudiera creerse, una creación alocada y solitaria de los científicos: el más simbolista de los antropólogos, David Schneider, hablaba ya de los *esquemas culturales* mediante los cuales los americanos entienden el parentesco y la familia, esquemas que involucran las nociones de *sangre* y *casamiento*, *amor conyugal* y *amor erótico*, la *familia* y los *parientes legales*, etcétera. Es cierto que Schneider utiliza con más frecuencia la palabra *símbolo*, pero a la corta la significación es la misma (cf. D'Andrade 1995:130-131). Al mismo tiempo. Naomi Quinn y Claudia Strauss han comparado la teoría del esquema cultural en su elaboración conexionista con la concepción de *habitus* acuñada por Bourdieu, (Quinn y Strauss, *s/f*, *passim*). Tal vez este *paper* inédito no sea cien por cien convincente, pero ¿es esta homologación acaso más forzada o reduccionista que la de *cultura* y *texto* en Geertz o *cultura* y *metáfora* en Roy Wagner?

Hoy se habla cada vez más de *schemata* para dar cuenta de las estructuras formales que subyacen a las clasificaciones etnográficas, a las paronomías o "análisis de constituyentes", a los mapas cognitivos que rigen la organización del espacio y la orientación geográfica, a las "metáforas estructurales" que se utilizan en el choque interétnico para la comprensión de objetos y sucesos extraños, y a la construcción de distintas modalidades de discurso narrativo, desde el cuento folklórico hasta el mito (cf. Brown 1976; McClure 1976; Gladwin 1970; Basso 1967; Casson 1981; Sherzer 1977; Harwood 1976; Lewis 1972; Furbee y Benfer 1983).

Exploraremos unas cuantas de estas empresas con algún detenimiento aunque descartamos que la idea que podamos dar será escuálida y precipitada. Cada uno de estos ítems cons-

tituye hoy, reconocidamente, un conjunto de experimentos críticos, una fuente de matices para la determinación del ámbito de validez de las teorías, un acuerdo terminológico y un incentivo para el proyecto de una ciencia multidisciplinaria del conocimiento: ciencia en la que la antropología podría ejercer un mayor protagonismo de no estar apegada a ciertos hábitos, métodos y asuntos que en otras partes de este libro hemos tenido oportunidad de comentar.

La reformulación de la antropología cognitiva: Berlin, Kay, Rosch

Congruente con este tipo de giros y novedades categoriales, susceptible de imbricarse en finos constructos predictivos, han venido a acoplarse al discurso sobre los esquemas y los marcos una "gramática de casos" (Fillmore 1968) que hace que el modelo alcance, sin cambiar de forma, el plano de la predicación, una "gramática cognitiva" (Langacker 1976, 1986) que concibe el lenguaje como depósito y reflejo de un conocimiento enciclopédico, y una "semántica de prototipos", que ha logrado trascender las dificultades lógicas y metodológicas de la antigua semántica estructural (cf. Rosch [Heider] 1972; Rosch 1977; Rosch y Mervis 1975; Mervis y Rosch 1981; Fillmore 1977, 1982; Coleman y Kay 1981; Lakoff y Johnson 1986; Lakoff 1975, 1977; Leech 1985: 120-122; de Vega 1984: 344-351; Gillian Cohen 1983:189-194).

Entiéndase aquí como "semántica" la relación sígnica que media entre las variables de un esquema y los distintos elementos de un entorno, que vendrían a funcionar como sus referentes empíricos. Pues bien, para esta semántica prototípica, esta relación se interpreta como aproximativa, focal, oscilante, nebulosa (*fuzzy*), no determinista. En consecuencia, a veces alcanza y sobra con un vago parecido funcional o con un cierto *aire de familia* para que, en una instanciación de un esquema dado, un elemento del entorno califique como variable pertinente: en el esquema subyacente a una "transacción comercial", verbigracia, los elementos empíricos que satisfacen la variable "valor" pueden ser tanto billetes de banco como monedas, metales preciosos, cheques, pagarés, tarjetas de crédito, asientos contables y así por el estilo.

Charles Fillmore, el lingüista que ha dado el mayor impulso a la semántica de prototipos (en un trabajo de una entidad comparable al de la psicóloga Eleanor Rosch), la ha concebido como una teoría del significado que se opone a las teorías componenciales de "listas de rasgos" [*checklist*], las cuales, fundadas en una representación "digital" del sentido, afirman que éste resulta una conjunción aditiva de propiedades discretas, concebibles como "componentes semánticos", "semas" o "atributos criterios" (cf. Lyons 1980:299-315; Reynoso 1986a).

"En filosofía, psicología, lingüística y antropología se ha tendido a tratar las categorías como `aristotélicas' y digitales, es decir, como entidades lógicas y limitadas, cuya pertenencia está definida por la presencia en un objeto de un conjunto sencillo de rasgos que sirven como criterio para diagnosticarla (Rosch 1977:18).

Esta perspectiva atomista es la que imperó, por de pronto, en casi todo el análisis de componentes propiciado por la antropología cognitiva clásica, desde Goodenough hasta Werner; la nueva visión prototípica parece, a juzgar por los estimulantes resultados, mucho más apta para interactuar productivamente con la ciencia cognitiva actual. En la antigua concepción semántica, que bien podríamos denominar estructuralista, el significado de una palabra o lexema se representaba como un conjunto de rasgos, cada uno de los cuales adoptaba inequí-

vocamente un valor. Así, el significado del lexema "HOMBRE", como ya lo hemos visto, podía entenderse como la sumatoria de los componentes semánticos "HUMANO", "VARON" y "ADULTO".

En consonancia con esta idea, había que practicar sobre la globalidad del significado una diferenciación que posibilitara su tratamiento formal: siguiendo a Gottlob Frege, se distinguía por un lado un significado central, básico y permanente, la *denotación*, y por el otro un significado opcional, diacrítico y variable, la *connotación*, colmada de aspectos subjetivos y de afectividad. Como no podía ser de otra manera, y haciendo de la necesidad virtud, la connotación se excluía de un análisis que se ceñía a lo que se pensaba seguro, estático, invariante, cognoscible.

Se desarrolló así lo que hemos caracterizado como análisis componencial: un método para determinar los valores que presuntamente asume cada uno de los rasgos semánticos que componen el significado de un término, la forma en que esos valores conmutan en el interior de un conjunto de cosas o "dominio", y la manera en que esos dominios se agregan o se oponen para definir un campo totalizador que acaba coincidiendo con la cultura. El análisis componencial, abismado en poner de manifiesto la articulación matricial o paradigmática de los dominios que trataba, pretendía además pasar por una herramienta predictiva, capaz de establecer las condiciones necesarias y suficientes que una cosa debe satisfacer para ser ejemplo de una categoría rotulada por una palabra o perteneciente a una clase o dominio desde una óptica cultural definida.

Dado que hemos dedicado todo un libro y el comienzo de este resumen al análisis componencial propiciado por la Nueva Etnografía americana de los '50 y '60, no incluiremos aquí demasiados pormenores sobre lo que fue su búsqueda de un modelo dotado de realidad psicológica, que fuera al mismo tiempo axiomático y fiel a lo que sucedía "dentro de la cabeza" de las personas que estudiaba. Lo único que cabe decir aquí, una vez más, es que ese modelo fracasó. Aunque el análisis componencial puede todavía prestar algún servicio como herramienta de campo para ajustar una caracterización preliminar, lo concreto es que no satisfizo las enormes expectativas que despertara.

Como quedará claro más adelante, la misma trayectoria de la antropología cognitiva demostró formalmente la inoperancia de sus otros supuestos esenciales: la estrategia integralmente *emic*, el relativismo lingüístico, la equipolencia de pensamiento y lenguaje, la vigencia unánime de un mismo modelo en el interior de toda una cultura. Pero lo más cuestionado de todo fue su rígida concepción del significado, con arreglo a la cual la aplicabilidad de una categoría y la pertenencia de un ejemplar a una clase eran cuestión de "sí" o "no", y no una cuestión de grado. La nueva teoría del significado es diferente. En la semántica de prototipos no hay ya primitivos indescomponibles ni valores excluyentes, pues se piensa que la gente no categoriza los objetos en términos de teoría de conjuntos convencional, sino en base a prototipos y parecidos de familia. En el viejo esquema componencial todos los miembros de un conjunto de cosas detentaban el mismo grado de membrecía: una vaca era, en este sentido, tan mamífera como un murciélago o un delfín.

En la concepción prototípica, por el contrario, hay como si fuera grados de tipicidad: si bien un delfín es *técnicamente* un mamífero, cae de suyo que no es un mamífero *por excelencia*, no es el mamífero en el que primero pensamos como representativo de la clase. La va-

riabilidad cultural y subjetiva del criterio de representación y el hecho afortunado de que la tipicidad puede medirse, graficarse y compararse, abren además esta semántica a una indagación estadística que para la etnociencia permaneció interdicta, pero que para ella es casi una precondition. La diferencia intracultural, que supone un límite infranqueable para la capacidad descriptiva del análisis componencial, es aquí el hecho mismo que permite, a través de un acercamiento asintótico, instituir la significación como fenómeno social y como proceso.

<i>Hedges</i>	Sujeto-predicado	Rasgos del predicado compartidos por el sujeto
Un típico	petirrojo-ave gorrión-ave cotorra-ave	Definitorios y característicos
Técnicamente hablando	pollo-ave pato-ave ganso-ave	Definitorios pero no característicos
Laxamente hablando	murciélago-ave mariposa-ave polilla-ave	Característicos pero no definitorios

Hedges y pares correspondientes de sujeto-predicado

Incidentalmente, los predicados modificadores más o menos coloquiales que hemos subrayado han sido objeto de inspección, a su vez, por parte de George Lakoff, el más tenaz y original inquisidor de las metáforas. Lakoff ha denominado *hedges* a tales formas de expresión, capaces de identificar verbalmente al prototipo de una categoría y de definir diferentes tipos de relación con él; de este modo algo puede ser representante "por antonomasia" de su clase, o puede serlo "en un sentido técnico", "hablando vagamente", "en ciertos sentidos", "en un sentido figurado", "hasta cierto punto", "en algunos aspectos", "mirándolo bien", "por así decirlo" o "en un sentido restringido". Al igual que la lista de *hedges* imaginables, las categorías son abiertas y sus límites no son taxativos (Lakoff 1975 y Lakoff y Johnson 1986:163-166).

Puede decirse que, en general, los lingüistas inscriptos en esta orientación han tenido el buen tino de no apelar al desorden teórico o al irracionalismo en nombre de la aparente nebulosidad del objeto. Eludiendo la seducción de un indeterminismo generalizado, la semántica de marras descubre que ella no es menos formal que la semántica clásica, y que incluso la supera en el terreno de la axiomatización por contar para sus fines con el explosivo desarrollo de la teoría de conjuntos nebulosos (*fuzzy sets*), una especialización matemática novedosa, capaz de lidiar con la ambigüedad, que en algunos círculos ha llegado a transformarse en pasión (López de Mantaras 1985).

Uno de los problemas reconocidos en esta semántica es la dificultad de realizar modelos de simulación adecuados de las nociones difusas o prototípicas. En los últimos años se ha descubierto, empero, que existen paradigmas informáticos sumamente elaborados (las redes neuronales) que pueden sobrellevar con éxito esta tipo de formalización. No desarrollaré aquí el punto, que ha sido tratado en Graubard (1993), traducido y publicado a instancias mías.

Las investigaciones de Rosch, que condujeron a una nueva vislumbre de las relaciones entre la mente, el lenguaje, la cultura y el medio, se originaron con referencia a un ámbito de fenómenos que a primera vista podría juzgarse marginal (la terminología relativa al color), y como complemento y respuesta a las conclusiones de Brent Berlin y Paul Kay, de la misma Universidad de Berkeley. El estudio de Berlin y Kay (1969), como es sabido, se difunde en una época en que comienza a hacerse indisimulable el fracaso de la experiencia *emic* de la etnosemántica y en que se manifiesta un discreto apogeo de la escuela comparativista de Yale y del evolucionismo antropológico. Dichos autores salen al cruce de la hipótesis del relativismo lingüístico de Sapir y Whorf en un territorio que en apariencia la favorecía, afirmando en contra de ella que existen determinantes universales del sistema visual, y que el inventario de términos cromáticos se expande en las distintas lenguas en función del tiempo, de modo tal que las categorías universales se van lexicalizando en un orden fijo y en gran medida predecible.

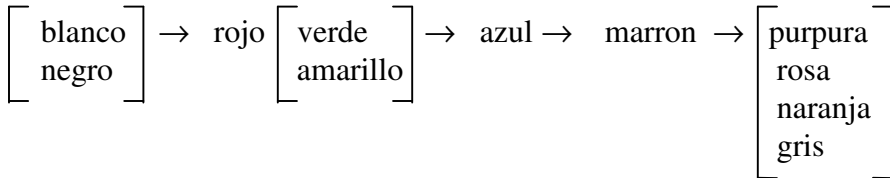
Berlin y Kay examinaron ejemplos de 98 lenguas pertenecientes a diversas familias lingüísticas, analizando la forma en que se encuentran definidos los "colores básicos". Estos no se estipulan intuitivamente, sino que se asocian a focos del espectro cuya lexicalización cumple determinadas condiciones. Un color básico es, entonces, un término cromático que posee:

- denominación monolexémica, como por ejemplo "rojo" (y no "violeta azulado").
- denominación no incluida en el ámbito denotativo de ningún otro término del conjunto (por ejemplo, "carmín" y "bermellón" no califican como términos de colores básicos -pese a ser monolexémicos- por estar incluidos en la denotación de "rojo").
- aplicación generalizada, vale decir, no restringida a una sola clase de objetos, como sería "bayo", "trigueño" o "rubio".
- saliencia cognitiva y frecuentación de uso.

Los autores solicitaron a cada informante la realización de dos tareas en base a un juego de 329 tarjetas Munsell, que representaban una muestra más o menos aceptable de los siete millones de matices que puede discernir el ojo humano. La primera tarea consistía en escoger "los mejores ejemplos" de cada color básico, de acuerdo con los parámetros de cada lengua; la segunda, en indicar los "límites" de cada categoría, clasificando las tarjetas sin dejar residuo. De este modo, pudo identificarse en el conjunto transcultural un conjunto de once focos correspondientes a los colores blanco, negro, rojo, verde, amarillo, azul, marrón, púrpura, rosa, naranja y gris. Se encontró también que si una lengua incluye menos de once términos focales, existen severas limitaciones en cuanto a cuáles pueden ser las categorías nominadas. Las *restricciones universales* establecidas como ley por Berlin y Kay son las siguientes:

- 1) Todas las lenguas conocidas contienen términos para "blanco" y "negro".
- 2) Si una lengua contiene tres términos cromáticos, luego posee necesariamente un término para rojo.
- 3) Si contiene cuatro, incluirá el verde o el amarillo, pero no ambos.
- 4) Si posee cinco tendrá términos para el verde y también para el amarillo.
- 5) Si tiene seis, se agregará a los términos anteriores el que corresponde al azul.
- 6) Si tiene siete, añadirá el marrón.
- 7) Si tiene ocho o más, se incluirán en un orden indefinido el púrpura, el rosa, el naranja y el gris.

Si se construye en la tabla indicando en la ordenada el número de términos focales que posee cada lengua y en la abscisa las categorías cromáticas correspondientes, se encontrará que en lugar de 2048 combinaciones de los once términos (2^{11}), se dan en la práctica sólo 22. Más aún, los 22 tipos pueden resumirse en esta regla de implicación:



Para Berlin y Kay es razonable concluir que esta secuencia no sólo representa un juicio distribucional sobre las lenguas contemporáneas, sino un orden cronológico de aparición susceptible de interpretarse como una secuencia necesaria de etapas evolutivas. Aunque este esquema evolucionista unilineal en particular puede ser impugnado, y de hecho lo ha sido, lo que merece rescatarse de estos hallazgos es su desafío a la idea frontal de que existen primitivos semánticos de naturaleza discreta. Si algo demostraron Berlin y Kay, es que los términos cromáticos no se agrupan en clases dependientes del valor de un componente del tipo de "rojez", "amarillidad" o lo que fuere.

Categorías perceptuales codificadas en los términos de color básicos												
Tipo	Nº	Negro	Blanco	Rojo	Verde	Amarillo	Azul	Marrón	Rosa	Púrpura	Naranja	Gris
1	2	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2	3	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-
3	4	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-
4	4	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-
5	5	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-
6	6	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-
7	7	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-
8	8	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-
9	8	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	-
10	8	+	+	+	+	+	+	+	-	-	+	-
11	8	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	+
12	9	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-
13	9	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-
14	9	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	+
15	9	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	-
16	9	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	+
17	9	+	+	+	+	+	+	+	-	-	+	+
18	10	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-
19	10	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+
20	10	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+
21	10	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+
22	11	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Términos de Colores Básicos (Berlin y Kay, 1969)

La pertenencia de un elemento a un conjunto determinado no puede decidirse entonces mediante un juicio categórico por "sí" o por "no"; por el contrario, cabe reconocer grados de membrecía a lo largo de un continuum de posibilidades. Por ello, la herramienta más adecuada para formalizar esta problemática no es la teoría clásica de conjuntos, sino la ya mencionada teoría de conjuntos nebulosos, cuyo correlato lingüístico, ligado a la semántica de prototipos, vendrían a ser los *hedges* definidos por Lakoff (Kay y McDaniel 1978:622).

Un conjunto nebuloso se define por una función característica f_a que asigna a cada individuo x en el dominio bajo consideración un número $f_a(x)$ entre cero y 1. Esta operatoria, desde ya, no establece caprichosamente estos guarismos, sino que éstos se generan a partir de una muestra y un consenso estadístico garantizado por cruzamientos y testeos múltiples. Cuando Berlin y Kay pedían a sus informantes seleccionar "el mejor ejemplo del color x ", estaban pidiendo en realidad que indicaran qué colores tenían el grado más alto de pertenencia a dicha categoría.

Las últimas formulaciones de Berlin y Kay, escritas por separado, en concurrencia con otros autores, utilizan exhaustivamente la teoría de conjuntos nebulosos y la noción de *hedges*, y ya no la antigua categorización de "foco" y "límite"; el sentido es aproximadamente el mismo que en el modelo liminal de 1969, pero la expresión es ahora más formal, más cauta y más rigurosa (Berlin, Boster y O'Neill 1981; Berlin y Kay 1975; Kay 1975a, 1975b). En un artículo de 1978 publicado en la revista *Language*, Kay y McDaniel reconocen que el trabajo original de Berlin y Kay adolecía de unas cuantas fallas empíricas y de algunos errores teóricos, pero subrayan que la investigación ulterior la ha ratificado en lo esencial.

Como decíamos, los estudios de Eleanor Rosch (durante un tiempo, Eleanor Heider) afinaron y perfeccionaron las intuiciones de Berlin y Kay, llevando las demostraciones mucho más allá del estrecho espacio de la antropología del color. Tras las experiencias de Rosch, entró definitivamente en crisis la concepción clásica acerca de la forma en que los seres humanos categorizan la realidad. Dicha concepción clásica, resumida con virtuosismo por Howard Gardner, expresaba en pocas palabras que las categorías son siempre arbitrarias y que no hay nada en el mundo ni en el sistema nervioso que determine de qué manera el hombre debe recortar sus observaciones. En consecuencia, el lenguaje y la cultura realizan esa tarea conforme a pautas inmotivadas, que no tienen anclaje ni en la fisiología ni en los hechos.

Según esta misma hipótesis, las categorías se fundan en atributos definitorios: todos los miembros de una categoría comparten esos atributos, ningún miembro de otra categoría los comparte en su integridad, y no existe solapamiento ni ambigüedad entre los miembros de una categoría y los que no lo son. El lenguaje, entonces, rotula y aísla las categorías en función de un ordenamiento artificial del mundo que sirve a los intereses específicos o a la *Weltanschauung* de una cultura. O lo que es lo mismo: cada cultura estructura arbitrariamente el mundo, sirviéndose de una categorización de orden lingüístico, capaz de imponerse incluso a los dictámenes de la percepción y a la naturaleza objetiva de las cosas (cf. Gardner 1987: 367-368).

Cuando Rosch va al campo a estudiar el curioso sistema cromático de los dani de Nueva Guinea, basado en sólo dos términos contrapuestos, descubre que los hábitos lingüísticos resultan incidentales, y que la forma en que los miembros de una cultura recuerdan e instru-

mentan los colores refleja más a la organización universal del sistema nervioso que la peculiar estructura de su léxico. En definitiva, los experimentos más rigurosos y transparentes revelan que el léxico codifica aspectos del color que de antemano son notorios para el sujeto, en lugar de resaltar arbitrariamente esos aspectos, como hubiera querido, por ejemplo, Marshall Sahlins.

Después de este trabajo iluminador, Rosch sondeó una amplia gama de dominios cognitivos, desde el reconocimiento de figuras geométricas hasta la expresión de las emociones, concluyendo que lo que era válido para la percepción cromática también lo era con referencia a otros campos, si es que no para todos (Rosch 1973a, 1973b, 1977, 1978; Rosch y Lloyd 1978; Mervis y Rosch 1981; Rosch y Mervis 1975; Rosch, Mervis, Gray, Johnson y Boyes-Braen 1976). Es en esta versión generalizada de sus teorías donde Rosch discierne una estructura cognitiva básica que se manifiesta rotundamente en un amplio conjunto de dominios tantonaturales como artificiales. Según ella, las categorías se contruyen en torno a un miembro central o prototipo, al ejemplo más representativo de su clase, que comparte con otros miembros de su especie buena parte de sus características, en tanto que comparte pocas o ninguna con ejemplares pertenecientes a otras clases. Por ejemplo, un tordo o un gorrión son aves más prototípicas que un pingüino, un avestruz o un casuario, y en consecuencia se lo reconoce como tales más rápidamente, siendo menos probable que se los clasifique como miembros de la clase de los mamíferos o de los peces.

Aves		Mamíferos	
Ejemplo	Evaluación	Ejemplo	Evaluación
Petirrojo	3.00	Ciervo	2.83
Gorrión	3.00	Caballo	2.76
Grajo	2.92	Cabra	2.75
Cotorra	2.83	Gato	2.67
Paloma	2.83	Perro	2.67
Aguila	2.75	León	2.67
Cardenal	2.67	Vaca	2.58
Halcón	2.67	Oso	2.58
Loro	2.58	Conejo	2.58
Pollo	2.00	Oveja	2.58
Pato	2.00	Ratón	2.25
Ganso	2.00	Cerdo	2.17

Evaluaciones de tipicidad para pares ejemplo-categoría

Análogamente, el automóvil sedán con dos hileras de asientos resulta más prototípico que una limusina, una rural o un sport convertible. Los mismos hallazgos son válidos para un sinfín de sistemas categoriales; en todos los casos, el reconocimiento y la evocación de formas y ejemplares se explica mejor presuponiendo que los sujetos construyen prototipos, y no que inventan o utilizan una lista fija de características. El punto aquí es que los prototipos no son ni pueden ser arbitrarios, sino que se modelan a instancias del conocimiento que suministra el contexto objetivo. Uno de las metas del análisis en esta modalidad conceptual

es la de determinar cuáles son los aspectos que definen la tipicidad de los prototipos y determinar a posteriori cuáles son las causa de su varianza transcultural, si la hubiere.

Rosch señaló también otros aspectos de las estructuras categoriales, proporcionando los rudimentos de lo que podríamos llamar una tipología funcional. En ciertos sistemas conceptuales -dice- existe algo así como un *nivel básico*, excepcionalmente saliente. Los objetos que pertenecen a este nivel básico comparten numerosos rasgos funcionales y perceptuales. Por ejemplo, en el dominio del mobiliario, una silla es un objeto del nivel básico; en el ámbito del mundo animal, lo son los perros y los pájaros. Los elementos del nivel básico contrastan con los de un nivel superior, llamado *supraordinado* (el moblaje respecto de la silla, el reino animal respecto de los perros y pájaros) y también con los de un nivel inferior, *subordinado* (la mecedora respecto de la silla, la calandria y el caniche respecto de pájaros y perros). Los niños pequeños muestran propensión a designar a todos los objetos conforme a categorías prototípicas del nivel básico: para ellos, durante un tiempo, todo cuadrúpedo es un "perro", y los conceptos de "animal" o "caniche" sólo surgen más tarde.

Pero lo esencial de este modelo no pasa ni por su abigarrado detalle interno, ni por sus prestaciones evolutivas, ni por sus diferencias puntuales con la visión de Berlin y Kay, sino por el hecho de que ha roto con dos de los principios fundamentales que sustentan la tradición clásica: la naturaleza taxativa de la categorización y el carácter arbitrario e inmotivado de los conceptos. De aquí en más, se entenderá que las categorías de un sistema clasificatorio actúan como un compromiso que concilia y trasunta la capacidad perceptual del sujeto, la clase de acciones que una persona puede llevar a cabo y la estructura física o material del mundo. Esto obedece, según Rosch, a delicadas razones adaptativas. Los seres humanos, cuya evolución a lo largo de los siglos les permitió enfrentar con eficiencia las presiones de su entorno, tienden a agrupar en categorías las entidades que su aparato perceptual encuentra similares, o que les exigen actitudes análogas, o ambas cosas. No hay en ello asomo alguno de arbitrariedad.

Por el contrario, todo sistema categorial se atiene, por un lado, al hecho de la estructura correlacional del mundo, y por el otro a rigurosos principios de economía cognitiva. Al decir que el mundo posee una estructura correlacional, se quiere significar que ciertos atributos tienden a darse unidos, mientras que otros rara vez o nunca son compartidos por el mismo objeto; esto hace que el ambiente resulte mucho más inteligible y predecible para el organismo que si se tratase de un "conjunto total" en el que los atributos se hallan dispersos según pautas aleatorias.

De acuerdo con Rosch (1973, 1978), el tipo de estructuración simétrico y "componencial" sólo se presentaría, y no siempre, en el caso de los sistemas de categorías artificiales. Si lo que nos interesa es estudiar el mundo real, descubriremos una serie de principios distintos, pues para que las categorías naturales se comporten componencialmente, sería preciso que los estímulos provenientes del mundo fueran de naturaleza tal que todos los atributos combinasen entre sí con la misma probabilidad, lo cual puede falsarse con sólo observar un poco las cosas. Lo que sucede en la vida real es que ciertas combinaciones de atributos tienen una alta probabilidad de aparición, mientras que otras son raras, biológicamente imposibles, absurdas o inexistentes. Para utilizar un ejemplo muy claro: es mucho más probable que en la

experiencia cotidiana encontremos criaturas con alas que tengan plumas que seres alados que tengan pelo.

El principio de la economía cognitiva asume que el sistema categorial está diseñado de modo que obtiene el máximo de información acerca del medio empleando el mínimo de recursos cognitivos. Al categorizar un objeto, digamos, como "mandarina", se le atribuyen de inmediato las propiedades típicas de su clase sin necesidad de una exploración exhaustiva; se sabrá en seguida que es comestible, que tiene cáscara, semillas, etc., y resultará a la vez discriminable *ipso facto* de otros objetos como manzanas o melones. Por otra parte, las categorías deben reducir las diferencias estímulares a proporciones cognitiva y conductualmente manejables, evitando la sobreabundancia. De nada valdría, por ejemplo, mantener un centenar de categorías de nivel básico para diferenciar con precisión otros tantos tipos de silla, y así sucesivamente.

Tenemos entonces que la estructura interna de una categoría abarcadora acomoda miembros que se disponen según un continuo de tipicidad o representatividad, y que algunos elementos muy típicos operan como puntos de referencia, arquetipos, estereotipos o prototipos, desempeñando un papel privilegiado, focal, en los procesos de categorización. En el caso de las categorías prototípicas, por consiguiente, la distribución de la tipicidad no es igualitaria: algunos miembros del conjunto son mejores que otros en tanto tales, aunque podrían serlo peores desde otra acomodación conceptual, desde otro *frame* frente al cual se comporten como elementos ambiguos o periféricos, cuyo aire de familia con el prototipo de turno esté momentáneamente amortiguado. La relación (todavía no explorada) entre razonamientos como éstos y las preocupaciones de Mary Douglas por la atipicidad es evidente.

No se trata, empero, de dejar la significación librada al capricho o a la volubilidad del sujeto, ni de concebirla como una idealidad incondicionada a la que sólo es posible acercarse tangencialmente. Toda vez que la significación tiene que ver con una realidad, es absurdo juzgarla (tal como se ha hecho a menudo) como un mero efecto de superficie, como un epifenómeno del juego de los signos. Si bien la semántica de prototipos es probabilista en cuanto a los límites y alcances de las categorías que analiza, hay que dejar en claro que es consistentemente determinista en cuanto a la naturaleza de los núcleos.

Los estudios transculturales de Rosch (1978) y los experimentos de Garner (1974), Shaw y Bransford (1977), cuyos diseños califican de lejos como los más rigurosos de la ciencia cognitiva reciente, han demostrado, en efecto, que las categorías naturales no son construcciones arbitrarias que las comunidades o los sujetos elaboran a su antojo, sino que por el contrario mantienen un alto grado de correspondencia con la estructura correlacional objetiva del mundo. Es una pena que discusiones antropológicas sobre los méritos relativos del racionalismo y el empirismo (como la de Leach 1976) no tengan para nada en cuenta estas experiencias.

Situándose en un ámbito ecológico de fenómenos, por así decirlo, Rosch descubre, comprueba y ratifica que las propiedades estructurantes y organizativas de la memoria semántica reflejan las discontinuidades y los complejos de atributos del universo perceptivo. Esto no supone incurrir en un empirismo ingenuo ni devolver al asociacionismo su preminencia, sino más bien conceder a la realidad la tajada que ciertas estrategias ideologizadas se obstinan en escatimarle. El medio ambiente tiene una arquitectura correlacional objetiva, pero esto ni se

desvela de manera espontánea, ni se establece por obra y gracia de un sujeto cartesiano (o de una cultura aristotélica) que constituye el universo en el vacío.

La descripción de la categorización del medio no es independiente del observador, por supuesto, sino que se halla mediatizada por el sistema perceptivo, el que determina cuáles son las propiedades inteligibles y relevantes para el organismo y para el sistema categorial que construye taxonomías con el fin de adecuarse a la estructura percibida. En otras palabras, si bien se acepta que las categorías están en último análisis determinadas por la estructura correlacional del ambiente, se subraya también que el organismo modula la información seleccionando el tipo de propiedades y el ámbito de pertinencia de las pautas, y exagerando en algunos casos (por imposición de la cultura, del orden social o de la historia), las particularidades estructurales del medio (cf. Rosch, Mervis, Gray, Johnson y Boyes-Braen 1976).

En este contexto hay que entender que el "aire de familia" que vincula entre sí a los elementos de una clase o que enlaza los *slots* de un esquema con objetos empíricos, es un término técnico, y no una simple manera de decir. En tanto término técnico, el "aire de familia" permite a la vez interrelacionar los resultados de numerosas investigaciones aparentemente dispersas. Por empezar, Vigotsky (1962) demostró que los niños no forman sus conceptos clasificatorios en la forma que es usual en la lógica de clases, sino mediante un *pensamiento complejo*, un encadenamiento tal que los atributos cambian de uno a otro eslabón, sin que se mantenga a lo largo de todos los elementos un núcleo estable de significaciones.

Hacia la misma época, Wittgenstein desarrollaba una idea parecida en sus *Investigaciones Filosóficas*: "La cuerda consiste de fibras, pero no obtiene su fuerza de ninguna fibra que corra por ella desde un extremo al otro, sino del hecho de que haya un gran número de fibras entrelazadas" (1958: 87). Del mismo modo, el ligamento que confiere unidad a una clase de cosas radica en el aire de familia que la recorre, en los parecidos esporádicos que el conjunto revela: entre las cosas que denominamos "juegos" (*plays, Spiele*) no hay un solo factor común, ni un solo atributo compartido por todas, ni un límite formal de la especie, sino apenas una correlación de aquella índole.

Ningún rasgo constante, asegura Wittgenstein, asocia entre sí los diversos "juegos" concebibles: la ejecución de una pieza para piano, una partida de billar, una apuesta por dinero, el movimiento circular de una bandeja giradisco o el arrastre de una grabadora, la representación de una obra teatral, una broma, una parodia, la práctica de un deporte, el desempeño de un rol, un riesgo. No se trata, advirtámoslo, de un simple fenómeno de polisemia, como el que se da entre una vela de sebo, una noche de vigilia y una vela de barco; nada tan trivial: en el conjunto de los juegos hay algo más, un vínculo que puede intuirse, una jerarquía multifoliada de significaciones que se superponen, se aproximan, se solapan o se interpenetran, en un "juego" semántico que le confiere una cohesión inefable, pero verdadera, y sobre todo susceptible de ser modelizada.

El antropólogo inglés Rodney Needham (1975) supo captar con perspicacia inusual la semejanza entre las ideas de Vigotsky y las de Wittgenstein, vinculándolas a dos categorías formales de las ciencias "duras": la de *clasificación politética* y la de *taxonomía numérica*, también llamada clasificación natural. Para decirlo de otro modo, reuniendo todos nuestros conceptos: Needham advirtió que el conjunto politético integrado por una serie de elementos entre los que existe cierto aire de familia o cierta relación prototípica, admite ser abordado

mediante los recursos formales de la taxonomía numérica, capaces de revelar el orden que recorre el conjunto sin ceñirse a los principios aristotélicos y linneanos; luego propuso sus hallazgos como una nueva base consistente, útil para repensar la conceptualización de la propia antropología.

No interesa, por ahora, que este descubrimiento se haya materializado sin tener en cuenta lo que los investigadores de inteligencia artificial y lo que los diseñadores de sistemas expertos habrían podido aportar a una ciencia preparadigmática como la nuestra, persuadida de que la formalización apareja siempre la distorsión de los hechos, la caída en el cientificismo y el aniquilamiento del objeto. Lo importante es que no sólo a Needham le está dado hallar la pauta que conecta: la articulación de las ciencias humanas en torno a la psicología cognitiva permite apreciar como nunca antes un poderoso movimiento de convergencia; un movimiento a través del cual el conocimiento comienza por fin a acumularse y la cooperación disciplinaria asoma como una realidad tangible.

Las digresiones de Wittgenstein acerca de los juegos del lenguaje, las investigaciones de Vigotsky sobre el desarrollo cognitivo, las exploraciones formales de Sneath, Sokal y Kronenfeld en taxonomía numérica, los estudios de Berlin, Kay, Rosch y Mervis sobre terminología focal, los desarrollos matemáticos de Lofti Zadeh en materia de conjuntos nebulosos, los hallazgos de Lakoff sobre la metáfora y una masa creciente de trabajo científico, termina confluyendo con la semántica de prototipos y con la gramática de casos de la lingüística y con las categorías cognitivas de *scripts*, *frames* y esquemas, sustentando, en lo que a las ciencias humanas compete, una genuina revolución que no ha dejado de manifestarse tampoco en la filosofía, que recuperó para sí la respetabilidad de una forma sofisticada de empirismo (cf. Putnam 1975; Saul Kripke 1972).

Sin eclecticismo alguno, sin amontonamientos arbitrarios, sin liderazgos forzados, y casi podríamos decir sin que la mayoría nos diéramos cuenta, un solo macromodelo, en una palabra, permite recorrer la cultura desde que apuntan la percepción, el pensamiento y el significado hasta que se constituyen los mitos, los símbolos y las metáforas, demostrando conexiones, isomorfismos y correspondencias insospechadas entre los diversos niveles fenoménicos y entre las herramientas designadas para interrogarlos. La exploración profunda de la diferencia lingüística y cultural (más que ninguna otra) ha sido la pieza metodológica que a permitido consolidar este logro.

Consideramos, en pocas palabras, que la ciencia cognitiva es una de las fronteras móviles de las ciencias humanas que poseen actualmente mayor interés. Pero aunque se han clarificado enormemente ciertos problemas de la categorización y la taxonomía, tanto folk como científica, esto no quiere decir que todo haya sido resuelto. La ciencia cognitiva todavía arrastra el peso de haber surgido históricamente de una psicología centrada en el sujeto individual; el locus de la cultura con certeza no se identifica tan fácilmente con la psiquis del sujeto, y de allí que la relevancia de los hallazgos cognitivos para la antropología en general sea desapareja, localizada y hasta el día de hoy más bien escasa.

Esquemas del mundo y mapas cognitivos

Los sistemas polinesios de navegación, estudiados por antropólogos como Gladwin (1970), Lewis (1972), Finney (1979) o Hutchins (1994), los datos de Dorothy Lee (1950)

sobre la codificación no lineal de la realidad entre los trobriandeses y las correlaciones de Furbee y Benfer (1983) entre los mapas espaciales y los conocimientos médicos de los tolojabal, aportan a la ciencia cognitiva no sólo una amplia base de datos empíricos sino una elocuente puesta a prueba y un primer asomo de integración de los elementos del entorno en los confines del modelo, que en este caso atañe a los denominados "mapas cognitivos".

Este concepto es en realidad bastante antiguo, como que fue acuñado por Edward Chace Tolman [1886-1959], cuyo "conductismo intencional" anticipaba las actuales tendencias al utilizar "variables intervinientes" (cogniciones, propósitos, expectativas) como filtro interpuesto entre los estímulos del entorno y las respuestas observables. En la investigación geográfica existe también un precedente que, bajo la denominación de "mapa imaginario" (Trowbridge 1913), daba cuenta, distinguiendo siete tipos de imágenes, de la representación cognitiva del ambiente a gran escala. Aunque utilizados fugazmente por Hallowell en un capítulo antológico de su *Culture and Experience* (1955-1977), los mapas cognitivos cayeron en desuso hasta ser recuperados por los cognitivistas y por los etnógrafos inquietos de los años '70, quienes los reelaboraron en términos de esquemas (cf. Hart y Moore 1973).

Por singular paradoja, Tolman define el sentido de estas entidades en un lenguaje de desconcertante modernidad, aunque haciendo referencia a los clásicos experimentos conductistas con laberintos, palancas y ratas blancas:

"Los estímulos entrantes no se conectan mediante clavijas unidireccionales a las respuestas salientes. Más bien los impulsos que llegan son manipulados y elaborados en la sala central de control, constituyendo un mapa cognitivo aproximado al medio. Y es este mapa provisional, que indica rutas y trayectos y relaciones ambientales, el que determina en definitiva que respuesta elicitará el animal si es que proporciona alguna" (Tolman 1948: 192).

Nótese, en todo caso, que en su versión conductista el mapa cognitivo sigue siendo una hipótesis *ad hoc*, de cierto tono homuncular. Lo que harán ulteriormente los cognitivistas es romper con la ingenuidad de los símiles electromecánicos de Tolman y recabar, mediante una estrategia *emic*, el modo en que esos mapas se construyen y se activan en congruencia con los esquemas culturales (cf. también Stokols 1978; Evans 1980; Lynch 1960; Downs 1981; Downs y Stea 1977; de Vega 1984: 255-259).

De acuerdo con Golledge (1986), un mapa cognitivo concierne al proceso de adquisición, almacenamiento mental, acceso y uso del conocimiento espacial. Los recientes avances en ciencia computacional, según se reconoce, han aportado conceptos y técnicas que ofrecen amplias perspectivas al conocimiento de estos fenómenos. Kuipers, uno de los teóricos más renombrados en el área de la inteligencia artificial, ha sugerido, en efecto, que los mapas cognitivos consisten en un cierto número de representaciones distintivas (métricas, topológicas, sensoriomotoras y de procedimiento) que pueden ser implementadas como variables de un modelo computacional (1982).

A su vez, la especialidad del cognitivismo conocida como CPM (*Computational Process Modeling*) se ocupa del desarrollo de modelos informáticos integrados que traducen las teorías de mapeado cognitivo a términos simbólicos, de manera tal que puedan ser programadas y ejecutadas por ordenadores. Los focos de la investigación con técnicas CPM incluyen la identificación de distintos tipos de conocimiento espacial, las formas en que dicho conocimiento se representa y organiza, los mecanismos que lo activan y los procesos mentales de

bajo o alto nivel que operan sobre la información espacial almacenada para producir nuevas inferencias y conductas orientadas hacia el entorno (Smith, Pellegrino y Golledge 1982; Holahan 1986). A este respecto se han ido acumulando investigaciones cuyos resultados están aún pendientes de coordinación.

Por supuesto, todavía es mucho lo que se ignora. Los mapas cognitivos o "esquemas socio-espaciales", como se los ha llamado, no son una realidad documentada sino un constructo hipotético, una hipótesis de trabajo; jamás podrán verse o proyectarse, y sólo podrá inferirse su existencia a partir de la conducta que se observe y de los informes introspectivos que se eliciten. De sus mecanismos neurofisiológicos se sabe muy poco, más allá de algún indicio acerca de la zona aproximada de la corteza cerebral en que residen.

Descartemos desde ahora cualquier asimilación fácil, en nombre de reminiscencias vagas, entre ese concepto y el "esquema corporal" de Schilder, el "yo", el "otro" y el "otro generalizado" de George Mead, el "campo conductual" de Hallowell, el "espacio vital" de Lewin, la "imagen" de Boulding, la "visión del mundo" de Redfield y el "plan" de Miller, Galanter y Pribram; esta igualación indiscriminada a la que nos invitaba Wallace en 1961 (1972: 31) no puede sostenerse a la luz de las exigencias modernas de precisión conceptual.

Aunque los procesos referidos en todas estas nociones (a las que hay que agregar los *mazeways* de Wallace) puedan en parte solaparse, lo cierto es que el mapa cognitivo gana utilidad en cuanto se aprehende lo que hay en él de peculiar y lo que significa como instancia crítica de articulación a un determinado nivel de análisis. La indiscriminación categorial no es congruente, por otro lado, con la tendencia actual de establecer ya no una sola capacidad o inteligencia infinitamente versátil, sino un cierto número de aptitudes humanas rigurosamente circunscriptas (cf. Gardner 1987b).

Pese al aparente rigor de las investigaciones, el mismo término de "mapas" cognitivos no deja de ser una engañosa supervivencia de la psicología gestáltica y de su principio de isomorfismo, el cual lleva a pensar en algo así como una memoria icónica, un registro de tipo fotográfico o una proyección analógica. No hace falta recurrir al caso de los ciegos para refutar esta idea, para encontrar una lógica oculta detrás de la materialidad y para redefinir la orientación y el manejo del espacio ya no en términos de perceptos vírgenes, sino de inferencia, de comportamiento inteligente, de utilización categorial (no necesariamente consciente) de la percepción.

Hoy se piensa que la información espacial y contextual está codificada no tanto en forma de perceptos y sensaciones, sino en términos conceptuales, lo que no siempre quiere decir lingüísticos, aristotélicos o cartesianos. No hay entonces mapas mentales en un sentido inmediato o ingenuo, puesto que además un mapa gráfico es un modelo convencional mediatizado por procesos cognitivos complejos y poco conocidos, al par que un producto de la historia de las representaciones que no tiene por qué ser universal y que de hecho no lo es. Psicólogos y antropólogos han reclamado que el concepto de "mapa" sea reemplazado por otros, tales como el de "imagen" o "esquema topográfico", para aventar las connotaciones específicas que aquél conlleva (cf. Gibson 1950:230; Lewis 1976: 262-263).

Si bien el trazado de mapas sobre papel, el reconocimiento de fotografías y la construcción de maquetas constituyen maneras posibles de recabarlos, ni la estructura ni la

riqueza de los mapas cognitivos se pueden juzgar en virtud de la pericia mostrada en su representación (Hernández Ruiz y Carreiras Valiñas 1986).

Es curioso que sea un antropólogo seducido por la psicología evolutiva, C.R. Hallpike, quien menos comprensión demostrara frente a la índole histórica y convencional de los mapas cartográficos, su dependencia de la habilidad y la predisposición para el dibujo, su impropiedad como reflejo directo y fiel de las representaciones cognoscitivas del sujeto. Toda vez que se ha querido fundamentar la inferioridad del salvaje en su falta de destreza cartográfica, se ha hecho caso omiso de su virtuosismo operacional y concreto y de la equivalencia universal de las posibilidades humanas para este tipo de ejercicio, tanto sea en el plano empírico como en el conceptual.

La etología demuestra que las pautas que rigen la orientación a través de las especies y de las circunstancias cubre una amplísima variedad de fenómenos, que van desde improntas indelebles hasta sutiles manifestaciones de sensibilidad a la luz o al electromagnetismo. En la conceptualización humana del espacio, en la memorización de lugares y paisajes y en la práctica activa de la conducta ambiental se trasuntan, asimismo, procesos cognitivos múltiples y variados, que de a poco van revelando su naturaleza.

Todos los autores que conocemos subrayan la extraordinaria amplitud y complejidad del fenómeno, así como la virtual obligatoriedad de abordarlo, por eso mismo, sólo a través de estudios interdisciplinarios (Clark 1976; Moore y Golledge 1976; Ottensmann 1978). Como bien dice Downs, el mapa cognitivo no es una estructura cristalizada y estática situada en la cabeza que se consulta como si fuera una guía de turismo, sino un proceso constructivo de razonamiento que permite resolver una multitud de problemas de localización, orientación, comprensión, asociación y desplazamiento.

El mapa cognitivo es, a su manera, una *heurística*, vale decir, un conjunto de modos de resolver problemas de relación con el medio. Como si fuera poco, ellos se encuentran en permanente cambio en tanto sus poseedores estén en interacción con el medio; por lo tanto, conocer el mapa cognitivo de una persona equivale, en cierta forma, a "hacer un corte transversal en un punto del tiempo" (Downs y Stea 1973:xiv, 1977; Downs 1981). Pese a que no han llegado aún a conmover a la psicología, los datos etnográficos sustentan la idea de que los mapas cognitivos son de algún modo más básicos o más confiables que otros tipos de estructuras, al punto de servir de referencia y de apoyo a diversas formas de conocimiento: la memorización de incidentes mitológicos (Sherzer 1977; Harwood 1976), la clasificación de las enfermedades (Furbee y Benfer 1983), la organización sistemática de los símbolos (Gossen 1972, 1974).

Se trata, aparentemente, de un fenómeno cuasi universal que, fundamentado en correspondencias innegables entre requerimientos cognitivos y operaciones del proceso mnemónico, dio lugar a una amplia adopción del "método de lugares" como recurso para facilitar la memorización discursiva (cf. Neisser 1976:137; Yates 1978:20-21; Küchler 1987: 248-249). Y al mismo tiempo es claro que los mapas cognitivos se apoyan a veces en otros acervos -antes que nada, en la mitología- completando el ciclo de una compleja realimentación mutua entre procesos cognitivos.

En un bellísimo y sensitivo trabajo que recupera y extiende las intuiciones de Gell (1985), Susanne Küchler, de la universidad Johns Hopkins, identifica los patrones espaciales

y los mapas cognitivos que transforman al arte de los malangan de Melanesia en una expresión al mismo tiempo simbólica y utilitaria, evocadora de las estructuras sociales y de los procesos cotidianos de interacción, insertos en una historia cambiante:

"La capacidad de recombinación de la imagería en el curso de su transmisión se ha desarrollado en el contexto del colapso del clan como entidad cuya unidad puede ser experimentada. La técnica mnemónica y la articulación de los nombres y del sistema visual [mediante mapas cognitivos] constituye un modo alternativo de integración social, que permite la transformación del proceso de fragmentación y diseminación en un proceso de incorporación progresiva" (1987:253).

Se ha comprobado también que la afinidad entre mitos y mapas cognitivos acostumbra ser muy estrecha, y aunque en este terreno las generalizaciones siguen siendo prematuras, puede decirse que ambos funcionan en alternancia como soportes mnemónicos recíprocos, como tejidos conectivos complementarios. De la mitología trobriandesa, por ejemplo, dice Harwood que

"... lo que parece al lector occidental una mera insistencia gratuita en precisar sitios (...) es en realidad un marcador estructural indispensable que sirve al menos a tres funciones. En primer lugar, las localidades segmentan el corpus del mito en unidades cognitivas separadas, obrando así también como recurso mnemónico para evocar porciones del corpus. En segundo orden, un conjunto preciso de localizaciones puede servir como productor de una serie que organiza la totalidad de la mitología trobriandesa a lo largo de un eje temporal de precedencia lógica, coextensivo a un eje espacial de secuencia de lugares [...] El tercer punto [...] involucra la relación entre el mito y el orden social" (1976:791).

Esta conjetura no se agota en un ejemplo sospechoso de excepcionalidad, pues las mismas observaciones fueron hechas por Tedlock a propósito de los zuñi, por Lewis y Elkin a raíz de las precisiones topográficas de la mitología aborígen de Australia y por Cunnison respecto a los relatos de viajes de los bantúes de Luapula. Mirándolo bien, el espacio es un estructurador oportuno, cuya familiaridad, colectividad y conectividad son capaces de prestar coherencia a fenómenos dispersos por poco que éstos se le asocien, sea mitográficamente o de otras maneras. Tal es la relación entre mito y ambiente que cuando es éste el que por su inmensidad o intrincamiento se convierte en incógnita, es de inmediato el mito el que le confiere organización y sentido.

Este es el caso de los mapas que subyacen a las técnicas polinesias de navegación. Con sus detalladas investigaciones, modelo en su género, Lewis y Gladwin desacreditaron los mitos sobre el "instinto", el "sexto sentido" o el "conocimiento esotérico" que permitía a los puluwat navegar miles de kilómetros, sin instrumentos, a través del Océano Pacífico. El secreto estriba en que los puluwat dominan una compleja red de conocimientos sobre las relaciones espaciales entre las islas, movimientos estelares e indicios ambientales, así como un conjunto de procesos estandarizados de inferencia que les permiten mantener o corregir el rumbo.

Los aprendices de esta heurística deben memorizar el esquema cósmico que oficia de brújula estelar, lo cual puede llegar a insumir unos doce años, y deben ser capaces de orientar la embarcación en un ángulo muy preciso respecto de la trayectoria del sol, incorporando en este cálculo la varianza estacional. De noche o de día, elementos perceptivos para nosotros insignificantes -máculas en el firmamento, espuma de arrecifes en la línea de juntura del mar

y el cielo, la forma de las olas, el vuelo de los pájaros- constituyen para los puluwat firmes coordenadas para trazar, actualizar y servirse de sus mapas intangibles.

Todo este portentoso esquema conceptual (que en realidad incorpora docenas de variables adicionales) se denomina *etak*, y está correlacionado estrechamente con relatos míticos acerca de los dioses del cielo, que operan a guisa de recursos mnemónicos y de pautas ordenadoras. La eficacia del *etak* y su carácter concreto, instrumental, están garantizados por su valor de supervivencia: los accidentes mortales entre los navegantes puluwat son virtualmente nulos, pese a que estos viajes se vienen realizando desde hace siglos.

Es que los mapas cognitivos, al igual que los sistemas de clasificación, no son agregaciones desordenadas de entes objetales, sino totalidades orgánicas, armazones categoriales integrados que incluyen conceptos y hasta valores afectivos, asociados con estructuras que suelen ser jerárquicas, con muchos niveles de detalle, de imbricación y de generalidad. Aunque esta es un área en la que los datos dispersos sobrepujan y ahogan a las teorías organizadoras, cuidadosas y reiteradas experimentaciones en Occidente y en el mundo etnográfico han acabado por delinear algunas constantes, por esbozar nuestras primeras y tenues certidumbres.

Por empezar, la saliencia diferencial de los distintos puntos del ambiente, sujeta a variaciones intersubjetivas, lleva a pensar que existe congruencia entre los procesos involucrados en los mapas cognitivos y la categorización prototípica. El conocimiento espacial, en suma, se organizaría en torno a lugares prototípicos, salientes, que por su estabilidad sirven de mojones o puntos de referencia de otros sitios cuyas posiciones y distancias se infieren con relación a aquéllos. Esta característica, por otro lado, evita sobrecargar la memoria con una representación pormenorizada de todas las relaciones espaciales posibles, refuta la adecuación de un modelo euclidiano de este conocimiento y explica a través del vínculo entre prototipo y cultura la aparente inestabilidad subjetiva del fenómeno.

Lejos de ser una manifestación egocéntrica e idiosincrática, el mapa cognitivo se muestra como un constructo cultural que asume convenciones estilísticas, iconográficas y científicas del medio social en que viven las personas. La relevancia del trasfondo cultural para la percepción del ambiente ha sido reconocida muchas veces (cf. Schafer 1969: 80; Rodríguez Sanabria 1986); lo que sobrevendrá en algún momento ha de ser la discusión y el esclarecimiento de los factores universales y los culturalmente determinados que este constructo integra.

A pesar del importante grado de fertilización cruzada entre ambas disciplinas, cabe reconocer que en el estudio psicológico de los mapas cognitivos no se ha incorporado aún el acopio de información suministrado por la antropología, desperdiándose así la ocasión de aislar el factor cultural que los determina; y correspondientemente, en el estudio etnográfico de los mismos ha prevalecido una estrategia *sui generis* que echa mano de recursos psicológicos más bien eclécticos, antes que un proyecto sistemático en torno a un conjunto acotado de hipótesis. Por otro lado, la plena integración modélica entre ese aspecto de la vida y la noción de esquema es todavía hoy un programa en sus fases preliminares.

A la hora de la síntesis, una mirada rasante sobre la literatura antropológica que interroga los aspectos culturales de la percepción del espacio nos revela en principio la existencia de tres alternativas teóricas que se contraponen a despecho de lo ocasional de su solapamiento.

1) La primera es, por supuesto, la que estamos comentando: una indagación que se asoma a la espacialidad según se la conceptualiza y se la instrumenta, tanto psicológica como culturalmente.

2) La segunda coincide con las variadas tácticas que interpretan la administración etnográfica del espacio como correlato del orden social, como reificación de las relaciones de status, poder o pertenencia clánica o como reflejo estructural de una cosmología que todo lo penetra. Aquí se inscriben los estudios de Lévi-Strauss sobre el patrón de asentamiento bororo, los de Griaule y Dieterlen sobre la cosmología dogon o los de Richar Hull sobre los poblados africanos.

3) La tercera alternativa, como podría haberse previsto, es la eidética o fenomenológica, que celebra la intuición del sujeto como fuente de toda razón y justicia. Desde ella, la definición *etic* del espacio como algo que está "allá afuera" se presenta como un resabio de la concepción post-socrática de las cosas, un prejuicio de la mentalidad occidental o una idea que califica apenas como nota al pie de la filosofía de Aristóteles.

Para la antropología fenomenológica según la sustenta, digamos, Paul Stoller (1980:427), los actores sociales ya no están *en* el espacio, sino que *lo constituyen* a través de la acción de sus conciencias. Interpretando sus propias falencias metodológicas como residuo de un "positivismo" insidioso, Stoller deriva todos los criterios de verdad de la ideología de un informante sacralizado, delegando al "hombre etnográfico concreto" la triste tarea de teorizar sobre sí mismo, sin advertir que es él lo que constituye.

Esta última postura es, confidencialmente, la que más nos repugna, habida cuenta de sus corolarios: si el espacio no está de hecho allí donde parece estar, entonces quizá la existencia objetiva de tiranos y torturadores sea también algo que cabe poner en tela de juicio, un epifenómeno fantasmal que solo existe como estado de conciencia del revolucionario o de la víctima. ¿"Constituye" la conciencia del torturado a la figura del verdugo, o nos está dado a todos los hombres condenar universalmente lo que sabemos es una aberración? ¿Hasta qué punto todo lo que pasa en el mundo es una ilusión aristotélica, que podría ser diferente o no existir si se la juzga desde otras coordenadas?

A los antropólogos nos corresponde evaluar la solidez del enfoque eidético sometiéndolo a lo que podríamos llamar "la prueba política"; y a los fenomenólogos les toca definir cuál es el sentido preciso de "constituir" y cuáles son los alcances de su método, de cara a una realidad ampliamente concebida que ni ética ni lógicamente merece ser puesta entre paréntesis. En lo que hace a la antropología del espacio, por ahora no hay razones de peso para apoyar una u otra propuesta, ni para suponer que no puedan llegar a complementarse, en la medida en que se ocupan de cosas distintas y a condición de que los husserlianos llamen su proclama reaccionaria a un cierto recato. Hay tres propuestas, entonces, y no una sola: el tiempo dirá a cuál de ellas le toca prevalecer.

Heurísticas culturales y modelos de procesamiento de la información

Tal como lo concibe Colby, el propósito de una gramática cultural es definir las pautas de un género particular de fenómenos culturales y modelar los sistemas que los forman, pero no predecir la elección real de una pauta o secuencia de pautas. El objetivo de un modelo de

decisión, en cambio, es determinar el *input* necesario para que ocurra una decisión y predecir esta última. Lo que una gramática toma por objeto es una hilera o disposición de comportamiento ya producida, que la gramática juzga bien o mal formada; lo que ella produce es una respuesta o un juicio acerca de la gramaticalidad del objeto examinado. Un modelo de decisión, una heurística o un modelo de procesamiento informacional, por su parte, simula el proceso de producción de dicho objeto, tomando como aducto un conjunto de situaciones y sus correspondientes valores. Las gramáticas ponen al desnudo las pautas globales, mientras que las heurísticas, operando a un nivel más bajo, no lo hacen necesariamente (Colby y Colby 1986:266:267).

Esta discriminación no siempre se encuentra justificada por los hechos: el modelo de Geoghegan sobre sistemas culturales procesadores de información, por ejemplo, se encuadra expresamente como una gramática, en tanto que la gramática generativa transformacional de Chomsky simula, paso a paso, el proceso de producción de las frases. No hay entre las gramáticas y los análisis de procesos de decisión, en suma, la distinción tajante que algunos autores suponen, aunque cabe reconocer cierta distancia o diferencia de escala entre los análisis globales *top to down* (como la teoría de los *schemata*) y los modelos puntuales *down to top*, usualmente expuestos en términos de procesamiento de información (por ejemplo Geoghegan 1970, 1971; Randall 1977; Gladwin 1979; Quinn 1976; Fjelman 1976; Keesing 1971; Sanday 1968).

Si el estudio de los esquemas, *scripts*, planes y marcos corresponde a lo que Mayer denominara "análisis de estructuras cognitivas", la exposición de los procesos informacionales se engloba en lo que él caracteriza como "análisis de estrategias" (Mayer 1985). Si la bibliografía esencial para aquel campo está constituida por los textos de Kintsch (1977), Rumelhart (1975) y Schank y Abelson (1977), el modelo básico para éste es el que consta en los trabajos pioneros de Newell, Simon y Shaw (1958) y Newell y Simon (1964, 1972), que son los más ligados a la metáfora del ordenador y a las pautas lineales y atomizadoras de procesamiento, típicas de las máquinas digitales de Von Neumann.

Los ensayos de William Geoghegan sobre sistemas culturales de procesamiento de información (1970, 1971) siguen constituyendo las únicas teorías explícitas y formales en todo el ámbito de la antropología psicológica y en su periferia. Excediendo el estrecho círculo lingüístico de la etnociencia a la manera de Goodenough en lo que Geoghegan ritualmente la inscribe, su teoría coordina con sagacidad principios y conceptos preexistentes, en un atípico juego de consonancias, demostrando (¡por una vez!) un amplio dominio de las herramientas involucradas en su desarrollo.

Geoghegan constata inicialmente que en las orientaciones más psicológicamente sesgadas de la antropología moderna, existe una tendencia a observar la actividad socialmente condicionada como resultado final de una serie de operaciones de procesamiento de información ejecutada por actores nativos individuales. Esta corriente -alega- se caracteriza por su interés en descubrir y formular conjuntos de reglas que dan cuenta de los actos que se estiman apropiados en las distintas situaciones que un actor cultural atraviesa. Según se sostiene, dichas reglas constituyen un modelo adecuado de los procesos cognitivos que se activan y de los campos semánticos y lingüísticos que se le asocian. Geoghegan acepta, en primera instancia, el reclamo de Frake en el sentido de que la tarea del etnógrafo

no es la de narrar los eventos que ocurren en el marco de una sociedad, sino la de especificar las condiciones bajo las cuales dichos eventos deben ocurrir.

Pero mientras la propuesta de Frake suministra un punto de partida aceptable para construir una teoría que indique las condiciones necesarias y suficientes de los hechos culturales, deja por otro lado cierto número de importantes preguntas sin contestar: ¿Hay que postular, por ejemplo, reglas diferentes para cada situación reconocida, o se deben establecer reglas más generales, que den cuenta de grandes conjuntos de actos contrastantes? ¿Cómo caracterizar formalmente, digamos, una "situación"? ¿Se trata de un fenómeno unitario e indivisible, o de una entidad que debe factorializada en cierta cantidad de componentes discretos? ¿Cuál es la naturaleza de los procesos informacionales involucrados y cómo se almacena y recupera la información pertinente? ¿Existen, por último, limitaciones naturales a la complejidad de las reglas que pueden presentarse? Si la descripción etnográfica, como pedía Frake, no es un registro de lo que los actores hacen, sino de los elementos de juicio que los llevan a tomar decisiones respecto de lo que hay que hacer, debemos indagar cuál es la información en la que se basan y la forma en que la procesan. Lo que Geoghegan propone de ahí en más es el trazado de una teoría sobre cierto tipo de sistemas naturales de procesamiento de la información, a la que se le debe suministrar una interpretación que sea consistente con los hallazgos de la investigación etnográfica. La limitación que él mismo se impone, por el momento, es la de atenerse a lo que se puede llamar reglas de clasificación o reglas de código.

Para desvelar la estimación que hace el actor de los valores de las diversas variables que componen una situación inicial, hay que describir, entonces, el conjunto de correspondencias posibles entre una entidad determinada y las categorías de un esquema de clasificación particular. Hay que dejar en claro que en este modelo el *output* del procesamiento de información no es, de ninguna manera, una conducta observable: es, simplemente, otra información relativa a una o más entidades que la situación presenta. Por ejemplo: si tenemos que utilizar un término para dirigirnos a una persona, la regla de código se utiliza para determinar a qué categoría de cierto esquema de clasificación corresponde esa persona. En otras palabras, las reglas de clasificación operan enteramente a nivel informacional, aunque sus insumos y salidas puedan estar conectados a actividades de los sentidos o a conductas motrices.

Resucitando a Hull sin siquiera nombrarlo, Geoghegan enuncia su teoría de acuerdo con el canon del método axiomático, lo que le impone la especificación de las nociones primitivas, de los axiomas y de las definiciones relevantes, y, por fin, la derivación de teoremas y corolarios. No es necesario examinar aquí paso por paso la laboriosa y apretada construcción de la teoría, junto a la cual otros sistemas presuntamente axiomáticos (como el de LeVine 1983 o el de Wallace 1967) suenan como *thick description*. Su simbolismo axiomático es apabullante. Digamos, sencillamente, que los resultados que Geoghegan expone son emergentes de primitivos intuitivamente claros y de axiomas plausibles, y logran presentar un mecanismo explícito, aunque restringido y específico, para expresar relaciones formales entre distintos dominios. El procedimiento de recodificación que se descubre permite, en suma, que la estructura formal de un dominio, su "regla ordenada", actúe como un ítem incorporado en (o mapeado sobre) otro dominio, avanzando así en la tarea de resolver el problema etnográfico de la interrelación entre diversos campos semánticos.

Aunque rigurosamente planteado, el sistema axiomático de Geoghegan presenta, desde la perspectiva actual, una serie de limitaciones importantes. La primera concierne a la escala de

análisis que se utiliza, al inmenso número de transacciones y etapas que conlleva aún la operación de mapeado más elemental: una descripción etnográfica desarrollada según esta metodología de formalización microscópica insumiría centenares o quizá miles de páginas, por más que su objeto total se restrinja al ámbito de una ceremonia o a un mecanismo de regulación matrimonial. Tal como está construido el modelo, la ampliación de la escala no podría instrumentarse sin quebrar la axiomaticidad de los procedimientos.

La segunda objeción atañe a la dificultad expositiva y a la concentración de lectura que el método axiomático trae aparejadas. Pocos antropólogos estarían en condiciones técnicas de comprender las derivaciones del método, y de muchos menos se podría esperar que lo aplicaran con destreza. De generalizarse esta práctica, en el mejor de los casos los especialistas estarían abocados a una discusión formal que el público profano no tendría interés ni oportunidad de entender: una inquisición sofisticada, exquisita, que no facilitaría precisamente la integración disciplinaria, y que, por el reconocido efecto de arrastre de los sistemas axiomáticos, acabaría ahogándose en su propia complejidad. ¿No debería el autor guardar los procedimientos axiomáticos para su coleteo, y, respaldándose en ellos, publicar y discutir sólo los encadenamientos esenciales? ¿Hasta qué punto la construcción del sistema, más que el fenómeno analizado, no se ha convertido en el fin inconfeso de toda la elaboración?

La tercera reserva tiene que ver con la magnitud de la idealización de que es objeto todo el proceso informacional, idealización que es contradictoria con la puntualidad de su trazado axiomático y con la pretensión de alcanzar la "realidad psicológica" de los actores nativos. Pues, en efecto, aunque Geoghegan afirme que su modelo situacional de la terminología samal de parentesco (1970) garantiza una precisión predictiva de un 99%, cuesta creer que el actor cultural se enfrente siempre a iguales decisiones, sin adquirir automatismos, sin valerse de estereotipos, sin trabajar de memoria, sin sufrir condicionamientos originados en la reiteración de las situaciones en que se ve sumergido.

Los juicios que hemos vertido, empero, no pretenden menoscabar el valor de los recursos a los que Geoghegan nos abre, tanto más cuanto las dificultades apuntadas quizá sean inherentes y fatales en una antropología entendida como empresa verdaderamente científica. Nuestro cuarto cuestionamiento, en cambio, es más profundo y más difícil de soslayar: creemos que todo el modelo debería ser replanteado desde la raíz, puesto que se asienta sobre una teoría componencial y no prototípica del significado que ha demostrado ser improductiva, que tal vez sea errónea y que sólo parece funcionar aceptablemente en relación con las terminologías de parentesco. De hecho, el modelo componencial no incorpora el factor de incertidumbre y de representatividad que se manifiesta en toda categorización, por más que en este caso dichos aspectos irreductibles correspondan a la escala microanalítica en que la axiomatización opera. Por tal motivo, y a pesar de que el esquema se precia de ser intuitivamente plausible y psicológicamente real, no podría dar cuenta ni de la diversidad de soluciones posibles en el seno de un mismo sistema de representaciones, ni reflejar la variabilidad en el conocimiento de las reglas que componen el código a través del conjunto de una población real. En definitiva, el sistema no llega a ser operacionalmente verdadero, ya que corresponde al mecanismo procesador de información de un sujeto privilegiado, omnisciente y abstracto, cuya relación con la competencia de otros sujetos es incierta y no puede ser inferida a partir del sistema mismo, y cuya cultura coincide, asombrosamente, con su conocimiento personal. Todo ello se origina en una confusión habitual en la antropología contemporánea, que no ha

sabido separar la construcción de un discurso axiomático de las fallidas experiencias del análisis componencial, y que por ende no se resigna a desarrollar aquél sin incurrir en éste.

La dependencia metodológica del análisis componencial (o, para el caso, de una concepción molecular y discreta del significado) hace que ni la significación en sí, ni la instauración del sistema categorial como objeto con respecto al cual operan las reglas hayan podido problematizarse. Esto sucede porque el análisis componencial es un racionalismo bastante puro, que no requiere de la realidad para contrastar la existencia material de las combinaciones semánticas que establece. Y de esto resulta una paradoja: por más que el esquema microanalítico de Geoghegan posea una progresión lógica intachable, la significación como fenómeno culturalmente pautado y el dominio semántico en tanto modulación del conjunto de lexemas con su referente objetivo, logran infiltrarse con toda su carga de problemas y erigirse así en un enigma mayor que el que se tenía al principio.

Desde un punto de vista formal, los modelos de representación escogidos por Geoghegan (diagramas de flujo y grafos orientados) resultan demasiado complejos, y hasta es posible que distorsionen en alguna medida la estructura de las reglas que deben representar. En la Inteligencia Artificial de los últimos lustros los diagramas de flujo -reliquia de la programación procedimental- se utilizan cada vez más espaciadamente: en buena hora, han cedido el terreno a los árboles o diagramas de conmutación, que ofrecen la ventaja de no estar limitados a la representación de decisiones binarias sucesivas, de no ser incongruentes con los mecanismos de procesamiento en paralelo y de ser fácilmente convertibles a otras modalidades de graficación.

Por último, la teoría de Geoghegan presupone una metodología encubierta sobre la naturaleza de la cultura, que agota sus contenidos en una cantidad no especificada de sistemas de decisión mapeados sobre un conjunto finito de esquemas clasificatorios. Aunque Geoghegan insinúa que existen reglas culturales diferentes a las que conforman los códigos taxonómicos, no está claro en qué podrían ellas consistir, ni cual sería el modelo de procesamiento de información capaz de reflejarlas. No es que sea intrínsecamente erróneo definir la cultura como suma de unos cuantos sistemas de clasificación; cada quien la define como le conviene, o no la define si así le place, en función de lo que necesite demostrar. El problema estriba en que en un modelo axiomático no se puede hacer referencia a aspectos heterogéneos no abordados diciendo simplemente "etcétera" y dejando las cosas ahí. Por un lado, es ilusorio pensar que el resto de la cultura se resuelve mediante procesos similares a los que rigen la denominación de parientes. Por el otro, resulta difícil de creer que sea viable una concepción de la cultura ya no como "gramática" (que es lo que Geoghegan pretende) sino apenas como adición de un conjunto de prácticas de etiquetado, como suma de nomenclaturas y de significantes que varían de una a otra situación. Esta concepción, que supuestamente concierne a los conocimientos de un actor, sería por de pronto incapaz de reflejar cómo se fermenta un cultivo, cómo se baila una danza o cómo se pinta una máscara, a menos que cada procedimiento puntual enmascare una disyuntiva entre lo que habitualmente se hace y un elemento vacío, o a menos que, para mantener en pie la teoría, haya que suponer un isomorfismo entre la índole componencial del significado y el encadenamiento secuencial de cualquier actividad humana.

Al situar su punto de partida en las premisas de una etnociencia que, por múltiples razones, caducó a fines de los años '60, el esquema de Geoghegan desdichadamente cae con ella, sin importar cuánto virtuosismo se haya invertido en su formalización. Hoy en día la evoca-

mos como un esfuerzo meritorio, al que la mala compañía de un paradigma *emic* terminó convirtiendo en gesto infructuoso. Se nos debe dispensar entonces si declinamos seguir el trámite de los numerosos análisis informacionales de la cultura que se entretienen rizando el rizo de la terminología de parentesco y echando mano a métodos componenciales. Junto con Wierzbicka (1984), estamos persuadidos de que el dominio del parentesco, con sus lexemas matriciales, su estructura ortogonal y el carácter discreto y acotado de sus distinciones, favorece la presunción del buen funcionamiento del análisis componencial y de su concordancia con algún tipo de realidad psicológica. Lo cual no obsta para que sus más encendidos defensores hayan acabado por desecharlo, en beneficio de una estrategia algo menos formal, pero más emparentada con categorías semánticas de sentido común (cf. Wallace 1970; Burling 1963; Randall s.f., citado por White 1987).

Puestos a evaluar los análisis de la cultura no componenciales (y por lo tanto no cerradamente lingüísticos) realizados en términos del modelo de procesamiento de información, descubrimos que son hartamente escasos y que su cifra no parece tender a incrementarse con el tiempo. Una de las propuestas que encontramos más polémicas es la de Sheldon Klein, lingüista, antropólogo y especialista en computación científica e inteligencia artificial, de la Universidad de Wisconsin. Klein sostiene que uno de los componentes principales de las reglas para calcular la conducta humana reside fuera del individuo, en los fenómenos colectivos que los antropólogos denominan cultura. Un modelo que dé cuenta de este hecho, contendría reglas de conducta codificadas como operadores analógicos capaces de relacionar descripciones situacionales; tales operadores son los llamados "Operadores Aposicionales de Transformación" (ATO). Dicha nomenclatura hace referencia a las teorías derivadas de la investigación sobre partición cerebral hemisférica, que afirman que la división del trabajo entre los modos de razonamiento proposicional y aposicional (ligados a su vez a la idiosincrasia de cada uno de los lóbulos) está culturalmente determinada (cf. TenHouten y Kaplan 1973; Paredes y Hepburn 1976).

"Si el cerebro humano es una especie de autómata de estado finito (es decir, una especie de computadora), en el sentido de que debe realizar sus cálculos en una cantidad finita de tiempo, utilizando un número finito de pasos para manipular una cantidad finita de información en un espacio finito, explicar cómo es que los seres humanos generan e interpretan la conducta sin utilizar un tiempo de procesamiento exorbitante es un problema mayúsculo. Si suponemos que las reglas de conducta están codificadas primordialmente en una notación equivalente a las estructuras de la lógica proposicional, nos enfrentamos al hecho desagradable de que el tiempo de computación se incrementaría exponencialmente con la magnitud de la base de datos. Los cómputos practicados sobre una base de datos lo suficientemente grande como para explicar las reglas de una cultura tomarían demasiado tiempo para permitir que la interacción humana procediese a su paso normal. [...] De ello se sigue que las reglas de conducta deben estar codificadas de otra manera" (Klein 1983:151).

Muchos de los ATOs de una determinada sociedad se hallan codificados en los artefactos materiales y simbólicos de la cultura, que oficia así de repositorio para los ATOs que hacen que el cálculo de la conducta sea una actividad al alcance de las posibilidades computacionales del autómata humano. Klein ejemplifica copiosamente su teoría, destacando los ATOs escondidos en las prácticas adivinatorias del I Ching, en la iconografía budhista, en ciertas mánticas africanas y en la pintura navajo sobre arena. Si es que no lo he comprendido mal (la forma en que operan los ATOs está atrocemente explicada), los

operadores analógicos actúan como una suerte de filtro que impide la combinatoria irrestricta entre todos los elementos y valores de un dominio del conocimiento, definiendo como culturalmente aceptables sólo aquellas permutaciones que guarden entre sí cierta analogía. La naturaleza "analógica" (y no "binaria" o "digital") de esas series resultantes, se originaría en una cláusula restrictiva que neutraliza determinadas combinaciones, dejando subsistir otras y reduciendo drásticamente el tiempo de computación. La analogía aposicional inducida por dichos operadores, y que vendría a ser algo así como una abducción sistemática, no se concibe entonces como una operación heterogénea respecto de la analiticidad proposicional, sino que se define más bien como un subconjunto ordenado dentro del conjunto universal de proposiciones posibles.

Esta es una definición atípica, por lo visto, de lo que en general se entiende como analogía, y refleja de manera muy extraña el presunto modo de operación del hemisferio cerebral derecho, que se suele reputar "gestáltico" en lugar de "analítico", "continuo" en vez de "discreto", "difuso" y no "focal", y así hasta el agotamiento de los adjetivos contrapuestos. Que las culturas manejan diferencialmente la relación interhemisférica es una hipótesis fuerte, y Klein no llega a demostrarla mediante digitalizaciones reminiscentes del análisis componencial, de la numerología y de los juegos levistraussianos. Es por eso que, con toda razón, Stevan Harnad replica a Klein que no hay dicotomía alguna entre la lógica proposicional y la aposicional, que un enunciado como "A equivale a B" entraña una simple relación proposicional (y no una poética metáfora inexpresable) y que la combinatoria ciega no es un estereotipo adecuado para la fatigada noción de lo que en algunos círculos fenomenológicos pasa por ser "proposicional" (1983:170-171). La crítica de Harnad desbarata en un instante la esforzada construcción de Klein, quien a nuestro juicio equivoca la definición de todos los conceptos y funda su sistema en un conjunto de premisas erróneas: que el cerebro es un autómata de estado finito, que opera serialmente, y que el tiempo involucrado por el procesamiento de una serie de proposiciones se incrementa exponencialmente en función de la magnitud de la base de datos. La mayor endeblez, empero, radica en la incertidumbre de tipificación que caracteriza a las observaciones de Klein. Nunca se sabe cuándo éstas se refieren al cerebro del individuo y cuándo al saber cultural acumulado, y nunca se aclara cuáles son los "mecanismos inconscientes" del sujeto o de la sociedad que producen la combinatoria que, por el camino inverso, su análisis descubre como en un acto de magia. La concepción del cerebro como *autómata finito* es decepcionante viniendo de alguien que se identifica como experto: un autómata finito es el tipo más simple de aceptador, posee un número finito de estados y procede a base de movimientos atómicos; un autómata finito parte de un estado inicial especificable, no es de ningún modo "una especie de ordenador", no es ni siquiera un dispositivo universal (como lo son las máquinas de Turing), no puede administrar una base de datos propiamente dicha y fundamentalmente *no tiene memoria*.

Todo el trabajoso modelo, en fin, parece superfluo: ¿No existe acaso un fenómeno llamado aprendizaje, que evita que las alternativas de conducta deban ser calculadas a cada momento? ¿No se comprueba continua e intuitivamente que el número de cláusulas del conocimiento y de especificaciones prescriptivas restringe, en vez de acrecentar, las alternativas abiertas a la iniciativa individual? ¿De qué ponderaciones, formalmente establecidas, se deriva la insólita idea de que en el "cálculo de la conducta", aunque éste fuese como Klein lo

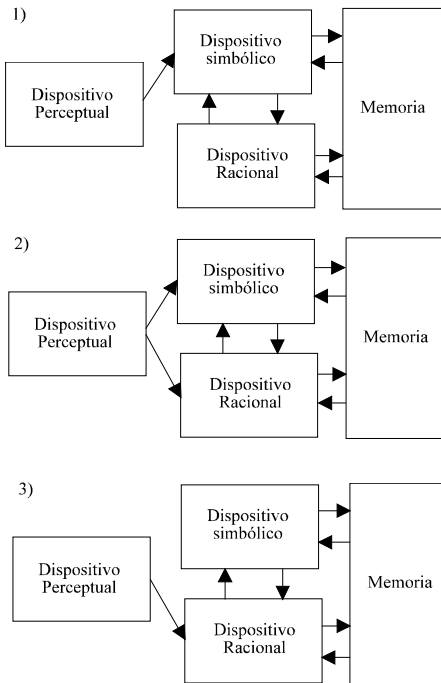
pinta, el tiempo llega a ser un factor crítico? ¿Se han comparado, como correspondería, las performances diferenciales de ese proceso con y sin el apoyo de operadores aposicionales? ¿Y a qué viene después de todo proponer soluciones difusas y oscuras a problemas que nadie plantearía, y que sólo se manifiestan como tales a partir de una turbia manipulación de indicios?⁵

El precario modelo de Klein no es el único en su especie. Hasta el día de hoy, el aporte antropológico al desarrollo del paradigma del procesamiento de información no ha hecho más que convalidar ingenuidades: Paredes y Hepburn (1976), Brenda Beck (1978), Dobkin de Rios (1975), TenHouten y Kaplan (1973) y otros muchos, contribuyeron al enriquecimiento de una afanosa "dicotomanía" (el término es de Springer y Deutsch) que multiplicó, sirviéndose de ejemplos etnográficos, el acervo de estereotipos opositivos acerca de los "modos de pensar" del hombre, vinculados al dualismo de su cerebro: lógico/simbólico, occidental/primitivo, verbal/visuo-espacial, analítico/gestáltico, proposicional/aposicional, serial/paralelo, focal/difuso, lingüístico/kinestésico. En los casos más extremos, se sostiene que cada lóbulo cerebral actúa según los diferentes modos contrapuestos, que lo primitivo se opone a lo civilizado como lo analógico a lo digital, y que cada cultura administra a su modo la alternancia o la prevalencia de uno de los dos hemisferios. Cualquier ejemplificación viene al caso, por cuanto la textura del modelo, circularmente, es de tipo homuncular: según el hemisferio cerebral que se impone, así resulta la conducta observable. Basta entonces señalar diferencias de hábitos para demostrar disparidades en la gestión cerebral. Puede incluso pensarse en otorgar una base biopsíquica a la evolución cultural, concibiéndola como un proceso en el cual, por mediación de la cultura, el hombre va aprendiendo a imponer el hemisferio "digital" por sobre el "analógico".

Pero todo cae por tierra cuando se reconoce que si bien las capacidades hemisféricas corresponden globalmente a los supuestos, el funcionamiento total del cerebro es un emergente complejo, mas que el simple saldo de una operación por turnos. Algunas capacidades, como el lenguaje, están distribuidas todas de un mismo lado, sin los componentes más primarios que cabría esperar en la mitad de enfrente: el área de Broca formula enunciados, el área de Wernicke lo comprende y el fascículo arqueado que conecta a ambos permite el meta-lenguaje sobre esa comprensión; el estudio de los pacientes con "cerebros escindidos" que se van recomponiendo de a poco nos presenta paradojas nuevas, como la de la mitad que deseaba ser dibujante y la otra que anhelaba ser piloto de carreras (cf. Penrose 1996:447-452; Gazzaniga, Ledoux y Wilson 1977). Un ámbito todavía tan atestado de asimetrías y complicaciones difícilmente pueda funcionar al mismo tiempo como un espacio erigido de incógnitas y un arcón de soluciones explicativas.

⁵ Por lo que sé, Klein sigue insistiendo en que su modelo es viable. La educada refutación de Stephen David Siemens ("On Klein's 'Analogy and Mysticism and the Structure of Culture'", *Current Anthropology*, 29, junio de 1988, pp.471-483) es en ciertos aspectos casi peor que la propuesta original de Klein, a pesar de ser más sensible a los delicados dilemas de la tipificación lógica: al igual que en las reinterpretaciones estructuralistas de Per Hage, de Dwight Read, de André Weil y de François Lorraine, la sumaria formalización que ese autor desenvuelve consiste en un simbolismo que reduce toda diferencia semántica entre términos a oposiciones binarias, y que desconoce problemas de la significación tan básicos (y tan destructivos para los razonamientos que se plantean) como la connotación, la focalización prototípica y -sobre todo- la marca léxica.

La segunda instancia de la aventura informacional de la antropología se desarrolló íntegramente en la arena europea. Es recién sobre la base de un esclarecimiento mínimo de la noción de esquema que puede comprenderse la crítica que Christina Toren (1983) emprende contra el modelo de Sperber (1979), inspirado en las etapas más arcaicas del paradigma. Afirma Sperber, y con razón, que los antropólogos interesados en el simbolismo han mostrado una vigorosa tendencia a adoptar, más o menos explícitamente, marcos teóricos influenciados por el asociacionismo clásico (cf. Lévi-Strauss 1964:98-99; Leach 1985:25-38). Dichos antropólogos sostienen que las ideas se asocian entre sí de acuerdo con principios de "similitud" o de "contigüidad", que las ideas asociadas tienden luego a evocarse mutuamente, y que una idea rica en asociaciones es susceptible a la vez de evocar y ser evocada. Ahora bien, el asociacionismo tradicional ha sido desacreditado ampliamente en psicología por las estrategias experimentales que se relacionan con el nuevo cognitivismo y que tienen su precedente en la contienda Ebbinghaus-Bartlett. Lo lamentable -dice Sperber- es que la psicología cognitiva ha refutado formalmente al asociacionismo sin proporcionar una teoría alternativa, por lo que en las demás ciencias sociales se sigue recurriendo a criterios asociacionistas con mayor o menos desembozo (Sperber 1979:26).



No es cierto, desde ya, que el cognitivismo psicológico haya escatimado sus alternativas, por cuanto los modelos asociacionistas colapsaron más ante la fuerza de concepciones nuevas que por el embate de críticas negadoras. Pero aunque Sperber no sea un buen conocedor del terreno (y aunque haya escogido las imágenes más antiguas y groseras), su postura y sus opiniones tienen sentido en tanto intentan suplir una falta que, si bien es imaginaria, le impulsa a crear. Acicateado por aquella *impasse* ilusoria, Sperber busca en la psicología contemporánea el modelo apropiado que dé cuenta de la especificidad del pensamiento simbólico, considerando alternativamente tres esquemas más o menos plausibles, pero que se excluyen entre sí (ver figura).

Sperber llama "dispositivo" al conjunto de operaciones que intervienen en un mismo tipo de proceso o tratamiento. El dispositivo perceptual será el que acepte como insumo (*input*) la información proporcionada por los estímulos externos y el que produzca como salida (*output*) una identificación de esos estímulos en forma de proposiciones elementales. El dispositivo simbólico será el que acepte como insumo esas proposiciones, sea que provengan del dispositivo perceptual o que se originen en otras fuentes, produciendo como salida proposiciones evocadas por el insumo y recuperadas o construidas a partir de la memoria a largo plazo. Y el dispositivo racional será el que acepte como insumo esas proposiciones, produciendo como salida conclusiones lógicas derivadas de ellas.

Es posible, reconoce Sperber, que ninguno de los tres esquemas presentados sea operativo, y que en la realidad se presenten circuitos enrevesados de retroalimentación y múltiples vías subsidiarias de procesamiento cíclico. Pero aunque estos factores de complejidad adicional se introduzcan en el modelo, los problemas siguen siendo los mismos: ¿Qué tipo de tratamiento es el que abre el ciclo de las cosas pensadas? ¿Cuál es el dispositivo que recibe directamente el *output* del dispositivo perceptual? ¿Es el simbólico? ¿Es el racional? ¿Acaso son los dos al mismo tiempo? Escogiendo sus ejemplares etnográficos con señalable perspicacia, Sperber logra demostrar que "en ciertos casos, el tratamiento racional no presupone ningún tratamiento simbólico previo, y que en todos los casos el procesamiento simbólico presupone ya un mínimo de tratamiento racional; siendo así, cabe optar por una versión cíclica del tercer modelo", no obstante ser éste, en apariencia, el más paradójico (1979:22). El por qué de esta opción se expresa como sigue:

"Cuando el dispositivo racional se ve sobrecargado, se desencadena un procesamiento simbólico que consiste en buscar, a partir de la información disponible en la memoria a largo plazo, las premisas suplementarias que, de estar disponibles, permitirán un tratamiento racional completo del insumo inicial" (1979: 38).

La sobrecarga del dispositivo racional o, en otras palabras, el desafío de la racionalidad por parte de un evento dado, es lo que activa o "dispara" al dispositivo simbólico, y lo que permite, en otro lugar (1974), definir lo simbólico mismo. Lo simbólico se sitúa, por ende, más allá de lo racional.

Christina Toren comienza su crítica puntualizando que, en primer término, hay un vacío todavía no cubierto entre el sistema de representaciones construido por el antropólogo para elucidar el "significado" de ciertos símbolos, y lo que se supone que sucede en la mente de quienes hacen uso cotidiano de ellos; y que, en segundo lugar, es fundamental no imputar la representación formal de un hecho simbólico a la conciencia individual de la gente que se encuentra bajo estudio (1983:260). La diferencia entre ambos niveles de análisis, el psicológico y el sociológico (o el de la psicología social), si bien debe reconocerse y tenerse en cuenta como problemática, no necesariamente tiene que paralizar la investigación una vez que se llega a este punto; es preciso, dice Toren, encontrar una interface entre ambos planos.

Toren disiente con Sperber respecto de que la racionalidad sea "previa" a las demás instancias, en el sentido que configure una etapa inicial en un procesamiento de información que produzca significados; afirma, mas bien, que la racionalidad es siempre previa, pero en el sentido en que la aprehensión de significado es, cognitivamente hablando, un proceso racional en sí mismo, cualquiera sean sus productos. El asociacionismo cultural es, por supuesto, insostenible. Es esencial reconocer el papel de la representación intelectual del

contexto (es decir, el modo en que el ambiente es intelectualmente elaborado) en el procesamiento cognitivo de los insumos simbólicos, toda vez que el contexto no es simplemente un factor periférico en la selección final de una respuesta cognitiva adecuada. El modelo es cogido por Sperber, desgraciadamente, no es el óptimo: Sperber en realidad lo ha modificado, confundiendo el "proceso primario" del que habla Neisser con la especificidad de la comprensión simbólica. El modelo de Neisser, de todos modos, se limita a la descripción de los procesos necesarios para el pensamiento racional, y no es de ninguna manera adecuado para dar cuenta de lo que los antropólogos llaman pensamiento simbólico (1983:264).

Recién el modelo transformado que Neisser presenta en 1976 (y que Sperber conoce pero no aprovecha) será capaz de resolver el defecto principal de la hipótesis de Sperber: el hecho de que el dispositivo racional, que por definición actúa secuencialmente, resolviendo un silogismo a la vez, se vea bombardeado sin tregua por perceptos vírgenes, no procesados. En el último modelo de Neisser (que es de tipo *top to down*) el ser humano se concibe desde el principio como el "director" activo de sus propias percepciones. De este modo, las intenciones, los deseos, los motivos, gobiernan todo aquello que ha de ser percibido, dado que los *schemata* (definidos aquí como "anticipaciones" de los sentidos) guían la exploración del entorno y determinan la información a ser considerada pertinente. Estos *schemata* se modifican continuamente por interacción con las informaciones seleccionadas del ambiente cultural. Neisser utiliza la categoría de esquema para construir un modelo del conocimiento que permite un procesamiento rápido y una aprehensión inmediata de la información, sin tener que postular etapas sucesivas de actividad. En esta teoría, los *schemata* llegan a constituirse en base a conocimientos y experiencias; los que guiarían los procesos que Sperber llama "evocación simbólica" están a su vez enclavados en complejas jerarquías de *schemata*, culturalmente validados, que tienen que ver con los más diversos aspectos de la vida.

A juzgar por lo que hemos visto hasta aquí, podría pensarse que la interacción entre la antropología y la psicología ha alcanzado ya plenamente el nivel de la construcción teórica. En *la otra* disciplina, los científicos cognitivos han advertido que su práctica no es autónoma y que necesita complementarse con una dimensión social; Donald Norman, uno de sus portavoces más respetados, lo ha expresado de esta manera:

"No nos sorprenderemos si digo que comprendemos poco de las interacciones de los grupos sociales, de la sociedad, o de las culturas. Podríamos sorprendernos si afirmo que estos factores juegan un gran papel en la conducta cotidiana, incluso en las abstractas tareas que llevamos a cabo en los laboratorios. Tal vez una razón de que nuestras teorías de los distintos componentes del procesamiento de información tengan tan poco que decir de las actividades del mundo real sea, entre otras cosas, nuestra negación de los factores sociales y culturales" (Norman 1987:322).

En un plano de cierta idealidad, podríamos decir que Sperber, Toren y Klein, siguiendo la pauta inaugurada por Sanday, toman modelos propuestos por Neisser o por Newell y Simon y los devuelven mejorados, aptos para procesar también los oscuros secretos de la vida simbólica; que Geoghegan, Keesing y Colby enriquecen con la policromía de lo exótico la textura de otro modo reseca de los *parsers* de la programación lógica; que Romney, Weller y Garro arrojan al fin un poco de luz sobre la relación entre el conocimiento individual y el consenso social; que Lewis y Gladwin van al campo y traen de regreso elementos de juicio

que permitirán replantear o enriquecer el elusivo asunto de los mapas cognitivos; y que un tropel de antropólogos, en fin, exploran la varianza transcultural de los modelos de procesamiento de información, de los esquemas, de las heurísticas y de las gramáticas cognitivas, alejándose del terreno de la enemistad disciplinar y de las pujas recíprocas cultivado por un Róheim, un Hallpike, un Laplantine, un Ortigues o un Devereux.

Pero aunque las relaciones mutuas hayan cambiado radicalmente en el contexto de la revolución cognitiva, la plena fusión es todavía una promesa incumplida. Cada quien sigue hablando de cara a su provincia. En su clausura, las disciplinas han incubado malos hábitos. Re-léanse los últimos párrafos y se comprobará que, en el trabajo conjunto, las pocas veces que los antropólogos no demuestran una inquietante precariedad en el manejo de los recursos computacionales y los conceptos cognitivos, arrastran tras sí viejas y olvidables extravagancias (la descripción densa, el paradigma *emic*, el análisis componencial, el binarismo, la convivencia de epistemologías que se repelen) bajo la guisa de premisas, herramientas o métodos que, enfrentados al canon de una formalización más rigurosa, acaban haciendo un triste papel. Lo peor de todo no es el temblor con que se manipulan los recursos reputados como "duros" en una ciencia blanda, sino la cuantía de los pretextos que hay que prodigar, como si el conocimiento nos remitiera a una instancia de lo humano menos digna que el mito, el ritual, la creencia, el arte e incluso (relativismo cultural mediante) más repulsiva al espíritu que la explotación del hombre por el hombre o que el ejercicio de la violencia. En el imaginario alucinado de facciones nada marginales de la antropología, el enemigo es el positivismo y el método para enfrentarlo consiste en renunciar a la razón o en asignarle un papel marginal.

Lejos está la antropología de la corriente principal de que los asuntos tratados en este capítulo les resulten familiares. La situación es paradójica, y la especialización en problemáticas estancas tiene que ver con ello; en un momento en que la ciencia cognitiva ofrece nuevos conceptos y marcos de referencia inéditos, la antropología o bien los acoge con impericia, o los rechaza pretextando su cientificismo, o se enfrasca en querellas domésticas que amenazan hacerse eternas. Litigios, por otro lado, que quizá expliquen por sí solos la decisión de la *cross-cultural psychology* de emanciparse de su antiguo yugo antropológico. Cuando se salga de este atolladero, cuando se alcance la necesaria claridad de objetivos y se logre maestría sobre los recursos, todavía faltará lo principal: fundar y consolidar los aspectos sociales, culturales y políticos de lo que hasta hoy es, obsesivamente, una mirada hacia el interior del sujeto.

Otras voces, otros ámbitos

Si hiciéramos un análisis métrico de la bibliografía antropológica imbuida de ciencia cognitiva veríamos que la curva en campana que denotaría los libros o artículos publicados experimenta un pico hacia 1976 o 1977 y luego decae bruscamente. Si a principios o mediados de los noventa hay un ligero estertor hacia arriba, ello es por la existencia de algunas obras de carácter histórico (como el *Development* de D'Andrade) que no alcanzan a revertir la caída general. Si alguna vez hubo alguna moda cognitivista, el aluvión posmoderno sin duda la aplastó, junto a otros modelos que merecían mucho más esa clase de muerte. Algunos autores clásicos (Kay, Berlin, Randall, Rosch) nunca pudieron repetir sus éxitos

iniciales, otros se disolvieron en la marea de los *cultural studies* y el movimiento en su conjunto parece próximo a apagarse, a medida que los mejores autores alcanzan la edad de su jubilación. El legado de una historia tan rica parece restringirse hoy a algunas técnicas que subsisten entre las páginas de los manuales metodológicos, a prudente distancia de todo recuerdo de las polémicas que las vieron crecer⁶.

La antropología cognitiva en su modalidad clásica fue más bien un producto de consumo interno en los Estados Unidos, con algunas excepciones importantes. Ningún antropólogo afamado la practicó fuera de ese país, pero significativamente la modalidad se hizo firme en algunas áreas de especialización apartadas de la descripción etnográfica en sentido estricto, y en particular en etnomusicología. Hugo Zemp en Francia aplicó el método del análisis componencial entre los 'are'are de Malaita, en las Islas Salomón, y el brasileño Rafael José de Menezes Bastos hizo lo propio al caracterizar la etnomusicología de los kamayurá.

En Argentina la antropología cognitiva se alcanzó a difundir en la Universidad de La Plata, donde Lahitte la seguía practicando varios años después que en su país de origen quedara completamente desacreditada. Uno de los dominios a los que se aplicó fue la terminología de parentesco entre los caboverdianos. En general en nuestro país se habló muy poco de la antropología cognitiva, con muchos años de atraso, casi siempre en cenáculos de posgrado (tipo FLACSO) y con una actitud crítica más bien ligera, por no decir nada de la reflexión filosófica concomitante. Los antropólogos del proceso jamás la mencionaron, que se sepa. En las conferencias anuales del Instituto de Musicología la doctora María Ester Grebe la mezclaba alegremente con la antropología simbólica como dos corrientes más o menos nuevas que, ya que estábamos, podían mencionarse juntas. En la Universidad de Buenos Aires he sido yo quien trajo la antropología cognitiva como tema de discusión a la carrera de grado, en 1986. Algunas de las mejores monografías de estudiantes que haya revisado se refieren a ese tema.

En general, se reconoce que la antropología cognitiva ha brindado algunas herramientas de relevamiento conceptual de cierta utilidad, poniéndole nombre a estructuras de significado que sin duda son recurrentes, aunque no exhaustivas. Las notas de campo y las elaboraciones intermedias se beneficiarían incorporando algunas herramientas analíticas derivadas del cognitivismo. Cuando el marco cognitivista clásico se derrumbó, muchas de las técnicas de elicitación desde él propuestas dejaron de usarse, lo cual no deja de ser una pérdida sustancial.

En lo que concierne a las nuevas modalidades de la antropología del conocimiento y a la participación de antropólogos en estudios de ciencia cognitiva, la perspectiva que en nuestro país se maneja es temáticamente sesgada, bibliográficamente arcaica y epistemológicamente ingenua. Muy pocos de nuestros antropólogos dominan ya sea los hechos de las transformaciones teóricas o los formalismos que las motivan. Nuestros estudiosos se resisten a aprender los tecnicismos necesarios para apreciar el trabajo de ciencias enteras, pero así y todo siguen produciendo dictámenes pontificantes, que en general son negativos hacia todo lo que no alcanza a comprenderse. Un ejemplo de ello es el reciente libro de Héctor Vázquez, merecedor

⁶ Véase por ejemplo H. Russell Bernard, *Research methods in Anthropology. Qualitative and quantitative approaches*, Walnut Creek, AltaMira, 2ª edición, 1995, passim.

del premio Houssay, construido en su totalidad sobre fuentes de segunda y tercera mano, y sistemáticamente equivocado en cuanto a las categorizaciones y semblanzas disciplinares. Otros antropólogos con quienes hemos conversado (algunos de los cuales concentran intensas responsabilidades docentes) creen despachar toda la problemática argumentando que la ciencia cognitiva "es cientificista". Así nos va.

Referencias bibliográficas

- Alba, Joseph W. y Lynn Hasher, 1983. "Is memory schematic?", *Psychological Bulletin*, 93(2), 203-231.
- Anderson, Eugene, 1969. "Sacred fish", *Man*, vol. 4, pp. 443-449.
- Baddeley, A. D., 1976. *The psychology of memory*, N. York, Basic Books.
- 1990. *Human memory: Theory and Practice*. Needham Heights, Allyn and Bacon.
- Bartlett, Frederic, 1932. *Remembering: A study in experimental and social psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Basso, Keith, 1967. "Semantic aspects of linguistic acculturation", *American Anthropologist*, 69, 471-477.
- 1976. *Wise words of the western apache*, en: K. Basso y H. Selby (eds.), *Meaning in anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 93-129.
- Basso, Keith y Henry O. Selby, 1976. *Meaning in anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Bateson, Gregory, 1955. "Una teoría del juego y de la fantasía", en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires Carlos Lohlé, 1985.
- Beaugrande, Robert y Benjamin Colby, 1979. "Narrative models of action and interaction", *Cognitive Science*, vo. 3, pp. 43-66, 1979.
- Beck, Brenda, 1978. "The metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought", *Current Anthropology*, 19, 83-97.
- Becker, Josep, 1973. "A model for the encoding of experiential information", en: R. C. Schanck y K. M. Colby (eds.), *Computer models of thought and language*, San Francisco, Freeman, pp. 396-446.
- Bendix, E. H., 1966. *Componential analysis of general vocabulary: The semantic structure of a set of verbs in English Hindi and Japanese*, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publication 41.
- Berlin, Brent, 1963. "A possibly paradigmatic structure for Tzeltal pronominals", *Anthropological Linguistics*, vol. 5, Nro. 2, pp. 1-5.
- 1967. "The concept of rank in ethnological classification", *American Ethnologist*, vol.3, pp. 381-399.
- 1970. "A universalistic-evolutionary approach to ethnographic semantics", en: Ann Fisher (ed.), *Current directions in anthropology*", *Bulletin of the American Anthropological Association*, vol. 3, Nro. 3, 2da. Parte, pp. 3-18.
- 1972. "Speculations on the growth of ethnobotanical nomenclature", *Language in Society*, vol. 1, pp.51-86.
- 1973. "Folk systematics in relation to biological classification and nomenclature", *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol.4, pp. 259-271.
- 1976. "The concept of rank in ethnobiological classification: Some evidence from Aguaruna folk botany", *American Ethnologist*, vol. 3, pp. 381-399.

- Berlin, Brent; James Boster y John O'Neill, 1981. "The perceptual bases of ethnobiological classification: evidence from Aguaruna Jívaro ornithology", *Journal of Ethnobiology*, vol. 1, pp. 95-108.
- Berlin, Brent; Dennis Breedlove; Robert Laughlin y Peter Raven, 1973. "Cultural significance and lexical retention in Tzeltal-Tzotzil ethnobotany", en: Edmonson, Monroe (ed.), *Meaning in mayan languages*, La Haya, Mouton, pp. 143-164.
- Berlin, Brent; Dennis Breedlove y Peter Raven, 1968. "Covert categories and folk taxonomies", *American Anthropologist*, vol. 70, pp. 290-299.
- 1974. *Principles of Tzeltal plant classification: An introduction to the botanical ethnography of a mayan-speaking people of Highland Chiapas*, N. York, Academic Press, 1974.
- Berlin, Brent y Paul Kay, 1969. *Basic color terms: Their universality and evolution*, Berkeley, University of California Press.
- 1975. "Aguaruna color categories", *American Ethnologist*, 2, 61-87.
- Berlin, Brent y Romney Kimball, 1964. "Descriptive semantics of Tzeltal numeral classifiers", en: A. K. Romney y R. G. D'Andrade (eds.), *Transcultural studies in cognition*, American Anthropologist, vol. 66, pt. 2, pp. 79-98.
- Berreman, Gerald, 1966. "Anemic and emetic analysis in social anthropology", *American Anthropologist*, vol. 68, pp. 346-354.
- Black, Mary, 1973. "Belief systems", en: John Honigmann (ed.), *Handbook of social and cultural anthropology*, Chicago, Rand Mc Nally, pp. 509-578.
- Bloch, Maurice. 1992. "Language, Anthropology, and Cognitive Science", *Man*, n.s. 26:183:198.
- Bolton, N., 1972. *The psychology of thinking*, Londres, Methuen.
- Boyd, John Paul, 1969. "The algebra of group kinship", *Journal of Mathematical Psychology*, vol. 6, pp. 139-167.
- 1971. "Componential analysis and the substitution property", en: Paul Kay (ed.), *Explorations in mathematical anthropology*, Cambridge, MIT Press, pp. 50-59.
- Brewer, W. F. y J. C. Treyns, 1981. "Role of schemata in memory for places", *Cognitive Psychology*, 13, 207-230.
- Brown, Cecil, 1976. "General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature", *American Ethnologist*, 3, 400-424.
- 1977a. "Lexical universals and the human language faculty", en: M. Saville-Troike (ed.), *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, Washington, pp. 75-91.
- 1977b. "Folk botanical life-forms: Their universality and growth", *American Anthropologist*, vol. 79, pp. 317-342.
- 1979a. "Growth and development of folk botanical life-forms in the mayan language family", *American Ethnologist*, vol. 6, pp. 366-385.
- 1979b. "Folk zoological life-forms: Their universality and growth", *American Anthropologist*, vol. 81, pp. 791-816.
- Brown, Cecil y Stanley Witkowski, 1979. "Language universals", en: David Levinson et al., *Explaining human behavior*, New Haven, HR RF Press.
- Brukman, J., 1969. "On the new ethnography", en: Stephen Tyler (ed.), *Concepts and assumptions in contemporary anthropology*, University of Georgia Press.
- Buchler, Ira y Henry Selby, 1968. *A formal study of myth*, Austin, Center for Intercultural Studies in Folklore and Oral History, Ethnograph 1.

- Bunge, Mario, 1985. *El problema mente cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Madrid, Tecnos (1980).
- Burling, Robbins, 1962. "A structural restatement of Njamal kinship terminology", *Man*, vol. 62, pp. 122-124.
- 1963. "Garo kinship terms and the analysis of meaning", *Ethnology*, vol. 2, Nro. 1, pp. 70-85.
- 1964. "Cognition and componential analysis: God's truth or locus pocus?", *American Anthropologist*, vol. 66, pp. 20-28.
- Burton, Michael y Kirk Lorraine, 1977. "Meaning and context: A study of contextual shifts in meaning of Massai personality descriptors", *American Ethnologist*, vol. 4, pp. 734-761.
- Carroll, John y Joseph Casagrande, 1977. "La función de las clasificaciones de la lengua en la conducta", en: Alfred G. Smith (comp.), *Comunicación y cultura*, Bs. As., Nueva Visión, vol. 3, pp. 141-163 (orig. 1966).
- Casagrande, Joseph y Kenneth Hale, 1967. "Semantic relations in Papago folk definitions", en: Dell Hymes (ed.), *Language in culture and society*, N. York, Harper and Row.
- Casson, Ronald W., 1981. "The semantics of kin term usage: transferred and indirect metaphorical meaning", en R. W. Casson (ed.), *Language, culture and cognition: Anthropological perspectives*, Nueva York, Macmillan, 230-244.
- 1983. "Schemata in Cognitive Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 12, 429-462.
- Chafe, W. L., 1977. "The recall and verbalization of past experience", en R. W. Cole (ed.), *Current issues in linguistic theory*, Bloomington, Indiana University Press, 215-246.
- Clark, W. A. V., 1976. "Technical and substantive approaches to spatial behavior: A commentary", en R. Golledge y R. Rushton (eds.), *Spatial choice and spatial behavior*, Columbus, Ohio University Press.
- Claxton, G., 1980. "Remembering and understanding", en G. Claxton (ed.), *Cognitive Psychology: New directions*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, Gillian, 1983. *Psicología Cognitiva*. Madrid, Alhambra.
- Colby, Benjamin, 1963. "Folk science studies", *El Palacio*, vol. 4, pp. 5-14.
- 1966. "Ethnographic semantics: A preliminary survey", *Current Anthropology*, vol. 7, Nro. 1, febrero, pp. 3-32.
- 1973. "A partial grammar of eskimo folktales", *American Anthropologist*, vol. 75, pp. 645-662.
- 1975. "Culture grammars", *Science*, vol. 187, pp. 913-919.
- Colby, Benjamin y Lore Colby, 1981. *The daykeeper: The life and discourses of an Ixil diviner*, Cambridge, Harvard University Press (editado por Fondo de Cultura Económica, México, 1986).
- Colby, Benjamin; James Fernandez y David Kronenfeld, 1981. "Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology", *American Ethnologist*, vol. 8, Nro. 3, agosto, pp. 422-450.
- Coleman, Linda y Paul Kay, 1981. "Prototype semantics: The english word 'lie'", *Language*, 57 (1), 27-44.
- Coll, César y Christiane Gillieron, 1985. Jean Piaget: "El desarrollo de la inteligencia y la construcción del pensamiento racional", en Marchesi, Carretero y Palacios (eds.), 1985. *Psicología Evolutiva. Teorías y Métodos*, Madrid, Alianza, pp. 165-194.
- Conklin, Harold, 1955. "Hanunóo color categories", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, pp. 339-344.
- 1961. "The study of shifting cultururation", *Current Anthropology*, vol. 2, pp. 27-61.
- 1962. "Lexicographical treatment of folk taxonomies", *International Journal of American Linguistics*, vol. 28, pp. 119-141.

- 1964. "Ethnogenealogical method", en: Ward Goodenough (ed.), *Explorations in cultural anthropology*, N. York, McGraw-Hill.
- 1973. "Comentario de basic colors terms: Their universality and Evolution", de Berlin y Kay, *American Anthropologist*, vol. 75, pp. 931-942.
- Coult, Allan, - 1966. "A simplified method for the transformational analysis of kinships terms", *American Anthropologist*, vol 68, pp. 1476-1483.
- 1967. "Lineage solidarity, transformational analysis and the meaning of kinship terminologies", *Man*, vol. 2, Nro. 1, marzo, pp. 26-47.
- 1968. *Use and abuse of computers in anthropology*, en: *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme*, Paris, CNRS, pp. 21-29.
- Coult, Allan y Richard Randolph, 1965. "Computers methods for analyzing genealogical space", *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 21-29.
- D'Andrade, Roy Goodwin, 1965. "Trait psychology and componential analysis". *American Anthropologist*, vol. 67, Nro. 5, pp. 215-228.
- 1971. "Procedures for predicting kinship terminologies from features of social organization", en: P. Kay (ed.), *Op. cit.*, pp. 60-75.
- 1976. "A propositional analysis of U. S. American beliefs about illness", en: Basso y Selby (eds.), *Op. cit.*, pp. 155-180.
- 1992. "Schemas and motivation", en R. D'Andrade y C. Strauss (eds.), *Human motives and cultural models*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1995. *The development of Cognitive Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dobkin de Rios, M., 1975. "Is science catching up with magic? A look at the content of belief systems", *Medical Anthropology Newsletter*, 7, 4-7.
- Dougherty, Janet, 1978. "Salience and relativity in classification", *American Ethnologist*, vol. 5, pp. 66-80.
- Downs, R. M., 1981. *Maps and mappings as metaphor for spatial representation and behavior across the life-span*, Nueva York, Academic Press.
- Downs, R. M. y D. Stea, 1973. *Image and environment. Cognitive mapping and spatial behavior*, Chicago, Aldine.
- 1977. *Maps and mind: Reflections on cognitive mapping*, Nueva York, Harper and Row.
- Dreyfus, H. L., 1972. *What computers can't do*, Nueva York, Harper and Row.
- Durbin, Mridula, 1974. "The transformational models of linguistics and its implications for an ethnology of religion: A case study of Jainims", *American Anthropologist*, vol.72, pp. 334-342.
- Elson, B. y V. B. Pickett, 1962. *An introduction to morphology and syntax*.
- Epling, P., 1961. "A note on Njamal kin-term usage", *Man*, vol. 61, pp. 152-159.
- Erdelyi, Matthew Hugh, 1987. *Psicoanálisis. La psicología cognitiva de Freud*, Barcelona, Labor.
- Evans, G. W., 1980. "Environmental cognition", *Psychological Bulletin*, 88 (2), 259-287.
- Faris, James, 1972. *Nuba personal art*, Toronto, University of Toronto Press.
- Fillmore, Charles J., 1968. "The case for case", en E. Bach y R. T. Harms (eds.), *Universals in linguistic theory*, N. York, Holt, Rinehart and Winston.
- 1975. "An alternative to checklist theories of meaning", *Proceedings of the First Annual Meeting*, Berkeley Linguistic Society, 1, 123-131.

- 1976. "Frame semantics and the nature of language", *Annuary of the New York Academy of Science*, 280, 20-32.
- 1977. "Topics in lexical semantics", en R. W. Cole (ed.), *Current issues in linguistic theory*, Wilmington, Indiana University Press, 76-138.
- 1982. "Frame semantics", en vs., *Linguistic in the morning calm*, Seúl Hanshin.
- Finney, Benjamin. 1979. *Hokulea the way to Tahiti*. Nueva York, Dodd, Mead and Company.
- Fisher, John, 1958. "The classification of residence in censuses", *American Anthropologist*, vol. 60, pp. 508-517.
- Fjellman, Stephen, 1976. "Talking about talking about residence: An Ankamba case", *American Ethnologist*, 3, 672-681.
- Fodor, Jerry, 1981a. "El problema cuerpo-mente", *Investigación y Ciencia*, Nro. 54, pp. 62-75.
- 1981b. *Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge, MIT Press.
- Fowler, Catherine, 1979. "Etnoecología", en: Donald Hardesty, *Antropología ecológica*, Barcelona, Bellaterra, pp. 215-238 (orig. 1977).
- Fowler, Catherine y J. Leland, 1967. "Some northern paiute native categories", *Ethnology*, vol. 6, pp. 381-404.
- Frake, Charles, 1961. "The diagnosis of disease among the Subanum of Mindanao", *American Anthropologist*, vol. 63, pp. 11-32.
- 1962. "The ethnographic study of cognitive systems", en: T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and human behavior*, Washington, Anthropological Society.
- 1964a. "A structural description of Subanum 'religious' behavior", en: W. Goodenough (ed.), *Op. cit.*, pp. 111-129.
- 1964b. "Notes on queries in ethnography", *American Anthropologist*, vol. 66, pp. 132-145.
- French, David, - 1956. "An exploration of Wasco ethnoscience", *Yearbook of the American Philosophical Society*, pp. 224-226.
- 1963. "The relationship of anthropology to studies in perception and cognition", en: S. Koch (ed.), *Psychology: A study of a science*, N. York, McGraw-Hill, pp. 388-428.
- Furby, Louanna y Robert A. Benfer, 1983. "Cognitive and geographic maps: Study of individual variation among Tojolabal Mayans", *American Anthropologist*, 85, 305-334.
- Gardner, Howard, 1987. *La nueva ciencia de la mente*. Buenos Aires, Paidós.
- Garner, W. R., 1974. *The processing of information and structure*, Potomac, L. Erlbaum.
- Garro, Linda. "Explaining high blood pressure: Variation in knowledge about illness", *American Ethnologist*, 15, pp. 98-119.
- Gazzaniga, M.S., J.E. LeDoux y D. H. Wilson. 1977. "Language, praxis, and the right hemisphere: clues to some mechanisms of consciousness", *Neurology*, 27, pp. 293-298.
- Gell, A. 1985. "How to read a map: Remarks on the practical logic of navigation", *Man*, n.s., v. 20, pp. 271-287.
- Geertz, Clifford, 1973. *The interpretation of cultures : Selected essays*, N. York, Basic Books.
- Geoghegan, William, 1970. *The use of marking rules in semantic systems*, Language and Behavior Research Laboratory, Working Paper Nro. 26, Berekeley, University of California Press.
- 1971. "Information processing systems in culture", en: P. Kay (ed.), *Op. cit.*, pp. 3-35.
- 1973. *Natural information processing rules: Formal theory and applications to ethnography*, Berkeley, University of California Press.

- Gibson, J. J., 1950. *The perception of the visual world*, Boston, Houghton-Mifflin.
- Gladwin, Christina, 1979. "Productions functions and decision models: complementary models", *American Ethnologist*, 6, 653-681.
- Gladwin, Thomas, 1970. *East is a big bird*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gladwin, Thomas y William Sturtevant (eds.), 1962. *Anthropology and human behavior*, Washington, Anthropological Society.
- Goffman, Erving, 1974. *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge, Harvard University Press.
- Golledge, R. G., 1986. "Environmental cognition", en D. Stokols e I. Altman (eds.), *Handbook of environmental psychology*, N. Y. , Wiley.
- Gomulicki, B. R., 1956. "Recall as an abstractive process", *Acta Psychologica*, 12, 77-94.
- Goodenough, Ward, 1951. "Property, kin, and community on Truk", *Yale University Publications in Anthropology*, Nro. 46.
- 1956. "Componential analysis and the study of meaning", *Language*, vol. 32, pp. 195-216.
- 1963. "Some applications of Guttman scaling to ethnography and culture theory", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 19, pp. 235-250.
- 1956a. "Residence rules", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, pp. 22-37.
- 1965. "Yankee kinship terminology: A problem in componential analysis", *American Anthropologist*, vol. 67, Nro. 5, pt. 2.
- 1967. "Componential analysis", *Science*, vol. 156, Nro. 3779, pp. 1203-1209.
- 1970. *Description and comparison in cultural anthropology*, Chicago, Aldine.
- Gossen, G. H., 1972. "Temporal and spatial equivalence in chamula ritual symbolism", en W. A. Lessa y E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An anthropological approach*, N. Y., Harper and Row, 135-149.
- 1974. "Another look at world view: Aerial photography and chamula cosmology", en Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An anthropological approach*, N. Y., Harper and Row, 135-149.
- Graubard, Stephen (comp.). 1993. *El nuevo debate sobre la Inteligencia Artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*. Barcelona, Gedisa.
- Gregg, John, 1954. *The language of taxonomy. An application of symbolic logic to the study of classificatory systems*, N. York, Columbia University Press.
- Hallowell, Alfred Irving, 1955. *Culture and experience* , Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Hammel, E. A. (ed.), 1965. "Formal semantic analysis", *American Anthropologist*, vol. 67, Nro. 5
- Hammer, Muriel, 1966. "Some comments on formal analysis of grammatical and semantic systems", *American Anthropologist*, vol. 68, pp. 362-373.
- Harnad, Stevan, 1983. "Comentario de Sheldon Klein, Analogy and mysticism and the structure of culture", *Current Anthropology*, 24 (2): 151-180, 170-171.
- Harris, Marvin, 1978 (1968). *El desarrollo de la teoría antropológica*, México, Siglo XXI.
- 1975. "Why a perfect knowledge of all the rules that one must know in order to act like a native cannot lead to a knowledge of how natives act", *Journal of Anthropological Research*, v. 30, pp. 242-251.
- 1982 (1979). *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza.
- Hart, R. A. y G. T. Moore, 1973. "The development of spatial cognition: A review", en R. Downs y D. Stea (eds.), *Image and environment. Cognitive mapping and spatial behavior*, Chicago, Aldine.

- Harwood, Frances, 1976. "Myth, memory, and the oral tradition: Cicero in the Trobriands", *American Anthropologist*, 78, 783-796.
- Hays, Terence, 1974. *Mauna: Explorations in Ndumba ethnobotany*, tesis de doctorado, Seattle, Universidad de Washington.
- 1982. "Utilitarian/ adaptationist explanations of folk biological classification: Some cautionary notes", *Journal of Ethnobiology*, vol. 2, pp. 89-94.
- Hernández Ruiz, Bernardo y Manuel Carreiras Valiñas, 1986. "Métodos de investigación de mapas cognitivos", en F. Jiménez Burillo y J. I. Aragonés (eds.), *Introducción a la psicología ambiental*, Madrid, Alianza, 21-33.
- Holahan, Charles, 1986. "Environmental psychology", *Annual Review of Psychology*, 37, 381-407.
- Hunn, Eugene, 1975a. *Cognitive processes in folk ornithology: The identification of gulls*, Working Paper Nro. 42, Berkeley, University of California, Language-Behavior Research Laboratory.
- 1975b. "A measure of the degree of correspondence of folk to scientific biological classification", *American Ethnologist*, vol. 2, pp. 309-327.
- 1976. "Toward a perceptual model of folk biological classification", *American Ethnologist*, vol. 3, pp. 508-524.
- 1977. *Tzeltal folk zoology: The classification of discontinuities in nature*, N. York, Academic Press, (ed. 1978).
- 1982. "The utilitarian factor in folk biological classification", *American Anthropologist*, vol. 84, pp. 830-847.
- Hutchins, Edwin. 1994. *Cognition in the wild*. Cambridge, MIT Press.
- Hymes, Dell, 1961. "Linguistic aspects of cross-cultural personality study", en: Bert Kaplan (ed.), *Studying personality cross-culturally*, Evanston, Row, Peterson.
- 1964a. "Directions in (ethno) linguistic theory", *American Anthropologist*, vol. 66, Nro. 3, pt.2, pp. 116-119.
- 1964b. "Comentario al artículo de Burling, Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus?", *American Anthropologist*, vol. 66, pp. 116-119.
- 1965. *The use of computers in anthropology*, La Haya, Mouton.
- 1976. "La sociolingüística y la etnografía del habla", en: Edwin Ardener (comp.), *Antropología social y lenguaje*, Bs. As., Paidós, pp. 115-151 (orig. 1971).
- Hymes, Dell y J. Gumperz (eds.), 1972. *Directions in sociolinguistics. The ethnography of communication*, N. York, Holt, Rinehart and Winston.
- Jochim, M. A., 1976. *Hunter-gatherer subsistence and settlement: A predictive model*, N. York, Academic Press.
- Johnson, A., 1974. "Ethnoecology and planting practices in a Swidden agricultural system", *American Ethnologist*, vol. 1, pp. 87-101.
- Johnson, N. F., 1970. "The role of chunking and organization in the process of recall", en G. H. Bower (ed.), *The psychology of learning and motivation*, vol. IV, N. York, Academic Press.
- Kaplan, David y Roberts Manners, 1981. *Introducción Crítica a la Teoría Antropológica*, México, Nueva Imagen, 2da. edición (orig. 1972).
- Kay, Paul, 1966. "Comentario del artículo de Colby Ethnographic semantics", *Current Anthropology*, vol. 7, pp. 21.
- 1970. "Some theoretical implications of ethnographic semantics", en: Ann Fischer (ed.), *Op. cit.*, pp. 19-31.
- 1971. (ed.), *Explorations in mathematical anthropology*, Cambridge, MIT Press.

- 1975a. "A model-theoretic approach to folk taxonomy", *Social Science Information*, 14, 151-166.
- 1975b. "Synchronic variability and diachronic change in basic colors terms", *Language and Society*, 4, 257-270.
- Kay, Paul y Willett Kempton, 1984. "What is the Sapir-Whorf hypothesis?", *American Anthropologist*, vol.86, pp. 65-79.
- Kay, Paul y Chad K. McDaniel, 1978. "The linguistic significance of the meaning of basic colors terms", *Language*, 54 (3), 610-646.
- Keesing, Roger, 1966. "Comentario del artículo de Colby Ethnographic semantics", *Current Anthropology*, vol. 7, pp. 22.
- 1971. "Formalization and the construction of ethnographies", en: Paul Kay (ed.), *Op. cit.*, pp.36-49.
- 1972. "Paradigms lost: The new anthropology and the new linguistics", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 28, pp. 299-332.
- 1974. "Theories of culture", en: B. Siegel et al. (eds.), *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, Annual Reviews Press.
- 1979. "Linguistic knowledge and cultural knowledge: Some doubts and speculations", *American Anthropologist*, vol. 81, pp. 14-36.
- Kintsch, W., 1977. "On comprehending stories", en M. A. Just y P. Carpenter (eds.), *Cognitive processes in comprehension*, Hillsdale, Erlbaum.
- Klein, Sheldon, 1983. "Analogy and mysticism and the structure of culture", *Current Anthropology*, 24 (2), 151-180.
- Kripke, Saul, 1972. "Naming and necessity", en D. Davison y G. Herman (eds.), *Semantic of natural language*, Dordrecht-Boston, Reidel.
- Kroeber, Alfred, 1909. "Classificatory of relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, pp. 77-84.
- Kronenfeld, 1972. "Guttman scaling: Problems of conceptual domain, unidimensionality, and historical inference", *Man*, vol. 7, Nro. 2, junio, pp. 255-276.
- 1973. "Fanti kinship: The structure of terminology and behavior", *American Anthropologist*, vol. 75, pp. 1577-1595.
- 1974. "Sibling typology: Beyond Nerlove and Romney", *American Ethnologist*, vol. 1, pp. 489-506.
- 1979. *Information processing and cognitive structure*, trabajo presentado en la Conference of Cognitive Anthropology, Riverside, 17 al 20 de mayo.
- 1980. "Particularistic or universalistic analyses of Fanti-kin terminology: The alternative goals of terminological analysis", *Man*, n. s., vol. 15, pp. 151-169.
- 1985. David, "Numerical taxonomy: Old techniques and new assumptions", *Current Anthropology*, vol. 26, Nro. 1, pp. 21-41.
- Kuchler, Susanne, 1987. "Malagan: Art and memory in a melanesian society", *Man*, n.s., 22, 238-255.
- Kuipers, Benjamin L., 1975. "A frame for frames", en Bobrow y Collins (eds.), *Op. cit.*, 151-184.
- Kuper, Adam, 1972. *Antropología y Antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama (sin fecha).
- Lakoff, George, -1975. *Hedges: "A study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts"*, en Donasld Hockney y otros (eds.), *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantics*, Dordrecht, Reidel, 221-271.
- 1977. *Linguistic gestalts*, Proceedings of the 13th Annual Meeting of the Chicago Linguistic Society.

- Lakoff George y Marc Johnson, 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Langacker, Ronald, 1987. *Foundations of Cognitive Grammar*, Volume I, *Theoretical Perspectives*. Stanford: Stanford University Press.
- Leach, Edmund, 1985 (1976). *Cultura y comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos*, México, Siglo XXI, 2da. edición.
- Lee, Dorothy, 1977 (1950). "Lineal and non-lineal codifications of reality", en Dolgin, Kemnitzer y Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology: A reader in the study of symbols*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 151-164.
- Leech, Geoffrey, 1985. *Semántica*, Madrid, Alianza, 2da. edición (orig. 1974, 2da. edición 1981).
- Lenneberg, Eric y John Roberts, 1956. *The language of experience: A study in methodology*, Memoir 13 of the International Journal of American Linguistics, Bloomington.
- LeVine, R., 1983. *Culture, behavior and personality. An introduction to the comparative study of psychosocial adaptation*, N. y., Aldine, 2da. edición.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de cultura económica.
- Lewis, David, - 1972. *We, the navigators*, Australian National University Press.
- 1976. "Observations on route finding and spatial orientation among the aboriginal peoples of the Western desert region of Central Australia", *Oceania*, 46 (4), 249-282.
- Loftus, E. F., D. G. Miller y H. J. Burne. 1978. "Semantic integration of verbal information in a visual memory test", *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and memory*, v. 4, pp. 19-31.
- López de Mantaras Badia, Ramón, 1985. "Modelos de razonamiento aproximado", *Mundo científico*, vol. 5, Nro. 53, pp. 1246-1256.
- Lounsbury, Floyd, 1956. "A semantic analysis of the Pawnee kinship usage", *Language*, vol. 32, pp. 158-194.
- 1962. *The structural analysis of kinship semantics*, Preprint of Papers for the Ninth International Congress of Linguistics, Cambridge, MIT Press, pp. 583-588.
- 1965. "Another view of Trobriand kinship categories", *American Anthropologist*, vol. 67, Nro. 5, pp. 142-185.
- 1982. "Lenguaje y cultura", en: Sidney Hook (comp.), *Lenguaje y filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-52 (orig. 1969).
- Lynch, Kevin, 1960. *The image of the city*, Cambridge, MIT Press.
- Lyons, John, 1980. *Semántica*, Barcelona, Teide (orig. 1977).
- Manning, P. K. y Horacio Fabrega (Jr.), 1976. "Fieldwork and the 'New Ethnography' ", *Man*, vol. 11, pp. 39-52.
- Mayer, Richard, 1985. *El futuro de la psicología cognitiva*, Madrid, Alianza (1981).
- Mc Clure, E., 1976. "Ethnoanatomy in a multilingual community. An analysis of semantic change", *American Ethnologist*, 3, 525-542.
- McKinley, Robert, 1971. "A critique of the reflectionist theory of kinship terminology: The Crow-Omaha case", *Man*, vol. 6, pp. 228-247.
- Mervis, C. B. y Eleanor Rosch, 1981. "Categorization of natural objects", *Annual Review of Psychology*, 32, 89-115.
- Metzger, Duane y Gerald Williams, 1963a. "Tenejapa medicine: The curer", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 19, pp. 216-234.

- 1963b. "A formal ethnographic analysis of Tenejapa Ladino weddings", *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 1076-1101.
- 1966. "Procedures and results in the study of native categories: Tzelzal firewood", *American Anthropologist*, vol. 68, pp. 389-407.
- Minsky, Marvin, 1975. "Frame-system theory", en R. C. Schank y B. L. Nashwebber (eds.), *Theoretical issues in natural language processing*, Cambridge, MIT Press.
- 1986. *La sociedad de la mente. La inteligencia humana a la luz de la Inteligencia Artificial*. Buenos Aires, Galápagos.
- Moore, G. T. y R. G. Golledge (eds.), 1976. *Environmental knowing*, Stroudsburg, Dowden, Hutchinson & Ross.
- Needham, Rodney, 1975. "Polythetic classification: Convergence and consequences", *Man*, n.s., 10, 349-369.
- Neisser, Ulrich, 1976. *Cognition and reality*, San Francisco, Freeman.
- Newell, A. y Herbert Simon, 1964. *Information processing systems*, Carnegie Institute of Technology, Working Paper Nro. 76.
- 1972. *Human problem solving*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Newell, A., Herbert Simon y J. C. Shaw, 1958. "Elements of a theory of human problem solving", *Psychological Review*, 65, 151-166.
- Norman, Donald, 1982. *Learning and memory*, San Francisco, Freeman.
- 1987. *Perspectivas de la ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós (1981).
- Ottensmann, J., 1978. *Social behavior in urban space*, Urban Life, 7, 3-23.
- Paredes, J. A. y M. J. Hepburn, 1976. "The split brain and the culture-and-cognition paradox", *Current Anthropology*, 17, 121-127.
- Pelto, Pertti, 1970. *Anthropological research*, Nueva York, Harper & Row.
- Penrose, Roger. 1996. *La mente nueva del emperador*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Perchonock, Norma y Werner, 1969. "Navaho systems of classification: Some implications for ethnoscience", *Ethnology*, vol. 8, pp. 229-242.
- Peterfreund, Emanuel y J. T. Schwartz, 1976. *Información, sistemas y psicoanálisis*, México, Siglo XXI.
- Pike, Kenneth, 1976. "Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta", en: Alfred G. Smith (comp.), *Op. cit.*, vol. 1, pp. 233-248.
- Putnam, Hilary, 1975. "The meaning of 'meaning' ", en Mind, language and reality, *Philosophical papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 215-271.
- Pylyshyn, Zenon, 1975. "Minds, machines and phenomenology: Some reflections of Dreyfus 'What computers can't do' ", *Cognition*, 3 (1), 57-77.
- 1983. "La naturaleza simbólica de las representaciones mentales", en M. V. Sebastián (ed.), 1983: *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza.
- Quinn, Naomi, 1975. "Decision models of social structure", *American Ethnologist*, 2, 19-46.
- 1976. "A natural system used in Mfantse litigation settlement", *American Ethnologist*, vol. 3, pp. 331-351.
- 1978. "Do Mfantse fish sellers estimate probabilities in their heads?", *American Ethnologist*, vol. 5, pp. 206-226.
- 1979. *A cognitive anthropologist looks at American marriage*, ponencia presentada en el 78th Annual Meeting, American Anthropological Association, noviembre.

- Quinn, Naomi y Claudia Strauss. Sin fecha. *A cognitive framework for a unified theory of culture*. Manuscrito.
- Randall, Robert, 1976. "How tall is a taxonomic tree: Some evidence for dwarfism", *American Ethnologist*, vol. 3, pp. 543-553.
- 1977. *Change and variation in Samal fishing: making plans to "make a living" in the Southwestern Philippines*, Berkeley, University of California Press.
- Reynoso, Carlos, 1985. *Modelos cognitivistas en etnomusicología*, trabajo presentado en las Segundas Jornadas de Musicología, Bs. As., 2 al 5 de octubre.
- 1986a. *Crítica de la razón binaria: Cinco razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss*, trabajo presentado en el Segundo Congreso de Antropología Social, Bs. As., agosto.
- 1986b. *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, presentado en el Taller de Discusión de Trabajos de Investigación en Antropología, Bs. As., Instituto Nacional de Antropología, (1985a).
- Rice, Elizabeth, 1980. "On cultural schemata", *American Ethnologist*, vol. 7, pp. 152-171.
- Rodríguez Sanabra, Francisco, 1986. "Percepción ambiental", en Jiménez Burillo y Aragonés (eds.), *Introducción a la psicología ambiental*, Madrid, Alianza, 51-64.
- Romney, Jay, 1957. *The formal analysis of kinship: I. General analytic mainframe*, Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.
- Romney, A. Kimball y P. J. Epling, 1958. "A simplified model of Kariera kinship", *American Anthropologist*, vol. 60, pp. 59-74.
- Romney, A. Kimball; Roger Shepard y Sara Nerlove (eds.), 1972. *Multidimensional scaling: Theory and applications in the behavioral sciences*, 2 vols., N. York, Seminar Press.
- Romney, A. Kimball, Susan Weller y William Batchelder. 1986. "Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy". *American Anthropologist*, 88, pp. 313-326.
- Rosch, Eleanor, 1973a. "Natural categories", *Cognitive Psychology*, 4, 328-350.
- 1973b. "On the internal structure of perceptual and semantic categories", en T. E. Moore (ed.), *Cognitive development and the acquisition of language*, Nueva York, Academic Press.
- 1977. "Human categorization", en N. Warren (comp.), *Advances in cross-cultural psychology*, vol. I, Londres, Academic Press.
- 1978. "Principles of categorization", en E. Rosch y B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization*, Hillsdale, Erlbaum.
- 1978. "Principles of categorization", en E. Rosch y B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and categorization*, Hillsdale, Erlbaum.
- Rosch, Eleanor (Heider), 1972. "The Structure of Color Space in Naming and Memory for Two Languages". *Cognitive Psychology* 3: 337-354.
- Rosch, E. y B. Lloyd (editores). 1978. *Cognition and categorization*. Hillsdale, L.E.A.
- Rosch, E. y C. B. Mervis, 1975. "Family resemblances: Studies in the internal structure of categories", *Cognitive Psychology*, 7, 575-605.
- Rosch, E., C. B. Mervis, W. D. Gray, D. M. Johnson y P. Boyes-Braen, 1976. "Basic objects in natural categories", *Cognitive Psychology*, 8, 382-439.
- Rumelhart, D., 1975. "Notes on a schema for stories", en D. Bobrow y A. Collins (eds.), *Op. Cit.*, 211-236.
- Sanday, Peggy, 1968. "The 'Psychological Reality' of American-English Kinship Terms: An information-processing approach", *American Anthropologist*, vol. 70, pp. 509-523.
- Schafer, E. L., 1969. *Perception of natural environments*, Environment and Behavior, 1 (1).

- Schank, Roger, 1975. "The structure of episodes in memory", en Bobrow y Collins (eds.)
- Schank, Roger y Robert Abelson, 1977. *An inquiry into human knowledge structures*, Hillsdale, Erlbaum.
- Schneider, David Murray, 1965. "American kin terms and terms for kinsmen: A critique of Goodenough's componential analysis of Yankee kinship terminology", *American Anthropologist*, vol. 67, Nro. 5, pt. 2, pp. 288-308.
- Sebastian, María Victoria (comp.), 1983. *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza.
- Service, Elman, 1973. *Evolución y cultura*, México, Pax.
- Shaw, R. y J. Bransford (eds.), 1977. *Perceiving, acting and knowing. Toward and ecological psychology*, Hillsdale, Erlbaum.
- Sherzer, J., 1977. "Semantic systems, discourse structure, and the ecology of language", en R. W. Fasold y R. W. Shuy (eds.), *Studies in language variation*, Washington, Georgetown University Press, 283-293.
- Smith, T. R., J. W. Peregrino y R. G. Golledge, 1982. "Computational process modeling of spatial cognition and behavior", *Geograph. Anal.*, 14, 305-325.
- Sperber, Dan, 1974. *Le symbolisme en général*, París, Hermann.
- 1979. "La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?", en Izard y Smith (eds.), *La fonction symbolique*, París Gallimard, 17-42.
- Spradley, J. P. (eds.), 1972. *Culture and cognition*, San Francisco, Londres y Toronto, Chandler.
- Spiro, R. J., 1977. "Remembering information from text: The "state of schema" approach", en R. C. Anderson, R. J. Spiro y W. F. Montague (eds.), *Schooling and the acquisition of knowledge*, Nueva Jersey, L. E. A.
- Steffle, Volney; Peter Reich y Marlys McClaran-Steffle, 1971. "Some eliciting and computational procedures for descriptive semantics", en: P. Kay (ed.), *Op. cit.*, pp. 79-116.
- Stokols, Daniel, 1978. "Environmental psychology", *Annual Review of Psychology*, 29, 253-295.
- Stoller, Paul, 1980. "The negotiation of Songhay space, Phenomenology in the heart of darkness", *American Ethnologist*, 7, 419-431.
- Sturtevant, William, 1964. "Studies in ethnoscience", *American Anthropologist*, vol. 66, Nro. 3, pp. 99-131.
- Tax, Sol, 1937a. "The social organization of Fox indians", en P. Eggan (ed.), *Op. cit.*
- 1937b. "Some problems of social organization", en: Fred Eggan (ed.), *Social organization of the North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press.
- Taylor, S. E. y J. Crocker, 1981. "Schematic basis of social information processing", en E. T. Higgins, C. P. Herman y M. P. Zanna (eds.), *Social cognition : The Ontario Symposium*, vol. I, Hillsdale, Erlbaum.
- TenHouten, W. y Charles Kaplan, 1973. *Science and its mirror image: A theory of inquiry*, N. Y., Harper and Row.
- Tolman, Edward C., 1948. "Cognitive maps in rats and men", *Psychological Review*, 55, 189-208.
- Toren, Christina, 1983. "Thinking symbols: A critique of Sperber (1979)", *Man*, n. s., 18, 260-268.
- Trowbridge, C., 1913. "On fundamental methods of orienting and 'imaginary maps' ", *Science*, 38, 888-897.
- Tyler, Stephen, 1969. *Cognitive anthropology*, N. York, Holt, Rinehart and Winston.
- Vega, Manuel de, 1982. "La metáfora del ordenador, implicaciones y límites", en Delclaux y Seoane (eds.), *Psicología cognitiva y procesamiento de la información*, Madrid, Pirámide.
- 1984. *Introducción a la psicología cognitiva*, Madrid, Alianza.
- 1985. *Nuevas perspectivas del procesamiento de información*, Estudios de Psicología, 22, 3-17.

- Vigotsky, Lev. 1987 (1962). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Wallace, Anthony F. C., 1961. "On being just complicated enough", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 47, pp. 458-464.
- 1962. "Culture and cognition", *Science*, vol. 135, pp. 351-357.
 - 1964. "On Being Just Complicated Enough", *Proceedings of The National Academy of Science*, 17:458-461.
 - 1966. "The problem of the psychological validity of componential analyses", *American Anthropologist*, vol. 68, pp. 229-248.
 - 1967. "Identity processes in personality and in culture", en r. Jessor y S. Feshbach (eds.), *Cognition, personality and clinical psychology*, San Francisco, Jossey Bass.
 - 1970. *Culture and personality*, N. Y., Random House, 2da. edición.
 - 1972. *Cultura y personalidad*, Bs. As., Paidós (1961).
- Wallace, Anthony F. C. y John Atkins, 1960. "The meaning of kinship terms", *American Anthropologist*, vol. 62, pp. 58-80.
- Walter-Cook. 1971. *Introduction to tagmemic analysis*.
- Watt, William, 1966. *Morphology of the Nevada cattlebrands and their blazons*, Washington, National Bureau of Standards.
- 1967. *Morphology of the Nevada cattlebrands and their blazons*, parte II, Pittsburgh, Department of Computer Science, Carnegie-Mellon University.
- Werner, Oswald, 1965. "Semantics of Navaho medical terms", *International Journal of American Linguistics*, vol. 31, pp. 1-17.
- 1966. "Ethnoscience and pragmatics", *Anthropological Linguistics*, vol. 8, Nro. 8, pp. 42-65.
 - 1967. "Systematized lexicography or ethnoscience: The use of computer-made concordances", *American Behavioral Scientist*, vol. 10, pp. 5-8.
 - 1972. "Ethnoscience 1972", *Annual Review of Anthropology*, vol. 1, pp. 271-308.
 - 1978. "The synthetic informant model on the simulation of large lexical / semantic fields", en: Marvin Loflin y James Silverberg (eds.), *Discourse and inference in cognitive anthropology*, La Haya, Mouton, pp. 45-82.
- Werner, Oswald y Joann Fenton, 1973. "Method and Theory in ethnoscience or ethnoepistemology", en: Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *A handbook of method in cultural anthropology*, Garden City, Natural History Press, 1970 (edit. 1973), pp. 537-580.
- Werner, Oswald; Jeanett Frank y K. Y. Begishe, 1967. *A programmed guide to Navajo transcription*, Evanston, Northwestern University Press, 2da. edic.
- Wexler, Kenneth y A. Kimball Romney, 1972. "Individual variations in cognitive structures", en: Romney, Shepard y Nerlove (eds.), *Op. cit.*, pp. 73-92.
- White, Geoffrey. 1987. "Proverbs and cultural models", en D. Holland y Naomi Quinn (eds.), *Cultural models of language and thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wierzbicka, Anna W., 1984. "Apples are not a Kind of Fruit", *American Ethnologist*, 11: 313-326.
- Williams, Gerald, 1966. "Linguistic reflection of cultural systems", *Anthropological Linguistics*, vol. 8, Nro. 8, pp. 13-21.
- Witkowski, Stanley y Cecil Brown, 1977. "An explanation of color nomenclature universals", *American Anthropologist*, vol. 79, pp. 50-57.

- 1978a. "Lexical universals", *Annual Review of Anthropologist*, vol. 7, pp. 427-451.
 - 1978b. "Mesoamerican: A proposed language phylum", *American Anthropologist*, vol. 80, pp. 942-944.
- Wittgenstein, Ludwig, 1958. *Preliminary studies for the "Philosophical Investigations"*, generally known as The Blue and Brown Books, Oxford Blackwell.
- Yates, F., 1978. *The art of memory*, N. Y., Penguin Books.

LAS ANTROPOLOGIAS FENOMENOLOGICAS

0. INTRODUCCION.

En nuestro medio se ha tornado habitual cuestionar la fenomenología de Marcelo Bórmida sin conocerla en profundidad, mientras que por el contrario se reivindica la utilidad (al menos metodológica) de otras variantes de la fenomenología, y antes que nada de la etnometodología y de las corrientes ligadas al interaccionismo simbólico⁷. En este capítulo nos ocuparemos de establecer una fundamentación para una crítica rigurosa de la fenomenología y de explorar diversos aspectos que hacen a su contextualización. Analizaremos la concordancia de las ciencias sociales hermenéuticas con el cuestionamiento del establishment en la academia norteamericana, la adopción del marco hermenéutico por unos pocos antropólogos de segunda línea y la súbita desaparición de las profesiones de fe fenomenológica en ciencias sociales tras el advenimiento del posmodernismo.

La exposición de esta parte del libro se desarrollará en nueve partes interrelacionadas que son, sucesivamente:

- 1) Un resumen de los fundamentos filosóficos de las ciencias sociales fenomenológicas, en sus distintas vertientes: el historicismo de Wilhelm Dilthey, que les ha proporcionado una justificación idealista, y la fenomenología propiamente dicha de Edmund Husserl.
- 2) Un examen de la formulación más importante que tiende un puente entre ese fondo filosófico y la problemática de las ciencias sociales, que es la de Alfred Schutz.
- 3) Una referencia sucinta a la "sociología del conocimiento" que se construye a partir de los alumnos de Schutz, Berger y Luckmann, y de su obra más importante, *La Construcción Social de la Realidad* (1966).
- 4) Una visión de conjunto de otra de las posturas hermenéuticas que intervienen en algunas corrientes de las ciencias sociales fenomenológicas: la de Hans-Georg Gadamer.
- 5) Un panorama de otro de los referentes de estas ciencias sociales, el llamado Interaccionismo Simbólico de Herbert Blumer.
- 6) Un examen de una de las formulaciones más importantes de las ciencias sociales fenomenológicas, la etnometodología de Harold Garfinkel, acompañado de una mención a la antropología peculiar de Carlos Castaneda.
- 7) Una síntesis de los aspectos más idiosincráticos de la antropología fenomenológica norteamericana, en la cual se inscriben los materiales de Bennetta Jules-Rosette y de Michael Agar. Aquí haremos referencia también a la llamada "antropología crítica"

⁷ Un conocido libro argentino de antropología médica, por ejemplo, garantizaba que el marco teórico utilizado era una combinación de marxismo e interaccionismo simbólico (!), aunque luego no volvía a hablar del asunto. De más está decir, los criterios y formas interaccionistas no aparecían por ninguna parte.

- norteamericana, codificada por Dell Hymes, Stanley Diamond y Bob Scholte y también revisaremos la "antropología psicodélica" propuesta por Allan Coult.
- 8) Una revisión de la etnología tauteológica de Marcelo Bórmida, a quien se tratará de comprender en contraste comparativo con otras versiones de la fenomenología aplicada.
 - 9) Una breve exploración del abandono del marco fenomenológico explícito con el advenimiento de la antropología posmoderna.

1. LA FUNDAMENTACION FILOSOFICA

Las antropologías fenomenológicas (afines a una orientación hermenéutica que en realidad abarcó en cierto momento al conjunto de las ciencias sociales) reclaman una doble ascendencia filosófica: la del *historicismo* de Dilthey y la de la *fenomenología* de Husserl. Por supuesto, hay otras influencias que se congregan en la fundamentación de estas corrientes, como ser la de Max Weber; pero por el momento nos estamos refiriendo a las formulaciones filosóficas en sentido estricto.

La importancia de cada uno de estos legados varía en las distintas escuelas y tendencias, pero casi siempre ha sido explícita, aunque notoriamente selectiva. En otras palabras, nunca encontramos demasiada precisión acerca del grado de acatamiento respecto de las filosofías originales, o de las premisas concretas que se integran, o una puntualización exhaustiva de los cánones filosóficos en que esas corrientes presumen fundarse.

Los fundamentos historicistas.

En este contexto, "historicismo" no implica un interés esencial hacia la historia, sino una afinidad con ciertas afirmaciones de Wilhelm Dilthey respecto de la diferencia taxativa entre las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del espíritu*. La ciencia del espíritu arquetípica es, para Dilthey, la historia. La filosofía de Wilhelm Dilthey (1833-1911) se funda en esa distinción, que él fue el primero en establecer.

En este ámbito de discusiones, la recuperación de la historia no posee el carácter de reivindicación de la realidad fáctica o de los factores contextuales, sino que tiene que ver con el postulado de que existe una esfera de acontecimientos inherentemente únicos -la historia- que, por su unicidad y su irreductibilidad a leyes de validez general, opera como modelo de todo objeto social o cultural.

Dilthey fue un filósofo post-kantiano. Con posterioridad, otros filósofos post-kantianos propusieron terminologías y conceptos complementarios, algunos de los cuales utilizamos hoy en día sin preguntarnos dónde se originan: Wilhelm Windelband (1848-1915), de la Escuela de Baden, por ejemplo, propondría una diferenciación semejante entre las *ciencias nomotéticas* (capaces de formular leyes y generalizaciones) y las *ciencias idiográficas* (que estudian casos individuales, no susceptibles de generalización). Otro filósofo post-kantiano, Heinrich Rickert (1863-1936), también de la Escuela de Baden, redondearía la propuesta definiendo objetos concomitantes a esas ciencias: la "naturaleza" como objeto de las ciencias nomotéticas, la "cultura" como objeto de las ciencias idiográficas. La divisoria entre dos

ciencias irreductibles (y este es un elemento de juicio que no todos los epistemólogos consideran) fue una iniciativa emergente de la facción historicista-hermenéutica.

Este sería, en definitiva, el cuadro de la partición de las ciencias y sus respectivos objetos tal como se concibió en el seno de la filosofía poskantiana:

Dilthey	Ciencias de la Naturaleza	Ciencias del Espíritu
Windelband	Ciencias nomotéticas	Ciencias Idiográficas
Rickert	Naturaleza	Cultura

Pero volvamos a Dilthey. Como se verá después, la mayor parte de las antropologías interpretativas suscriben la idea de Dilthey de la especificidad "espiritual" de la antropología y de su carácter idiográfico (p.ej. Geertz con su artículo de 1980 y su propuesta de "generalización en el interior de los casos"). Para Dilthey, ambas ciencias forman la totalidad del saber. Las "ciencias del espíritu" (*Geistwissenschaften*) son para él distintas e independientes de las "ciencias de la naturaleza" (*Naturwissenschaften*). El conocimiento científico persigue una comprensión externa (*Begreifen*) de los fenómenos que se le presentan; pero el conocimiento histórico es una vivencia (*Erlebnis*), una experiencia interna e íntima de su propio objeto. Lo adecuado para abordar esta experiencia no es la explicación externa, sino la comprensión (*Verstehen*). Dicho de otro modo, los tres momentos del conocer en que se fundan las ciencias del espíritu son la vivencia (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdrücken*) y la comprensión (*Verstehen*). Después desarrollaré estos puntos.

De allí que el método histórico (o el método propio de las ciencias del espíritu) no busca la formulación de leyes, sino la exposición de un proceso particular en sus conexiones íntimas. Los elementos que le interesan a estas ciencias son los individuos en tanto tales, y el fundamento de la investigación en esta área no puede ser otro que la psicología de los individuos.

Por desdicha, la filosofía de Dilthey no es sistemática; su estilo, en este sentido, se asemeja al de Nietzsche, otro de los filósofos recuperados por los partidarios de las antropologías interpretativas más recientes. La influencia del pensamiento de Dilthey sobre la antropología no siempre es manifiesta, y casi nunca es directa. Como hemos visto en su oportunidad, uno de los antropólogos que recientemente han adoptado ideas diltheyanas en forma expresa ha sido Victor Turner. Algunos turnerianos (Barbara Myerhoff, Edward Bruner, Bruce Kapferer) también se han inspirado en Dilthey para formular lo que se ha dado en llamar "la antropología de la experiencia".

Los fundamentos fenomenológicos

Basamos la caracterización que sigue en los escritos del propio Husserl, más que en comentarios o interpretaciones. Las obras de Husserl pertinentes para las ciencias sociales son:

- *Investigaciones lógicas*, 2 volúmenes (1900-1901).
- Segundo Volumen de *Ideas* (1928).
- *Quinta Meditación Cartesiana* (1931).

- *La Crisis de la Ciencia Europea y la fenomenología trascendental* (1954, publicación póstuma).

Uno de los problemas que ocasiona el tratamiento de las ideas de Husserl es que a menudo sus comentaristas distorsionan su sentido, y le hacen decir, a fuerza de comentarios y de citas descontextualizadas, precisamente lo contrario de lo que afirma. Pero el problema más grave de las antropologías fenomenológicas en su conjunto es que el conjunto de premisas husserlianas en las que se basan sus adictos no está claramente especificado; lo más frecuente es, además, que los científicos sociales tomen contacto con Husserl a través de mediadores e intérpretes de esos mediadores: Schutz, Bochenski, Luckmann, Natanson, Rogers.

Al igual que la ciencia, la filosofía siempre aspiró a alcanzar la certidumbre, la "objetividad", los "fundamentos últimos". En filosofía esta búsqueda de la certidumbre está asociada con Descartes y con el principio de la duda metódica. Paradójicamente, el llamado irracionalismo fenomenológico comenzó siendo una variante del racionalismo cartesiano. En algún momento, algunos filósofos (y antes que nadie, Alfred Schutz) creyeron encontrar en la fenomenología un método que permitía alcanzar esa certeza, y se propusieron extender este beneficio a las ciencias sociales. Se trataba de una empresa ambiciosa: apoyar las ciencias sociales en una fundamentación filosófica rigurosa.

La fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) fue un intento de clarificar la experiencia y de llegar a un modo carente de supuestos de captación de la realidad, a una especie de certidumbre cartesiana. Para ello debía centrarse en la experiencia, pero en una experiencia depurada de las contaminaciones que en ella introducían los supuestos del sentido común. El dictum de Husserl, inserto en un proyecto que eventualmente se denominó *empirismo trascendental*, se proponía "llegar hasta las cosas mismas": "El verdadero método -decía- sigue la naturaleza de las cosas a ser investigadas, y no nuestros prejuicios o preconceptos". Pero las "cosas mismas" no son inmediatamente accesibles. Sólo se puede acceder a ellas a través de su representación en la conciencia, representación que de ninguna manera las refleja tal cual son, por cuanto varían conforme a la experiencia de cada quien. Según Husserl, hay que clarificar entonces la experiencia que tenemos de las cosas. La clarificación de la experiencia demanda la eliminación de los preconceptos que la ofuscan. La investigación fenomenológica tiene un punto de partida: la experiencia inmediata del objeto. A partir de este punto de inicio, el método fenomenológico consiste en tres fases o etapas sucesivas.

Epojé

Epojé es un término griego que significa "abstención". Involucra "poner fuera de acción la tesis general de la actitud natural", "poner entre paréntesis el mundo natural" del sentido común. Ello no implica ni dudar del mundo, ni afirmar su existencia. Se trata más bien de afrontar la investigación de algo prescindiendo de todo lo que presuntamente se "sabe" acerca de él, por bien establecido que parezca. Hay que dejar de lado no sólo el conocimiento de sentido común acerca de las cosas, sino incluso el conocimiento de carácter científico. La epojé radicaliza el método cartesiano de la duda filosófica. Ella se asegura que ningún elemento extraño o espurio será admitido en el análisis.

Reducción eidética

Dado que la epojé es fundamentalmente pasiva, y no establece nada, en el momento de la epojé el status de un objeto dado es poco claro. La *reducción eidética* significa simplemente comprender un objeto de conciencia como un ejemplar de una esencia, un *eidos*. El método que se utiliza es el de la variación libre. La esencia o *eidos* es lo que permanece constante a través de la variación imaginativa del objeto original. Esta fase involucra un giro noemático (un cambio en la naturaleza del objeto de conciencia o noema) desde un objeto como cosa factual hacia un objeto como ejemplar de una clase típica.

Reducción fenomenológica

La reducción fenomenológica quita a la conciencia sus cualidades mundanas, permitiendo la observación de la conciencia misma en su funcionamiento esencial. Pone entre paréntesis la tesis general de la reciprocidad de perspectivas⁸ y todo lo que ella presupone: los otros objetivados y un "yo" auto-objetivado.

Se entra en el reino de la conciencia pura. El logro de la reducción fenomenológica es el Ego trascendental, el cual *es* sus experiencias. Este ego no tiene ser personal fuera de sus experiencias: es una conciencia anónima que no pertenece a nadie en particular. El investigador se encuentra entonces frente a los orígenes estructurales a priori y frente al significado fundante de nuestro mundo, captando los elementos intersubjetivos ocultos en la aparente privacidad de la percepción.

Husserl no realizó él mismo investigaciones sociológicas, y la extrapolación del método fenomenológico (parcialmente o en su totalidad) hacia la sociología o la antropología habría de ser llevado por otros estudiosos, y primordialmente por Schutz. En lo que respecta a la vigencia de la fenomenología husserliana en el terreno filosófico, en general hay acuerdo que todo lo que se refiere a su fase "trascendental" (reducción inclusive) está muy superado. Ya casi nadie promueve semejantes cosas. La superación de la fenomenología de Husserl, la evolución de la fenomenología a través del tiempo, es un aspecto que las sociologías que se inspiran en ella no han desarrollado suficientemente⁹. Da la impresión que los sociólogos y antropólogos que se inspiran en Husserl no prestan mayor atención a la falta de un consenso filosófico contemporáneo en torno de sus postulados.

En filosofía, en general, se considera que las argumentaciones de Husserl para abordar la intersubjetividad desde una instancia trascendental son sumamente insatisfactorias, y que las críticas de Sartre y de Adorno vulneraron seriamente todo su edificio filosófico. Los principales alumnos de Husserl no continuaron la línea trascendentalista, sino que profundizaron otras intuiciones. Heidegger, por ejemplo, convertiría la fenomenología en existencialismo, vale decir, en una filosofía de la existencia, y no de las esencias. Las líneas más

⁸ Es decir, considerar que los otros son como si fueran iguales a mí, proyectar hacia los demás las propias ideas ideas acerca de uno mismo, etc.

⁹ Se puede consultar una visión general de los desarrollos contemporáneos de la filosofía idealista en "*La Filosofía Alemana Contemporánea*" de Rüdiger Bubner.

hermenéuticas de la filosofía actual de tendencia posmoderna, como la de Richard Rorty, han abandonado todo intento de fundamentación rigurosa y de trascendentalismo. En sus últimos años (y esto se refleja en la *Crisis*), Husserl daría menos importancia a los aspectos trascendentales y más relieve al problema de la "cotidianidad" y del "mundo de la vida".

2. LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA DE SCHUTZ

Schutz estudió ciencias sociales en Viena a principios de siglo, revelando la influencia de Max Weber. Esta influencia de Weber es esencial, y se incorpora al esquema de Schutz y de otros científicos sociales fenomenológicos a través de un concepto fundamental: el de la *Verstehen*, que puede traducirse aproximadamente como "comprensión". La *Verstehen* señala, en todas las tendencias, la diferencia entre las ciencias explicativas y las interpretativas: para interpretar no hay que explicar, sino comprender, mediante la aplicación de un método (nunca bien definido) que es precisamente la *Verstehen*. En otros términos: "hermenéutica" quiere decir "interpretar", para lo cual es necesario comprender. El modo o el método de esa comprensión es lo que se llama *Verstehen*; después volveré sobre esto.

Posteriormente Schutz estableció contactos con Husserl, quien también influyó sobre él. En 1938 se traslada a París, huyendo de los nazis, y tras pasar un año allí se radica en Estados Unidos, donde permanece discretamente hasta su muerte, en 1959. En los años 40 dió una serie de conferencias en Nueva York, donde se generó un discipulado schutziano, conducido a la postre por Peter Berger y Thomas Luckmann.

Es a través de Berger y Luckmann que Schutz comienza a hacerse conocido en los Estados Unidos. La incidencia de todos ellos se manifiesta en un principio en una especie de subdisciplina (la sociología del conocimiento) que estudia sobre todo los condicionamientos sociales de la ciencia. El texto que resume la sociología del conocimiento es *La Construcción Social de la Realidad*, de Berger y Luckmann, que difundió entre el gran público el pensamiento de Schutz. Luego me referiré por separado a esta formulación.

Como lo estipulan unánimemente Ciacci, Friedrichs y Gouldner, ha sido Schutz quien transfirió una dimensión filosófica interpretativa, fenomenológica, a una sociología atestada de tecnicismo, manipulada por el establishment y necesitada de alternativas humanísticas. Ciertamente, no se trata del discurso husserliano en estado puro, y ni siquiera de una progresión límpida a partir del mismo, establecida en torno a ideas en ciernes a las que habría faltado un desarrollo necesario y en alguna medida previsible. Tampoco es una ideación por completo original, por cuanto reposa para ello excesivamente en un maestro locuaz que monopoliza con insistencia los primeros planos. A decir verdad, la sociología filosófica de Schutz constituye casi una anomalía clasificatoria: demasiado husserliana como para ser idiosincrática, y demasiado personal como para ser ortodoxa y consecuentemente fenomenológica. Muchos sociólogos conocieron a Husserl a través de él; pero en cierto sentido, se trata de un Husserl distorsionado y fragmentario, como ya tendremos oportunidad de demostrar.

Schutz no tiene una obra acabada, sino una progresión de ensayos escritos entre 1940 y 1959 (reunidos en *El Problema de la Realidad Social*) y una serie de ensayos póstumos, dispuestos luego de su muerte por Thomas Luckmann en *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Antes de ambos hay un libro que aquí se tradujo como *Fenomenología del Mundo Social*

pero cuyo título original prefigura a Berger y Luckmann: *La Construcción Significativa del Mundo Social*.

Lo esencial de la obra de Schutz desarrolla una intuición básica: la que concierne a la importancia de las presuposiciones, la estructura y la significación del mundo de la vida cotidiana y del sentido común. Podemos decir que con Schutz el sentido común y la cotidianidad se introducen como objeto de las ciencias sociales.

Para Schutz, el mundo social no es inestructurado. Tiene un sentido particular y una estructura de significaciones para quienes viven en él. Las personas interpretan el mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana; estos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen los objetivos de la acción y los medios para alcanzar esos objetivos. La característica esencial, más sutil e inadvertida del mundo cotidiano, en el que se desenvuelve el hombre en actitud natural, es la de ser presupuesto: se da por sentado que existe el mundo en que se existe, que este mundo tiene una historia, que tendrá un futuro, y que su presente nos es dado epistemológicamente a todos los hombres de la misma manera. Schutz, siguiendo a Husserl, pretendió hacer de lo presupuesto el objeto de su indagación crítica, abordando el problema de obtener una fundamentación analítica de la vida cotidiana, mediante una inspección de sus múltiples tipificaciones.

"Todo nuestro conocimiento del mundo -expresa-, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento" (1974: 36). En términos rigurosos, "los hechos puros y simples no existen", pues desde un primer momento todo hecho es algo extraído de un contexto universal por la actividad de la mente. No es que seamos incapaces de captar la realidad del mundo, sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella, los que nos interesan para vivir, actuar o pensar.

Obsérvese que Schutz no demuestra lo que afirma, sino que aduce simplemente una autoridad filosófica (generalmente Husserl), con lo cual soslaya casi siempre el trámite de la demostración. Del carácter intencional y mediado del mundo (que nadie discute), Schutz deduce de inmediato que la conducta está totalmente regida por una serie de construcciones mentales. Schutz presume entonces que en el mundo no hay otras cosas potencialmente determinantes fuera de los objetos de pensamiento, como si esas otras cosas no pudieran ser determinantes por haber sido en algún momento objeto de estructuración.

Expresemos algunas de las definiciones schutzianas de la misma manera: la realidad que parece evidente a los hombres¹⁰ en actitud natural (precientífica) es el mundo de la vida cotidiana, que es una región de la realidad en la que el hombre puede intervenir. Desde el comienzo, se presupone que los demás hombres existen de la misma manera que uno: el mundo cotidiano no es un mundo privado, sino un mundo intersubjetivo. Pero hay varios mundos, y están estratificados. El mundo de la vida cotidiana es sólo uno de los mundos de la vida: existen, además, las realidades del sueño y el trance, la locura, el arte, el mundo del pensa-

¹⁰ ¿Hombres? ¿Varones solamente? Naturalmente, la estilística fenomenológica es anterior al surgimiento de los escrúpulos de *political correctness* que hoy en día tornan ofensiva una jerga sexista de este calibre. Imagino que sería muy difícil, al menos en lo gramatical, desarrollar en esta época este género de argumentaciones.

miento científico. Cada uno de estos "sub-universos" (como los llamaba James) tiene su lógica propia: son "mundos finitos de sentido". Pero el de la vida cotidiana es la realidad eminente. Es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad; todos los demás ámbitos de sentido pueden considerarse como modificaciones suyas.

(Entre paréntesis, la existencia y la naturaleza de las "realidades alternativas" van a ser profundizadas por numerosos antropólogos, sobre todo en la década del 60, reconociendo la influencia de la fenomenología en este sentido; mencionemos, anticipadamente, las exploraciones de Carlos Castaneda, de Allan Coult y de Gerardo Reichel Dolmatoff sobre los "estados alterados de conciencia" [por lo común inducidos mediante drogas] como universos con su propio sentido).

Schutz decía que la estructura del mundo de la vida cotidiana se basa en las tipificaciones. El mundo es un mundo de objetos más o menos bien determinados, con cualidades más o menos definidas. No se perciben objetos individuales únicos, sino "montañas", "perros", "árboles". Lo que se experimenta en la percepción real de un objeto se transfiere a cualquier otro objeto similar, que se percibe como del mismo tipo.

Toda interpretación del mundo se basa en un conjunto de experiencias previas, que funcionan como un esquema de referencia en forma de "conocimiento a la mano" o "conocimiento de receta". Estas experiencias no son fragmentarias e inconexas, sino típicas. Los objetos se experimentan y se cargan de sentido como componentes de una clase. El instrumento tipificador por excelencia es el lenguaje cotidiano, que se puede comparar con un depósito de tipos preconstituidos, de origen social. El objetivo primario de las ciencias sociales es el de lograr un conocimiento organizado de la realidad social, que vendría a ser la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo sociocultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana dentro del mundo, interactuando con sus semejantes. No se puede comprender entonces una institución sin averiguar qué significa para los individuos que orientan su conducta con respecto a ella. No se comprende una herramienta si no se conoce el propósito para el que fue ideada, no se conoce un símbolo si no se sabe lo que representa en la mente de la persona que lo utiliza, etc. Esto es lo que se denomina el *postulado de la interpretación subjetiva de las ciencias sociales*. Toda ciencia social que aspire a captar la realidad social tiene que adoptar este principio.

El método fundamental para acceder a la experiencia humana es la *Verstehen*. Para Schutz, la *Verstehen* no es simplemente un método a emplear por el estudioso, sino la forma misma en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo sociocultural. Podría compararse la *Verstehen* de Schutz con la concepción *emic* de Kenneth Pike. Los fenomenólogos argentinos, sin embargo, que tampoco se han expresado claramente en lo que respecta a la naturaleza de su propia interpretación, han negado que ésta tenga que ver con una estrategia *emic* en el sentido convencional.

Como método, la *Verstehen* es subjetiva, porque se propone descubrir el sentido que una acción, un objeto o una institución tienen para sus usuarios, en contraste con los sentidos que pudieran tener para un observador exterior. Pero Schutz dice que también es objetiva: es verificable, lo cual se comprueba cuando un jurado en un proceso discute, por ejemplo, si el acusado ha actuado con premeditación o con intención deliberada.

Detengámonos un momento en el territorio de la *Verstehen*, para corroborar cómo la irresolución de los fenomenólogos a propósito de su estructura interna y de su accionar concreto es ejemplificadora, didácticamente, de su infatuación retórica y de sus espasmos lógicos. Hasta ahora, la *Verstehen* se insinúa con un cuádruple sentido: como la comprensión efectiva de las cosas por parte del otro, como la comprensión empática que nosotros podemos lograr de ella, como camino hacia la subjetividad del otro, y como posibilidad operacional de recorrer ese camino. Pues bien, ninguno de estos aspectos es despejado en lo más mínimo por el análisis que Schutz practica, y él mismo no tiene más remedio que reconocerlo: "Sugiero -nos dice Schutz- que constituye un 'escándalo de la filosofía' el que no se haya encontrado todavía una solución satisfactoria para el problema de nuestro conocimiento de otras mentes y, en conexión con él, de la intersubjetividad de nuestra experiencia del mundo natural y del mundo sociocultural, y que, hasta hace muy poco, este problema no haya atraído siquiera la atención de los filósofos" (1974: 78).

He aquí un testimonio descarnado que patentiza que el discurso fenomenológico capaz de articular los contenidos y el estatuto epistémico de la *Verstehen* no existe más que a título programático, como feliz expresión de deseos de lo que debería ser el núcleo de las ciencias sociales. He aquí también el único escándalo filosófico a la vista: postular el abandono de una estrategia científica que mal o bien funciona, en nombre de un concepto vacío que no lleva a ninguna parte, disimulando al mismo tiempo que es el propio impulso el que conduce a ese laberinto. Lo más penoso es que este testimonio de impotencia (que no será tampoco el último) se agrega al escamoteo, a la sustitución rítmica y a la definición gelatinosa del objeto, a una escritura aburrida como pocas y al establecimiento de una secuencia de pautas que podrán ser muy convenientes para la satisfacción ideológica de la propia fenomenología, pero que de ningún modo se derivan de su argumentación.

Schutz insiste, de todas maneras, en defender apasionadamente su marco de referencia. Existe -dice- "una difundida confusión respecto a la naturaleza de la fenomenología: la creencia de que ésta es anticientífica, que no se basa en el análisis y en la descripción, sino que se origina en una especie de intuición incontrolable o en una revelación metafísica. (La fenomenología) es un método, y tan científico como cualquiera" (1974: 112-113).

Existen varios problemas con el método schutziano, que se ponen de manifiesto en su instrumentación antropológica. Schutz afirma que el científico social puede acceder a la interpretación del sentido del otro recurriendo a su propia experiencia sedimentada en su propia vida consciente. Esto presupone que ambas experiencias son comparables, si es que no son idénticas, y que se pueden captar los sentidos de la alteridad en la propia introspección.

Como las otras fenomenologías, la de Schutz niega su propio carácter psicológico. Después de realizar la epojé -dice- la fenomenología se transfigura en una ciencia eidética (es decir, capaz de captar las esencias) que accede no a una subjetividad tradicionalmente entendida, sino a una subjetividad (o una intersubjetividad) trascendental. El mundo que se experimenta después de completar la reducción -afirma Schutz- es un mundo intersubjetivo, accesible a todos los que pertenezcan a la misma comunidad cultural.

Otro de los problemas de la fenomenología schutziana, es que trata a la experiencia como un amontonamiento de partes que no están imbricadas, interpenetradas ni relacionadas mediante una compleja causalidad dinámica; en esa experiencia así concebida, se puede prac-

ticar una desensambladura incruenta (la reducción) que dejaría subsistir la esencia como residuo. Como lo expresé en un trabajo inédito sobre las antropologías fenomenológicas, "La metáfora de la puesta entre paréntesis pide, en efecto, restar de la totalidad de la conciencia el conjunto de supuestos como sustraendo, y examinar las esencias trascendentales como diferencia lineal de la operación" (Reynoso, s/f).

Pero todas estas discusiones se revelan inútiles al propio Schutz. En 1948, él mismo reconoce que la relación con el otro "es uno de los problemas más difíciles, tal vez insoluble" de la filosofía fenomenológica, y admite que el único acople potencial con la experiencia intersubjetiva se suscita en la actitud natural y en la mundanidad. Otros sociólogos fenomenológicos llegaron a la misma conclusión. Schutz llega al extremo de criticar a dos discípulas directas de Husserl (Gerda Walther y Edith Stein) por hacer un uso ingenuo del método eidético para analizar problemas sociológicos, lo cual las llevó a formular "ciertos enunciados apodícticos... que han contribuido a desacreditar la fenomenología entre los especialistas de las ciencias sociales"¹¹.

Schutz considera que la psicología fenomenológica, correctamente entendida e incluyendo ejercicios reductores de los que la *epojé* del mundo es sólo un primer paso, coincide en sus métodos y resultados con muchas características de la psicología de James, con algunos conceptos básicos del conductismo social de G.H. Mead y con la teoría gestáltica (1974: 124). Pero cuando tiene que explicitar el beneficio de realizar la reducción fenomenológica para formular un análisis científico de la sociedad o de una cultura que no es necesariamente la propia, se encierra en un círculo de silencio.

En primer lugar, Schutz no explica con la claridad requerida por una ciencia, en base a qué manipulaciones de sentido es que nos propone el mismo método e idénticas operaciones mentales para indagar ya sea la intersubjetividad establecida con otros hombres de nuestra propia cultura, como la transculturalidad ínsita en nuestra relación con sujetos cuya tradición no compartimos, siendo que en aquel caso debemos poner de manifiesto los presupuestos que nos unen recíprocamente y en éste los factores que nos hacen mutuamente extraños. Que sepamos, nadie se ha preocupado por inquirir de dónde le viene a la *epojé* esta versatilidad y esta polivalencia. Tampoco se ha demostrado que la sospecha de solipsismo que la ensombrece, la tonalidad marcadamente mística que la recubre y los incontables misterios que rodean a su práctica sean elementos de juicio marginales, que la eficacia de la *epojé* conjura y compensa con entera facilidad. ¿No debe exigirse, acaso, absoluta claridad y distinción a un método que se supone ha venido a instaurar precisamente esas cualidades de certidumbre? La indefinición que rodea a la *epojé* misma: ¿no es quizá de mayor monta que la distorsión que ella tiene el deber de abolir?

También subsisten otros interrogantes: ¿En qué momento se realiza la reducción fenomenológica, mediante qué esfuerzos y procedimientos concretos y verbalizables se cumple, y cómo se verifica que se ha consumado? ¿Cómo puede ser y cómo se constata que

¹¹ Anthony Giddens, por ejemplo, expresará varios años más tarde que "aquellas formas de filosofía (y por tanto los tipos de análisis social basados en ellas) que presuman un acceso inmediato a la conciencia están por el momento enteramente desacreditadas" ("El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", en *La Teoría Social Hoy*, Madrid, Alianza, 1987, p. 269).

la mente siga operando analíticamente en plena reducción, y que los paréntesis no sean permeables a la tendencia de los objetos reducidos a restablecer sus conexiones naturales? De los textos schutzianos al respecto, extremadamente discontinuos, no se deduce tampoco cómo es posible, por el mero acto de la puesta entre paréntesis, acceder a la subjetividad del otro, ni en qué favorece la reducción fenomenológica el acceso a lo que el otro nos dice acerca de sí, en contraste con la simple actitud de tener escrupulosamente en cuenta ese discurso.

En cierto momento Schutz dice que yo, como científico social, puedo acceder a la interpretación del sentido del otro recurriendo a un acervo de experiencias preinterpretadas y construidas por sedimentación dentro de mi propia vida consciente (1974: 125). De esto sólo se colige que el método fenomenológico, pese a las protestas en contrario, se apodera del objeto pertinente (la subjetividad del otro) presuponiendo sin crítica que ambos acervos, el propio y el extraño, actúan de la misma manera, se estratifican al mismo vaivén y se construyen con arreglo a los mismos equilibrios, y que puedo captar por consiguiente los sentidos de la alteridad en mi propia introspección. Cabe preguntarse entonces a qué viene la necesidad de interrogar al otro, si puedo obtener iguales respuestas dialogando con mi imagen en el espejo.

Se dice que al realizar la *epojé* de la actitud natural, la fenomenología se transfigura en una ciencia eidética (es decir, capaz de captar las esencias), que accede no a una intersubjetividad "trascendental". Creemos que en la explicación de la filosofía husserliana por parte de Schutz existe una formidable confusión de categorías y de tipificaciones lógicas, que su apelación a la trascendencia no alcanza a revertir. "El mundo que se experimenta después de completar la reducción -afirma Schutz- es mundo intersubjetivo", accesible a todos los que pertenezcan a la misma comunidad cultural (1974: 130). Nótese que, después de eliminar la actitud natural o de poner entre paréntesis mi conjunto de supuestos acerca del mundo, quedan como saldo, no obstante, tipificaciones sobre las cuales, por definición, yo construyo mi concepción del mundo y la vertebración de esos supuestos. Tómese también debida nota de que, a despecho de que lo que yo alcanzo y aquello de lo que yo dispongo en estado de reducción supone ser "un estado pre-predicativo de la experiencia" (1974: 121), tengo a mi alcance todavía, contradictoriamente, nada menos que la posibilidad del lenguaje y la de predicar a partir de él.

En 1959, finalmente, Schutz atribuye a Husserl su propio fracaso en el proyecto de tratar simultáneamente las problemáticas de la sociología y el método de la *epojé*: "La destacada contribución de Husserl a las ciencias sociales -afirma- no reside en su infructuoso intento de resolver el problema de la intersubjetividad trascendental dentro de la esfera egológica reducida ... sino en la riqueza de sus análisis acerca del problema del *Lebenswelt*, destinados a convertirse en una antropología filosófica".

Fijémenos por último en qué ha ido a parar el proyecto trascendentalista de Husserl, que perseguía una certidumbre y una fundamentación absoluta del conocimiento, a la altura de los métodos propios de la ciencia: lo que Schutz propone ahora (y lo que los etnometodólogos van a llevar hasta sus últimas consecuencias) es una ciencia social de lo cotidiano, expresada en términos del sentido común. Podemos especular que si Schutz hubiera leído al menos toda la obra de Husserl en su debido momento, habría ahorrado a la posteridad un atolladero

reconocido por el propio Maestro. Acaso habrá que recomendar que quien quiera inspirarse en Schutz también realice a tiempo la debida apropiación.

3. LOS SUCESORES DE SCHUTZ: BERGER-LUCKMANN Y LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Entre el empeño de Schutz y el de Berger y Luckmann existe una diferencia básica, casi una antisimetría. Schutz trató de conciliar los intereses del método fenomenológico, conocido por él desde dentro y a escala de detalle, con los de las "ciencias sociales", concebidas genéricamente y frecuentadas a partir de fuentes heterogéneas. Berger y Luckmann, por el contrario, se abocaron a coordinar una elaboración ya considerablemente diluida de la filosofía de Schutz con problemáticas sociológicas algo más concretas.

Pero el texto de Berger y Luckmann no es de sociología sin más, sino de sociología del conocimiento. Esta es una especialidad que se aboca al estudio del condicionamiento social del conocimiento (una especie de versión sociológica de lo que es el relativismo cultural en antropología), y que como especialidad nace en Alemania a mediados de la década del 20, con Max Scheler y Karl Mannheim.

En "*La Construcción Social de la Realidad*" (texto de cabecera de numerosos antropólogos argentinos que se dedican a estudiar cosas tales como "la producción de sentido") se materializa la convergencia entre el conductismo social de George Herbert Mead, el concepto weberiano de *Verstehen*, la fenomenología de Schutz y la sociología de Durkheim. El objetivo de este libro es ambicioso. En un contexto discursivo fuertemente relativista, los autores afirman que el propósito de la sociología del conocimiento es no sólo el estudio de las variaciones empíricas del conocimiento en las sociedades humanas, sino también de los procesos por medio de los cuales un cuerpo de conocimientos llega a quedar establecido socialmente como "definición de la realidad".

El conocimiento al que Berger y Luckmann se refieren no es el conocimiento científico, sino el del sentido común, el conocimiento de "la gente", tal como se desenvuelve en la cotidianeidad. Ellos dicen que su método para indagar esta cuestión "es el método fenomenológico", pero esto sencillamente no es verdad, o no lo es del todo, por cuanto previamente han puesto el problema de los fundamentos filosóficos "entre paréntesis".

De hecho, no hablan de esencia, ni de fenómeno, ni de intersubjetividad trascendental, ni desarrollan ninguna casuística de la reducción. El método consiste simplemente en abordar por un lado los factores subjetivos (la identidad individual) echando mano de Schutz y por el otro los factores objetivos (la estructura societaria) recurriendo a Durkheim. Por debajo de ambos niveles se encuentran numerosas referencias a Arnold Gehlen, autor de un texto muy conocido hace unos años, *El Hombre*, donde desarrolla la idea de que el hombre (por su escasa especialización funcional) está biológicamente predeterminado para desarrollar cultura. Berger y Luckmann retoman esa idea, por otra parte típica de las especulaciones de la llamada "antropología filosófica" alemana.

Para abordar los factores subjetivos, Berger y Luckmann utilizan una fraseología totalmente schutziana:

El mundo consiste en realidades múltiples... El lenguaje marca las coordenadas de la vida y llena esa vida de objetos significativos... La realidad de la vida cotidiana se presenta como un mundo intersubjetivo, que se comparte con otros... La experiencia que uno tiene de los otros se produce en la interacción "cara a cara", que es el prototipo de la interacción social, en donde nos aprehendemos mutuamente mediante tipificaciones...

La estructura social es la suma total de las tipificaciones e interacciones... La expresividad humana se manifiesta en sistemas de signos, de los cuales el más importante es el lenguaje... Este lenguaje se presenta como algo externo a la persona, de efecto coercitivo... Debido a su facultad de trascender el aquí y el ahora el lenguaje tiende puentes entre diferentes zonas de la vida cotidiana, y las integra en un todo significativo... Cualquier tema significativo que cruce de una realidad a otra se puede definir como un símbolo... El lenguaje construye campos semánticos o zonas de significado, formando un acopio social que se transmite de una generación a otra... Este cúmulo social incluye como parte importante un "saber hacer" o un "conocimiento de receta" atinente a quehaceres rutinarios que puede identificarse con la cultura, etc.

La segunda parte del texto, referida a los aspectos objetivos de la sociedad y la cultura, se funda en Mead, Durkheim y en Gehlen. La opinión que me merece el conjunto total del libro no es el de una teoría que vincula realidades y universos de sentido, sino el de una especie de metateoría que yuxtapone textos y doctrinas.

4. LA OTRA VERTIENTE FENOMENOLOGICA: HANS-GEORG GADAMER

No nos interesa en este contexto todo el complejo pensamiento hermenéutico de Gadamer, un filósofo todavía activo, sino sólo algunos aspectos rescatados aquí y allá por los científicos sociales. Lo que más frecuentemente se recupera de la hermenéutica de Gadamer es su concepto de *tradición*, su caracterización del *horizonte hermenéutico* y otros conceptos afines. Gadamer no inventó ninguna de estas categorías, pero ha dado a su razonamiento un tono filosófico muy personal.

Al contrario de otros hermeneutas, Gadamer no excluye la aplicación de los métodos de la ciencia natural para la comprensión del mundo social; tampoco pretende avivar la disputa metodológica entre los partidarios de las ciencias de la naturaleza y los de la ciencia del espíritu. Él piensa que los mecanismos que rigen la comprensión están en la base misma de la ciencia, la hacen posible, y en este sentido ambas ciencias son más bien complementarias.

"La hermenéutica es relevante para la teoría de la ciencia por cuanto con su reflexión descubre dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que le preceden".

Gadamer destaca, por cierto, las limitaciones del abordaje científico para explicar -por ejemplo- la experiencia del arte, y reivindica con ello una esfera específica para el abordaje hermenéutico. Si la hermenéutica ha parecido a ciertos científicos una especie de oscurantismo teológico, ello es porque "forma parte de la estructura del enderezamiento de algo torcido el que se lo tenga que torcer en dirección contraria".

Gadamer afirma que a la aplicación de la metodología científica le preceden una serie de factores determinantes que tienen que ver con la selección de sus temas y de sus planteamientos. Estos factores constituyen el problema de la relevancia: qué es relevante desde el

marco de una ciencia dada. Este problema de la relevancia no se restringe a las ciencias del espíritu. Lo que en las ciencias naturales son los hechos no es realmente cualquier magnitud medida, sino únicamente los resultados de las mediciones que representan la respuesta a alguna pregunta, la confirmación o la invalidación de alguna hipótesis.

Uno de los conceptos más fructíferos de Gadamer es el que define lo que él llama "la prioridad hermenéutica de la pregunta". El fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter de una conversación, una estructura de pregunta y respuesta. Comprender algo quiere decir comprender la pregunta que se hace; para ello hay que "ganar el horizonte hermenéutico".

Este horizonte es una concepción husserliana: las corrientes vivenciales, las experiencias, constituyen una especie de horizonte, y este horizonte define una *situación*. Un horizonte es un ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde determinado punto. Aplicándolo a la conciencia hablamos entonces de la amplitud de horizontes, de la estrechez de horizontes, de la posibilidad de ampliar los horizontes. Aplicándolo a una tradición, el horizonte de una tradición es el límite de sus puntos de vista.

El horizonte no es una coordenada inmóvil, una frontera rígida: el horizonte se mueve con uno. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas según sus patrones de cercanía o distancia, de grande o pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición.

Resolver una pregunta, incorporar un conocimiento o una comprensión nueva involucra incorporar lo que en principio era enigmático en nuestro horizonte, o más bien fundir los horizontes de quien pregunta y del Otro. La "fusión de horizontes" es, para Gadamer, la hazaña propia del lenguaje.

La "fusión de horizontes" involucra una especie de disolución del problema (lo que eventualmente se traduce como resolución). Obtener un conocimiento implica la desaparición de un problema como tal. Cuando algo no es como se espera, ocurre una caída, una quiebra, una ruptura; cuando algo no es como se espera, "nos llama la atención". "Lo primero en toda comprensión -dice Gadamer- es el malentendido. Comprender una cosa es, para Gadamer, hacer que deje de ser notable, disolverla entre las cosas que se dan por sentadas. Una vez que una caída se resuelve, abandona nuestra atención consciente; pero en la resolución no es la naturaleza de la cosa lo que se modifica, sino el horizonte desde el que formulamos la pregunta. Estas ideas han sido utilizadas eventualmente por los antropólogos fenomenológicos norteamericanos, y en particular por Michael Agar y por el último Charles Frake, ambos desertores del cognitivismo de Goodenough.

5. EL INTERACCIONISMO SIMBOLICO

El Interaccionismo Simbólico es una propuesta microsociológica que se formuló por primera vez hacia 1937, que permaneció latente durante unos años y que volvió a surgir hacia 1967-68, en plena revuelta universitaria norteamericana contra el pensamiento y la práctica sociológica del establishment. Quien formula el Interaccionismo Simbólico en ambos casos es Herbert Blumer. Este autor reivindica como su antecedente e inspiración al llamado "conductismo social" de George Herbert Mead.

Mead (quien no tenía ningún parentesco con Margaret) es un sociólogo norteamericano activo en la década del 20 y el 30, a quien se le atribuye como el autor de un texto densísimo, mal traducido como *Espíritu, Persona y Sociedad* ("espíritu" [mind] debería más bien traducirse como "mente"). En realidad Mead no escribió semejante texto; éste se origina en una serie de notas de diversos cursos de psicología social impartidos por Mead en Chicago desde 1900.

El Interaccionismo Simbólico se aparta tanto de la psicología individual, caracterológica, como de la sociología convencional, y analiza primordialmente los procesos de la interacción mediante los que "los hombres crean su propio mundo". Lo que el Interaccionismo Simbólico tiene en común con otras vertientes de la fenomenología es su énfasis en la cotidianidad. El dogma fundamental del Interaccionismo Simbólico establece que cada situación de la interacción humana es específica y debe ser estudiada como una especie de universo en sí misma. Los interaccionistas afirman, además, que en su interacción la gente "crea" el significado y el orden social, mediante una especie de negociación.

La "creación de significado" o "construcción social del sentido" es, entonces, un concepto interaccionista, que a mi entender corresponde a la forma en que "tener sentido" o "explicar" se expresan en lengua inglesa: *to make sense*. En el pensamiento social de habla inglesa, y aprovechando la capacidad de esa lengua para hacer que los verbos se transformen en sustantivos, fue casi natural que el "hacer que las cosas tengan sentido" se convirtiera en algo así como el "hacer" o "producir sentido" (*making sense*). Este es un tema (la producción del significado) ampliamente tratado en la antropología argentina de los años recientes, no siempre en conexión explícita con otros aspectos (quizá más enojosos) del marco interaccionista.

Si lo de "interaccionista" tiene que ver con lo que sucede en el interior de las situaciones (la gente interactúa), lo de "simbólico" tiene que ver con esa generación o definición de "significados". Los interaccionistas confunden deliberadamente lo simbólico con lo significativo, y eventualmente señalan que la gente no se entiende directamente con la realidad, sino que la mediatiza y la interpreta a través de símbolos, u otorgándole distintos significados. Los seres humanos no "reaccionan" simplemente a una serie de estímulos o a las acciones de los demás, sino que las mediatizan interpretándolas u otorgándoles significados.

Existe una enorme ambigüedad en toda la literatura interaccionista respecto de la forma en que se "produce" ese significado, el cual a su vez tampoco es objeto de un análisis o una caracterización formal. Aparentemente, la mera interacción produce significados; es decir, el significado aparecería como una suerte de epifenómeno de la interacción humana, de las relaciones cara a cara.

Como decía William Thomas al definir la situación, la conducta no es una respuesta a la estimulación del ambiente, sino una sucesión de adaptaciones frente a las interpretaciones que el sujeto otorga a lo que ocurre. Para los interaccionistas, la organización social o la cultura es sólo un marco para las diversas situaciones, lo mismo que entidades tales como las "clases sociales" o los "roles". Estas entidades y estructuras establecen las condiciones para la acción, pero no llegan a determinarla. La acción individual, la situación, es la unidad de análisis y la fuente del sentido para el interaccionismo; y cada situación es única e incomparable, en tanto incluye nuevas actividades humanas diferentemente combinadas.

Si las antropologías y sociologías interpretativas son en general particularistas, el Interaccionismo Simbólico lo es en grado sumo, ya que ni siquiera pretende establecer generalizaciones válidas en el interior de un orden sociocultural. La acción humana aparece disgregada en una multiplicidad de situaciones únicas, incomparables. El Interaccionismo Simbólico rechaza incluso las generalizaciones provenientes de la psicología, pues toda la conducta es explicable, según él, en función de las circunstancias situacionales, sin que sea necesario recurrir a aspectos inobservables, como la "personalidad" o el "ethos" cultural.

Existen numerosas críticas al Interaccionismo Simbólico, que ha sido sindicado como una de las tendencias más reaccionarias de la sociología reciente. La crítica más punzante se refiere a las características de la "producción de significado" con prescindencia del contexto global de la sociedad o de la cultura: esta producción tiene lugar a través de una negociación o un regateo cara a cara que concuerdan con las premisas del liberalismo. El Interaccionismo Simbólico afirma que la dirección adoptada por la conducta de un individuo es algo que va constituyéndose según el toma y daca de hombres interdependientes en un proceso indefinido de adaptación recíproca.

Para el Interaccionismo Simbólico el significado no es impuesto por ninguna estructura y por ninguna persona o poder en particular: se negocia constantemente, en la libre interacción entre iguales. El Interaccionismo no da cuenta de ninguna diferencia social significativa, pues para explicar las diferencias (y más precisamente la desigualdad) habría que adoptar un marco que excede al de las situaciones atomizadas.

Jeffrey Alexander (en *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa, 1990) ha formulado una cantidad de interesantes críticas que socavan aún más gravemente el edificio de supuestos del Interaccionismo Simbólico. En primer lugar está la cuestión histórica. Mientras que Blumer presenta su modelo de 1937 como una reacción contra una sociología dominante que trataba la conducta humana como si fuera el mero producto de factores que "influyen" sobre los seres humanos, ignorando el significado como tópico de la sociología, los hechos reales no justifican esa apreciación. Por una parte, en 1936 Parsons integraba un conjunto de jóvenes disidentes que reaccionaban contra la tradición de la Escuela de Chicago y el pragmatismo. Por la otra, la lectura que Blumer hace de Parsons es verdaderamente caricatural. Para John Rex, por ejemplo, Parsons era "demasiado voluntarista y subjetivo en su comprensión del orden". Blumer, por el contrario, alegaba que Parsons no era suficientemente individualista y voluntarista. Como sea, no resulta creíble que Parsons argumentara que los factores influyen en las personas desde fuera, y mucho menos que sostuviera que los sistemas funcionan sin referencia a la gente y que el significado no constituye un problema de interés.

En segundo orden, afirma Alexander, la idea blumeriana de la excesiva importancia del momento y la degradación del contexto global presenta dificultades metodológicas inmensas. La perspectiva de Blumer es presentista. Nos pide que concibamos a un actor sin memoria decisiva de los acontecimientos pasados, un actor que nunca pasa de actitudes iniciales a creencias generalizadas. Esto resulta muy improbable como descripción de los asuntos humanos.

En tercer lugar -prosigue la crítica de Alexander- el interaccionismo simbólico concede al actor plena soberanía. El actor es en él un determinante totalmente indeterminado, el miste-

rioso, romántico y espontáneo creador de todo lo que hay en el mundo. Aquí están el granjero industrioso, Horatio Alger (el hombre que se hizo a sí mismo) y Thoreau, todos en uno. Dice Blumer: "El actor selecciona, verifica, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en que se encuentra y el rumbo de su acción". Para hallar el significado, el actor se "auto-indica", se refiere a sí mismo. El actor tiene control absoluto. Puede escoger, con plena presencia de ánimo, entre una gama infinita de cosas conscientes, inconscientes y simbólica. Como antropólogos, podríamos preguntarnos si esto se aplica con facilidad, digamos, a una viuda hindú a punto de ser quemada, o a una mujer talibán apaleada por mostrar un brazo, o a una joven bantú a la que le están por extirpar el clítoris, o a un hutu casi muerto de hambre en un campo de refugiados. La respuesta a nuestra pregunta, creo yo, expone bastante bien de qué lado están Blumer y su Interaccionismo Simbólico.

Un punto crucial tiene que ver con numerosas contradicciones presentes en el conjunto argumental del Interaccionismo Simbólico, en el que abundan retrocesos y arrepentimientos. En cierto lugar, por ejemplo, Blumer escribe:

En la mayoría de las situaciones en que las personas actúan unas hacia otras, tienen de antemano una firme comprensión de cómo actuar y cómo actuarán los demás. Comparten significados preestablecidos acerca de lo que se espera en la acción de los participantes, y por ende cada participante puede guiar su propia conducta mediante tales significados (Methodological Position, p.17).

Este es un pasaje revelador, por cuanto Blumer parece reconocer la importancia fundamental de los "significados estructurados" a los que Parsons llamaba normas y valores. Blumer aquí está borrando con el codo lo que escribe con la mano, reconociendo la relevancia de las mismas estructuras supraindividuales que había tratado de negar.

Numerosos analistas de la microsociología norteamericana coinciden en señalar que el representante más notable del movimiento, con toda su idiosincracia, no es de ningún modo Blumer sino Ervin Goffman. Este nunca fue un militante explícito en el movimiento, acaso porque las teorías de los demás lo tenían bastante sin cuidado. Como sea, es tal vez en Goffman donde convenga buscar lo que hay de ingenioso y brillante en las argumentaciones del interaccionismo. Aunque muchos antropólogos se inspiran en momentos goffmanianos (ya que no cabe hablar de un marco global bien integrado, a la luz de sus numerosas y bien conocidas contradicciones), lo que Goffman presenta es un capítulo de las ciencias sociales bastante alejado de las discusiones antropológicas concretas, que son lo que motiva a esta materia. Goffman es, en fin, lo suficientemente in-generalizable como para que aún una presentación sucinta de sus afirmaciones ponga en riesgo de desequilibrio esto que no es más que una visión de conjunto sobre las concepciones fenomenológicas de la antropología y sus ciencias conexas.

En los últimos años se materializó una serie de convergencias que podríamos haber previsto: los interaccionistas se terminaron fusionando con los posmodernos primero, con los practicantes de los Cultural Studies después (cf. Norman Denzin, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies*, Oxford, Blackwell, 1992). No analizaré por ahora el valor y los contenidos de ese momento de las ciencias sociales, pues no hay en él, en general, demasiado foco antropológico.

6. LA ETNOMETODOLOGIA

La etnometodología afirma ser una corriente fenomenológica, pero a decir verdad los enemigos más irreconciliables que tiene esta orientación son, precisamente, los partidarios de una sociología interpretativa inspirada en Husserl. Mary Rogers, por ejemplo, de formación schutziana (ha sido, de hecho, alumna de Natanson), ha escrito en 1983 un libro que reivindica a la sociología fenomenológica mientras practica una crítica despiadada de la etnometodología.

La contradicción principal de la etnometodología consiste en creerse fenomenológica y en proponer el uso de conceptos del sentido común *simultáneamente*. Se supone que los métodos reductores de la fenomenología tenían por objeto superar la mundanidad y los perceptos y conceptos confusos del sentido común, situándose en otra esfera de la realidad, más cercana a "las cosas mismas" tal como se daban espontáneamente a la conciencia. Este tipo de contradicción es característico de las diversas orientaciones fenomenológicas, como vamos a tener ocasión de comprobar con extremada frecuencia. Por ejemplo:

- Un método que se supone que sirve para dejar de lado los prejuicios de sentido común, para ponerlos entre paréntesis, se transforma (con Schutz) en una estrategia que sirve para abordar, como temática central y exclusiva *no* las esencias ni las cosas mismas, sino el mundo del sentido común que Husserl pretendía excluir.
- Un método que se supone tenía la finalidad de obtener una certidumbre absoluta, de tipo cartesiano, se utiliza más bien para demostrar que la objetividad es imposible.

Para desarrollar este punto (y para evitar redundancias innecesarias) remitimos a la versión revisada de mi artículo "Etnometodología: Conceptos y alcances", que reproduzco al final de esta sección.

El Caso Castaneda

No se puede mencionar la etnometodología sin hacer referencia al caso de uno de los antropólogos que en los años 60 se formó bajo su auspicio y que realizó sus primeros trabajos bajo la dirección de Garfinkel: Carlos Castaneda, el autor del ciclo de obras pseudoetnográficas sobre un chamán yaqui, don Juan.

El caso Castaneda tiene no poco parecido con el de Lobsang Rampa, un presunto monje tibetano (reencarnado en un periodista inglés) a quien muchos tomaron en serio hasta que se atrevió a publicar la vida del Dalai Lama contada por su gato. Lo mismo que los libros de Rampa, los textos sobre Don Juan constituyen una serie: *Las Enseñanzas de Don Juan, Una Realidad Aparte, Viaje a Ixtlan*, etc.

La autenticidad de Castaneda motivó polémicas violentísimas. Marvin Harris escribió todo un capítulo de su *Materialismo Cultural* referido a él, y volvió muchas veces sobre el asunto. Mary Douglas publicó un artículo llamado "La Autenticidad de Castaneda", compilado en *Significados Implícitos*. Inesperadamente, a Douglas no le preocupa en sí el problema de la autenticidad; ella recupera aspectos de la narración de Don Juan que podrían llamarse estéticos (la forma en que se expresan las experiencias ultramundanas) y afirma que la in-

comodidad que sienten unos pocos antropólogos ante la enorme difusión de los libros de Castaneda no es una cuestión importante.

En otro registro disciplinar, Paul Feyerabend, un eminente filósofo de la ciencia, se ha confesado asimismo admirador de Castaneda. El estudio definitivo sobre la cuestión es el de Richard De Mille (*La Aventura de Castaneda*), quien demostró, sin ser antropólogo, que la cronología de los hechos referidos por Castaneda era inconsistente.

Lo interesante del caso es que durante algún tiempo numerosos antropólogos tomaron a Castaneda en serio, y que en la actualidad algunos (aunque muy pocos) continúan haciéndolo (p.ej. Berreman, Tyler, Edward Hall). Hay que decir que los fenomenólogos locales lo han rechazado de plano: Califano, por ejemplo, dice que los libros de Castaneda "constituyen un auténtico fraude etnológico". Las razones de este rechazo constituirían un interesante material para la conjetura.

Uno de los libros críticos definitivos sobre nuestro personaje es el de Jay Courtney Fikes, *Carlos Castaneda, academic opportunism and the psychedelic sixties* (Victoria, Millenia Press, 1993), en el que también caen por tierra algunos antropólogos profesionales como Peter Furst, la turneriana Barbara Myerhoff, Lawrence Chickering, Michael Harner, Kenneth Kramer y Diego Delgado.

Los fenomenólogos locales, mientras tanto, han criticado otras variantes de la fenomenología americana. De Reichel Dolmatoff se cuestiona la falsificación del contexto, el hecho de depender de un solo informante totalmente trasculturado (un estudiante fracasado de ingeniería) y de que toda su experiencia de campo haya transcurrido en una ciudad.

Más significativo aún que esta circunstancia es la peligrosa cercanía entre fenomenología, oscurantismo y falsificación deliberada de los hechos, o más trivialmente "mentira". Por lo menos dos de los antropólogos que se han proclamado afines a alguna estrategia fenomenológica han sido reputados como mentirosos insignes: Castaneda y Reichel Dolmatoff. Ambos han sido impugnados repetidas veces (nótese bien) desde el interior de la propia fenomenología, sin que ello haya tenido ninguna consecuencia reflexiva sobre los principios que comparten críticos y criticados. Tengamos en cuenta esta circunstancia cuando se nos diga (desde el marco de la antropología posmoderna) que la etnografía es un género de ficción: ¿hasta qué punto la antropología interpretativa, al afirmar esto, no se refiere antes que nada a ella misma?

7. LA ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICA NORTEAMERICANA

Las antropologías norteamericanas de inspiración fenomenológica pueden dividirse (muy aproximativamente) en tres tendencias o corrientes más o menos bien dibujadas:

1) Existe una corriente que en cierto momento confluye con las tendencias interpretativas en general y fenomenológicas en particular: la "antropología crítica", conducida por Dell Hymes (de la Universidad de Pennsylvania) y Bob Scholte (de la Universidad de Amsterdam). Este fue un movimiento fugaz, plasmado en una compilación de Hymes de 16 ensayos llamada *Reinventando la Antropología*, reeditada con frecuencia entre 1969 y 1972; con posterioridad, los antropólogos interpretativos minimizaron la importancia de este

movimiento, cuestionaron su ethos escandaloso y el mismo Hymes comenzó a guardar silencio sobre esa experiencia, como si hubiera sido un pecado de juventud.

Ese movimiento tiene cierto aire de familia con la "antropología dinámica" que hacia la misma época se desarrolla en Europa, aunque su cuestionamiento apunta más a poner en tela de juicio las relaciones del antropólogo con su objeto en la antropología convencional, que a denunciar las relaciones de ciertas tendencias antropológicas (y sobre todo el estructural-funcionalismo) con la política colonial europea.

El argumento más reiterado de la antropología crítica insiste en que la disciplina debe ser des-profesionalizada y des-institucionalizada; se la tiene que convertir en una práctica más personal y existencial, reconociendo además sus sesgos ideológicos. Hay frecuentes invocaciones a una nueva clase de radicalismo, que nada tiene que ver con el socialismo científico combativo de principios de siglo, sino que reivindica la subjetividad y la búsqueda del sujeto auténtico. Ocasionalmente la etnografía crítica revela no serlo demasiado, como cuando Gerald Berreman (uno de sus practicantes) elogia la antropología de Castaneda como una práctica ejemplar de lo que debería ser la disciplina.

En 1975, cuando ya la antropología crítica declinaba, sus representantes polemizaron con David Kaplan en las páginas de *American Anthropologist*, y no cabe duda que se llevaron la peor parte. Kaplan cuestionó el carácter fragmentario de los componentes marxistas de esa antropología, reivindicó la posibilidad de ser marxista y científico objetivista a la vez y se definió no-pluralista y no-relativista en el sentido que daban a esos términos los antropólogos críticos.

Una variante de la antropología crítica norteamericana, conocida como "antropología dialéctica" (que se difunde mediante una revista de ese nombre) sobrevive hasta el día de hoy; su impulsor más conocido es Stanley Diamond, un antropólogo atípico de la New School for Social Research de Nueva York, todo un personaje, al que ocasionalmente se le da por teorizar en forma de poesía. Diamond reivindica especialmente al joven Marx, preocupado más por la des-alienación que por la revolución, a quien somete a una lectura de tono utópico. Fuera de Diamond, el exponente más activo de la antropología crítica ha sido Bob Scholte, quien falleció hace algunos años. El libro que compendia el pensamiento de Stanley Diamond es *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*, en el que formula críticas contra la "inautenticidad" del estructuralismo, situándose en la tesitura que él caracteriza como "una antropología emancipatoria".

2) También murió muy joven *Allan Coult* (1931-1970), gestor de otro movimiento similar conocido como "*antropología psicodélica*", y en el que puede advertirse la influencia de Carlos Castaneda y de Gerardo Reichel Dolmatoff, junto a la impronta de figuras tan heterogéneas como Wilhelm Reich, Jung y Uspensky. Coult había propuesto la fundación de la antropología psicodélica en el encuentro de la Asociación Americana de Antropología de 1966; más aún, se le ocurrió autoproclamar la Antropología Psicodélica como una de las ramas oficiales de la Asociación, lo cual naturalmente causó cierto revuelo, pues él tenía fama de serio y riguroso. Sus trabajos más conocidos se refieren al mal uso de las computadoras en la formalización antropológica, y puedo asegurar que en ese sentido son excelentes.

Coult reivindicaba las percepciones obtenidas en estados alterados de conciencia, inducidos por medio de drogas psicotrópicas como el LSD. Coult fue durante toda su vida un crí-

tico implacable de los desarrollos formales de la antropología cognitiva; lo que él promovía era una experiencia radicalmente distinta de la disciplina, en la que los estados alterados de la conciencia operaran como una especie de heurística o de orientación por los caminos del extrañamiento.

Tras su muerte (y tras la decadencia del movimiento hippie en los Estados Unidos) la antropología psicodélica se disolvió; el texto en el que Coult la había codificado ni siquiera llegó a publicarse formalmente. El nombre de ese texto es *Psychedelic Anthropology: People Words Play*, el cual introduce un juego de palabras relativamente intraducible, o más posible-mente un sobreentendido.

Impedidos de expresarse por los carriles normales de las instituciones universitarias de la época, Coult y sus amigos (que eran muchos) habían difundido las premisas de la antropología psicodélica a través de hojas mimeografiadas, que distribuían sin cargo. Estas premisas eran sin duda alguna fenomenológicas: la clave para la comprensión de la naturaleza del hombre radica en la comprensión de su propio "self" (el "sí mismo" o "sujeto").

Coult decía que "el primer viaje [*trip*] de campo del antropólogo no debe ser a Africa, o a Sudamérica o a Japón, sino a los niveles primitivos ocultos en su propia mente". El esquema conceptual de Coult se refiere a la mente humana y a la relación de la mente con el cuerpo; cada "nivel de conciencia" está relacionado con alguna región corporal. Esta teoría es reminiscente de algunas hipótesis de Wilhelm Reich y del tantrismo, una variante religiosa de la India antigua famosa por su espíritu transgresor. Podríamos decir que la concepción de Coult es una formulación antropológica del yoga tántrico o de la terapia corporal reichiana. Según la elaboración de Coult (típicamente californiana, por otro lado) las drogas psicotrópicas facilitan el acceso a los niveles de conciencia más profundos.

En el ideario de Coult, Reich estaba un tanto mezclado con Jung. Transitando por los círculos de la mente-cuerpo-conciencia, caracterizado como los "segmentos" reichianos, uno se encontraba con los símbolos de Jung. Coult afirmaba que todas las variaciones culturales resultaban de manifestaciones de arquetipos contenidos en la psiquis de todos los individuos. La dinámica social está contenida en esos arquetipos, e imita los procesos primarios de carácter simbólico. Los mismos procesos operan en todas las culturas y en todas las instituciones, roles y estructuras, pero algunos procesos y fenómenos reflejan mejor sus orígenes en esos arquetipos: la mitología y el ritual.

Lo que pasó con Allan Coult poco antes de su muerte habría sido predecible. Desilusionado con la escasa atención que el establishment norteamericano prestaba a una herramienta de exploración de la conciencia tan poderosa como el LSD, Coult fundó la "Nueva Universidad" de Berkeley, una institución paralela donde pronunció una serie de conferencias ante grandes multitudes entre 1968 y 1969. Es fácil comprender el arraigo que Coult tuvo en su momento en Berkeley, una facultad incrustada en una ciudad idílica, plagada de negocios que venden artículos hindúes. Coult murió en 1970, como hemos dicho, y no de sobredosis sino de una hepatitis resultante de un cáncer en el sistema linfático.

3) La *corriente principal* de la antropología fenomenológica norteamericana está mucho menos politizada que la "antropología crítica", es bastante menos divertida que la "antropología psicodélica" y se caracteriza más bien por cierto eclecticismo. En este movimiento hay ra-

dicales irracionalistas (como Jules Rosette) y también fenomenólogos *softcore* que promueven la complementariedad con las ciencias sociales convencionales (como Michael Agar). La conclusión que cabe sacar de estas formulaciones es que casi siempre permanecen en un nivel programático, y que los trabajos de aplicación suelen ser de una notoria superficialidad.

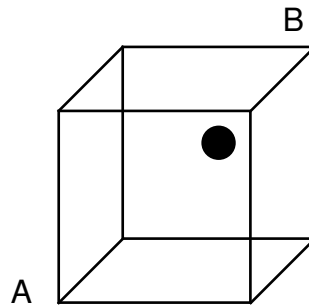
Otra antropóloga que se enroló en la fenomenología en los pocos años en que fue una moda viable fue Benetta Jules-Rosette. Una de las claves para desentrañar los objetivos de Jules-Rosette tiene que ver con la distinta extensión semántica de lo que en inglés se entiende por *inquiry*: este término significa tanto "averiguación" en un sentido genérico, como "investigación" en un sentido más formal. Esta amplitud le permite a Jules-Rosette jugar con las palabras e interpretar simultáneamente la investigación científica como proceso oracular, y la adivinación aborígen como "averiguación", "pesquisa", "indagación". Siempre que en el texto de Jules-Rosette aparezcan palabras como éstas hay que entender que en el original utiliza de hecho una sola, *inquiry*, que las confunde a todas.

Lo idea básica de Jules-Rosette no es otra cosa que la observación participante, llevada a su consecuencia máxima: la identificación plena con lo que se investiga. Pero ella misma reconoce que esta identificación es limitante en algunos aspectos. A la premisa metodológica de la observación participante, por lo tanto, le adosa una instancia epistemológica que intenta superar la "idealización" de los fenómenos que se da (a) en el reduccionismo del científico distanciado, (b) en el reduccionismo del observador empático y (c) en el reduccionismo del participante incapaz de salirse de su propio mundo. Ella propone, en otras palabras, un método de "indagación" (*inquiry*) alternativo, que consiste en cuatro etapas, ejemplificadas profusamente en el artículo:

- 1) Concepción.
- 2) Encuentro.
- 3) Evaluación.
- 4) Comunicación.

La *concepción* se define como el momento del contacto inicial del científico con su objeto. Para la autora es necesario prestar atención al contexto en el que ocurren los fenómenos; de otro modo se tendrá una percepción incorrecta de su estructura. En los comentarios (muy difusos) en que pretende clarificar el concepto, Jules-Rosette hace referencia a la interpretación de la forma de la escuela gestáltica. .

La psicología gestáltica afirmaba que la percepción no es un acto pasivo, que refleje en nuestra conciencia las cosas tal cual son. Ustedes sabrán que la característica más notoria de los estudios gestálticos ha sido su énfasis en las ilusiones ópticas, que revelaban la naturaleza constructiva y compleja de la percepción, y los infinitos supuestos y aspectos contextuales que la determinan. Por ejemplo, en el diagrama siguiente existen diversas lecturas alternativas, diversas percepciones posibles:



Se puede "percibir" que el círculo "O" está en el centro exacto del cuadrado B, o que está en el ángulo superior derecho del cuadrado A. Y además, sea cual fuere la posición del círculo, se puede interpretar el cubo en por lo menos dos sentidos: como si el cuadrado A constituyera la pared del fondo (en cuyo caso las diagonales serían ascendentes), o como si fuera la pared del frente (y entonces las diagonales irían hacia abajo). Estas lecturas no se pueden sostener simultáneamente: prevalece una u otra, nunca las dos en un mismo momento. Y tampoco se puede pasar suavemente de una a la otra: el salto es discontinuo, abrupto, y no hay lecturas intermedias.

Todo esto tiene que ver, indirectamente, con lo que afirma Jules-Rosette con su mención circunstancial a Rudolf Arnheim, uno de los gestálticos más conocidos por sus estudios de la percepción artística de formas: la percepción no es inocente. El que percibe "crea" ciertas condiciones de lo que se percibe, emanadas de la subjetividad y de sus pautas culturales, y lo que se percibe está a su vez condicionado por el contexto (y por las premisas) del acto de percepción.

El *descubrimiento* consiste en abordar el fenómeno en sus propios términos, que en general son las premisas del sentido común. En este particular, el referente es Garfinkel. El objetivo es tratar de captar las cosas tal como las capta el nativo.

La *evaluación* equivale, en cierta forma, a recular, a retroceder. No es cuestión de dejarse invadir por la perspectiva del actor. La perspectiva de una etnografía que literalmente reproduzca "el punto de vista nativo" sería demasiado estrecha. En estas afirmaciones de Jules-Rosette, los referentes fenomenológicos no están claros.

La *comunicación* es la fase final, la que cierra el círculo. Es una operación si se quiere científica, pero con la añadidura de una comprensión contextual, de una captación de las limitaciones de los propios supuestos y de una inmersión personal en el fenómeno.

Las descripciones de sus experiencias con el adivinador y con los profetas de la iglesia de John Maranke constituyen la parte aplicativa, la ejemplificación de este patrón epistemológico. El tratamiento de estos particulares dista de ser sistemático, ya que el propósito de la autora no es tanto proporcionar una caracterización acabada de los hechos que describe (y por consiguiente, de demostrar el mérito de su propia epistemología), sino más bien fijar un conjunto de rasgos que le permitan equiparar el razonamiento "oracular" de las ciencias sociales con las prácticas adivinatorias y proféticas.

El punto cuestionado por Jules-Rosette es el de la predicción científica mediante procesos deductivos fundados estadísticamente. Una ciencia predictiva de los hechos sociales le parece análoga a la adivinación y a la profecía.

La alternativa que Jules-Rosette termina proponiendo "incluye" (a) una *etnografía del descubrimiento*, que analiza reflexivamente la propia presencia del investigador en el contexto de los hechos que investiga; (b) una *evaluación de la evidencia*, en la que se hacen explícitos los propios supuestos; (c) un proceso de *traducción*, que implica una especie de apertura teórica hacia otras concepciones alternativas; y (d) una forma alternativa de *comunicación*, que consiste en exponer la visión del científico en términos que sean aceptables para el lego.

He puesto entre comillas "incluyen", porque la autora nos insinúa que el método es en realidad más complejo, y que las enumeradas son sólo algunas de sus fases y características. La correspondencia de cada uno de estos pasos o aspectos del método con los señalados antes (concepción, encuentro, evaluación, comunicación) no está clara ni es abordada en forma sistemática.

El texto de Jules-Rosette, en fin, se ofrece como ejemplificación de una instancia típica de la antropología de inspiración fenomenológica. Se trata de un artículo programático, que se ocupa más de "lo que habría que hacer" en un marco metodológico alternativo que de hacerlo efectivamente. Es posible condenar la exposición de Jules-Rosette por enrevesada, retórica y superficial; ninguna explicación agregada a lo que ella dice bastaría, en mi opinión, para convertirla en un programa convincente. Pero en última instancia deben ser ustedes los que formulen y fundamenten su crítica.

En los últimos años Jules-Rosette parece haber abandonado la fenomenología en beneficio de la semiótica; ambas en realidad nunca estuvieron espiritualmente lejos, aunque su fusión metodológica parece ser imposible. La obra del filósofo Milton Singer, elaborador de una antropología semiótica allá por 1978 testimonia la facilidad con que las ideas de Peirce, Morris y Schutz se unen en un mismo marco conceptual. La última Jules-Rosette que yo conozco se está ocupando de cuestiones de multimedia e hipertexto, mezcladas con conceptualizaciones de lo más heterogéneas, en una línea de vanguardia *light* muy parecida a la que aquí sustenta, por ejemplo, Alejandro Piscitelli, quien ha encontrado la forma de integrar referencias a fractales y redes neuronales con las premisas de la *New Age*.

8. LA ETNOLOGÍA TAUTEGÓRICA DE MARCELO BORMIDA

La etnología tautegórica¹², codificada por Bórmida entre fines de la década del 60 y su muerte hace ya más de quince años, es quizá el único movimiento cuya fundamentación teórica se realizó en este país, la única teoría antropológica -en otras palabras- más o menos íntegramente desarrollada en Argentina. Por supuesto que, con lo que ya se lleva dicho, sabemos que existen en el extranjero otras formulaciones fenomenológicas en antropología, algunas de ellas ligeramente anteriores. Pero Bórmida siempre dió la impresión de que estaba construyendo un método o una teoría hasta cierto punto nueva, la cual nada debía a ningún teorizador externo, salvo ciertas ideas circunstanciales y un basamento filosófico que se presumía sólido a fuerza de ser oscuro. Sus discípulos y seguidores, sin ir más lejos, lo consideran el

¹² "Tautegórica" quiere decir "lo mismo", "referido a lo mismo", "lo idéntico" o "la cosa en su mismidad", y es una palabra que tiene algo que ver, etimológicamente, con "tautología".

fundador de la idea. En los escritos de Bórmida los datos contextuales y los juicios reflexivos sobre los orígenes de la etnología fenomenológica son tan pobres e indirectos, existe en ellos un silencio tan tenso y tan palpable acerca de las condiciones de gestación del movimiento, que aquí vamos a hacer de cuenta que, en efecto, fue así.

Bórmida parte de la premisa de que todo hecho cultural es un contenido de conciencia, es decir, un hecho de vida, una estructura que incluye tanto aspectos formales como significados. La etnología tautegórica tiene por objeto reflejar este hecho en toda su multiforme complejidad, sacando a un costado todo lo que el etnógrafo proyecte de sí mismo o de su cultura. Obsérvese, para empezar, que como quien no quiere la cosa (y sin ninguna elaboración que lo justifique), Bórmida desliza desde el vamos una igualación de la vida y de la conciencia.

Uno de los hechos que más ha impresionado a nuestros antropólogos, y que en parte ha inhibido la crítica hacia la fenomenología bormidiana, fue que ésta se hallaba (o decía hallarse) fundamentada filosóficamente. La etnología en cuestión detentaba, entonces, una base filosófica que no todos sus rivales alcanzaron a comprender y que a muchos no les interesaba hacerlo. Los ejercicios de los alumnos de antropología de aquel entonces para repetir en los exámenes las líneas conceptuales de la etnología tautegórica sin asimilarla ni compartirla forman parte de la historia nunca escrita de la práctica académica de la disciplina.

Pero a nuestro juicio esa fundamentación es más débil de lo que parece. La relación de la etnología tautegórica de Bórmida con la fenomenología husserliana es sobre todo de vocabulario, y no soporta un cotejo riguroso con la formulación filosófica original ni sale airosa, digamos, de una comparación con las elaboraciones de Schutz, mucho más detalladas y extensivas. En "*Etnología y Fenomenología*", el trabajo más desarrollado dedicado a estos fines, Bórmida menciona fugazmente a Husserl, pero su lectura sin duda alguna se realizó a través de su comentarista Bochenski, conocido más por su anticomunismo militante que por su hondura filosófica.

(Bochenski ha sido, en el mundillo filosófico, un personaje que se caracterizó más por su trabajo como divulgador de las ideas de otros que un pensador original. Es una especie de Leszek Kolakowski, sólo que más apegado que éste a la fenomenología. Una de sus obras más conocidas, en la que historiza la lógica simbólica, se caracteriza por omitir sistemáticamente los desarrollos más rigurosos y creativos, basados en el cálculo de predicados, que han conducido a los modernos lenguajes de inteligencia artificial).

Sería un ejercicio interesante identificar los puntos en los que Bórmida traiciona el espíritu de la fenomenología husserliana; pero al mismo tiempo se trataría quizá de un trabajo inútil, pues esta traición no necesariamente afecta, de por sí, la coherencia interna de su modelo, que es en definitiva lo que hay que problematizar. Anotemos, sin embargo, algunos de los episodios en que Bórmida difiere de Husserl, porque a la larga las elipsis y diferencias se vuelven en contra suyo.

El dice (basándose en Bochenski) que la *reducción eidética* puede resultar útil para el análisis de los fenómenos culturales; la *reducción fenomenológica*, por el contrario, "estaría demasiado unida a las doctrinas de Husserl como para poder considerarla como un método de significación general". La forma en que Bórmida expresa ésto es curiosa. Afirma que "los aspectos esenciales ... de la reducción eidética coinciden totalmente con la aspiración propia *de*

toda ciencia a una generalización sobre la base del hecho cultural como contenido de conciencia" (p.31). Que "toda ciencia" aspire a generalizar sobre esas bases constituye, por lo menos, una concepción extravagante de la epistemología y una mirada torcida sobre las preocupaciones de los científicos.

Pese a que el asunto merecería estudiarse a fondo, el abandono de la base de sustentación husserliana cuando se la había incorporado por la mitad arroja como resultados algunas inconsecuencias menores: Bórmida dice que la etnología tautegórica aborda la esencia de las cosas, trata con los fenómenos sin intermediaciones ni marcos teóricos previos. Sin embargo, en términos husserlianos estrictos, los fenómenos recién se presentan al cabo de la reducción que lleva su nombre; mientras tanto no pueden ser siquiera problematizados como tales, porque subsiste la presencia del sujeto, vale decir, la subjetividad.

Si se incluyen las dos primeras fases de la reducción tal como la caracterizara Husserl en sus desarrollos más amplios, se obtiene el "eidos", la "esencia" (*Wesen*), de ninguna manera el fenómeno; el fenómeno tal como se da espontánea o intuitivamente a la conciencia, excluye por definición lo que en el fenómeno pueda ser iniciativa del sujeto. Esto sólo se logra mediante la reducción fenomenológica, como por otra parte su nombre lo indica.

En ningún texto de Bórmida está claramente especificada la utilización del método fenomenológico. Por ejemplo, no hay ni siquiera rastros de la "variación imaginativa" que, según Husserl, sería necesario desplegar para determinar la esencia de una cosa. Tampoco se han analizado las operaciones que la conciencia aborígen desarrolla para determinar que un ejemplar es miembro de una clase. No se sabe demasiado sobre los correlatos metodológicos de la reducción fenomenológica en la práctica concreta de la etnografía, fuera de algunos esfuerzos circunstanciales que los practicantes del método realizaban con el objeto de borrar de la conciencia inmediata todo rastro de prejuicio teórico, tales como leer el diario antes de abismarse en la interacción con sus informantes.

Pero lo más importante con respecto a la naturaleza fenomenológica del modelo de Bórmida tiene que ver con dos saltos deductivos, tan desmesurados que (creo yo) tienen que haber sido introducidos a sabiendas:

1) El primero tiene que ver con la definición de la cosa en sí, de los hechos reales como "*contenidos de conciencia*". Esto es psicologismo puro, y es sabido que Husserl se oponía francamente a esta concepción. Hacer fenomenología involucra, en puridad, tratar de abordar los fenómenos con un mínimo de supuestos; los fenómenos *son* en última instancia contenidos de conciencia, pero no necesariamente *se refieren* a la conciencia. En Bórmida hay algo que no se especifica por más que continuamente se bordee su tratamiento: no está claro si se investiga -por ejemplo- un ergón indígena a través de los contenidos de conciencia que se le refieren, o si se estudian lisa y llanamente los contenidos de conciencia relativos a lo que fuere, por entender que esos contenidos son o representan la realidad primordial, con referencia a la cual hasta las cosas mismas devienen secundarias. En los textos de Bórmida que ustedes mismos pueden leer, se está mucho más cerca de lo segundo que de lo primero.

2) El salto deductivo más notorio se refiere, sin embargo, al hecho de que las operaciones reductoras se ejecutan sobre el investigador, por un lado, mientras por el otro se pretende haber recuperado los contenidos de conciencia del actor aborígen. Estos contenidos de conciencia del aborígen son, fenomenología o no mediante, quizá lo único a lo que el

investigador no tiene ni tendrá jamás acceso *a menos que comparta las premisas de la actitud natural con el aborigen*. No alcanza decir que civilizados y salvajes se encuentran en un sustrato de irracionalidad, pues tal demostración no puede alcanzarse fenomenológicamente. Es por esta razón que la fenomenología de Bórmida se reduce a una reproducción fiel de todo lo que dice el informante acerca de los fenómenos. Para obtener etnográficamente esa información lo único que se requiere es un mecanismo de registración, de hecho un grabador; las operaciones reductoras que el etnógrafo realiza salen sobrando, una vez que se ha definido que la cosa en sí es lo que el informante nos refiere como tal. Como está formulado, el método de Bórmida podría servir a lo sumo para el análisis de la intersubjetividad como sustrato compartido; en modo alguno para el extrañamiento.

Ahora bien ¿cómo se materializa, concretamente, el proceso reductor impuesto por el método bormidiano? La respuesta se encuentra en el segundo capítulo del texto que estamos analizando: hay que excluir del conocimiento todo lo que esté ligado a una posición teórica previa (a menos que esta posición teórica proceda de la teoría fenomenológica, por supuesto), todo conocimiento anterior, toda actitud afectiva a favor o en contra.

Si se abordara un fenómeno munido de un marco teórico previo, inevitablemente se incurriría en un "alegorismo": este es el término que Bórmida utiliza para referirse a los sesgos selectivos de los diferentes marcos conceptuales, desde el psicoanálisis hasta el marxismo, pasando por el indigenismo, al cual desprecia por su identificación sentimental con lo aborigen. Todo alegorismo -dice Bórmida- empobrece y sesga la representación de la verdadera realidad.

La justificación del método está muy lejos de ser la consecuencia deductiva de un análisis en regla de otras alternativas teóricas, inspeccionadas con un mínimo de objetividad. El discurso de Bórmida sobre los diversos alegorismos constituye un ejercicio de caricaturización sumaria de diversas estrategias antropológicas, sobre la base de que todas ellas ejecutan algún tipo de recorte de la realidad, alguna abstracción o fragmentación, y que por lo tanto no dan cuenta de las cosas tal cual son, en toda su complejidad. Desde un punto de vista interpretativo más o menos sofisticado, la etnología tautegórica constituiría tal vez el ejemplo más extremo de lo que se ha llamado "realismo etnográfico", postura para la cual la descripción ha de ser reflejo fiel de una realidad objetiva, exteriormente dada.

Una de las contradicciones más flagrantes de la fenomenología concierne a que por un lado se critican los "conceptos empíricos" y las "categorías culturales" de la antropología convencional ("economía", "tecnología", "familia", "vivienda"), y por el otro se utilizan esas mismas categorías en la organización de las etnografías concretas¹³. Estas etnografías no sólo descomponen la cultura en categorías discretas, sino que despedazan la mitología en un tejido de "referencias míticas" sobreañadidas a la descripción de cada elemento cultural. En la Etnografía de los Mashco, por ejemplo, Califano recorta y pega pedazos de mitos que se refieren a los elementos descriptos, como si así contribuyera a su mejor comprensión.

¹³ Por ejemplo, Bórmida y Califano, *Los Indios Ayoreo del Chaco Boreal*, 1978; Califano *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*, 1982.

Es como si se adscribiera a una posición fenomenológica en las obras teóricas y en las cátedras, y a una estrategia positivista vulgar (muy vulgar) cuando se trata de trabajar en el género específico de la etnografía. Sin dar explicación alguna, los fenomenólogos echan mano (cuando lo necesitan) de estilos de descripción cuya utilidad y pertinencia habían negado en las formulaciones teóricas. Esta característica trasunta, en apariencia, un desconocimiento incluso de la existencia misma de etnografías interpretativas, como las que abordamos en otros capítulos del libro.

Uno de los aspectos más notables referidos al contexto de desarrollo de este movimiento concierne a que se realizó en un extraño aislamiento teórico con respecto a las variantes norteamericanas de la ciencia social fenomenológica. Ni Bórmida ni sus discípulos mencionaron (en el período formativo y de vigencia del modelo fenomenológico) al interaccionismo simbólico, a la etnometodología, a Schutz, a Gadamer o a Berger y Luckmann. Callar toda referencia a la existencia misma de movimientos sociológicos y antropológicos enteros, y para colmo afines en cierta medida a la teoría que se pretendía difundir es, sin duda, algo que requiere explicación.

Las referencias a Castaneda o a Reichel Dolmatoff son tardías, y llama la atención que sean de tono crítico. Bórmida tampoco mencionó jamás a las antropologías interpretativas incipientes por aquél entonces, como la antropología simbólica. Algunos discípulos de Bórmida se han preocupado por negar, además, el paralelismo entre la concepción fenomenológica y las estrategias *emic*.

Los referentes de Bórmida han sido algunos fenomenólogos europeos (significativamente, italianos y alemanes), relacionados más bien con áreas restringidas, y en especial con el estudio fenomenológico de la religión: en sus obras hay algunas referencias a De Martino, a Mircea Eliade, a A.D. Jensen, a G. Van Der Leeuw, etc. Prevalecen, como hemos dicho, los autores italianos y germánicos, aunque su apropiación es harto fragmentaria.

Mi hipótesis a este respecto es muy simple: en los Estados Unidos la fenomenología estuvo asociada al cuestionamiento del establishment académico, y este cuestionamiento a su vez era indisociable de la puesta en tela de juicio del orden político. Téngase en cuenta que en la Antropología crítica norteamericana existían ciertas afinidades con el marxismo, igual que en algunas tendencias internas de la etnometodología. Pese al antecedente del macartismo, en los Estados Unidos de los 60 y 70 no resultaba ofensivo hablar laudatoriamente de ciertas ideas de Marx; ni siquiera dentro de la fenomenología.

O bien el momento en que se difundió en nuestro país la etnología tautegórica no era el más adecuado para hablar de revuelta y contestación, o bien a los fenomenólogos no les interesaba hacerlo. O bien (esta opción no hay que descartarla) las premisas fenomenológicas llevan a la conclusión necesaria de que para el fenomenólogo es mejor no conocer o dar a conocer otras teorías fuera de la propia, y que lo mejor a hacer, metodológicamente hablando, sería ignorarlas. Pero yo descreo de la hipótesis de la ignorancia: sería demasiado coherente con las premisas del método, y los fenomenólogos no acostumbraban ser tan coherentes.

La actitud de Bórmida con respecto a Lévy-Bruhl también es significativa: está básicamente de acuerdo con él, si bien utiliza otra terminología. El dice que conceptos tales como tabú, dema y alchera no son verdaderos conceptos, y ni siquiera nociones o ideas. Trata de

minimizar o matizar esta afirmación diciendo que más bien esos términos traducen actitudes vitales; pero yo diría que, por ejemplo, la antropología cognitiva ha demostrado que esos conceptos primitivos *son* verdaderos conceptos, y que están estructurados como corresponde a tales, es decir, en esquemas o sistemas conceptuales de variada complejidad.

Sean o no conceptos, lo interesante del caso es la forma en que, en última instancia, Bórmida presenta semejantes afirmaciones. Lo hace autoritariamente, diciendo lisa y llanamente que no lo son, sin especificar por qué, y poniendo una nota a pie de página que pretende servir de ejemplificación circunstancial, pero que solamente trasunta la inmensa precariedad de los conocimientos de Bórmida en materia de lingüística: "entre los australianos -dice más o menos- los términos A, B y C *significan* tanto X como Y; entre los indígenas tales y cuales, el término Z *indica* tanto los antepasados como lo potente, etc.." (1976:19). La falacia es colosal: Bórmida confunde el simple hecho de la polisemia con la idea de que, merced a ella, un concepto o una idea dejan de serlo. Es como si dijéramos que, en español, "paradigma" no es un verdadero concepto porque se refiere a un horizonte epistemológico, a un ejemplo de su clase, a un elemento gramatical y a una estructura de significación.

Con fenomenología o sin ella, Bórmida llega a afirmar que "el occidental, de un modo u otro, percibe su superioridad frente al hombre etnográfico", y que el indígena, por su parte, percibe a la civilización occidental como superior a la suya y se esfuerza por integrarse a ella, asimilando sus valores, etc. (pp.42-44). En otro texto ["Mito y Cultura", *Runa*, vol.12, 1969-70, pag.40] Bórmida manifiesta estar de acuerdo con Werner, quien aseguraba que los primitivos eran en cierto sentido como los niños. Califano completa esta línea diciendo que el indígena (por razones culturales muy profundas) está "completamente imposibilitado para trascender el plano de lo literal" en la interpretación de las Sagradas Escrituras, "a pesar de la tutela espiritual de los religiosos" ["Las Culturas Etnográficas y el Problema Hermenéutico", pag.4]. Y en "La Conservación de las Culturas Autóctonas" (1982), dice que el etnólogo no puede aducir un falso respeto por la integridad de las culturas aborígenes y está obligado a reemplazar su cosmología "por un nuevo ethos verdaderamente cristiano" (pag.133).

Para Bórmida, el primitivo tiene en común con el occidental una base irracional que en este último está soterrada, encubierta, pero presente de todos modos. Lo irracional emerge cuando menos se lo espera, dice. Lo que en el primitivo nos parece extraño es una "estructura antropológica" de carácter universal, que se resuelve en una comunidad de experiencias irracionales para todos los hombres, de todas las culturas, en todos los tiempos. Esta afirmación es a todas luces sesgada, pues con la misma fundamentación empírica podríamos afirmar que las estructuras básicas son de carácter profundamente lógico y racional. A fin de cuentas, podríamos elegir entre la masa ingente de información reunida a este respecto por la antropología cognitiva y utilizarla para avalar un supuesto exactamente contrario al que formula Bórmida. De la misma manera podríamos fundarnos en elicitaciones de estudiosos de la metáfora como James Fernandez y decir que las estructuras subyacentes son de orden estético, o retórico, o hasta sentimental. En uno y otro caso, sólo se trata de seleccionar convenientemente la información demostrativa.

Un aspecto en el que la etnología fenomenológica vuelve a contradecir los cánones de su presunta fundamentación filosófica es el de su escasa reflexividad. Bórmida, por ejemplo, trata el tema de las limitaciones que afectan a los diversos alegorismos, pero jamás afronta ni

las dificultades a que se enfrenta su propio método, ni el examen criterioso de sus propios supuestos. A pesar de que lo que se persigue parece ser eminentemente la búsqueda de un modo carente de supuestos para afrontar la realidad, hay tres supuestos implícitos ostensibles que no fueron objeto de ninguna exploración:

(1) El supuesto de que *todos los informantes nos proporcionan información equivalente*. Este supuesto soslaya la problemática que la etnografía reciente ha caracterizado como la *variación intracultural*, desatiende además el problema de la caracterización de las unidades globales de análisis (cultura, sociedad) y el problema de la representatividad. Otra forma de expresar la misma crítica sería la siguiente: según la perspectiva fenomenológica, la información que nos suministran los informantes es invulnerable a (o carece de) idiosincracias personales; o bien, la idiosincracia personal y las experiencias individuales de los informantes son irrelevantes a los efectos de la elicitación y análisis de la cultura.

(2) El supuesto de que lo que el informante nos comunica mediante sus "asociaciones libres" es *todo lo culturalmente relevante* con referencia a un fenómeno determinado. Se desconoce sistemáticamente el fenómeno de la inducción y se hace de cuenta que en la interacción con los informantes no se genera un universo de discurso enteramente nuevo, cosa que hasta los posmodernos (p.ej. Rabinow y Crapanzano) han documentado hasta el cansancio. En ningún momento se explicitan tampoco cuáles pudieron ser los recaudos para garantizar que las asociaciones de ideas de los informantes fueran verdaderamente libres.

(3) El supuesto de que *lo esencial es accesible a la conciencia*, y que por tanto no existen ni distorsiones debidas a lo que en otros marcos teóricos se conoce como "ideología", ni encubrimientos debidos a lo que en psicología se ha caracterizado como el trabajo del inconsciente. Otra forma de expresar esta crítica sería: según la fenomenología, o bien las sociedades carecen de ideologías y las personas de inconsciente, o tanto la ideología como el inconsciente son irrelevantes a los efectos del análisis cultural. La etnología tautegórica, en fin, se sitúa en una tesitura premarxista en materia de teoría social y prefreudiana (por lo menos) en materia de psicología.

La falla más grave de la elaboración bormidiana de la etnología tautegórica radica, a mi entender, en el vacío que se extiende entre la famosa "conversión del hecho en dato" y el proceso de interpretación. Pese a que la etnología tautegórica es por definición "interpretativa" (en contraste a "explicativa"), nada de lo que concierne a la interpretación está especificado; yo diría que ni siquiera hay insinuaciones al respecto. Sería bueno preguntarse por qué.

Esta tremenda laguna permite entonces que los fenomenólogos argentinos hablen de "mitos etiológicos", de "deidades dema" y de "tesmóforos" con absoluto desparpajo, tras haber cuestionado la adecuación de las categorías analíticas de la antropología convencional. Todos los etnólogos de la escuela de Bórmida han rotulado entidades de las culturas estudiadas mediante categorías que nada tienen que ver con los contenidos de conciencia de los actores culturales, y que para colmo de males provienen de universos de fenómenos radicalmente distintos (la Grecia arcaica, Oceanía), con toda una carga de connotaciones específicas. Nadie se ha dignado explicar por qué para los fenomenólogos es "alegorismo" llamar "económico" a un determinado evento de la sociedad matak, y por qué no lo es llamar "tesmóforo" al personaje mitológico matak Tokjuáj.

Sinteticemos las violaciones de la fenomenología respecto de sus propias premisas y sus inconvenientes principales, agregando algunas críticas más de entre las docenas que se justificaría hacer. Los pecados capitales de la fenomenología son, entonces:

1) La confección de etnografías realizadas según los cánones más convencionales del género etnográfico después de recusar su adecuación. Ni siquiera una nota al pie de página explica, en esas etnografías, por qué no se utilizó para realizarlas el método fenomenológico. Cabe conjeturar que los fenomenólogos locales desconocieron totalmente la posibilidad de construir etnografías experimentales, en la tesitura de las de Dwyer, Crapanzano o Rabinow.

2) La conclusión unilateral respecto de que las estructuras básicas son de naturaleza irracional, cuando lo mismo podría afirmarse lo contrario en función de información cognitiva menos sospechable, recabada por etnógrafos menos crispados.

3) La imposibilidad misma de caracterizar como "irracional" determinada estructura de pensamiento en términos de las vivencias existenciales de los actores que la tienen internalizada, es decir, en términos de los juicios internos del sistema o estructura que se examina. Correlativamente, la falta de especificación de los procedimientos seguidos para aplicar y justificar semejantes juicios de valor, prohibidos en principio por la propia estipulación del método.

3) La utilización de conceptos ("dema", "tesmóforo", "temporalidad", "potencia") que no reproducen en modo alguno los contenidos de conciencia de los nativos y que introducen connotaciones indebidas.

4) La participación y responsabilidad del autor en la etnografía como producto terminado (una preocupación constante del posmodernismo antropológico) y que aquí ni siquiera es objeto de reflexión. Cuando los fenomenólogos historian la antropología se remontan (laudatoriamente) hasta San Agustín; cuando se ocupan de sus propios métodos, sin embargo, nunca parecen tener tiempo para explicar lo más esencial.

5) La profusión de juicios valorativos respecto a la "capacidad" de los indígenas frente a ciertos cometidos intelectuales y la falta de justificación de la naturaleza "irracional" que se imputa a sus creencias, lo cual contradice las propias afirmaciones de Bórmida en el sentido de que el fenomenólogo debe considerar que todas las afirmaciones del informante "*son verdad*". La abundancia de terminología peyorativa hace pensar que, para los fenomenólogos, los indígenas no sólo son distintos, sino que intelectualmente son incluso irrecuperables.

6) La falta de elaboración del espacio metodológico que media entre la elicitación de los datos y el ejercicio de la interpretación, lo cual nos dejaría en condiciones inciertas si fuéramos etnógrafos fenomenólogos que pretenden hacer algo con los datos recogidos. Es falso que los fenomenólogos se abstienen de interpretar: rotular tal o cual término indígena como alusivo a la "potencia" o caracterizar una creencia como "irracional" constituye una interpretación; sólo que, violando una vez más las premisas filosóficas en que se presume fundarse, se trata de una interpretación muy poco reflexiva, al punto que no es consciente siquiera de serlo. El hecho es que una estrategia auténticamente fenomenológica no puede admitir tamañas discontinuidades deductivas en la estructura de su fundamentación.

7) La carencia de un autoanálisis honesto de las limitaciones y dificultades del propio método, como si éste fuera espontáneamente no-problemático; esta ausencia contradice, nue-

vamente, las exigencias de reflexividad propias de toda estrategia que se precie de fenomenológica.

8) La ausencia de todo análisis de la situación actual de la fenomenología filosófica husserliana, la cual dudosamente se pueda considerar una filosofía viva, vigente, incuestionable. El Husserl de Bórmida carece de contexto y es ahistórico. Aún cuando se reconozca en Husserl a un filósofo de máximo relieve, a sesenta años de su muerte a ningún filósofo en su sano juicio se le ocurriría presentarlo como una figura sobre la que no pesa históricamente ninguna objeción, respecto de la cual nadie (excepto Bochenski) ha dicho nada que valiera la pena.

9) La falta de una justificación filosófica genuina respecto del acceso privilegiado que la fenomenología tendría con respecto a los "fenómenos", a la "esencias" y al plano de la intersubjetividad, cuando es ostensible que el método de reducciones definido por Husserl no es desenvuelto en su integridad.

10) El doble vínculo que se genera al sostener simultáneamente el más extremo dogmatismo, la más autoritaria normativa, el más pedante desprecio por la teoría ajena, al lado de un incomprensible silencio sobre la forma de implementar en la vida real el método cuya gloria se exalta.

Mi sospecha personal es que los fenomenólogos no estaban tan convencidos de lo que afirmaban como para llevarlo a sus últimas consecuencias, y que muchas de sus afirmaciones más radicales no habían sido sopesadas con el suficiente rigor. El método fenomenológico hace agua por todas partes; en la antropología contemporánea es difícil encontrar otro tan contradictorio, sesgado e incompleto, y que al mismo tiempo haga gala de una profunda fundamentación filosófica. En nuestro medio existe todo un mito referido a la "brillantez" personal de Bórmida, mito que conjeturo inexacto.

Mi contacto personal con Bórmida fue esporádico, en el contexto de unas pocas clases de etnografía. En una misma clase Bórmida sostuvo primero la necesidad de reputar "verdadera" la cosmovisión aborígen (o por lo menos, de no abrir juicio sobre su valor de verdad), y luego mostró algunos elementos ergológicos de los ayoreo, entre ellos un tocado que sólo podía usar un *asuté*, es decir, un ayoreo que hubiese matado hombres en combate. La concepción ayoreo afirmaba, se nos dijo, que de ponerse ese tocado alguien que no lo fuera cabalmente, moriría sin remedio. Bórmida se puso ese tocado en clase, mientras describía esa creencia conteniendo la ironía. Murió muy pocas semanas después.

La etnología tautegórica después de Bórmida

Tras la muerte de Bórmida, en 1978, la fenomenología argentina se retrae, por lo menos en lo que respecta a la elaboración teórica. Sus sucesores (Califano, Idoyaga Molina, Braunschtein, Pérez Diez) no producen prácticamente obras de fundamentación (y si las producen no las publican), ni profundizan en la elaboración de unos cuantos aspectos del método que habían sido expuestos por el propio Bórmida -como cualquiera puede darse cuenta- en forma poco satisfactoria. Es como si se pensara que la fundamentación teórica provista por las escrituras bormidianas constituyeran una base suficiente, cuando es ostensible que no es así. Sería interesante desarrollar una comparación entre la profundidad y minuciosidad de los

razonamientos de un Alfred Schutz por un lado y los de Bórmida y sus sucesores por el otro, para apreciar la diferencia de escala, de magnitud, entre las fundamentaciones respectivas.

Uno de las características que más se reiteran en la fenomenología pos-bormidiana es su falta de concordancia con sus propias premisas, sus tremendas contradicciones. Por un lado se aboga por la prescindencia de marcos teóricos previos cuando se aborda el estudio de una cultura; por el otro (p.ej), Califano asegura:

"el etnólogo, por el hecho de estar compenetrado desde un punto de vista familiar y axiológico con las Sagradas Escrituras, se halla en una posición preferencial para aproximarse a la lecturas que de éstos [?] desarrolla la mentalidad etnográfica" (p. 4-5 de "Las Culturas Etnográficas y el Problema del Extrañamiento").

Esta es una afirmación de una naturaleza tal, tan extraordinariamente contradictoria, que nos cuesta creer que toda la fundamentación previa, todo el discurso acerca de la epojé y toda su comitiva, hayan sido tomados en serio por los fenomenólogos mismos. Resulta que, a fin de cuentas, todo lo que se nos dice acerca de que el etnólogo debe renunciar a todo juicio previo, a todo conocimiento anterior a fin de comprender realmente lo extraño, queda sin efecto cuando esos juicios y conocimientos se inscriben en una religión o en una postura ideológica determinada.

Entre paréntesis, cabe aclarar que hemos cuestionado una derivación de la etnología fenomenológica en el campo de la etnomusicología en un trabajo de 1984, que ha sido publicado en uno de los últimos números de la Revista *Etnía*. La versión etnomusicológica de la fenomenología que nos brindan Jorge Novati e Irma Ruiz es quizá aún más precaria que su versión etnológica a secas; tan es así que, por ejemplo, en un estudio de la música de los Bora de la Amazonia Peruana, luego de plagar la descripción con terminología aborigen no estrictamente musical, los fenomenólogos presentan la clasificación de los instrumentos indígenas según el método y la terminología de Hornbostel y Sachs. De la clasificación indígena (que indudablemente existe, aunque se olvidaron de relevarla) no hay la menor noticia.

El estudio sobre la música Bora no es fenomenológico ni remotamente: después de proclamar las bondades del aborde tautegórico, la música Bora, por ejemplo, se analiza mediante partituras convencionales, lo cual viola los mandamientos del método fenomenológico de abordar los hechos tal como se presentan a la conciencia de sus actores, abandonando todo conocimiento previo a su respecto. La decisión de estudiar "la música" de una determinada tribu independientemente de que los actores culturales reconozcan la existencia de dicho dominio conceptual es también violatoria de las premisas fenomenológicas.

Cuando hicimos notar a una de los responsables de esos estudios que había ido al campo armada con teorías previas, ella contestó que eso siempre sucede, que es "inevitable". Naturalmente que es así; pero sólo un fenomenólogo consecuente se opondría a esa idea. La falta de compromiso real de los musicólogos tautegóricos con lo que debieran ser sus propias premisas es alarmante, y habla a las claras de un vaciamiento de todo asomo de reflexión teórica en el seno de un movimiento que sustenta como valor primero el dogmatismo. Lamento ante los lectores y alumnos tener que señalar aspectos tan triviales de teorías tan poco interesantes; a veces hasta me parece que no es suficiente recordar que han sido después

de todo los fenomenólogos quienes han situado la cuestión en ese simulacro de método y en ese círculo perverso de ideas baladíes, proclamadas como si fueran la gran cosa.

Habría que hacer alguna referencia a la polémica que se ha suscitado alrededor de la fenomenología; esta polémica ha adoptado un fuerte cariz ideológico, siendo que existen múltiples aspectos de la teoría y el método susceptibles de cuestionamiento. No es que la discusión ideológica no sea importante, porque sí lo es; pero sería menester sustentarla en una crítica interna del método y la teoría, pues de otro modo sería sospechable de superficialidad.

Las escasas obras críticas publicadas -la nuestra inclusive- nos parecen insatisfactorias, precisamente en este sentido. Las críticas de Tiscornia y Gorlier, pese a ser interesantes y atendibles, muestran cierta tendencia a "rotular" este o aquel aspecto de la fenomenología como incurso en "empirismo", o "idealismo", o lo que fuere. Esto implica juzgar un marco teórico conforme a las premisas de otro, y como método crítico es hartamente inválido. Que se descubra que una teoría adolece de inclinaciones "idealistas", o que despide tufos ideológicos desagradables, en nada afecta a su rigor y a su coherencia interna. Los fundamentos de una buena crítica han de ser otros y han de ser algo más sólidos. Falta que alguien emprenda una crítica de la fenomenología argentina fundada en sus abismales contradicciones internas, en la superficialidad de su fundamentación filosófica, en el carácter endeble de los encadenamientos deductivos que la justifican, en la falta de elaboración de los procesos que conectan metodológicamente la obtención de los datos con la interpretación, y así sucesivamente. Aquí sólo hemos señalado algunas puntas.

9. EL POSMODERNISMO Y EL COLAPSO DE LA FENOMENOLOGIA

Con el advenimiento del posmodernismo, se populariza la idea de una crisis de los grandes metarrelatos legitimantes. La fenomenología, que en algunas de sus vertientes estuviera asociada a la premisa de que existe un modo carente de supuestos de captar la realidad, una reflexividad clarificadora, una fundamentación trascendental, o un plano interpretativo esencial como precondition para otras formas de actividad inteligente, debería ser uno de los metarrelatos afectados más radicalmente por el escepticismo posmoderno. Para los posmodernos, la fenomenología participa de la metafísica occidental, y debe por lo tanto caer con ella.

Es verdad que el posmodernismo nunca agredió frontalmente a la fenomenología; entre ambos hay un acuerdo irracionalista al que ambos han otorgado más peso que a la persistente desmesura trascendentalista de la fenomenología. Pero ningún posmoderno osaría "rescatar" públicamente la fenomenología como un metarrelato privilegiado, que merezca preservarse por alguna razón. De poder justificarse, semejante pretensión podría llegar a ser grata para muchos, y creo yo que algunos la sustentan; pero hasta hoy nadie se atreve a ponerla por escrito.

El auge de la fenomenología antropológica se sitúa entre mediados y fines de la década del 70; poco después, ya casi nadie promovía (por lo menos en los Estados Unidos) marcos formalmente embanderados en esa corriente. La fenomenología agotó el caudal admisible de textos a los que se tolera que se obstinen en los mismos argumentos bastante más rápido que otras hermenéuticas o que el propio posmodernismo. Si bien Schutz y Gadamer siguieron siendo para muchos referentes de importancia, a nadie hoy en día se le ocurre proclamar la

filosofía fenomenológica como el marco articulador necesario de toda antropología. Se admite que Ricoeur o Schutz (sobre todo) figuren como una excursión circunstancial -unas ocho páginas máximo de lo mismo de siempre, tamaño carta- pero ya no que el hermeneuta de turno se defina como fenomenólogo¹⁴. Para el gusto nihilista del fin del milenio, aún la hermenéutica sin ninguna cualificación resultaría ya un exceso de metodologismo, una retórica demasiado alambicada para los que se criaron después de *Star Wars*.

Nunca antes se llamó la atención sobre la desaparición de la fenomenología como discurso fundante de la teorización antropológica, si no como marco de referencia, pero el hecho es que parece haberse esfumado en el aire como si existiera un acuerdo implícito en torno a la sospecha de que su rendimiento no fue satisfactorio. Por supuesto, los sucesores de Bórmida aún insisten en la vigencia de la etnología tauteológica, pero el resto de los fenomenólogos es algo más escéptico. La única corriente que conserva un poco de vigor (y que es predominantemente sociológica) es la facción conversacional de la etnometodología. Fuera de ella, en la mayor parte del mundo la fenomenología aplicada a la antropología ha caducado. Pero lo que vino después de ella, siguiendo las mismas vertientes de la hermenéutica, dudosamente haya sido mejor.

¹⁴ Por ejemplo en los textos compilados en Paul Rabinow y William Sullivan, *Interpretive Social Science. A second look*, Berkeley, University of California Press, 1979, reimpresso en 1987. Representativo de un último estertor sería Howard Becker y Michal McCall, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

ETNOMETODOLOGIA: CONCEPTOS Y ALCANCES

JUSTIFICACIÓN: EL MITO DEL BUEN FENOMENOLOGO

El presente ensayo, desprendido de los borradores de un estudio más amplio sobre las antropologías fenomenológicas en general y originado en un *paper* publicado mucho más breve, pretende salir al cruce de un mito local en gestación, o por lo menos de un rumor insistente. Un rumor que insinúa que, más allá del execrado espacio de la etnología tauteológica de Marcelo Bórmida (que se desarrolló sin hacer caso de él), existiría, sobre todo en los Estados Unidos, un amplio abanico de enfoques fenomenológicos de la cultura, entre los que se destaca la Etnometodología fundada por Harold Garfinkel en los años '60 como uno de los más viables, útiles y promisorios.

Según el punto de vista subyacente a ese mito, a cuestionarse aquí, existiría entonces algo así como una fenomenología antropológica suficientemente sana en lo ideológico, abierta en lo político y sólida en lo epistemológico, sin nada en común (salvo un difuso y distante fundamento filosófico) con la "otra" fenomenología que nos tocó soportar. Como muchas de las tipificaciones que los propios fenomenólogos toman por objeto, ésta no parece ser más que un estereotipo sin asidero: por más que intuyamos que la etnología bormidiana ha sido abominable, la etnometodología -ya se verá por qué- no nos resulta demasiado mejor.

No hay mucho que decir acerca del mito en concreto, por cuanto él mismo es peculiarmente poco locuaz. Para sus partidarios, la virtud presunta de la etnometodología se expresa en general en frases que (a) dan por superados o inexistentes todos los problemas epistemológicos y metodológicos que ella presenta, (b) formulan la complementariedad metodológica entre teorías disímiles como si sólo fuera cuestión de apropiarse de conceptos útiles o de hallazgos interesantes, y (c) minimizan con cierto fervor las dificultades que todo científico encuentra al extrapolar ideas aisladas y al hacerlas convivir con otras de diferente linaje. Así, por ejemplo, para Díaz *et al*

"el marxismo puede contribuir al estudio del objeto antropológico partiendo de su concepción explicativa de su concepción dialéctica e histórica de la sociedad; a condición de que su desarrollo no excluya la reflexión y los resultados alcanzados por otras ciencias y posiciones teóricas que, contrastando con sus desarrollos más mecanicistas, han valorado extensamente los aspectos culturales, normativos, etc (p.e., las líneas veberiana, interaccionista simbólica, sociológico-fenomenológica, etc)" (1986: 104).

En este párrafo, la unión sintagmática del interaccionismo simbólico y de las tendencias "sociológico-fenomenológicas" recubre, sin duda, a la etnometodología, promovida a un registro de recursos sanos y sensitivos que el marxista perspicaz haría mal en excluir. En ningún momento, sin embargo, se nos especifica aceptablemente de qué forma se ha de incluir ese recurso, mediante qué operadores y procesos teóricos se torna posible la convivencia de modelos contrapuestos, situados a diferentes niveles de análisis y fundados en premisas contrarias. Acatando un *modus* cada vez más irreflexivo pese a que las teorías en cuestión instituyen la reflexividad como norma, se habla como si el proceso de desarrollo

metodológico consistiera simplemente en agregar lo más que se pueda, picoteando en el repertorio teórico para escoger los mejores argumentos que se han propuesto.

Mi crítica procurará centrarse en la lógica interna de la etnometodología, lo cual no es fácil en absoluto: la tendencia de marras ha cultivado una actitud de pedantería clamorosa que no puede menos que despertar un mínimo razonable de repulsa; y ésto -lo admito- me ha impedido ser absolutamente ecuánime. Hago esta crítica, entonces, desde una postura personal aproximadamente opuesta y correlativa al desprecio etnometodológico hacia la ciencia social convencional. Lo cual no obsta para que la crítica sustantiva en sí procure atenerse a los cánones de la buena educación académica, que imponen centrarse en la coherencia interna de la idea que se recusa, y en obrar como si lo único que se esperara de las doctrinas que se ponen bajo la lente es que sepan cumplir sus propios programas.

En lo que sigue no desarrollaré una confrontación en regla entre la etnometodología y el interpretativismo local. Este contraste, según presumo, nos llevaría a comprobar que la fenomenología, a despecho de la multitud de sus variantes, es en el fondo una sola, por lo menos en lo ideológico. Una contrastación semejante sería enrevesada y tediosa; ambos términos son, a la vez de heterogéneos o multiformes, contradictorios e inconstantes. En lugar de abordar un paralelismo de resultados dudosos, examinaré de cerca cuáles son los títulos de la etnometodología para aspirar a la validez y para postularse como alternativa de una ciencia sumida en una crisis indubitable. El método de la crítica es bien simple y en poco se asemeja a la retórica que en los últimos años se ha hecho conocer como "desconstrucción": tras unos breves párrafos de didáctica, improperios y demás generalidades, se fingirá momentáneamente obediencia a los cánones etnometodológicos, para demostrar luego que o bien se contradicen, o no anuncian nada que antes no se supiera, o no conducen a ninguna parte¹⁵.

DEMARCACIÓN DISCIPLINAR.

A excepción de los que se aburren con facilidad, la etnometodología no ha dejado a nadie impávido: se está a su favor o se está en su contra, sin posibilidad de adoptar una actitud equidistante. Veamos un ejemplo de las reacciones y rotulaciones que la etnometodología suscita recurrentemente: McSweeney (1973:140) y Mauro Wolf (1982:108, 173) observan que la jerga de los etnometodólogos despliega un estilo arduo e indescifrable, y una terminología que va "desde lo desagradable hasta lo repulsivo". Semejantes epítetos parecen disfrutar de alguna justificación. La terminología etnometodológica es por lo menos chocante, y lo es deliberadamente. Es difícil defender un inventario que parece pensado a la medida de la estética de Dale Carnegie, Deepak Chopra o los terapeutas asertivos de California, y que incluye términos-mantra tales como "principio del etcétera", "*ad hocing*", "*accountability*", "seguir la pista" [*tracking*] o "indexicalidad".

¹⁵ Siendo que este ensayo se origina en un material más abarcativo sobre las antropologías fenomenológicas, daremos por conocido los rudimentos de esa corriente filosófica, en especial todo lo que se refiere al proyecto husserliano del empirismo trascendental y a las operaciones conducentes a la reducción fenomenológica. Presuponemos también alguna lectura de los escritos de Alfred Schutz.

El nombre mismo de su doctrina exhibe un poco modélicamente el sesgo feísta y ambivalente de esa tendencia: contra lo que pudiera juzgarse, no hace alusión tan sólo a una metodología específica con la que puede contar el estudioso para abordar un contexto étnico determinado, sino que atañe también a una constelación de datos y modos de hacer de que disponen las personas para sus prácticas cotidianas. El prefijo "*etno*", al mismo tiempo, presupone la especificidad cultural de estas estrategias y el hecho de que pertenecen a "la gente".

La etnometodología (en tanto "*etno*"), en un sentido afín al de la etnociencia de Goode-nough y diferente al de -por ejemplo- la etnopsiquiatría de Laplantine, es el estudio de los modos en que se organiza el conocimiento que los individuos tienen de los cursos de acción rutinarios, de sus asuntos habituales, de los escenarios acostumbrados. Es, en otras palabras, el estudio de los "métodos" que usa la gente, del "conocimiento sociológico práctico" que emplean los miembros ordinarios de la sociedad, observados durante el desarrollo normal de sus asuntos cotidianos.

El objeto de la etnometodología es entonces la "metodología" que todo miembro de la sociedad posee como fundamento de su propia competencia sociocultural; y esta metodología está compuesta por las prácticas compartidas mediante las cuales las propiedades racionales de la vida cotidiana y de sentido común llegan a ser susceptibles de observación, de manipulación y de tratamiento por parte de los propios interesados. O al revés (porque en estas esferas muchos de los razonamientos son reversibles y recombinables), la metodología mediante la cual las prácticas compartidas adquieren racionalidad a partir de cierto modo de observación, manipulación y tratamiento¹⁶.

El nombre de la disciplina y de su objeto transgreden confusamente, de hecho, los límites de sus respectivas abarcatividades, solapándose y desorientando tantos a los partidarios como a los críticos. Lo que pareciera ser el nombre de una doctrina, es en realidad el rótulo que se pone a "lo que la gente hace"; aunque, pensándolo bien, la doctrina desde la cual se investiga "lo que la gente hace" también se llama así: como decía Julio Cortázar, es difícil distinguir entre ambas extremidades inferiores porque, por alguna razón inexplicable, ambas se llaman *pie*. La confusión de nombres entre la etnometodología *res gestae* y la etnometodología *rerum gestarum* reproduce una circunstancia mimética que se dará -como veremos luego- entre el método y el objeto, en la que aquél es configurado conforme a éste.

Según la propia narración de Garfinkel, el nombre de la corriente se inspira en los materiales de los archivos culturales de la Human Relation Area, de la Universidad de Yale; hojeando sus catálogos, hacia 1955, Garfinkel encontró por casualidad una serie de palabras iluminadoras: etnobotánica, etnofisiología, etnofísica.

"Así fue como la palabra etnometodología fue utilizada en principio. *Etno* sugería de una manera u otra que un miembro dispone del saber de sentido común de su sociedad como saber acerca de 'cualquier cosa'. Si se trataba de etnobotánica, de una manera u otra se trataba del conocimiento y la comprensión que los miembros tienen de lo que, para ellos, constituyen los métodos adecuados para tratar los aspectos

¹⁶ Creo que cualquier combinación gramatical de todos los términos involucrados en estas frases puede llegar a constituir un enunciado etnometodológico aceptable.

botánicos. Es así de simple, y la noción o el término de etnometodología se tomaban en ese sentido" (Turner, 1974:15-18).

El nombre de la doctrina no sólo ocasiona problemas con la referencia, sino también con la estética. "Etnometodología" es un rótulo distintivo, sin duda, pero es malsonante y difícil de manejar en contextos literarios sensibles a la aliteración y a la redundancia. Es por ello que en cierta ocasión el propio Harold Garfinkel (incidentalmente maestro y mentor de Castaneda), procuró cambiarlo por el de "neopraxiología", un barbarismo poco afortunado que no logró aceptación ni siquiera entre sus seguidores más obsecuentes.

Enclavada en los difusos límites que median entre la fenomenología sociológica de Schutz, la dramaturgia temperada de Goffman y el Interaccionismo Simbólico de Blumer, la etnometodología ha alcanzado el raro privilegio de ser confundida con este último en el contexto de diversos estudios del antropólogo Gerald Berreman (1972:567; 1978: 225), a quien conocemos y respetamos por sus actitudes combativas y por su apego a los cánones científicos más sensatos; Berreman, sin embargo, pareciera no saber a ciencia cierta cuál es la orientación en la que viene ejerciendo su militancia.

Y él dista de estar solo en esta incertidumbre, pues esta es una confusión con cierto valor diagnóstico: así como en el ámbito de las ciencias sociales fenomenológicas no ha podido aún determinarse taxativamente si el Interaccionismo Simbólico y el Conductismo Social de Mead convergen o en realidad se contradicen de raíz¹⁷, del mismo modo tampoco existe un juicio definitorio acerca de la coalescencia o de la disyunción entre la doctrina de Garfinkel y la de Blumer. Los propios practicantes de todas estas estrategias gulliverianas no saben a ciencia cierta si son mutuamente contrincantes, aliados o enemigos. Todo depende de la última opinión que se escuche, de los aspectos que se enfaticen al viento de las polémicas.

En el terreno de la clasificación metateórica de la población fenomenológica no hay dos estudiosos que estén de acuerdo, lo cual, pensándolo bien, puede llegar a proporcionar coartadas óptimas cuando de discutir se trate. En agudo contraste con las insinuaciones unificantes de Berreman, Jack Douglas (quien a su vez era visto por Psathas como alguien ajeno al círculo de los etnometodólogos) asevera que no es posible ninguna suerte de convergencia entre ambas estrategias (Psathas 1968:511; Douglas 1970:17). Para Denzin (1970) o para Deirdre Bodin (1990) no hay mayores diferencias entre un etnometodólogo y un interaccionista, mientras que para Zimmerman y Wieder (1970) o para Mehan y Wood (1975), la etnometodología ni siquiera es una disciplina sociológica. Como dicen Bogdan y Taylor,

"Esto es típico de los etnometodólogos, que recorren grandes caminos para distanciarse de otras perspectivas sociológicas, *en especial del interaccionismo simbólico*. Por esta razón, han sido acusados de actuar como la camarilla de un club privado, con sus propios héroes (Garfinkel, pero nunca Mead o Blumer), su propio lenguaje ("indexicalidad", "reflexividad", "principio [del] etcétera") y su propia sede (California)" (1986:26).

¹⁷ Al respecto existe toda una tradición polémica y una discusión inconcluyente: véase McPhail y Rexroat 1979; Blumer 1980; McPhail y Rexroat 1980; Denzin 1985.

A los límites inciertos se agregan las rotulaciones simplistas de propios y extraños. Fredric Jameson, por ejemplo, llegó a caracterizar como etnometodólogo nada menos que a Ervin Goffman, quien desde 1974 hasta su muerte, en 1982, libró con los garfinkelianos más de una batalla filosófica. En una equivocación similar incurre Attewell, quien considera a Goffman uno de los precursores de Garfinkel (cf. Attewell 1974:179-182; Goffman 1974; Jameson 1976; Rogers 1983:83-84).

Tal vez estas confusiones sean aleccionadoras, sin dejar por ello de ser especiosas, producto de una especulación y de un afán demarcativo en el fondo inútiles. De hecho, como lo señalan Wallace y Wolf, los garfinkelianos y los interaccionistas simbólicos se plantean problemáticas algo diferentes: los primeros estudian las estructuras *subyacentes* a las situaciones del sentido común, mientras que los segundos focalizan el significado como un rasgo más bien *ostensible* de la vida social; aquéllos son explícitos en su militancia fenomenológica, mientras éstos reivindican como antecesor al conductista social George Herbert Mead (1980:280).

Charles Lemert propone otro juego de contrastes: para los interaccionistas simbólicos -dice- el lenguaje profiere signos del sujeto [*self*], y éste es el verdadero centro de la vida social; para los etnometodólogos, el sujeto designa al lenguaje como la principal realidad a ser explicada (1979:298). Pero todas estas son, en última instancia, diferencias que no todos perciben ni respetan, y que no han sido ligadas formalmente por los cronistas a las condiciones necesarias y suficientes para clasificar los ejemplares de determinadas teorías en una tabla periódica significativa.

Tampoco está demasiado clara la articulación entre la etnometodología y la fenomenología sociológica corriente, derivada de Husserl y de Alfred Schutz (cf. Rogers 1983; 115-116), aunque buena parte del fundamento de aquella sea, al menos de palabra, nítidamente fenomenológico. Dicen Zimmerman y Pollner:

"Si la 'realidad objetiva de los hechos sociales' debe ser transformada desde un principio en objeto de análisis, será necesario entonces, primero que nada, suspender la relevancia de las concepciones vigentes en torno a la identificación de los problemas sociológicos y de sus soluciones. Y esto no porque tales esquemas conceptuales estén equivocados, sino debido a que éstos toman como punto de partida no explicado y como recurso, precisamente aquello que se trata como problemático" (1970:94).

En ocasiones como la reflejada en este aserto, la etnometodología se complace en el despliegue de un vocabulario de neto corte fenomenológico, aunque imprimiendo a cada concepto un giro y un contenido más o menos disonantes con los tonos típicos de la ortodoxia schutziana, y agregando de su cosecha un almacén de conceptos que denuncian su origen en el crisol de América y en el facilismo didáctico que allí se ha engendrado. Sea como fuere, etnometodología y fenomenología no son meramente lo mismo, ni tampoco aquella (la más acotada) forma parte, sin más, de la unidad más amplia que ésta representa. Hasta aquí lo que sanamente puede hacerse para articular estructuras doctrinarias que no encajan del todo, ni siquiera en un juego de oposiciones formales. Los acuerdos y conflictos históricos entre ambas corrientes (la fenomenología "pura" y la reelaboración garfinkeliana) serán examinados más adelante.

DESARROLLO HISTORICO DE LA ETNOMETODOLOGIA.

La etnometodología, decíamos, es en sus inicios una creación personal de Harold Garfinkel, nacido en 1917 y educado bajo la égida de Talcott Parsons. La fecha oficial de fundación de la corriente es 1967, coincidiendo con la publicación de *Studies in Ethnomethodology*, la obra de referencia teórica, metodológica y de análisis de casos de todo heterodoxo ortodoxo. Dos años antes de la edición de la summa etnometodológica, sin embargo, ya estaba formado lo esencial del círculo: unos cuantos renegados de la sociología (Harvey Sacks, Lawrence Wieder, Don Zimmerman, Aaron Cicourel) y por lo menos cuatro antropólogos: Michael Moerman, B. Bellman, Carlos Castaneda y Bennetta Jules-Rosette.

De la trayectoria ulterior de dos de estos antropólogos (Moerman y Bellman) es muy poco lo que hemos podido averiguar; Jules-Rosette, profeta de un irracionalismo inespecífico, acabó identificándose con una fenomenología *mainstream* y disolviéndose con ella, a comienzos de los 80. De Carlos Castaneda no hay quien no haya oído hablar. No obstante, pese a que su interacción con el círculo de los etnometodólogos puede haber tenido al principio cierta entidad, su figura desborda al movimiento y constituye especie en sí misma, por lo que nosotros la dejaremos al margen.

A despecho de que en su génesis los antropólogos gozaran de cierta importancia numérica, la incidencia directa de la etnometodología en la teorización antropológica ha sido sólo ocasional. En la década pasada fue relativamente frecuente que la narración del trabajo de campo incluyera algún ingrediente garfinkeliano; también era habitual que los etnometodólogos hicieran mención de la antropología en su literatura de justificación (cf. Moerman 1968; Bellman 1975, 1984; Jules-Rosette 1975, 1978). Con el correr del tiempo, y por razones que habrá que investigar, estos comportamientos diagnósticos se fueron tornando más esporádicos, hasta desaparecer del todo en nuestros días.

Puede decirse que, con el paso de los años, la etnometodología se ha dividido en dos, no tanto porque existieran discrepancias en sus fundamentos, sino porque se aplicaron sus premisas al análisis de fenómenos distintos. Desde principios de la década del 70, la etnometodología se escinde en un grupo de analistas de los intercambios lingüísticos y en otro grupo de sociólogos, interesados más, quizá, en las acciones que en las palabras. Aquél grupo está liderado por Schegloff y Sacks; éste, casi excluyentemente, por Garfinkel, Cicourel y Zimmerman.

Es imposible -aunque podría resultar útil- enumerar a los investigadores que se han identificado con la etnometodología. Su número ya no puede abarcarse¹⁸. Nacida en los Estados Unidos, la etnometodología acabó por penetrar en Europa, trayendo de regreso (aunque diluidos) los ecos de los filósofos y pensadores continentales que habían servido de

¹⁸ No obstante, incluimos una breve lista de etnometodólogos de la primera hora, en laborioso orden alfabético: Bob Anderson, Douglas Benson, Alan Blum, Aaron Cicourel, Alain Coulon, Jeff Coulter, Jack Douglas (hasta 1971), Harold Garfinkel, John Heritage, John Hughes, G. Jefferson, Kenneth Jennings, Sybillin Jennings, Bennetta Jules-Rosette, Kenneth Leiter, Peter McHugh, Robert McKay, Hugh Mehan, P. Papperman, L. Pierrot, Michael Pollner, George Psathas, Louis Quéré, David Roth, Harvey Sacks, Wesley Sharrock, Emmanuel Schegloff, Marshall Shumsky, David Sudnow, Roy Turner, Rod Watson, Lawrence Wieder, Houston Wood, Steve Woolgar, Don Zimmerman.

credencial para difundirse en América (cf. Coulon 1988). De California a París, pasando por la costa este de América -Nueva York y Boston-, Londres y Manchester y la universidad alemana de Bielefeld. Este periplo, al igual que la trayectoria inversa, simboliza habitualmente algo así como la consagración. De todas maneras, es imposible disimular el hecho de que la etnometodología ha comenzado a digerirse en Europa cuando en los Estados Unidos su estrella hace tiempo que viene declinando.

Pese a que la figura pública y el arbitrador infalible de la etnometodología siguió siendo siempre Garfinkel, tres teóricos, por lo menos, alcanzaron con los años la dignidad de pares: Aaron Cicourel, Hugh Mehan y Don Zimmerman. El primero desarrolló importantes capítulos de la metodología específica del movimiento, el segundo elaboró una "etnografía constitutiva" aplicada al campo educacional y el tercero la noción de "seguir la pista" [*tracking*]. Más abajo volveremos sobre algunos de estos aportes.

OBJETOS Y PREMISAS.

En la formulación de Garfinkel (1967), la etnometodología toma como su objeto cualquier coyuntura o contexto social, desde los ritos propiciatorios a la adivinación, desde el hospital a la oficina, desde la práctica cotidiana a la teorización científica, presuponiendo que los sujetos de un orden social cualquiera están continuamente comprometidos en reconocer y poner en evidencia el carácter racional de su forma de actuar.

Esta afirmación es curiosa, por tratarse de una aserción formulada en pleno corazón de la fenomenología, un cuerpo doctrinario al que la "racionalidad" en general lo ha tenido sin cuidado, y que más de una vez se manifestó irracionalista. Pero no por centrarse temáticamente alrededor de la racionalidad la etnometodología dispone de inmediato de una caracterización de la misma; es llamativo el escaso desarrollo que en toda la doctrina tiene la reflexión sobre lo que en teoría constituye su núcleo. Los etnometodólogos dan por sentado que las estructuras y contenidos de la racionalidad son consabidos; lo que es peor, parecerían no saber en general que están dando por sentado algo que correspondería discutir, pues no se sabe, entre otras cosas, si esa racionalidad tiene que ver con la consistencia, con la correlación entre pensamientos y hechos o con algún valor objetivo de verdad.

Contrariamente a lo que pudieran proponer, pongamos por caso, un David Schneider o un Clifford Geertz, Garfinkel no estima satisfactorio describir la forma en que la gente opera y hallar su racionalidad o su coherencia en la invocación de una "regla", de una "cultura", de un "programa" o de un "modelo" preestablecido, independiente de la situación concreta. Lejos de ello, la etnometodología propone la hipótesis de que cada situación social ha de ser considerada como autoorganizada en cuanto al carácter inteligible de sus propias apariencias, como una entidad que encuentra su sentido -o que lo construye [*makes sense*]- sin salirse de la esfera de sus propios límites. Empleando palabras que suenan como un lugar común, podríamos decir que cada situación tiene sentido (es "racional") en sí misma. Esto localiza, sin duda, el concepto etnometodológico de racionalidad, pero sigue sin describir su naturaleza.

Los etnometodólogos aseguran que toda situación organiza las actividades que la componen de modo que formen un contexto coherente de actitudes prácticas cuantificables y analizables, y por lo tanto, explicables. Nótese desde ahora que en esta premisa, por cierto recu-

rente, sobresalen por lo menos tres elementos cuestionables, no resueltos con posterioridad, que van a ir minando todo el cimiento lógico de la propuesta: la reificación y personificación no investigada de las "situaciones", por un lado; la indefinición de lo que significa a fin de cuentas el que una cosa sea "racional", y por último la derivación espontánea, epistemológicamente ingenua, de una "explicación" a partir de posibilidades instrumentales tales como las de medir y analizar.

Los fenomenólogos tradicionalistas apuntan inconvenientes adicionales de la etnometodología, provocados por el aislamiento de las "situaciones" como entidades plenamente significantes por derecho propio: la pérdida de la dimensión de la conciencia como sedimentación acumulativa y dinámica, la imposibilidad de analizar la constitución del *self* y la construcción dinámica de la identidad, y el descuido de todo cuanto hace a las estructura societarias en las que las situaciones concretas tienen oportunidad de manifestarse (cf. Rogers 1983: 118-131). Volveré después sobre estas críticas y adjuntaré otras, no sin señalar primero la diferencia que media entre las que formulé en el párrafo anterior (que son objeciones a la coherencia interna del modelo garfinkeliano) y las que reproduzco en éste (que, tal como están formuladas, son señalamientos de lo que la etnometodología no hace, pero también de lo que nunca afirmó que pretendiera hacer).

ELEMENTOS CONCEPTUALES DE LA ETNOMETODOLOGIA.

Haciéndose eco de una usanza epistemológica muy frecuente en la segunda mitad del siglo, la etnometodología reposa no en un conjunto de *hipótesis* interrelacionadas, sino en un conjunto de *conceptos* más o menos superpuestos y afines, que se superponen directamente a los axiomas que señalan la convencionalidad de los sucesos interactivos en la sociedad humana.

Los postulados generales que preceden al almacén de conceptos afectan no tanto al objeto, al que se atribuyen peculiaridades poco informativas y difícilmente falsables ("existen protocolos convencionales e implícitos que rigen la interacción", "la gente atribuye significado a lo que percibe") sino a la propia situación de la etnometodología en contraste con "análisis constructivo" de la sociología vulgar.

La etnometodología no es, por tanto, una teoría, ni siquiera en un sentido laxo, sino una entidad cognoscitiva o metodológica de un tipo que cuesta trabajo especificar pero que indudablemente prolifera: ¿un marco conceptual? ¿un consenso terminológico? ¿un movimiento convergente hacia un objeto subvalorado?.

Si bien desde cierto punto de vista la dispersión etnometodológica en una constelación de conceptos dificulta la construcción de su imagen, por el otro facilita la enseñanza de sus dogmas, ya que dichos conceptos se pueden expresar en el orden que se quiera, hasta llegar al número que se desee. Veremos, a renglón seguido, tres o cuatro de esos conceptos afanosamente elaborados, consignando al mismo tiempo dudas y críticas nuestras y ajenas, para poner sobre aviso a quien pueda tentarse con su extrapolación.

Miembro

La noción etnometodológica de miembro no es un equivalente encubierto o trasmutado de la persona social de los parsonsianos, sino alguien que maneja el "lenguaje común" de su medio interaccional. Un miembro es una persona dotada de un conjunto de procedimientos, de métodos, de actividades, de conocimiento práctico, que le hacen capaz de inventar dispositivos de adaptación al mundo que la rodea.

Aunque muchos de sus partidarios ocasionales crean que la etnometodología recupera la dimensión del individuo y que se centra en la gente en interacción, lo que le preocupa fundamentalmente a Garfinkel no es este individualismo ingenuo, sino, por el contrario, algo bastante menos subjetivo:

"Algunos sociólogos insisten, supuestamente de acuerdo con nosotros, en que tenemos que concebir los miembros como individuos colectivamente organizados. Nosotros rechazamos tajantemente esta alegación. Para nosotros, las "personas particulares" y los "individuos" no son más que aspectos observables en las actividades ordinarias" (Jules-Rosette 1985:38).

Ser miembro de un ámbito de interacción social involucra no sólo conocer las prácticas sino aceptar sus rutinas. Esto es lo que, presuntamente, hace parecer "natural" el orden social que uno comparte y "exótico" o "aberrante" cualquier circuito de interacción fundado en otras recetas.

Constatemos una vez más que la persona y su intuición de la cotidianeidad se han esfumado, aunque habrán de retornar a caballo de las contradicciones ingobernables del sistema. Lejos de recuperar para la ciencia la dignidad de los actores individuales (olvidada por el marxismo, según se insinúa) la etnometodología disuelve la humanidad de los sujetos en el antropomorfismo de situaciones que usurpan su papel y que desbordan intencionalidad.

Reflexividad

Señalemos antes que nada que la "reflexividad" de los etnometodólogos no es exactamente lo mismo que la "reflexividad" de la fenomenología sociológica en general. En ésta, la reflexividad atañe a la reflexión necesaria que debe desplegar el científico con respecto a sus propios supuestos y al marco social y cultural desde el cual realiza sus observaciones y formula sus teorías. En la etnometodología, en cambio, la reflexividad es algo así como una especie de recursión, de causación mutua, cuya mejor alegoría (se nos ocurre en este momento) es ese conocido grabado de Escher en que dos manos se dibujan mutuamente.

El concepto de reflexividad, de importancia capital en el esquema etnometodológico, es uno de los más intrincados del paradigma; según lo ven ciertos críticos, es también uno de los que sitúan más riesgosamente todo su discurso al borde mismo de la circularidad (cf. Wolf 1982:182-183; Giddens 1987:41). Un enunciado reflexivo no sólo transmite información sino que al mismo tiempo crea el contexto en el que esa información puede aparecer como dotada de sentido:

"El conocimiento de sentido común (modelo de incorregibilidad y reflexividad) no solamente describe una sociedad que es real para los sujetos, sino que, como si fuera una profecía que se autorrealiza, las características de la sociedad real son pro-

ducidas por la adhesión motivada de las personas a tales expectativas de fondo" (Garfinkel 1967: 53).

Cuando un supuesto es "incorregible", como es el caso de la creencia inamovible en el funcionamiento de los oráculos entre los Azande, estudiados por el etnometodólogo Pollner (1974: 44-45), todos los acontecimientos se convierten, reflexivamente, en evidencias de esa convicción.

Del concepto de reflexividad se deriva el interés de los etnometodólogos por todo lo concerniente a los procedimientos que los sujetos utilizan para referirse a sus acciones, dialogando sobre ellas o describiéndolas. De dicho concepto se coligen también las indicaciones de Garfinkel de "dar a las actividades más comunes de la vida cotidiana la atención que normalmente se concede a los acontecimientos extraordinarios" (1967:1), y de descubrir las propiedades formales de las acciones prácticas del sentido común desde el interior de los escenarios, como realización progresiva de esos ambientes sociales.

El primer imperativo es responsable, sin duda, del frecuente comercio de la etnometodología con la trivialidad. La etnometodología es refractaria al trascendentalismo, al punto que su gesto de repugnancia no teme incurrir en el extremo opuesto: que alguien se meta los dedos en la nariz, se ponga calcetines distintos o tartamudee, tiene para ella la misma importancia que el imperialismo o la descolonización han tenido para los dinamistas franceses, por poner un caso. Para los etnometodólogos los "grandes hechos" de la ciencia social convencional son una supervivencia de su trascendentalismo, y en este sentido la etnometodología preanuncia la alergia posmoderna hacia los "grandes relatos legitimadores". Nuevamente en consonancia con su tono liberal, para la etnometodología todos los hechos son, por así decirlo, "iguales ante la ley", lo cual, sin duda, reivindica precisamente a los hechos triviales que ellos privilegian por imperativo del método. Desmentir este igualitarismo compulsivo es tarea de ética, más que de lógica. ¿Acaso no hay, de hecho, acontecimientos objetivamente más extraordinarios o más relevantes que otros?.

Del segundo mandato, a su turno, resulta el problema de "capturar" los procesos de construcción y negociación de la realidad con una atención despierta, una sensibilidad sistemática, focalizada en el uso del lenguaje que vaya aflorando en los ambientes que toque estudiar. Una vez más, entonces, en consonancia con la logolatría ambiente, se pone el lenguaje en primer plano.

Indexicalidad.

Siguiendo criterios estrechamente ligados a los de ciertas investigaciones semióticas (y haciéndose eco sin saberlo a un linaje de contextualizadores que arranca de Malinowski y encuentra su expositor más riguroso en John Rupert Firth), Garfinkel caracteriza como "indexi-

calidad" la naturaleza de los significados relativos a la situación en que se profiere el discurso mismo¹⁹.

La índole indéxica de un texto señala que éste está marcado por las referencias de persona, tiempo y espacio que lo sitúan en un contexto; y la indexicalidad constituye también un obstáculo omnipresente e ineludible en las situaciones de la vida cotidiana, que la elaboración etnometodológica debe superar para proporcionar una descripción adecuada del carácter racional y típico de los diversos modos de actuar.

La indexicalidad no es simplemente una impureza del lenguaje, que pueda desecharse como periférica respecto al funcionamiento social, sino que conforma más bien un elemento que caracteriza en profundidad el trabajo de construcción de la realidad común llevado a cabo por los sujetos. El tema de la indexicalidad representa, asimismo, un esfuerzo considerable, aunque todavía precario y no satisfactorio, por parte de los etnometodólogos, para integrar conocimientos de tipo "austiniano" sobre la función del lenguaje en el aparato teórico de la ciencia social.

Pero aquí, por decirlo en forma intencionalmente pleonástica, la disciplina que nos ocupa cierra el círculo de la circularidad que se establece entre sus premisas y la estructura presunta su objeto, redefinible ahora como imagen especular de ella misma. Si es cierto que, a causa de su modo de ser indéxico y reflexivo, la coherencia y la racionalidad de la realidad social son el resultado de los métodos que los sujetos ponen en juego para describir tal realidad, cabe preguntarse en qué se funda la coherencia del propio trabajo etnometodológico, que se había propuesto estudiar la vida cotidiana a partir de los métodos de sentido común que en ella se ejercitan.

Recuérdese, por otra parte, que también la actividad científica, en tanto actividad mundana, está sujeta a las presuposiciones subyacentes a la cotidianeidad: no sería consistente con el dogma fenomenológico privilegiarse en este sentido por encima del objeto. Dicho de otro modo, a los fenomenólogos les está prohibido expresarse en un metalenguaje que los libere de las constricciones en que ellos ven apresado al objeto que interrogan. Y sin embargo, los etnometodólogos hablan continuamente en términos de la indexicalidad y la reflexividad de las situaciones cotidianas, participando de una revelación conceptual, de una clarividencia, que no tiene mucho que ver precisamente con el marco del sentido común. Violando todos los principios de todas las lógicas concebibles, superando sin decir cómo los obstáculos que ellos mismos se encargaron de sembrar, los etnometodólogos encuentran, echando mano del sentido común, una lucidez que éste jamás había poseído a propósito de sus propios fundamentos.

Pero esta capacidad iluminadora es dudosa. La etnometodología está, simultáneamente, distanciada del sentido común propio de la cotidianeidad por su reflexión acerca de sus deter-

¹⁹ Antes que Garfinkel creyera inventarla, la indexicalidad, bajo el nombre de *deixis*, había sido un concepto hartamente elaborado por los estudiosos franceses de la enunciación, de Benveniste en adelante. Cf. *Benveniste, Problemas de Lingüística General*, México, Siglo XXI, 1971. También hay abundantes estudios norteamericanos, como los de Charles Fillmore, Bar-Hillel, Montague y Scott. Ninguna elaboración garfinkeliana, sin embargo, muestra algún interés por el estado actual de un problema fuera de los márgenes de una sociología estrechamente concebida.

minaciones, y prisionera de ese mismo sentido común por su equipolación del lenguaje científico con el lenguaje cotidiano. En definitiva, no es posible desarrollar entonces una etnometodología "científica" de la etnometodología-fenómeno presente en el objeto, por cuanto el lenguaje operante en aquel caso es también indécico y reflexivo por espontánea definición. Todo lo que puede hacerse es desatar en el sujeto-objeto ofendido por el experimento que hace las veces de puesta entre paréntesis no trascendental, una serie de reacciones airadas que no descubren nada que la teoría no haya introducido sofisticadamente de antemano.

O más bien, lo contenido en el resultado del experimento y las presuposiciones de la teoría no se derivan lógicamente, no son correlativas, sino que son exactamente la misma cosa: un enunciado analítico a posteriori que nadie está dispuesto a discutir ("la interacción humana se basa en convenciones", "las convenciones que rigen la interacción son arbitrarias", "lo que se define como realidad es una construcción"), tanto como un descubrimiento que se finge, sin productividad real, hasta el infinito.

Podría decirse que la etnometodología no produce en realidad un conjunto de hipótesis que el día de mañana pueda coagular en una teoría, sino que corrobora una y otra vez, en una vasta tautología, lo que en cualquier otro esquema teórico ocuparía el lugar de los axiomas, sin revisarse ella misma en cuanto a la posibilidad de estar atrapada (al igual que la Sociología del Conocimiento) en el círculo de las determinaciones fatales en que está encerrado también su objeto.

Reglas

La etnometodología seguramente sabe de sus contradicciones, pero en general afecta hacia ellas un desdén olímpico; y en las sucesivas etapas de su desenvolvimiento temático procura desentrañar cómo es que los individuos racionalizan las normas sociales que confieren un cierto orden y sentido a su accionar. Indudablemente -dicen los etnometodólogos- lo hacen con referencia a "reglas". Pero las reglas no son un conjunto de imperativos anotados en un libro imaginario o en una legislación tangible que estipule cómo comportarse; por el contrario, configuran una especie de método de sentido común para explicar o tornar accesibles al raciocinio las características ordenadas de la cotidianeidad.

Más que aplicadas, las reglas (a las que el etnometodólogo presta atención, pero en las que como hemos visto no confía del todo) son invocadas y utilizadas *a posteriori* para describir la coherencia de los propios cursos de acción. Las reglas tienen contornos difusos y se manifiestan tan sólo en la especificidad de los distintos contextos; no están dadas, sino que por ser racionalizaciones *ex post facto* se construyen cada vez que hace falta; y, por una vez, la nebulosidad y plasticidad de sus contornos, al articularse con o contra lo real, presenta para el estudioso un interés mayor que el de su propio núcleo y que el de la propia realidad en sí. Como lo resume y expresa Skidmore, no sin contradecir lo que Garfinkel admitiera ante Jules-Rosette:

"El punto crucial al que la etnometodología plantea objeciones es el de la idea de que el orden observado tiene una existencia por sí mismo, independiente del hecho de ser conocido y articulado por los individuos" (1975: 259).

El corolario relativista de este dictamen bien puede llegar a ser inmoral: puesto que un acto de tortura carecería de entidad objetiva más allá de los significados que negocian, articu-

lan y conocen torturador y torturado, una instancia judicial, por ejemplo, nada puede dictaminar acerca suyo. Idealidad privada, sin nexo objetivo con lo real, con lo histórico y con lo tangible, el desdichado encuentro de víctima y verdugo sólo tiene significación como "cosa de ellos", porque el garfinkeliano, como buen fenomenólogo que es, además no juzga ni toma partido. Por algo es que McNall y Johnson (1975) fustigaron a la etnometodología como a uno de los movimientos más reaccionarios de nuestro tiempo.

Ad-hocing y cláusula del etcétera

Pero volvamos, mejor, a lo epistemológico, y en concreto al examen del repertorio de conceptos de la doctrina.

Existen dos modos públicos previstos para el reconocimiento y la adaptación de reglas, que revelan al mismo tiempo algunos de sus matices y variedades; la práctica del *ad hocing* y la cláusula del "etcétera". El *ad hocing* es una especie de validación instantánea, oportunista, siempre presente, que adquiere su mayor relieve en la racionalización de hechos consumados. Los procedimientos *ad hoc* fundan no sólo la posibilidad de negociar, regatear o elastizar la aplicabilidad de una regla, sino también la salvaguardia de su definición formal en presencia de una no-aplicación rigurosa. El *ad hoc* no se interpreta como una anulación de la regla, sino como su acolchado reborde empírico, como el modo en que se reconoce en la diversidad y complejidad de lo concreto la actuación esfumada, pero actuación al fin, de una regla abstracta.

La cláusula del "etcétera" tiene en Garfinkel un sentido ligeramente discrepante al que plantea Schutz. Este describe la actuación del "etcétera" como una presunción tácita según la cual los acontecimientos sucedidos en el pasado se producirán de nuevo en el futuro (Schutz y Luckmann 1977:38). Para Garfinkel, la regla del "etcétera" funciona más o menos como el ámbito de los términos no explícitamente establecidos en la relación contractual que toda norma plantea; este ámbito consiste en una especie de regla suplementaria que completa toda enumeración de reglas válidas en una situación determinada, y es en cierto modo un "acuerdo sobre el acuerdo", que permite insertar en la regla elementos contingentes de la interacción como si estuvieran funcionando desde un principio, como si hubieran sido previstos por anticipado.

Toda regla implica un "etcétera" que la adapta a la variabilidad de lo real. La regla de "no fumar" en las paredes de un teatro, por ejemplo, no rige para un ilusionista que haga trucos en el escenario utilizando un cigarrillo, ni para un actor que deba fumar por imposición de su papel. En este tipo de caracterizaciones de la cláusula del "etcétera" se puede reconocer cierto aire de familia entre ésta y la noción goffmaniana del *frame*: éste establece los límites y el ámbito en que se producen las escenas, mientras aquélla representa una parte implícita del funcionamiento global del ámbito interactivo.

Uno de los etnometodólogos más prolíficos, Aaron Cicourel, ha trazado un paralelismo (ligerísimamente rebuscado, a nuestro entender) entre las "reglas interpretativas" que utilizan los actores para decidir si una regla general es operativa en un momento dado, y las reglas que operan en las estructuras profundas postuladas por la gramática generativa transformacional. Para Cicourel, las ideas de Alfred Schutz son "harto compatibles con la

teoría lingüística conocida como gramática generativa transformacional", que él ha adoptado para sus estudios de la interacción (Cicourel 1973:27; 1972:250-252).

Las "reglas interpretativas" de Cicourel se corresponden con un ajuste más que aceptable al *ad hocing* y al "etcétera" de Garfinkel, quien ha sido menos explícito en cuanto a la complementariedad entre los niveles profundos y los manifiestos en el proceso de construcción de la realidad. Acercándose por un momento más a Goffman que a su propia ortodoxia, Cicourel observa que los procedimientos interpretativos no implican necesariamente la existencia de un consenso previo o a posteriori sobre el contenido de la interacción: más bien proporcionan el trasfondo mínimo de realidad social necesario para mantener los encuentros. En otras palabras, no interesa tanto el contenido específico de la racionalización que otorga sentido a lo real, ni mucho menos una hipotética realidad en sí, como el acto interpretativo que posibilita y constituye a ambas.

Formulating

Un concepto adicional, relacionado también a su manera con el de indexicalidad, es el que se aplica a la situación en la cual los participantes, en el curso de un diálogo y como elemento reconocido por él, formulan la conversación misma, definiendo su naturaleza, sus contenidos, sus detalles, de modo que parte de la plática exhibe, para los individuos que la sostienen, un carácter familiar de coloquio que se autoexplica (Garfinkel y Sacks 1970: 350).

Los etnometodólogos llaman *formulating* a la aplicación de esta práctica de glosa, que puede identificarse cuando se pronuncian indicadores diagnósticos tales como "por así decirlo", "hablando en serio", "por ejemplo", "etcétera" o "es decir". Para definir el *formulating* recursivamente, digamos que éste se realiza cuando un participante trata de utilizar una parte de la conversación como una oportunidad para describir la conversación en sí, para explicarla, para acotar el meollo de la cuestión, para glosar la actividad que se está realizando, al mismo tiempo que la lleva a cabo.

La similitud entre el *formulating* garfinkeliano y los actos performativos de la pragmática de Austin ilustra la inútil proliferación de términos distintos con sentidos idénticos que desencadenan invariablemente, en todas las ciencias, los estudiosos más preocupados por el valor de cambio de la prioridad académica que por el valor de uso de los conceptos que forjan.

Descriptibilidad

Para Garfinkel, los estudios etnometodológicos analizan las actividades cotidianas de los "miembros" en tanto métodos que hacen a sus propias actividades visiblemente-rationales-y-referibles-a-todos-los-fines-prácticos (sic), es decir, descriptibles (1967). Esto implica que el objeto de un análisis es el discurso de los miembros de una institución sobre sus prácticas, el conjunto de sus referimientos [*accounts*] susceptibles de producirse en la situación de estudio.

Lejos de limitarse a tomar los *accounts* al pie de la letra (como lo haría un David Schneider) y de buscarles significados más o menos ocultos (como lo haría un Clifford Geertz), los etnometodólogos pretenden más que nada definir, problematizar y teorizar la descriptibilidad:

es decir, indagar en qué medida las reseñas proporcionadas por los miembros son estructurantes y constitutivas de la sustancia del problema.

Los *accounts* no describen el mundo, sino que (para los miembros) más bien lo constituyen, o por lo menos desenmascaran su constitución. Lo que interesa es más que la narración. Decir que el mundo es describible entraña que es relatable y analizable por sus miembros; y esta posibilidad de analizar el mundo social se revela en las acciones prácticas de la gente. No se toma lo que los informantes dicen como la verdad de la cuestión ni se lo pone sistemáticamente bajo sospecha de racionalización alienada; por el contrario, se recuperan los contenidos de los *accounts* como una muestra de la forma en que los actores re-construyen constantemente un orden social inestable con el fin de comprenderse a sí mismos e interactuar con los demás.

Etcétera

Existen en el seno de la etnometodología muchísimas categorías más, a menudo recurrentes, parcialmente solapadas o de contenidos similares, que constituyen casi siempre reelaboraciones libres, profusamente ejemplificadas, de nociones filosóficas de base presentes en los escritos de Alfred Schutz o de Edmund Husserl (en ese orden de prelación), en camino de constituirse en un catálogo de aspectos de lo anecdótico.

Así como en la arqueología de Bórmida había un nombre de industria para cada forma de piedra, así también en la etnometodología hay un nombre de concepto para cada minúscula faceta de lo mismo. Con las categorías referidas hasta aquí pensamos, sin embargo, que ya es bastante para dar una idea de los contornos y los alcances del modelo, y del tipo de territorio que éste dibuja: un territorio novedoso en alguna medida, pero también árido y monocorde, más denso que amplio, más aprisionado que expansible, más abigarrado que opulento.

MÉTODOS Y PROCEDIMIENTOS

En la etnometodología, lo que más se parece a un método no es tal cosa sino una constelación de conceptos, desperdigados en la intertextualidad de una autoría dispersa en la obra de numerosos escritores carismáticos: el regocijante *breaching* de Garfinkel, la *etnografía constitutiva* de Hugh Mehan, el *tracking* de Zimmerman.

Este pequeño inventario conceptual reproduce la pauta de la categorización referida al objeto: los diversos conceptos se parecen, se superponen, remiten a los demás, conformando un círculo o un laberinto de espejos. Laberinto breve, como se verá, porque, a poco de comenzado, el acopio terminológico que concentra la metodología se pierde en el silencio que envuelve a las inflexiones más delicadas del proceso etnometodológico de análisis.

Happening y ruptura

Es tentador pensar que una doctrina que reposa en un inventario conceptual tan monocorde sólo pudo alcanzar la popularidad que alcanzó compensando esa monotonía con alguna marca que le confiriera notoriedad, con alguna suerte de signo idiosincrático, de escándalo metodológico. Creemos que así fue: mientras que la terminología analítica, re-

ferida centralmente al objeto, constituye a todas luces una triste parodia de la conceptualización convencional, una resemantización de lo consabido, una urdimbre forzada de un conjunto privado de categorías que toda ciencia debe tener, el método de ruptura de la etnometodología ratifica su excepcionalidad. La ruptura etnometodológica, que por extraña paradoja durante un tiempo careció de un nombre que la tipificara, es acaso lo único que permite distinguir esta doctrina de cualquier otra postura sociológica conocida.

El procedimiento utilizado por Garfinkel, y que ha llegado a ser expuesto como arquetípico de su terrorismo de niño terrible, es el de obstaculizar o quebrar las prácticas que se ejecutan de manera automática y rodeadas de implícitos, para hacer inteligibles las escenas de interacción poniendo de relieve el papel de los presupuestos de sentido común empleados en la vida cotidiana. Este es el famoso *breaching*, la perturbación, el atentado contra las reglas, que al mismo tiempo las pone de manifiesto.

Convirtiendo en extrañas y problemáticas situaciones que de otro modo pasarían inadvertidas, adoptando una especie de alienada ingenuidad "antropológica" que se quiere hacer compartir por el sujeto experimental, se subrayan los procedimientos con los cuales se sostienen la "normalidad" y la "realidad" del mundo social en que se actúa. Algo así como lo que hacía Goffman, pero demostrado a puntapiés.

Rompiendo no siempre sutilmente la actividad normal, de forma que las personas bajo estudio se vean privadas, de repente, de su normalidad convencional y ficticia, el sujeto se verá obligado a reconstruir una comprensibilidad que repare el desorden que se genera: y este mismo esfuerzo de reconstrucción será, según se dice, relevante y crucial para el etnometodólogo (Skidmore 1975: 264).

Estas racionalizaciones sobre el método, empero, encubren lo esencial: el meollo del experimento etnometodológico es la crisis, la ruptura, el absurdo, la burla. "Mi procedimiento favorito -escribe Garfinkel- consiste en comenzar con escenas familiares y preguntar qué se puede hacer para causar problemas" (1967:37) Es este el único aspecto, aparte del etiquetado publicitario de sus conceptos, en el que la etnometodología revela cierto sentido del humor. Sin dejar de fruncir académicamente el ceño, esto es, sin prescindir de un conjunto de justificaciones deducidas a partir de sus premisas, el ataque frontal de Garfinkel contra el sentido común de la normalidad muestra todos los atributos de un irreverente *happening* de los años '60:

Como recurso del método, por ejemplo, se instruye a un grupo de estudiantes para que entablen con amigos o conocidos una conversación corriente, y para que de pronto, sin transición y sin anunciar ninguna situación especial, finjan desconocer expresiones de lo más cotidianas. O bien se les asigna la tarea de pasar un tiempo con sus familias, actuando en sus propios hogares como si fueran pensionistas. O se los instruye para que conversen con alguien presuponiendo que su interlocutor busca embaucarlos, o para platicar con un sujeto no advertido, acercando su nariz a éste hasta casi tocarla, o para que suelten cien pollos en el centro neural de Amsterdam a la hora del mediodía ocasionando todo tipo de incidentes.

En todos los casos, la conducta de las víctimas inocentes de estos atropellos científicos (y que puede manifestarse en forma de crisis difícilmente reversible), es, para Garfinkel, la demostración de la quiebra de convenciones no asumidas como tales, y la corroboración de que la realidad es una tenue, absurda y frágil película tendida sobre el vacío. Por ello, las

reacciones del sujeto experimental "deben ser de perplejidad, incertidumbre, conflicto interior, aislamiento psicosexual, ansiedad aguda e inexpresable, junto con síntomas diversos de franca despersonalización" (Garfinkel 1967:55). La crisis del sujeto, momentánea rata blanca, confirma así la consistencia de la teoría, que cada tanto -por las dudas- conviene poner a prueba, como si todo el mundo no supiera de antemano que la cosa es así.

La ofensa al sujeto es taxativa, fundante, empeñosamente repetida por el etnometodólogo en campaña aunque sus resultados ya se sospechen con anterioridad. Ella desmiente toda la declamación doctrinaria que entroniza todo lo que el sujeto analizado dice y hace como verdad de Dios. No se trata ya, como creen algunos, de "recuperar la perspectiva del actor" porque -como dice Garfinkel- el hombre-en-sociedad haya dejado de ser para la etnometodología un *judgmntal dope*, un idiota sin juicio (cf. Coulon 1988:57-58); por el contrario, se trata no sólo de importunar al informante, sino de revelarle de sopetón que la vida que él se toma tan en serio no es otra cosa que una farsa.

Aunque estas travesuras metodológicas no serían quizás del agrado del severo Husserl, éste es el punto en el que la etnometodología entronca más claramente con la tradición y con las categorías schutzianas: por una parte, el rasgo más crucial y más sutil del mundo cotidiano sobre el que no se reflexiona es precisamente el hecho de que éste se dé por descontado; por otra, la ruptura de situaciones cotidianas normales se obtiene "poniendo entre paréntesis" (suspendiendo) el conocimiento contextual asumido normalmente como compartido por todos los participantes en un encuentro social, sobre la base de las experiencias precedentes de interacción. A despecho de los paralelismos léxicos, lo que aquí se cuenta no son las interacciones y sus secuencias en sí, como sería el caso para Goffman, sino todo el conjunto pre-científico que hace familiar y conocido un escenario social y todo cuanto en él sucede, y que conforma lo que Alfred Schutz, siguiendo a Husserl, llama la "actitud natural" (Schutz 1974).

En el esquema de Schutz, es precisamente alterando en algún aspecto las condiciones presupuestas, no problemáticas y no fácilmente verbalizables de la actitud natural, como se realiza el tránsito de una a otra "provincia de significado", de una a otra de las "realidades múltiples" o "sub-universos de sentido". Cuando, verbigracia, en uno de los típicos experimentos sádicos de Garfinkel comienzan a no funcionar las premisas antes operantes, uno de los remedios posibles que el sujeto aplica a este estado de cosas es el de "abandonar el campo", es decir, cambiar de provincia de significado, tratando de interpretar la nueva situación a la luz de presupuestos frescos que restablecen una comprensibilidad renovada de cuanto sucede. En términos goffmanianos (aunque con otro sentido teórico y con otra ética metodológica), se trataría aquí de materializar un cambio de *frame*.

Llamamos la atención sobre un hecho notable, que subraya acaso la especificidad norteamericana de ciertas aventuras metodológicas: el experimento crítico que confiere a la doctrina su credencial de identidad no ha logrado, en general, arraigar en Europa. Es significativo que un propagandista tan desmañado como Alain Coulon omita toda referencia al mismo, aparte de dos páginas cuidadosamente pensadas para encubrir su importancia y su naturaleza (1988:86-87). Si este silencio artificioso responde a un acto de mala fe, a una estrategia de persuasión o a otro experimento más, todo eso es para nosotros un enigma.

Tracking: Seguir la Pista de los "miembros"

Este concepto relativo a la metodología, reminiscente de Philip Marlowe, fue acuñado por uno de los defensores más entusiastas del movimiento, Don Zimmerman. El *tracking* constituye algo así como una exacerbación de la premisa empática parodiada por Evans-Pritchard: por medio de él, el investigador (a quien Zimmerman caracteriza como el "etnógrafo") intenta ver y sentir lo mismo que ve el sujeto. Este sujeto, al que en otros contextos interpretativos se llama "actor", es para Zimmerman más exactamente el "miembro", es decir, alguien que posee el manejo del lenguaje natural, la competencia social necesaria para desempeñarse en su medio.

"La vida social es metódicamente realizada por los miembros. En las características de estas realizaciones residen las propiedades de los hechos sociales de la vida cotidiana: el carácter repetitivo, rutinario, estandarizado, transpersonal y trans-situacional de los modelos de la actividad social desde el punto de vista del miembro. [...] Una comprensión detallada de los métodos de los miembros para producir y reconocer sus objetos sociales, acontecimientos, actividades... sirve igualmente para imponer una disciplina a quienes analizan la actividad social [...] Sólo sabiendo cómo construyen los miembros sus actividades podemos estar razonablemente seguros de lo que son realmente dichas actividades" (Zimmerman, según Coulon 1988:96-97).

Alrededor de estas nociones las circularidades se multiplican, y poco tarda el seguimiento de la pista en convertirse de recurso metodológico que era, en fundamento epistemológico de la indagación. Tenemos ante nosotros, en efecto, la credulidad más acrítica como desideratum del método, en una apoteosis del sentido común que delega en el sujeto estudiado el trabajo de construir su propia realidad social, de proporcionarnos el objeto y de teorizar sobre el mismo. Para esta perspectiva lo que el informante piensa o nos dice que piensa refleja sin distorsiones la competencia y el conocimiento estratégico de todos los miembros de su grupo; lo que el informante piensa o nos dice que piensa refleja, al mismo tiempo, el fundamento constitutivo de su orden social; lo que el informante piensa o nos dice que piensa determina, por último, la forma y la sustancia de nuestra investigación.

La Etnografía Constitutiva

Esta variante de la etnometodología, orientada sobre todo al estudio de las prácticas educativas, se origina en cuatro grandes principios formulados por Hugh Mehan (1978:32-64):

- 1) Los datos deben ser íntegramente consultables; lo ideal son los documentos sonoros o visuales. En caso de haber entrevistas, estas deben estar vertidas en su integridad.
- 2) El tratamiento de los datos debe ser exhaustivo, a fin de evitar favorecer sólo aquellos conglomerados que estén de acuerdo con las ideas previas de los investigadores.
- 3) La visión de los acontecimientos debe resultar de una convergencia entre los investigadores y los sujetos participantes, utilizándose para ello todos los "dispositivos de verificación" que sean menester.
- 4) Se debe poner en foco el análisis de la interacción, a efectos de evitar tanto la reducción psicológica como el sociologismo.

Curiosamente, la metodología y las técnicas casadas con estos principios son inespecíficas y eclécticas; en ellas se encuentran, detalladamente admitido, todo el amontonamiento promiscuo que constituye el lugar común de los diseños cualitativos de investigación, en la línea de Taylor y Bogdan. Cuanto más, mejor; la esencia está en la acumulación, la eficacia se logra venciendo al objeto por cansancio: observación directa, observación participante, charlas informales, estudios documentales, pruebas, registros filmicos, magnetofónicos y fotográficos, comentarios hechos por los actores ante la audición de sus propias grabaciones y todos los registros recursivos que puedan conseguirse. A una metodología que es menos de lo que se debe, corresponde la técnica de lo más que se pueda.

Resulta difícil no ver en esta proliferación desarticulada (pues su articulación o bien no constituye un problema, o bien constituye un problema que no se afronta) un indicio de la misma ingenuidad metodológica que los profesores de ciencia social nos hemos esforzado por combatir en el alumnado bisoño. Lo notable del caso es que el "realismo metodológico" de Mehan, encuadrado aunque él lo ignore en la facción empirista de la fenomenología para la cual los dilemas científicos se superan juntándolo todo y escudándose en un método carente de supuestos, culmina lisa y llanamente en una actitud que destruye todo este escrúpulo: el abandono de las hipótesis anteriores al trabajo sobre el terreno, como si el mejor registro, el menos contaminado por el virus nefasto del cientificismo, fuera el que se imprime sobre el pensamiento virgen. ¿Cómo se concilia -me pregunto- la exigencia *empirista* de salir a investigar sin hipótesis previas, sin teorías, con el dogma *reflexivo* de que la objetividad es inalcanzable?

Los silencios del método

Garfinkel tenía mucho que decir acerca de las convenciones que rigen la interacción, aunque mucho de ello fuera repetido. Pero en lo que se refiere a la construcción del marco enunciativo y analítico de la etnometodología, sus indicaciones son sumamente escuetas, por más que, siendo ésta una postura que se dice fenomenológica, ese debería haber sido motivo de honda reflexión. En la preceptiva garfinkeliana, la relación entre generalización y explicación (o comprensión) idiográfica es, en todo caso, hartó ambigua, y es el propio practicante de la doctrina quien se las debe ingeniar para establecerla.

Existen, empero, algunos indicios. Metodológicamente, esta escuela rechaza el uso de indicadores, puesto que éstos representan un compromiso con una pauta de explicación causal más que un medio para penetrar en la "sustancia de la experiencia"; como lo expresan candorosamente Mehan y Wood, "el humo no es el fenómeno que interesa; el fuego sí lo es" (1975: 44), con lo cual replotan el programa husserliano del "empirismo radical", reivindicando la promesa escondida en las "cosas mismas".

Igual desconfianza muestran algunos etnometodólogos hacia las entrevistas, puesto que ellas son experiencias novedosas, sólo muy remotamente relacionadas como las experiencias que supuestamente deben elucidar. Eso no quita que los etnometodólogos hayan desarrollado métodos de cierta originalidad (aunque circunscriptos a unos pocos estudios de casos), como el que Zimmerman y Wieder, siguiendo el folklore de los nombres alucinantes, han bautizado como "método del diario:diario-entrevista" (1977).

Lo que torna árida y difícil la captación del papel y la naturaleza del método en el *modus operandi* del trabajo de campo de la escuela tiene que ver con la admitida inhabilidad, o por lo menos con la renuencia de los etnometodólogos respecto a describir adecuadamente sus procedimientos. La situación es de nuevo paradójal, pues la etnometodología guarda silencio respecto del uso normativo de su arsenal de conceptos y de la inserción de los mismos en una estrategia estructurada, como si fuera suficiente ejemplificar instancias de los conceptos en base a esbozos de trabajos ya realizados, o evocando situaciones y anécdotas que no se sabe si son imaginarias o reales. Como si, además, a los etnometodólogos les resultara particularmente dificultoso expresar sus ideas sin recurrir a una casuística localizada, a una materialización didáctica, a una ejemplificación puntual, que invariablemente relega las dimensiones significantes de lo conceptual a los márgenes inteligibles de un caso.

De esta forma, al *magister dixit* de una conceptualización neuróticamente minuciosa (que por cada concepto que introduce nos obliga a volver las páginas atrás para cerciorarnos que no es el mismo concepto que se explicó antes) le sucede el *todo vale* de un método sobre el que (experimentos catárticos aparte) nada o casi nada se dice. El propio Garfinkel ha advertido que los métodos son sólo parcialmente expresables, y que el candidato a investigador debe aprenderlos en gran parte por su cuenta, o ir improvisándolos sobre la marcha (Hill y Critenden 1968:136). La pedagogía etnometodológica para con sus propios iniciandos ostenta, por lo visto, un aire difuso y paradójal de Escuela Zen.

Existen algunos testimonios respecto de la inutilidad radical de la etnometodología para todo estudio que implique diferencias culturales. Sudnow, por ejemplo, admite que es incapaz de establecer a priori reglas para identificar fenómenos pertinentes a poner en foco. Y subraya, seguidamente, que lo que él reconoce como fenómeno específico y lo que piensa acerca de él se deriva en principio del hecho de que comparte la cultura de los miembros cuyas actividades estudia (Sudnow en Hill y Crittenden, pp.102-103).

Nuevamente es Garfinkel mismo quien asegura que, puesto que los investigadores son "miembros", pueden localizar y categorizar con facilidad su objeto de estudio (Garfinkel, idem, p.111). ¿Qué pasa cuando los investigadores *no* son miembros? Conjeturamos que quienes pretenden servirse antropológicamente de la etnometodología han pasado por alto observaciones como éstas, procedentes de los propios codificadores a los que deberían atenderse.

LA CRITICA ETNOMETODOLOGICA DE LA CIENCIA SOCIAL CONVENCIONAL

Lo que queda por ver es cómo se articula la etnometodología con el resto de la teorización contemporánea en ciencias sociales. En relación con el *mainstream* sociológico, la doctrina en cuestión se plantea explícitamente como una alternativa radical, heterogénea y distante.

"Los estudios etnometodológicos -decía Garfinkel- no son de ninguna manera suplemento de los procedimientos standard, sino que son fundamentalmente *distintos*" (1967: VIII).

Esta distintividad le viene no sólo de la selección de una temática restringida a lo que podría caracterizarse como el dominio de una microsociología, sino también y más eminen-

temente de su sesgo crítico, en abierta rebelión contra los paradigmas cientificistas del establishment, codificados por Parsons.

En consonancia con el activismo político, el cuestionamiento de los valores utilitarios y las modas *underground* que inundaron las universidades norteamericanas en la década del '60, Garfinkel pudo encontrar espacio para su discurso y convertirse en el referente obligado de figuras antropológicas tan heterogéneas como Bennetta Jules-Rosette, Johannes Fabian, George Psathas, Gerald Berreman, Michael Agar, Lawrence Watson y hasta el insólito Carlos Castaneda, haciéndose sentir con fuerza creciente en el simbolismo geertziano y en la Antropología Dialéctica de Scholte, Hymes y Diamond.

Por lo demás, la crítica etnometodológica de las ciencias sociales no interpretativas es definitivamente lánguida, previsible, abstrusa, al punto de confundir el plano de la metodología con el de las técnicas específicas de investigación y de condenar uniformemente bajo el cargo-*slogan* de "reificación de lo real" tanto al neopositivismo como a cualesquiera técnicas formales de relevamiento, tanto al eficientismo más presuntuoso como al operacionismo más fundamental.

El ataque de Garfinkel contra la sociología convencional presume de rudeza, de radicalidad, de ingenio: los sociólogos han "sobre-socializado" el comportamiento de los actores, son incapaces de reconocer que los actores perciben e interpretan el mundo y de explicar la forma en que las reglas gobiernan concretamente las interacciones. Los sociólogos desconocen que sus métodos son los mismos que los del sentido común, y que las actitudes normales de la gente también poseen entidad explicativa y constructiva. La sociología supone que la realidad social existe en forma independiente de las investigaciones de la que es objeto, y no se dan cuenta de que incluso las estadísticas dependen de la capacidad de juicio de los actores que recogen los datos, cuantifican o confrontan.

Los hechos reflejan un extraordinario quiasma que es ilustrativo del tipo de circularidades, contrasentidos y contingencias que la etnometodología cultiva con afán mecánico: construida para impugnar a la sociología vulgar, la etnometodología de Garfinkel rescata, no obstante, la figura de Talcott Parsons (quien no es menos que el pontífice máximo de aquella), al reconocer la deuda que para con él mantiene; fundada para servir de sustrato a toda ciencia social y para acoplarse a ella como extensión o como alternativa, la sociología fenomenológica no garfinkeliana, en bloque, rechaza la complementariedad de su doctrina con cualquier postulado sospechoso de parecerse a los que Parsons habría suscripto (cf. Rogers 1983:132-133; Filmer 1972: 221; Natanson 1978:14-15). En síntesis, mientras Garfinkel asimila de palabra la sociología parsonsiana, la sociología fenomenológica la impugna en forma unánime. ¿Quién es entonces el rebelde, y en qué consiste su protesta? Luego veremos algunas de las consecuencias de esta aparente anomalía.

Otra contradicción corre subterráneamente junto con éstas: mientras que Garfinkel protesta porque la sociología vulgar considera que el actor social es un pelele y rescata la entidad constructiva de lo que la gente hace, él es el primero en poner a esos actores sociales en cuestión al propugnar las técnicas de ruptura. Si lo que el investigador contempla no son estructuras sociales abstractas (que se insinúan inexistentes) sino interacciones entre personas, son las personas, entonces, las que hacen el ridículo.

La historia de las ciencias sociales recientes exhibe algunos otros paralelismos que resultan expresivos. Parecería ser que la etnometodología ocupa, en relación con la sociología convencional, unas coordenadas semejantes a la que ocupa la etnografía experimental (de tendencia posmoderna) en relación con la antropología vulgar. En ambos casos, además, se transparenta en las doctrinas contestatarias o renovadoras una pretensión no ya de complementar, sino de suplantar al establishment, de construir encima de sus ruinas.

LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE LA ETNOMETODOLOGÍA

Uno de los hechos que llaman la atención al estudioso de las ciencias sociales interpretativas es el escaso acuerdo que existe entre sus diversas facciones. En el orden interno, es evidente que, con sus experimentos inusitados y con su jerga lúdica, la etnometodología ha llegado a ser, para el estamento fenomenológico de los "schutzianos históricos", algo así como la piedra del escándalo, la piel de Judas o el chivo expiatorio.

Es notorio que uno de los aspectos de la etnometodología que más chocan al sociólogo interpretativo es su falta de seriedad, pecado capital de toda ciencia que afirme inspirarse en alguien tan trascendental y tan escasamente proclive a las chanzas y a los facilismos pedagógicos como lo ha sido Husserl. En respuesta, algunos etnometodólogos insisten, tomando distancias, en que la "reducción" o *epojé* que ellos practican, por ejemplo, es un tanto diferente a la que es norma en el resto de las ciencias sociales inspiradas en Husserl, por lo que no hay que medir ambos métodos con la misma vara, ni mucho menos juzgar a la doctrina levantisca en términos unilateral y autoritariamente fijados por la ortodoxia.

George Psathas, uno de los etnometodólogos de la primera hora, basándose en Spiegelberg, afirma que el estudioso debe poner entre paréntesis sus propias presuposiciones concernientes al fenómeno, procurando descubrir las suposiciones que los actores humanos, *in situ*, adoptan y utilizan. Y a continuación debe poner también entre paréntesis estas últimas, en un esfuerzo por analizar los fenómenos mismos (1968:511). Una vez más, aunque empleando ahora un método idiosincrático, el presunto "modo carente de supuestos" de los fenomenólogos se precipita en un inconfesado empirismo: es el fenómeno mismo, en tanto "hecho", el que "habla" en un discurso de prístina pureza, más allá de los supuestos con los que el investigador lo interroga, e incluso (esto es novedoso) más allá de lo que los propios actores tienen que decir.

En esta modalidad de análisis ya no queda claro si eran las presuposiciones de los protagonistas o si son los aspectos fácticos inherentes al fenómeno de la interacción lo que se quería poner en relieve. La *Verstehen*, asimismo, pareciera estar concebida en ciertas variedades de la etnometodología de un modo ligeramente distinto al que es común en otras escuelas interpretativas menos tendenciosas. Inspirándose de nuevo en Spiegelberg, Psathas propugna el método de "autotrasposición imaginativa", traducción aproximada de la *phantasieren-denkendes Entwerfen* de Hans Kunz (Psathas 1968:518); en terminología menos envarada, el método consistiría sencillamente en ponerse con la imaginación en el lugar del otro, reproduciendo una instancia analítica que la antropología social inglesa supo desacreditar en su momento, caracterizándola como el supuesto de sentido común "si yo fuera un caballo..." (cf. Evans-Pritchard 1973:41).

Dos entusiastas militantes de la etnometodología, Heap y Roth, han sabido también fustigar los supuestos fenomenológicos metafóricos de las estrategias de Tiryakian y Douglas, con lo que la facción garfinkeliana responde, *ante litteram*, al golpe de los cuestionamientos sistemáticos sufridos desde la perspectiva del establishment interpretativo, hoy en día encabezado por Natanson. Tiryakian -aseguran Heap y Roth- equivoca el sentido de la categoría husserliana de reducción, tanto cuando asevera que Durkheim utilizó un recurso implícitamente "reductor" para indagar niveles fenoménicos subyacentes, como cuando supone que la reducción puede aplicarse directamente al plano de lo empírico. También está en un error George Psathas (no obstante ser él mismo un etnometodólogo) al postular que "la reducción es un método", y encima un método sociológico altamente recomendable. Ni hablar del error cometido por Douglas, quien confunde la reducción fenomenológica con el estudio de las estructuras subyacentes a lo inmediatamente dado, y que ecualiza en un acto teórico uniforme las "reducciones" diversificadas del *mainstream*, las de los interaccionistas simbólicos como Blumer y Becker y las de la etnometodología (Heap y Roth 1973: 357).

Heap y Roth puntualizan más adelante que ningún sociólogo que se precie de tal puede poner entre paréntesis la existencia del mundo, puesto que los intereses, problemas y soluciones pertinentes para la sociología nada nada tienen que ver con el ámbito de las posibilidades abstractas y trascendentales que sólo son, quizá, de incumbencia filosófica. Más aún -prosiguen- la sociología "eidética", vale decir, la sociología atinente a (o construida a partir de) la esfera egológica reducida, no sólo constituye una imposibilidad flagrante, evidente a priori, sino que ha fracasado con estrépito cada vez que se intentó ponerla en práctica, tal como se reconoce abiertamente en el seno de la propia fenomenología. Y esto es así no por designio de una delimitación arbitraria del campo sociológico, sino porque desde el Ego trascendental, por definición de la circunstancia, no puede siquiera abordarse el problema de la intersubjetividad (1973:360).

Habiendo llegado nosotros a las mismas conclusiones a propósito del enfoque schutziano, no podemos menos que concluir que se requiere estar muy poco informado para seguir insistiendo, en contra de lo que han admitido los mejores fenomenólogos, que las operaciones introspectivas de la *epoché* se pueden aplicar productivamente al estudio de la interacción social (cf. Schutz 1974:150; Neisser 1959:210-211; Spiegelberg 1971:266-267; Dufrenne 1966:75-84; Merleau-Ponty 1969:105-129).

Seguir afirmando la utilidad sociológica de la reducción requeriría, por lo menos, una educada referencia a semejante cuerpo de comprobaciones en contrario, una justificación formal del hecho de que se está exponiendo una metafísica superada (o por lo menos ampliamente discutible) como si fuera un marco de sustentación riguroso que convierte en imbéciles a quienes no lo comparten. De no mediar esa justificación, se daría pie a la sospecha de que se nos está escamoteando información esencial. En otras palabras, lo que no pudo resolver Husserl filosóficamente²⁰, no debería aducirse como fundamentación filosófica no problemática por un científico social que esgrime semejante argumento sintiéndose seguro de no ser discutido en ese terreno.

²⁰ Cf. Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y Materialismo Dialéctico*, Bs.As, Nueva Visión, 1971; Theodor Adorno, *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986; etc.

¿Qué significa, empero, todo este embrollo a favor o en contra de la *epojé*, la trascendencia, y demás parafernalia husserliana? Significa, ni más ni menos, que la etnometodología ha asestado un golpe de gracia a la especialidad del estudio fenomenológico de la cultura, y que indirectamente, en la medida en que se reconoce como estrategia fenomenológica, ha logrado vulnerarse a sí misma, quebrando su propia base.

A todo esto, Mary Rogers, discípula de Natanson y representante de la corriente hermenéutica mayoritaria, ha escrito todo un libro con el propósito de desacreditar las interpretaciones heterodoxas de los garfinkelianos (Rogers 1983). Lo llamativo es que, bien mirado, Rogers no logra ni remotamente cumplimentar sus objetivos. Todo lo más que ha podido hacer en perjuicio de la etnometodología es destacar la excentricidad y la indefinición de su adscripción teórica en términos de escuela, y enfatizar disonancias previsibles o ya reconocidas entre las categorías y postulados de aquella y los de las tendencias más dóciles a la enseñanzas de Schutz. Como ejercicio de impugnación, el trabajo de Rogers, espléndido documento de una querrela paradigmática y de los estertores de un enfoque global en decadencia, no deja de exhibir ninguno de los fatigados ardidés conocidos desde hace tiempo por todos los retóricos.

En primer lugar, la suya es una crítica externa, ideologizada, que se fundamenta en su totalidad en la presunta obligación que tienen los heterodoxos de comportarse igual que los conservadores, dando satisfacción a los proyectos de éstos en lugar de desarrollar los suyos propios. Por otro lado, parecería como que Rogers deja de cuestionar lo que en la etnometodología hay de verdaderamente cuestionable, para no correr el riesgo de poner en crisis los predicados básicos de la sociología fenomenológica en general. En este respecto la postura de Rogers es deshonesto -para decir lo menos- por cuanto omite las últimas observaciones de Schutz acerca de la inaplicabilidad de la reducción fenomenológica a las cuestiones sociales, mientras critica la falta de concordancia entre el concepto de reducción de los etnometodólogos y el que propugnaba Schutz cuando era joven.

En tercer término, el criterio implementado centralmente por ella no resulta ser tanto el de pertinencia lógica como el de autoridad, dando así la impresión de que el mayor desatino de los etnometodólogos no radica en su incongruencia teórica interna o en su inanidad como praxis social, sino en su traición (la palabra es frecuente: cf. pp. 108, 117, etc.) a éste o aquel aforismo de Schutz.

Pero lo que refuta a priori la crítica escolástica de Rogers, impugnando con ello uno de los más esforzados conatos de la fenomenología sociológica en procura de impedir su propia disolución en sectas, es que los garfinkelianos han establecido, primero que nada, cuáles habrían de ser los límites de su acatamiento al dogma central; y no han incurrido en felonía contra Schutz callando, como ella lo hace, la conclusión desfavorable de éste acerca de la posibilidad de constituir una ciencia social eidética.

LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA DE LA ETNOMETODOLOGÍA

Por su parte, la sociología formal ha mantenido con la etnometodología una tensión constante, que se traduce en un extenso folklore de diatribas y polémicas, periódicamente renovadas. En general se admite que la guerra entre la sociología convencional y la etnometodología se institucionalizó cuando el entonces presidente de la American Sociological

Association, Lewis Coser, caracterizó a la nueva doctrina como una seria amenaza para la disciplina (cf. Coser 1975; Zimmerman 1976). Coser cuestionaba, junto a la etnometodología, a ciertas variantes sociológicas estrechamente embarcadas en la cuantificación, confesándose inquieto por

"... los actuales desarrollos de la sociología americana, que parece favorecer el crecimiento de actividades estrechas y rutinarias, y a la vez, de rumias esotéricas y sectarias. [Estas tendencias] son expresión de una crisis y de una lasitud en el interior de la disciplina y en sus fundamentos teóricos" (Coser 1975:691).

Para Coser, la etnometodología niega la intersubjetividad, de forma que se termina por considerar a los individuos como "mónadas sin ventanas, encerrados en un universo de significaciones privado y no compartible". Se trata de una doctrina que sólo convoca "a algunos fieles devotos, unidos en la creencia de poseer una perspicacia particular, evidentemente negada a los demás" (1975:696). En opinión de Coser, la publicación de unos pocos estudios excelentes

"... no compensan la tremenda palabrería que rodea a la etnometodología, que viene a ser una orgía de subjetivismo, una empresa autoindulgente en la que análisis y autoanálisis metodológicos inacabables conducen a una regresión infinita en la que el descubrimiento de las inefables cualidades del analista y sus construcciones privadas de la realidad sirve para enmascarar las cualidades tangibles del mundo. [...] Intentando describir el contenido manifiesto de las experiencias de la gente, los etnometodólogos ignoran el área central del análisis sociológico, que son las estructuras latentes" (1975:passim).

Los encontronazos entre ambas facciones han sido numerosísimos, y la posibilidad de encontrar un término medio o alguna base para el acuerdo parece remota. Piccone, por ejemplo, acusa a la etnometodología de llegar a un relativismo que le impide producir afirmaciones teóricas sólidas y sistemáticas (1977:49).

Para McSweeney, su crítico más temperamental,

"la etnometodología es tan trivial como la filosofía que la sostiene (la fenomenología), y al igual que ella conduce, por una vía asaz tortuosa, a un desierto intelectual [...]. La etnometodología no es tanto una teoría en regla como un conjunto de puntos de vista, en combinaciones variables, que se reúnen en torno al problema de la especificidad del contexto, uniéndose allí en un frente común contra el resto de la sociología [...]. Garfinkel no es sino el líder de una secta [...] que evita ver que el hombre puede estar fuertemente limitado y constreñido por las instituciones, por la historia y por la biología [...]. En la perspectiva etnometodológica, el sujeto es un dios cultural que crea *ex nihilo* la realidad social y saca significados del vacío de una interacción no estructurada" (McSweeney 1973:141-153).

Estas objeciones no son inmotivadas. A despecho del acto de rebeldía en que encontró la ocasión de su génesis, es perfectamente cierto que la etnometodología, tal cual es hasta hoy, ha sabido eludir todo cuestionamiento profundo de las instituciones y toda crítica del poder: su analítica no llega hasta ahí, sino que se detiene mucho antes. Pese a ser un movimiento surgido como contraimagen de un establishment sociológico, parecería que la etnometodología nada tiene que decir en contra o a propósito de los poderes establecidos fuera de la academia.

Sobre todo a partir del nuevo auge de las filosofías y prácticas conservadoras, propias de la Era de Reagan, la posibilidad de ese enfrentamiento ha vuelto a las manos de los sociólogos "cientificistas", quienes poseen, por lo menos en potencia, las herramientas conceptuales y metodológicas para tratar las instituciones y el poder en términos de objeto; aunque sus manos, desde ya, disten de ser las mejores.

Al construir la realidad como un mosaico quebrado de escenas inconexas y al justificar al hombre como un actor circunstancial que trata de justificar su papel, la etnometodología incurre en una casuística que simula creer que la parte no es sólo una reducción perfecta y representativa del todo, sino que se trata incluso de algo más puro y mejor. Al querer encontrar la significación no en la trama total sino en el episodio mutilado, la etnometodología acaba siendo una especie de apoteosis del despedazamiento analítico, una especie de filosofía de la Gestalt o de sistémica vuelta al revés. Aunque no es el caso imputarle el olvido de una dimensión histórica y existencial que sus especialistas ni por asomo pretendieron abordar, ni responsabilizarla por la inmaterialidad de su idea de lo cotidiano, no cabe duda que lo que ella pasa por alto podría aportar a sus propios tratamientos una plétora adicional de interpretaciones plausibles y una solidez mucho mayor a la que la caracteriza.

Alvin Gouldner agrega a los elementos de juicio que hemos consignado un punto de vista más que interesante acerca de la catadura ética de los experimentos de Garfinkel. Gouldner piensa que el hecho de que éste se sienta en libertad de infligir penurias y de alentar a otros a que lo hagan, no evidencia una actitud desapasionada y distanciada con respecto al mundo social, sino una predisposición a utilizarlo con crueldad.

"Aquí se entremezclan sutilmente objetividad y sadismo. La demostración es el mensaje, y éste, en apariencia, consiste en que la ausencia anómica de normas ha dejado de ser solamente algo que el sociólogo inflige al mundo y la base de su método de investigación" (Gouldner 1979:362).

Una vez más, hay que advertir que, se crea o no en la inferencia clínica de Gouldner, las premisas fenomenológicas de no ver en los hechos más que lo que en ellos hay, desdican y reducen al absurdo los objetivos del experimento. El etnometodólogo, en rigor, no debería ni generalizar inductivamente lo demostrado ni deducir la actuación de una regla a base de la constatación de una crisis, por cuanto tales operaciones son específicas de las *Naturwissenschaften* a las que él, en principio, se opone. Si existe una epistemología "fenomenológica" (o lo que fuere), capaz de fundamentar y disciplinar las interpretaciones mediante el despliegue de una técnica (o como se la quiera llamar), se la debería especificar alguna vez; mientras tanto, lo único que la etnometodología aporta a las ciencias sociales es un conjunto de diatribas que las desmienten, pese a que disimuladamente se les parodia y se les enajena el método.

Todos los críticos dotados de cierta sensibilidad epistemológica han hecho notar que la reivindicación etnometodológica del sentido común como herramienta de análisis de los sujestos que se dan por descontados está lisa y llanamente mal fundada. Dice Goldthorpe:

"Si las prácticas interpretativas han de convertirse en tema de investigación, entonces los métodos 'interpretativos' difícilmente puedan proporcionarnos los medios para hacerlo. [...] Por el contrario, toda explicación de rasgos constantes de la interacción tendrá que hacerse en un lenguaje distinto del del actor cotidiano y en términos que decididamente resultarán reveladores para él" (1973:430).

Hasta Jürgen Habermas, habitualmente deslumbrado por los lugares comunes menos sutiles de las posturas hermenéuticas, ha advertido que no es posible que la etnometodología garantice metódicamente una reflexión sobre las presuposiciones generales de la interacción desde una postura de sentido común. Para poder hacerlo, la etnometodología

" ... tendría que postular o bien un acceso privilegiado al ámbito objetual (por ejemplo, suministrando un equivalente de la reducción trascendental de Husserl), o bien tendría que mostrar cómo un análisis sociológico puede partir de las interpretaciones cotidianas y a la vez penetrarlas reflexivamente sobrepasando el contexto de cada caso en un grado que permita la reconstrucción de presuposiciones generales de la comunicación. Si no leo mal, la mayoría de los etnometodólogos permanecen indecisos ante esta alternativa: no pueden escoger el primer camino sin ponerse en contradicción con los supuestos que inspiran su crítica metodológica; y el segundo camino no quieren elegirlo, porque entonces tendrían que adentrarse en la estructura racional-interna de una acción orientada por pretensiones de validez" (Habermas 1987: 180).

Hay, desde ya, muchas otras críticas posibles: algunos autores han observado que lo que falta en este paradigma es una demostración convincente de la forma en que los presupuestos que se dan por descontados influyen en las interacciones cotidianas concretas (Swanson 1968: 122-124); otros señalan su insuficiencia para identificar con precisión y sin tautologías las fuentes de los significados y de las definiciones que se ponen en juego en la vida social cotidiana (Denzin 1985:241).

Para Jeffrey Alexander, el error fatal de la etnometodología consiste en su afirmación de que los significados de lo que hacen y dicen las personas puede entenderse sin referencia al más amplio marco cultural y social dentro del cual las personas actúan. También le parece infundado el supuesto, expresado por Leiter, de que la sociología en general (a diferencia de la etnometodología) es totalmente objetivista y no se interesa por los significados (Alexander 1989: 218, 222). Al menos que las palabras no signifiquen nada, la primera observación de Alexander debería ser tenida en cuenta por los practicantes de la antropología *social* o *cultural* que evalúen la adopción de la etnometodología como su marco de trabajo.

La crítica que nosotros haríamos al garfinkelismo es tanto epistemológica como política. A la alardeada independencia que el etnometodólogo confiere a las situaciones como universos analíticos plenos, podríamos contestar que no es cierto que las interacciones sean de algún modo independientes: se encuentran *después* de una sociedad, una cultura y un lenguaje que las determinan, y *antes* de una historia que, desde ellas mismas, es susceptible de ser cambiada. Una interacción puede tener consecuencias estructurales y generar todo el *feedback* que se quiera, pero no trabaja en el vacío ni ocurre al comienzo de los tiempos. Desensamblar las estructuras y los procesos sociales en sus episodios mínimos de interacción es un juego metodológico que reproduce, en última instancia, el atomismo, el reduccionismo y la analiticidad de una mirada positivista que los fenomenólogos, si fueran consecuentes, deberían ser los primeros en deplorar.

Es digno de subrayarse también que el mero estar incurso en las ciencias del espíritu no le ha bastado a la etnometodología para conceder a lo que ella produce una mínima calidad estética. Así como Clastres pudo (por una vez) aseverar con justicia que "Godelier no es Proust", también podemos afirmar que, estilísticamente hablando, Garfinkel sigue estando muy lejos de ser Geertz.

Mauro Wolf, quien relativiza algunas críticas banales a la etnometodología, tratando de rescatar lo que haya en ella de rescatable, se ve obligado a admitir que liquidar su estilo germinante ("profusión en cascada de términos creados por semejanza") y el caótico aparato conceptual de la estrategia es una tentación muy fuerte, más aún si uno tiene en cuenta el aire de trivialidad que la recorre.

"El estilo es sin duda repulsivo (bien mirado, su estructura está representada por una serie de aforismos) [...] y a menudo se tiene la impresión de que el final de los libros de etnometodología llega siempre demasiado tarde (desde el punto de vista del esfuerzo que requieren) y demasiado pronto (como si el nudo del problema tratado se hubiera esbozado apenas)" (1982: 173).

Ciertamente, la bochornosa monotonía de los textos de Garfinkel, de Cicourel, de Sudnow, de Psathas y de Skidmore, compartida plenamente por el estilo de otros fenomenólogos de nota, como Schutz, Luckmann y Natanson en primer lugar, se origina en que su variedad estilística se restringe a un solo tipo. Así como muchos lacanianos son difíciles pero sin rigor, los etnometodólogos y hermeneutas son espesos pero sin sustancia, como no sea la compulsión a reiterar ceremonialmente en los oídos de los acólitos variantes estructurales de las diez o veinte fórmulas que ellos desean oír una y otra vez. La sintaxis etnometodológica consiste en ir sacando y poniendo capas de discurso, amontonando truisms parecidos, repitiendo variantes apenas modificadas de un puñado de letanías, estirando el aburrimiento hasta su paroxismo, sin llegar jamás al núcleo que semejante despliegue verbal y semejante abuso de paciencia merecerían en otros contextos. Esta monotonía, no percibida como tal por sus simpatizantes, es susceptible de entenderse también como recurso de la estrategia expositiva, como un tejido que trasciende el plano del estilo para reforzar la eficacia de la argumentación: devorar el discurso etnometodológico hasta las heces es el prerequisite de una impugnación en regla. ¿Quién se atreve a semejante ordalía?

Lo que más llama la atención del tono de las afirmaciones etnometodológicas es su tono autoritario, la libertad en que el etnometodólogo parece sentirse para prodigar por un lado cantidades abundantes de trivialidad pura y (por el otro) realizar afirmaciones absolutamente aventuradas, sin especificar en aquel caso el objeto de semejante abundamiento y sin aportar en éste la prueba necesaria.

No tiene sentido afirmar lo que hemos asentado sin ejemplificarlo, pues tales argumentos no admiten otra clase de pruebas que las ostensivas. Por fortuna, los casos de trivialidad manifiesta son proliferantes: Sudnow se ha preguntado, verbigracia, cómo es posible atravesar la calle sin que le atropellen, y ha desarrollado a partir de ese interrogante banal toda una "sociología del vistazo"; Schegloff ha consagrado una parte sustancial de su vida de investigador a analizar las formas en que comienzan y terminan las conversaciones telefónicas; otros han dedicado varios años a examinar la anatomía del titubeo, los procedimientos de turnos conversacionales o los métodos de corrección, proponiendo como sería de esperar un tropel de conceptos descriptivos que se presumen reveladores de instancias infinitamente parecidas entre sí. El inventario podría ampliarse a voluntad (cf. Schegloff 1968; Sudnow 1972).

No menos fácilmente se encuentran en el corpus etnometodológico las conclusiones no sustentadas en ningún proceso demostrativo, como ser: todas las interacciones son, a priori, inteligibles y explicables en sí mismas; no existe una realidad fuera de lo que se define como

objeto en una investigación; todos los sociólogos convencionales son dogmáticos y estrechos; la sociología en pleno tiene que ser reinventada a la luz de la etnometodología, etc (cf. Garfinkel 1967; Zimmerman 1976; Coulon 1988:passim; Alexander 1987:221-225).

A nuestro juicio, la descripción etnometodológica, atomizada en imágenes y en momentos inagregables que desmenuzan la experiencia de las personas en instantes sin memoria, sin continuidad, sin sedimentación y sin desarrollo, es incapaz de competir en un mismo plano de tipificación con las explicaciones de la ciencia social común, no importa lo insuficientes y lo perfectibles que éstas sean. No se trata de ponerse, sin más, del lado del establishment sociológico o antropológico. Pero es evidente que la lucha no es en absoluto pareja, y que la desproporción que media entre el propósito de desbancar la postura macrosociológica y los recursos con que cuenta la etnometodología para hacerlo sólo puede, por el momento, calificarse de risible. Si la sociología clásica alguna vez pareció amilanada y perpleja ante el desafío, ello se debe a la misma clase de debilidades epistemológicas que en la etnometodología impiden percibir la propia estrechez. En términos estratégicos, es manifiesto que la etnometodología jamás debió ir al choque contra un análisis que podrá ser (y en realidad lo es) todo lo cientificista y tecnocrático que se quiera, pero que la desborda fácilmente y que representa un logro en contraste con el cual la insuficiencia de la propuesta rebelde reluce más que su posible utilidad.

Se ha dicho que la objeción más fuerte que pesa sobre la etnometodología es que ésta, al igual que la microsociología de Goffman y que el interaccionismo simbólico, quiere superar la coercitividad del aparato institucional simplemente ignorándolo: decir que el orden de las actividades de la vida cotidiana y en la ciencia existe sólo en tanto y en cuanto los miembros de esas actividades se lo atribuyen, implica, de hecho, no ver cómo los mecanismos institucionales constituyen una realidad histórico-social previa, externa y coercitiva en relación con los individuos (Izzo 1977:351-352).

Aquí cabe aclarar un punto: es legítimo -como otras estrategias también lo hacen- focalizar el interés en torno de cada uno de los actos de interacción; no lo es, en cambio, ni podrá serlo nunca, reclamar autoritariamente que esos actos son, en sí y por sí, plenamente inteligibles sin necesidad de referirse a las grandes estructuras sociales. Esta es una enormidad epistemológica, un dogma que nadie se tomó el trabajo de examinar reflexivamente. Entiéndase bien que no me opongo a que se establezca una interacción como unidad de análisis separada del resto del universo: en ciencia, toda abstracción, reducción o recorte es permisible. Pero ese recorte puede segregar cualquier forma de conocimiento, excepto lo que tradicionalmente se entiende por *sentido*. Cualquier significado imaginable arranca de códigos y tradiciones semánticas históricas y colectivas que preceden, predeterminan y desbordan a cualquier interacción. Una abstracción está mal hecha cuando el análisis requiere aquello que se excluye. Lo menos que puede decirse al respecto de la autonomía de las situaciones, es que se trata, por fuerza, de una posibilidad que necesariamente debe establecerse a posteriori de un análisis de cada caso particular, y en relación con un marco conceptual y un objetivo de investigación específicos. Toda generalización en este marco no puede sino incurrir en una macroteoría solapada que debería evitarse por principio.

La etnometodología carece de conceptos intrínsecos para abordar la problemática del poder o para hacer frente al tratamiento de las circunstancias históricas, sociales, culturales y

políticas más allá de las patéticas racionalizaciones que rigen los encuentros, e incluso sólo ciertos inocentes encuentros. Podrá, en el mejor de los casos, echar luz sobre la interacción del comerciante con su cliente ocasional, del ama de casa con el vendedor de cepillos, o quizás del paciente con su médico; pero deberá callar cuando se trate de comprender el encuentro de la víctima con el torturador, del opresor y el oprimido, del explotador y el explotado, del prójimo y del extraño, o del hombre común y el antropólogo.

Si bien la decisión etnometodológica de restringirse ascéticamente al plano del microanálisis es en sí respetable (en el supuesto caso que se la fundamente), lo concreto es que por detrás de su planteo anecdótico acecha la pérdida del sentido: la unidad de tratamiento etnometodológica no coincide ni es congruente con el sistema global que (en general) hace falta invocar para explicarla.

Como lo ha hecho notar Giddens, poco sospechoso de positivismo, la etnometodología comparte el estigma de fondo de todas las tendencias interpretativas:

"Estas ideas derivan [...] de escuelas de pensamiento que están cerca del idealismo filosófico, y manifiestan las insuficiencias tradicionales de esa filosofía cuando son trasferidas al campo del análisis social: una preocupación por el 'significado', con exclusión de las implicaciones prácticas de la vida humana en la actividad material [...]; una tendencia a tratar de explicar toda la conducta humana en función de los ideales motivadores, a expensas de las condiciones causales de la acción; y una incapacidad para examinar las normas sociales en relación con las asimetrías de poder y las divisiones de intereses en la sociedad" (1987:159).

A veinte años de su natalicio, la etnometodología es vislumbrada, tanto desde el establishment sociológico como desde la fenomenología convencional, más como un desplante pintoresco o un capricho confuso que como una amenaza seria a sus respectivos fundamentos. Y esto es así a despecho de que su popularidad, hoy, siga en aumento en algunas latitudes de la periferia, en un episodio que es, pensándolo bien, una instancia de la historia de las ciencias sociales tan extravagante y enredada como la etnometodología misma.

LOS CONATOS SIMBIOTICOS: ETNOMETODOLOGIA Y MARXISMO

Epistemológicamente, las simbiosis y las fusiones son elementos diagnósticos del deterioro de la integridad teórica o metodológica de una doctrina, un signo de que los supuestos eran débiles, los objetivos no se han cumplido y que el conjunto de hipótesis iniciales, en fin, necesita ser complementado estratégicamente ya sea por un injerto de elementos ad hoc, o mediante la mestización con otro marco categorial. La evolución tardía del movimiento etnometodológico muestra la prevalencia de esta segunda variante: la fusión con una doctrina macrosociológica de tipo convencional, con la esperanza de una ampliación de horizontes y de una relativización de las críticas.

En los últimos tiempos, y sobre todo en los países de economía dependiente, se insinúa una tendencia a combinar la etnometodología con marcos teóricos de talante "macro", que casi siempre resultan ser marxistas o post-marxistas. Hay algún antecedente de estas modalidades en los países centrales. (cf. Mehan y Wood 1975; Zimmerman 1978). La índole exacta de ese maridaje, la anatomía epistemológica de sus imbricaciones, las contradicciones emergentes de sus incompatibilidades, se inscriben en una práctica de la ciencia que ha tornado

aceptable (a fuerza de no reflexionar sobre sus propios operadores teóricos) la convivencia de categorías contradictorias en el seno de un mismo entramado conceptual. Para esta modalidad de la praxis científica, endémica en la ciencia social latinoamericana, no hay mayor diferencia entre un montón de conceptos heteróclitos y un marco teórico genuino.

Los argumentos aducidos para consumir ese acercamiento no podrían ser más superficiales, y, por lo pronto, ninguno de los grandes popes de la etnometodología se ha hecho eco de ellos. Pero eso no impide que esos intentos proliferen, especialmente en obras que procuran minimizar el sesgo individualista de la doctrina de Garfinkel; para B.H. Chua, por ejemplo, la etnometodología, al igual que el marxismo, es una praxis de desmixtificación y des-objetivación de las categorías reificadas propias de la actitud natural, una praxis capaz de elucidar que la realidad de la sociedad capitalista contemporánea "es una realización social" (Chua 1977).

En la misma vena, Alain Coulon asegura que existe

"... un fondo común en las obras de Marx y Garfinkel. La convergencia es doble: concierne, por un lado, a la construcción permanente de la sociedad por sí misma; por otro lado, implica el olvido de esta construcción y la transformación, en lenguaje sartreano, de las obras de la actividad práctica en un mundo práctico-inerte" (1988:133-134).

Pero la verdad es que la etnometodología y el marxismo no sólo se ocupan de objetos situados en las antípodas de una escala sociométrica, no sólo conceden una atención diferente al contexto global, a la cultura y sobre todo a la historia, sino que lo hacen asumiendo una actitud contrapuesta con respecto al sentido común, las relaciones sociales y la conciencia. Como dice Jean-Marie Brohm, para la etnometodología

"las relaciones sociales parecen reducirse a una pululación de iniciativas prácticas individuales, una armonización de acciones conscientes, libres y autónomas de agentes que tienen la posibilidad de elegir entre múltiples alternativas o variantes lingüísticas o pragmáticas... Las nociones mismas de estructura y de relación social parecen totalmente ausentes en el enfoque etnometodológico" (1986:8).

Partiendo la una de una macrosociología atenta a las estructuras subyacentes y la otra de una microsociología pendiente de los acontecimientos y de las estrategias conscientes y puntuales, las "complementaciones" de marxismo y etnometodología no pueden menos que ser forzadas, selectivas o metafóricas, un subproducto del hecho de querer ser al mismo tiempo teóricamente actual y políticamente correcto.

Más allá del hecho incontrovertible de que en la etnometodología los significados se negocian a imagen y semejanza del regateo entre iguales que constituye el imaginario del liberalismo, y de que por consiguiente no se han previsto conceptos propios para hacer referencia a la asimetría y a la coerción que se manifiestan en toda sociedad real (a excepción, al parecer, de la América que los etnometodólogos nos pintan), no existen nexos conceptuales ni premisas en común que permitan servir de sustento a una simbiosis mínimamente seria entre ambas doctrinas. Es difícil imaginar cómo podría el marxismo hermanarse con un marco conceptual y con una tradición investigativa en la que jamás se han tematizado aspectos y relaciones tales como el trabajo, la violencia, el dinero o la explotación.

Por eso es que Peter Freund y Mona Abrams, para poder conciliar el marxismo y etnometodología, no sólo deben propiciar una "lectura metafórica" de aquél (lo cual un artificio frecuente desde por lo menos Althusser), sino que se ven obligados también a leer metafóricamente a Garfinkel, para redimirlo de su indiferencia afectiva, de su silencio ante la historia y de su carencia militante de compromiso político (cf. Freund y Abrams 1976). Entre tanta figura del lenguaje, pueden permitirse omitir qué pasa con la alienación cuando se le suma la intencionalidad, para qué sirve la infraestructura si todo se resuelve negociando, o qué resta del marxismo cuando se le sustrae la lucha de clases.

A MODO DE CONCLUSION

A nuestro juicio, la etnometodología no se halla en condiciones epistemológicas de adaptarse a una yuxtaposición que la mejore o a un baño de sensatez que la transforme. Desprolija y trivial en estado puro, carece además de magnetismo y aptitud como herramienta complementaria en razón de la estrechez, la unilateralidad y el enclaustramiento de sus categorías, que destilan un odio no analizado (de índole seguramente institucional o personal) hacia los pecados del establishment sociológico y que pretenden involucrarnos, con otros pretextos, en una pelea que no es la nuestra. Los adoptantes mecánicos de la etnometodología (que con entera seguridad suscribirían los principios relativistas de la sociología del conocimiento) no se han hecho cargo del problema de las hipotecas de la doctrina con sus condiciones peculiares de formulación.

En cuanto al punto clave de nuestro análisis, que es el de la relación entre la etnometodología y la antropología, sólo cabe decir que mientras la influencia de aquélla en el desarrollo teórico de las disciplinas adoptantes tiende prácticamente a cero, la inclusión de principios e ideas etnometodológicas en el trabajo de campo muestra aún cierta vitalidad, sobre todo en los estudios de casos en antropología urbana. Se ha visto medrar a la etnometodología en los campos del estudio antropológico de las sociedades complejas (Hannerz 1986) que son, como bien se sabe, en lo temático así como en lo metodológico, exponentes de las formas más simples de la práctica disciplinar.

A menudo se toman en préstamo algunos supuestos y categorías etnometodológicas, como si fuera posible una extrapolación de fragmentos, sin efectos colaterales, en la constitución de un marco teórico global cualquiera; con cierta asiduidad se habla de adoptar la doctrina "críticamente", expurgando lo que en ella exista de cuestionable y recuperando, en una emasculación incruenta cuyos detalles nunca se exponen, el residuo que valga la pena. Actitudes como éstas testimonian que los marcos teóricos de la antropología reciente rara vez problematizan reflexivamente su propia consistencia, por más que se la pasen profiriendo anatemas por la falta de reflexividad de los análisis clásicos.

Pero el hecho más resonante es que, en las décadas del 80 y el 90, los estudios que se definen netamente etnometodológicos han sido cada vez más esporádicos. Si hemos de sintetizar en una palabra el estado actual y las perspectivas futuras de la etnometodología como estrategia viable, hablaríamos sin más de fracaso, y de un fracaso aparatosamente rotundo. Los replanteamientos experimentados por ella en los últimos años (replanteamientos que se revelan, más bien, como penosos arreglos cosméticos de emergencia), no han logrado abolir los fallos de su fase naciente, ni han hecho olvidar que de ella ha surgido, a fin de cuentas, el

monstruo nefando de la antropología del Don Juan, la mayor vergüenza histórica de la antropología después del fraude de Piltdown.

Es que, seducida por el positivismo aparente de experimentos que pasan a no significar nada por obra de la propia crítica fenomenológica del método, enredada ella misma junto a su objeto en una indistinción que le impide consolidar un análisis coherente, confundiendo la descripción con el significado y el significado con una explicación cabal, callando en cuanto a la esfera precisa de especulación filosófica desde la cual avizora el mundo, y planteando en cada categoría las más insólitas contradicciones entre sus propias premisas, la etnometodología no puede reclamar la validez de lo que sostiene más que al precio de revisarse por entero, o de morir y resucitar bajo otras formas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Alexander, Jeffrey. 1989. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona, Gedisa.

Attewell, Paul. 1974. "Ethnomethodology since Garfinkel", *Theory and Society*, 1, pp. 179-210.

Bachmann, C., J. Lindenfeld y J. Simonin. 1981. *Langage et communications sociales*. París, Hatier.

Bellman, B. 1975. *Village of Curers and Assassins*, La Haya, Mouton.

- 1984. *The Language of Secrecy*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press.

Benson, D. y J.A. Hughes. 1983. *The Perspective of Ethnomethodology*. Londres, Longman.

Berremán, Gerald. 1972. "Social categories and social interaction in Urban India". *American Anthropologist*, v.70.

- 1978. "Scale and social relations". *Current Anthropology*, 19, pp. 225-245.

Blumer, Herbert. 1980. "Mead and Blumer: The convergent methodological perspectives of social behaviorism and symbolic interactionism". *American Sociological Review*, 45, pp. 409-419.

Bodin, Deirdre. 1990. "People are talking: Conversation analysis and symbolic interaction", en Howard Becker y Michal McCall, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*. Chicago, Chicago University Press.

Brohm, Jean-Marie. 1986. L'Ethnométhodologie en débat. *Quel Corps?*, 32-33, pp.2-9.

Chua, B.H. 1977. "Delineating a Marxist interest in Ethnomethodology". *The American Sociologist*, 12, pp.24-32.

Cicourel, Aaron. 1972. "Basic and normative rules in the negotiation of status and role", en David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, Nueva York, Free Press, pp.229-258.

- 1973. *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*. Harmondsworth, Penguin.

Coser, Lewis. 1975. "Presidential Address: Two Methods in Search of a Substance". *American Sociological Review*, 40(6), pp.691-700.

Coulon, Alain. 1988. *La Etnometodología*. Madrid, Cátedra.

- Denzin, Norman. 1985. Interazionismo simbolico ed Etnometodologia. En M. Ciacci (ed.), *Interazionismo Simbolico*, pp.221-253.
- Douglas, Jack. 1970. *Understanding everyday life: Toward the reconstruction of sociological knowledge*. Chicago, Aldine.
- Dufrenne, Mikel. 1966. *The notion of the A Priori*. Evanston, Northwestern University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1973. *Las teorías sobre la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI.
- Filmer, Paul. 1972. On Harold Garfinkel's Ethnomethodology, en P. Filmer, M. Phillipson, D. Silverman y D. Walsh (eds.), *New Directions in sociological theory*, Cambridge, MIT Press, pp.203-234.
- Freund, Peter y Mona Abrams. 1976. Ethnomethodology and Marxism. Their use for critical thinking, *Theory and Society* 3, pp.377-393.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold y Harvey Sacks. 1970. On formal structures of practical actions, en J. McKinney y E.A. Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology*, N.York, Appleton-Century-Crofts, pp.337-366.
- Giddens, Anthony. 1987. *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An essay on the organization of the experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- Goldthorpe, J.H. 1973. A Revolution in Sociology?, *Sociology*, v.7, pp.429 ss.
- Gouldner, Alvin. 1979. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, Jürgen. 1987 [1981]. *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Heap, James y Philip ROTH. 1973. On phenomenological sociology. *American Sociological Review*, 18(3), pp.354-367.
- Heritage, J. 1984. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge, Polity Press.
- Hill, Richard J. y Kathleen Stones CRITTENDEN (eds.). 1968. *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Lafayette, Purdue Research Found.
- Izzo, Carlo (ed.). 1977. *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino.
- Jameson, Fredric. 1976. On Goffman's Frame Analysis. *Theory and Society*, 3, pp. 119-133.
- Jules-Rosette, Bennetta. 1975. *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Nueva York, Cornell University Press.
- 1985. Entretien avec Harold Garfinkel. *Sociétés*, 5, setiembre, pp.35-39.
- Lemert, Charles C. 1979. De-Centered Analysis: Ethnomethodology and Structuralism, *Theory and Society*, 7, pp.289-306.
- McNall, Scott y James Johnson. 1975. The New Conservatives: Ethnomethodologists, phenomenologists and Symbolic Interactionists. *The Insurgent Sociologist*, 5, pp.49-65.

- McPhail, Clark y Cynthia Rexroat. 1979. Mead vs Blumer, *American Sociological Review*, 44(3), pp. 449-467.
- 1980. Ex cathedra Blumer or Ex libris Mead?, *American Sociological Review*, 45, pp.420-430.
- McSweeney, B. 1973. Meaning, context and situation. *Archives Européennes de Sociologie*, 14(1), pp.137-153.
- Mehan, Hugh. 1978. Structuring school structuring. *Harvard Educational Review*, v.48(1), febrero, pp.32-64.
- Mehan, Hugh y H. Wood. 1975. *The reality of Ethnomethodology*. Nueva York, Wiley.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *The visible and the invisible*. Evanston, Northwestern University Press.
- Moerman, M. 1968. Accomplishing Ethnicity, en R. Turner (ed.), *Ethnomethodology*, Harmondsworth, Penguin Books, pp.54-68.
- Natanson, Maurice. 1978. "Foreword", en R. Grathoff (ed.), *The Theory of Social Action*, Bloomington, Indiana University Press.
- Neisser, Hans. 1959. The phenomenological approach in the social sciences. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, pp. 198-212.
- Piccone, P. 1977. Peut-on sauver l'Ethnomethodologie?, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 42, pp.45-61.
- Pollner, M. 1974. Mundane reasoning. *Philosophy of Social Sciences*, 4, pp. 35-54.
- Psathas, George. 1968. Ethnomethods and phenomenology, *Social Research*, 35(3), pp. 500-520.
- Reynoso, Carlos. s/f. *Las Antropologías Fenomenológicas*. Inédito.
- Rogers, Mary. 1983. *Sociology, ethnomethodology, and experience. A phenomenological critique*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Schegloff, E. 1968. Sequencing in Conversational Openings, *American Anthropologist*, v.70, pp.1075-1095.
- Schutz, Alfred. 1974. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann. 1977. *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Sharrock, W. y B. Anderson. 1986. *The Ethnomethodologists*. Chichester, Ellis Horwood.
- Skidmore, William. 1975. *Theoretical thinking in sociology*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Spiegelberg, Herbert. 1971. *The Phenomenological Movement*. La Haya, Martinus Nijhoff.
- Sudnow, D. 1972 (ed.). *Studies in Social Interaction*, N. York, Free Press.
- Swanson, Guy. 1968. Review Symposium of Harold Garfinkel's Studies in Ethnomethodology, *American Sociological Review*, 33, pp.122-124.
- Turner, Ralp. 1974 (ed.). *Ethnomethodology*, Harmondsworth, Penguin.
- Wallace, Ruth A. y Alison WOLF. 1980. *Contemporary Sociological Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Wolf, Mauro. 1982. *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Madrid, Cátedra.

Zimmerman, Don. 1978. A Reply to professor Coser, *American Sociologist*, 11, pp.4-13.

- 1978. Ethnomethodology, *The American Sociologist*, 13.

Zimmerman, Don y Melvin POLLNER. 1970. The everyday world as a phenomenon, en J. Douglas (ed.), *Op.cit.*, pp.80-103.

Zimmerman, Don y Lawrence Wieder. 1977. The diary:diary-interview method. *Urban Life*, 5, pp.479-498.

EL ESTRUCTURALISMO DE LEVI-STRAUSS: OBSERVACIONES METODOLOGICAS

Lo que sigue no aspira a ser una descripción de la teoría estructuralista sino una crítica. Se supone que los antropólogos tienen muchas oportunidades de tratar la obra de Lévi-Strauss de primera mano, y aquí no vamos a revisar contenidos ya demasiado conocidos. La bibliografía para comprender bien la crítica siguiente se ciñe a los capítulos II y XI de *Antropología Estructural*. De todas maneras, la crítica es en cierta medida autónoma, por lo que no se exigirá de esos capítulos más conocimientos que las referencias que aquí se incluyen.

Lévi-Strauss es tal vez el antropólogo más reputado fuera de la antropología, y aunque más no sea por ello debe haber completa familiaridad con sus postulados. Durante muchos años se pensó que la formulación de Lévi-Strauss constituía uno de los puntos culminantes de la teorización y el desarrollo del método antropológico, y que exigía conocimientos previos de matemáticas, lógica y filosofía, situándose casi en los límites de la comprensión. Su "dificultad" se ha considerado proverbial, y es un hecho que numerosos antropólogos (no pocos de ellos en los Estados Unidos) nunca la ha comprendido. Se han escrito libros que enseñan "cómo leer a Lévi-Strauss". Edmund Leach, todo un profesional, aseguraba que Lévi-Strauss le parecía fascinante, incluso en los momentos en que no podía comprenderlo²¹.

Para ser honesto, admito que yo también llegué a pensar que Lévi-Strauss encarnaba la culminación de la disciplina, aunque más no fuese por la mediocridad de los marcos que se presentaban como sus rivales. Durante un tiempo la alternativa en nuestro país se llamó fenomenología, y por más defectos que se le encuentren a Lévi-Strauss entre él y la etnología tautegórica hay una diferencia abismal de trabajo, de poesía y de imaginación; Lévi-Strauss fue uno de los pocos autores que alcanzó a entrar antes de los años oscuros, y sus coqueteos con el marxismo le confería una cierta aura de ilegitimidad y aventura. Todos le perdonábamos sus *boutades* y sus lagunas, sus extravagancias y sus ambigüedades, calificadas como las licencias poéticas que podían excusarse a un genio.

Pensé que Lévi-Strauss era supremo hasta que pude percibir que lo suyo no se situaba, como se creía, en las cumbres de la teoría sino mucho más acá; y que él había producido algo que se parecía a un simulacro de despliegue metodológico, o en el mejor de los casos un método tan mal caracterizado que nadie más lo podría implementar. Aquí afirmaré que, en efecto, Lévi-Strauss no ha desarrollado un método *replicable*, y que es dudoso que haya plasmado uno que funcione aunque más no fuere en sus propias manos. El problema con todo esto es que se llegue a pensar que con el fracaso del estructuralismo levistraussiano está implicado el fracaso de todo aborde sistemático que se constituya alrededor de problemáticas semejantes. El problema no es el estructuralismo, ni los proyectos que buscan rigor metodológico; el problema es Lévi-Strauss.

²¹ Cuando Lévi-Strauss dio una conferencia en la Huxley Memorial Lecture de 1965, Leach comentó luego en público que no tenía idea de por qué había asistido tanta gente, puesto que posiblemente sólo él y unos pocos más podrían haberla entendido.

Con Lévi-Strauss nos encontraremos ante un diagnóstico distinto que el que fuera el caso con otros investigadores a los que ya hicimos alusión; mientras que la mayoría de los autores de la línea interpretativa aboga más o menos frontalmente por la aniquilación del método o su subordinación a otros intereses (retóricos, ideológicos, estéticos), con Lévi-Strauss nos hallamos frente a un autor que asume una postura que se alega científica, y que en ocasiones llega hasta el cientificismo. Extendiendo un símil que podría haber sido levistraussiano, diríamos mientras en aquella primera instancia se afirma que todo método es un fingimiento, en ésta se finge escrupulosamente que se está desarrollando un método. Es más: la obra más importante de Lévi-Strauss, los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, es nada más que el pausado despliegue de un método que nadie podría reproducir sin compartir sus gruesos errores conceptuales. Y aquí yo voy a cuestionar que ese método incluso lo sea, pues entiendo que *no es un método* una pauta de trabajo que no establece claramente sus reglas de juego, *no es un método* un conjunto de procedimientos no aplicable, y *no es un método* un procedimiento que, aún en el caso de que pudiera aplicarse, produciría, operando sobre un mismo objeto, tantos resultados analíticos diferentes como se quisiera.

Si Lévi-Strauss ha llegado a identificarse con el estructuralismo, ello se debe a que en principio extrapoló (o creyó extrapolar) a la antropología los métodos y los principios de la lingüística estructural, identificada a su vez por él con los lineamientos de una escuela lingüística estructuralista en particular, la Escuela de Praga. Hacia el final de las *Mitológicas* Lévi-Strauss dejó algún registro de su conocimiento de las matemáticas estructuralistas, pero estas insinuaciones son incidentales. Aunque hay en él otras influencias señalables (la teoría de la comunicación, la semiología, la cibernética), comprender los aspectos básicos del modelo lingüístico de la Escuela de Praga es fundamental si se quiere entender el estructuralismo levistraussiano.

En lo que se refiere a la extrapolación del modelo lingüístico, por empezar, no incurriré en el portentoso error metodológico que perpetran todos los antropólogos que creen "enseñar estructuralismo": describir el modelo estructuralista en lingüística según la espantosa y sesgada versión que de él da el propio Lévi-Strauss. Hay editados suficientes textos de lingüística como para que ese modelo pueda ser descrito conforme a sus fuentes auténticas. Si nos basáramos en el relato heroico de Lévi-Strauss, no podríamos juzgar la corrección formal de sus proyecciones, la adecuación semántica de sus analogías ni la originalidad de su aporte.

En lo que sigue pondré severamente en tela de juicio los alcances del método estructuralista según Lévi-Strauss. Sostendré a este respecto las siguientes hipótesis, que ahora enumero, después desarrollo y finalmente ratifico:

- La extrapolación del método lingüístico a la antropología es formalmente incorrecto: se aplica a un objeto inapropiado, desarrolla analogías infundadas y define "sistemas" cuya articulación interna es incierta y que son incapaces de cubrir exhaustivamente su objeto.

- La analogía lingüística es semánticamente empobrecedora: no obstante aplicarse a un objeto más rico, desarrolla estructuraciones más simples que las de su matriz lingüística. Mientras que en lingüística las formas de relación eran tan ricas que merecían ser clasificadas, en antropología sólo se aplica mecánicamente una (la oposición binaria), y algo más tarde otra (la mediación), que están claramente mal planteadas ambas.

- Lejos de constituir algo así como el estructuralismo en su estado puro o por excelencia, la versión de Lévi-Strauss es una completa perversión del pensamiento estructuralista en matemáticas, el cual, por supuesto, es también cronológicamente anterior. Mientras el estructuralismo matemático brinda mucha materia de inspiración a la antropología, la concepción distorsionada de Lévi-Strauss no hace más, a mi juicio, que precipitarla en una enorme serie de problemas mal planteados y peor resueltos. De los textos de Lévi-Strauss, sin duda brillantes y maravillosamente escritos, el antropólogo puede todavía sacar un inmenso caudal de ideas; el problema comienza cuando Lévi-Strauss cree estar desarrollando un método y cuando el antropólogo pretende hacerlo funcionar. Y sobre este problema habremos de concentrarnos, aunque para ello sea preciso incursionar un poco en la lingüística, que es donde en apariencia el método se origina.

Como bien se sabe, el modelo fonológico gira en torno de la noción de sistema. En la fonología, que constituye el nivel de análisis más frecuentado por la Escuela de Praga, este sistema se define como un conjunto de relaciones funcionales entre los fonemas que constituyen el inventario fonológico de una lengua. Esto se puede exponer de otra manera: los fonemas de una lengua constituyen, de acuerdo con sus relaciones diferenciales u opositivas, un sistema. No se trata de un amontonamiento de entidades heterogéneas, sino de un conjunto homogéneo y ordenado.

Decir que algo es un sistema impone identificar las relaciones entre sus elementos. Para caracterizar este sistema hace falta no sólo reducir los innumerables fenómenos sonoros a un conjunto restringido de elementos, sino establecer la naturaleza precisa de sus relaciones y delimitar las clases de relaciones que estructuran el sistema. Este es el logro de Trubetzkoy, continuado luego por Jakobson con ciertas importantes alteraciones. El sistema no se encuentra en los fenómenos observables, sino que está como si fuera oculto, en un plano subyacente, lo que obliga a plantear el análisis a cierto nivel de abstracción. Aquí comienzan las dificultades, ya que no tratamos con la realidad etnográfica en bruto, sino con un modelo que el antropólogo abstrae a partir de ella.

Ahora bien, no hay que dejarse impresionar demasiado por los rigores aparentes del modelo lingüístico y por los aparatosos adjetivos de Lévi-Strauss, quien llegó a decir que la teoría de la escuela de Praga representaba para la lingüística un logro equivalente a lo que la física nuclear representó para las ciencias de la naturaleza. A pesar de lo especializado del asunto, la cosa es más modesta, *mucho* más modesta. Tal como llegó a esbozarlo Trubetzkoy el modelo lingüístico no constituye lo que se dice una axiomática rigurosa, sino una primera serie de intentos aproximativos. En cada artículo, en cada formulación, Trubetzkoy aplica criterios constructivos diferentes, sin llegar a una elaboración definitiva del modelo. El lenguaje en que está presentado el modelo de Trubetzkoy es bastante confuso, y algunas denominaciones distan de ser apropiadas. Pongamos algunos ejemplos.

Cuando Trubetzkoy define las clases de relaciones, caracteriza primero una propiedad opositiva, la *correlación*, en base a la identificación de pares correlativos. En una correlación, uno de los miembros está caracterizado por una propiedad de la que el otro miembro carece (p.ej. sonoridad). En el interior del sistema se pueden trazar series de correlaciones. En este ejemplo el rasgo considerado es la sonoridad:

/p/ /t/ /k/ /f/

/b/ /d/ /g/ /v/

En otro contexto, Trubetzkoy estableció un conjunto de relaciones más rico que el de las simples correlaciones, aunque por desdicha su enumeración no es ni exhaustiva ni sistemática. De todas maneras, las relaciones identificadas por Trubetzkoy son bastante más jugosas y articuladas que su homóloga antropológica (la "oposición binaria"), derivada más bien de Jakobson.

Trubetzkoy ha definido oposiciones *multilaterales* y *bilaterales*, oposiciones *aisladas*, oposiciones *proporcionales*. Se dice que una oposición es multilateral cuando hay otros elementos en el sistema que comparten algunos de los rasgos considerados. P.ej.: dado el par /b/ y /d/, está claro que en otros elementos, como ser /g/ aparecen los rasgos de sonoridad y oclusividad. Se dice en cambio que una oposición es bilateral cuando se presentan casos que manifiestan diferencias específicas; p.ej. /t/ y /d/, en alemán o francés, son las únicas oclusivas dentales del sistema.

Una oposición es proporcional cuando hay otros pares en el sistema a los que se aplica la misma diferencia: /p/ y /b/; /t/ y /d/; /k/ y /g/. Y una oposición es finalmente aislada, cuando ningún otro par presenta la misma relación diferencial interna: /r/ y /l/.

La estructura de un sistema fonológico depende de la repartición de los diversos tipos de oposición. Un sistema -dice Trubetzkoy- será tanto más simple (y por ende, sistemático) cuantas más oposiciones multilaterales y proporcionales posea. El problema que se va manifestando es que en algún momento se advierte que el conjunto de las oposiciones e indiferencias no es en sí mismo sistemático, y que a medida que se contemplan diferentes casos lingüísticos aparecen clases de relaciones específicas y residuales: oposiciones "privativas", "graduales", "equipolentes" etc. Muchas de estas oposiciones se solapan, y a menudo es imposible saber ante qué diferencia nos hallamos y para qué sirve identificar en última instancia el tipo de oposición que se presenta entre *n* elementos.

Algunas de las metidas de pata más formidables de Lévi-Strauss tienen su origen en las contradicciones del modelo fonológico. Pongamos una: un análisis estructural nada puede decir sobre la mente que produce el objeto que se estudia, pues se ocupa de una estructura inherente, no de una ontología del objeto o de una génesis trascendental. Trubetzkoy a veces se atenía a esta regla de oro. En sus *Principios de Fonología* el rechazo a la psicología es total. Decía:

"Es preciso evitar recurrir a la psicología para definir el fonema: ésta es una noción lingüística y no psicológica. El fonema es, ante todo, un concepto funcional que debe ser definido en relación con su función. No podemos obtener su definición mediante conceptos psicológicos" (2ª edición francesa, 1957, p.33).

Sin embargo, poco después se olvida de su propio purismo y remite el análisis fonológico a la dimensión de lo inconsciente, que es una dimensión tan ligada a la psicología como la de la conciencia. Lévi-Strauss es todavía más transgresor; en el *El Pensamiento Salvaje* (1964), saltando alegremente etapas de razonamiento y de demostración, confunde en una sola cosa la estructura de los productos del pensamiento y la mente humana. Ya en el

mismo título pone en foco entidades sobre las que un análisis estructural riguroso nada puede decir.

Trubetzkoy fallece en 1938, antes que Lévi-Strauss tomara contacto con el modelo fonológico de Praga. Este modelo le llega en realidad por mediación de Roman Jakobson, exiliado como él en los Estados Unidos. Jakobson y Lévi-Strauss se encuentran en Nueva York en 1941, y comienzan a discutir entonces la posibilidad de elaborar un método de análisis cultural basado en la fonología. Sin embargo, las posibilidades de extrapolar el método a la antropología ya había sido considerada por Jakobson muchos años antes de conocer a Lévi-Strauss. En una documentación poco conocida, la correspondencia entre Trubetzkoy y Jakobson, publicada recién en 1975, el segundo contesta a una carta del primero fechada el 31 de julio de 1930:

"Cada vez me convengo más de que su idea respecto de la correlación como una relación mutua constante entre un tipo marcado y otro no marcado es uno de sus conceptos más notables y fructíferos. [...] Me parece que es significativo no sólo para la lingüística sino también para la etnología y la historia de la cultura, y que correlaciones histórico-culturales tales como vida/muerte, libertad/no libertad, pecado/virtud, días festivos/días laborables etc siempre se limitan a relaciones de 'a/no-a' y que es importante averiguar cuál es el elemento marcado para cada época, grupo, nación, etc." (1975:163)

Sin pretender menoscabar la originalidad del aporte de Lévi-Strauss, hay que señalar mientras tanto que éste no había ni siquiera terminado sus estudios de filosofía (1931), ni realizado su experiencia de campo en Brasil (1934-38). Tenemos aquí algo que preanuncia el programa de las *Mitológicas*, pero nada menos que 34 años antes.

Lévi-Strauss comienza a elaborar la aplicación del método lingüística al análisis cultural en un artículo de la revista *Word* (vol.1, n° 2) de agosto de 1945. La revista se edita por cuenta del círculo lingüístico de Nueva York, y el artículo, "El análisis estructural en lingüística y en antropología", contemporáneo exacto del bombardeo a Hiroshima, es el mismo en el que se incluye la poco feliz comparación del método fonológico con la física nuclear.

Afirma Lévi-Strauss que la lingüística es, entre todas las ciencias sociales, la más avanzada, la única que puede reivindicar el nombre de ciencia, la que posee el objeto mejor delimitado y los métodos más rigurosos. Hasta hace poco -continúa- la antropología sólo podía extraer de la lingüística ciertas lecciones ocasionales: nada permitía adivinar una revelación. La fonología (identificada con el método de la escuela de Praga) ha modificado esta situación.

Es llamativo que Lévi-Strauss no se base en los famosos *Principios* de Trubetzkoy de 1938 (a los que no menciona y, según creo, a los que no conocía por entonces) sino en un artículo breve de 1933, en el que Trubetzkoy expone el método fonológico como consistente en cuatro etapas.

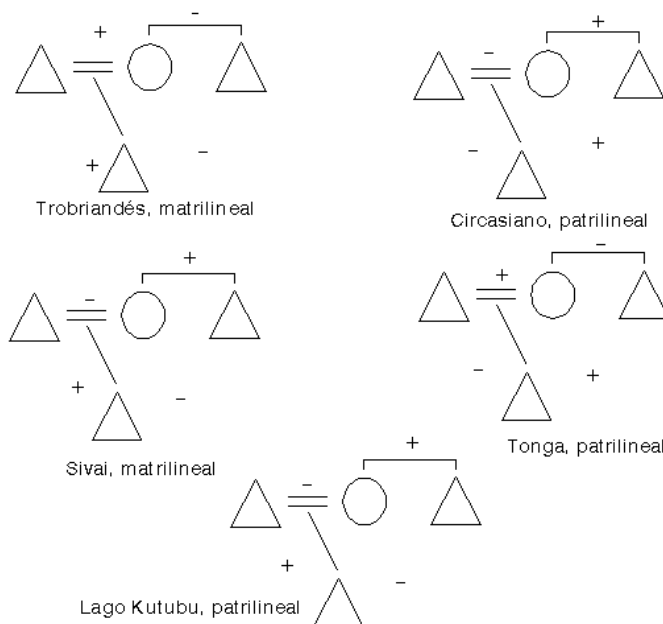
- 1. La fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos "conscientes" al de su estructura "inconsciente".
- 2. Rehúsa tratar los términos y se basa en las "relaciones" entre ellos.
- 3. Introduce la noción de "sistema" mostrando su estructura total.

- 4. Busca descubrir leyes generales subyacentes a los fenómenos observables.

En el estudio del parentesco, y también en otros, sin duda, el antropólogo se encuentra según Lévi-Strauss en una situación semejante a la del fonólogo:

- Al igual que los fonemas, los términos de parentesco son fenómenos de significación.
- Como ellos, adquieren significación a condición de integrarse en sistemas.
- Los sistemas de parentesco son elaborados por el espíritu [es decir, por la mente] en el plano del pensamiento inconsciente.
- La recurrencia universal de esos sistemas permite creer en la actuación de leyes ocultas.

Hoy en día (escribe en 1945) el estudio del parentesco se encuentra aproximadamente en la misma etapa en que se encontraba la lingüística en vísperas de la revolución fonológica. Podría postularse, sin más, una extrapolación de los métodos de una ciencia a otra. Pero -prosigue- no se puede aplicar el método mecánicamente, igualando los términos de parentesco a los fonemas en base a sus elementos diferenciales y a sus oposiciones (p. ej. generación, sexo, edad relativa, afinidad). Este procedimiento sería analítico sólo en apariencia, ya que el sistema obtenido sería mucho más complicado y difícil de interpretar que los datos originales de la experiencia²².



Lévi-Strauss no se ha ocupado de los términos de parentesco, sino de las actitudes, procurando definir el sistema de actitudes de la conducta recíproca.

Propone entonces concentrarse sobre el sistema de actitudes ligadas al parentesco, definiendo para empezar la estructura parental más simple que pueda concebirse, a la que llama pomposamente "el átomo de parentesco". Esta estructura es el avunculado, que incluye cuatro términos: hermano, hermana, padre, hijo.

Estos cuatro términos están unidos entre sí por los tres tipos de relaciones familiares

²² En una nota al pie de 1958, Lévi-Strauss se refiere expresamente a los análisis componenciales practicados por Goodenough y Lounsbury, quienes independientemente de él proyectaron los métodos estructuralistas desde la fonología a la semántica. Lo que no deja claro Lévi-Strauss es que el análisis componencial sí se propone analizar los términos, mientras que él acaba analizando las actitudes.

que deben existir siempre en una sociedad humana: una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación.

El llamado "problema del avunculado" ya había sido abordado innumerables veces por la antropología, entre ellas por Radcliffe-Brown en la década del 20. Según este antropólogo, el término "avunculado" recubre dos sistemas de actitudes contrapuestas: en un caso, el tío materno representa la autoridad familiar, y es temido, obedecido y respetado por el sobrino; en el otro, el sobrino adopta hacia su tío una actitud de familiaridad y lo toma más o menos como a una víctima. En segundo orden, en lo que concierne a la relación con el padre, se da una relación muy curiosa: en los grupos en los que la relación con el tío materno es familiar, la relación entre padre e hijo es rigurosa; y a la inversa, donde la relación con el tío es rigurosa, la relación entre padre e hijo es familiar.

Radcliffe-Brown proporcionaba una interpretación de este fenómeno peculiar, explicando los hechos según el tipo de filiación que se diera en el grupo: en las sociedades matrilineales el tío materno encarna la autoridad, y las relaciones de familiaridad se fijan sobre la línea paterna; por el contrario, en las sociedades patrilineales, el tío materno es considerado como una "madre masculina", a la que se trata con la misma familiaridad que a la propia madre.

Según Lévi-Strauss, la interpretación de Radcliffe-Brown adolece de algunos problemas: el avunculado no aparece en todos los sistemas matrilineales y patrilineales, y a veces se da en sistemas que no son ni una cosa ni la otra. Además, la relación avuncular no es entre dos términos, sino entre cuatro: hermana, hermano, cuñado y sobrino. Siempre de acuerdo con Lévi-Strauss, la interpretación de Radcliffe-Brown "*aisla arbitrariamente* ciertos elementos de una estructura global, que debe ser tratada como tal".

Considerando unos cuantos ejemplos etnográficos que gracias a Dios no vienen al caso, y caracterizando las relaciones joviales y familiares con el signo '+' y las relaciones hostiles, antagónicas o reservadas con '-', Lévi-Strauss encuentra una constante universal: la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer. De tal manera, que conociendo un par [cualquiera] de relaciones, sería posible siempre deducir el otro par.

La reinterpretación de Lévi-Strauss adolece de innumerables defectos metodológicos, algunos de los cuales son extensivos a su propia caracterización del problema. El avunculado no ha sido, tampoco, un problema acuciante de los estudios de parentesco, y me inclino a pensar que Lévi-Strauss dramatiza su importancia para que el ejemplo luzca como una hazaña de cierta trascendencia. Pero dejémoslo pasar. Veamos nada más que algunos aspectos oscuros de esta elaboración en particular. Quien tenga voluntad puede ocupar largas horas en enumerar otros defectos, errores e inconsistencias, que tienen que ver sobre todo con el hecho de que se define un problema y se ataca otro, se cambian y se mezclan sobre la marcha las definiciones de los conceptos, y se formulan principios que luego no se aplican.

1) Que el avunculado no esté presente en todas las sociedades patrilineales y matrilineales y que en cambio sí aparezca en sociedades que no son una cosa ni la otra no anula la explicación de Radcliffe-Brown que se refiere a los casos de avunculado sólo en los tipos mencionados, y allí donde aparece. Que las relaciones que aparecen en una sociedad matrilineal o patrilineal no sean las que corresponde a la teoría sí lo contradice; pero

Lévi-Strauss no llama la atención a este respecto aunque efectivamente podría haber casos en que la explicación de Radcliffe-Brown no cuadre con los hechos. Este último no implicó jamás que en todas las sociedades matrilineales o patrilineales deba haber avunculado.

2) Las buenas matemáticas inducen a creer que entre cuatro términos no hay cuatro relaciones, sino, lamentablemente, seis²³. Esta es una consecuencia de la vieja fórmula matemática de los exponenciales. Para proceder a su demostración, Lévi-Strauss también "aísla arbitrariamente ciertos elementos de una estructura global" para que su demostración sea más contundente. Saca del plato sin mayor rebozo la relación entre la madre y el hijo y la relación entre los cuñados, considerándolas implícitamente irrelevantes. Entre los que han examinado los métodos levistraussianos, al parecer, nadie se dio cuenta de esta impresionante gaffe. Tampoco es verdad que las relaciones faltantes sean estructuralmente secundarias: una de las relaciones efectivamente consideradas, la de tío-sobrino, también lo sería, ya que no pertenece ni al orden de la consanguinidad, ni al de la filiación, ni al de la alianza, que serían los tres órdenes básicos que según él mismo definen la esencia de toda estructura de parentesco.

3) Metodológicamente, reducir el carácter de las relaciones familiares al signo '+' y las antagónicas al signo '-', involucra un verdadero atropello a la interpretación de los hechos: Este procedimiento presupone, en primer lugar, que la información etnográfica permite llegar a una evaluación no problemática de todos los casos, y que los referentes de una descripción se pueden calificar fácil y unívocamente como de un signo o de otro, sin que se presenten dudas, ambigüedades, transformaciones en función del tiempo o matices intermedios, y sin que las relaciones entre parientes, como en la vida real, tengan aspectos positivos, negativos y neutros humanamente entremezclados. En segundo orden, presupone que en cada sociedad rige un solo patrón de conducta, que todo el mundo acata con absoluta unanimidad, sin que se presente lo que se ha dado en llamar "variación intracultural". En tercer lugar, la dualidad de las asignaciones posibles hace que conductas de manifiesta diversidad (una tenue animadversión y una relación patológicamente violenta, por ejemplo) queden clasificadas como analíticamente iguales. En cuarto lugar, cuando la información etnográfica es contradictoria o indecible, siempre se puede escapar por alguna tangente para ponerle a la tribu y relación que sea el signo que se quiera; cuando otros etnógrafos discreparon con las atribuciones sígnicas de Lévi-Strauss, éste encontró en seguida párrafos sueltos y aspectos de las complejas relaciones humanas que podían más o menos interpretarse para el lado que él quería.

4) Lévi-Strauss afirmaba antes que "los términos de parentesco son fenómenos de significación", al igual que los fonemas. Aquí urgen dos aclaraciones. Primero, los fonemas no son, en rigor, portadores de significado; el nivel de análisis que en lingüística tiene que ver con el significado es el plano semántico, y no el fonológico. Los fonemas sirven (en la concepción funcionalista de la Escuela de Praga) para diferenciar significados, pero no portan significado ellos mismos. Lévi-Strauss confunde, por lo visto, dos articulaciones diferentes del lenguaje: una, construida en función de elementos formales sin significado propio, susceptible de ser abordado por el método estructural; la otra, atinente al significado, y

²³ Y probablemente sean 12, ya que en la vida real, a diferencia de lo que es el caso en las matemáticas, la relación entre A y B no necesariamente es la misma que entre B y A.

difícilmente abordable en esos términos. Segunda, en la elaboración levistraussiana es imposible determinar en qué nivel de análisis puede garantizarse la propiedad del método, ya que no está clara cuál pueda ser la función "diferencial" de los términos de parentesco; también se ignora si la doble articulación característica del lenguaje puede postularse a propósito del parentesco y cómo se inserta el problema de la significación en todo esto.

5) Decía Lévi-Strauss que "los sistemas de parentesco son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente". Yo opino más bien que ningún análisis levistraussiano deslinda lo que él considera que es el "inconsciente". Ninguna verificación empírica verifica que las estructuras y procesos que analíticamente establece el antropólogo tengan un correlato intencional o pre-intencional en los actores sociales. Lévi-Strauss no estudia el inconsciente con ninguna herramienta que confirme la identidad entre sus interpretaciones y lo que realmente pasa en la mente de alguien. El "inconsciente" del otro no es más que la conciencia del antropólogo, que establece diferencias sobre un producto cultural sin analizar en absoluto la mente que lo produce, o los procesos mentales concretos de los que se deriva, o las distancias que median entre la conciencia (o la inconciencia) de las personas individuales y la dimensión colectiva de la cultura. Apliquemos esa observación de Lévi-Strauss al desarrollo concreto que estamos revisando. "Los sistemas de parentesco...", dice: pero, ¡un momento! ¿de qué sistemas está hablando? Lo que cabe revisar aquí, según sus propias palabras, es el sistema de *actitudes*, no el de las relaciones; y estas actitudes, lejos de ser entidades inconscientes, no son otra cosa que conductas manifiestas y observables. Si se arguye ahora que las conductas pertenecen al plano de lo inconsciente, he aquí entonces un nuevo y extravagante fragmento de teoría psicológica.

5) Finalmente, aunque Lévi-Strauss descubre en apariencia algo que podría llegar a considerarse una estructura, ni por asomo aporta algo que se parezca a una explicación. Una *explicación* genuina de las actitudes tendría carácter genético, psicológico, o cualquier cosa, *excepto* estructural. Confundir un análisis estructural con una explicación implica confundir entre la configuración de una cosa y su génesis. Después de Lévi-Strauss sabemos tanto el por qué de las contraposiciones avunculares como sabíamos antes, con Radcliffe-Brown, y peor aún: en caso que el hallazgo levistraussiano de los signos contrapuestos corresponda a un fenómeno real (lo que afortunadamente no parece ser el caso) tendríamos ya no que explicar el cruzamiento que intrigaba a Radcliffe-Brown, sino la nueva contraposición descubierta. Que Lévi-Strauss considere que ha explicado estructuralmente el dilema (o que crea que su razonamiento y el de Radcliffe-Brown se refieren al mismo planteamiento del problema) me parece realmente asombroso.

En el mismo artículo de 1945 que estamos comentando se encuentra en germen una idea de Lévi-Strauss que le llevaría a acometer un ejercicio mayor de analogía entre los sistemas de parentesco y los lenguajes. "El parentesco -dice- es un lenguaje". Esta idea se complementa con otra: los hombres intercambian mujeres; de este intercambio se derivan las contraprestaciones, las reciprocidades y los vínculos que podemos subsumir bajo el rubro de cultura. Es más, la cultura misma se origina en ese intercambio, en ese renunciamiento al acceso carnal con las mujeres inicialmente propias: hijas y hermanas.

Lévi-Strauss asimila el intercambio de mujeres con el intercambio de mensajes que se da a nivel de la lengua; de allí que en alguna medida, al apropiarse de los principios de la teoría

de la comunicación, el análisis antropológico sea también un análisis semiológico. Para Peirce -recordemos- el hombre es un signo; para Lévi-Strauss, la mujer inicial y eminentemente lo es. Tengamos precaución del punto hasta el cual conviene llevar la crítica. Esta analogía no puede desecharse sobre la base empírica de que las mujeres y los mensajes son cosas distintas; es legítimo interpretar la realidad a través de analogías y metáforas. La cuestión radica más bien en analizar si la analogía es correcta, y si las heurísticas que se derivan de su aplicación son o no productivas. No hay regla proyectiva de aplicación general. Hay que averiguar caso por caso cuán lejos se pueden llevar las analogías antes que la investigación se despiste en trivialidades, y, antes que eso, si se las puede comenzar a aplicar definiendo problemas sustantivos más que seudoproblemas.

Perry Anderson y Ernest Gellner formularon cuestionamientos parecidos a propósito de la diferencia que media entre los dos sentidos que la palabra *intercambio* asume cuando se habla de intercambios de mujeres y de intercambios lingüísticos. En ambos casos el problema se origina en el hecho de que, pese a parecer ligado al punto de origen de la metáfora, el "intercambio" de palabras que en apariencia se da en el lenguaje presupone de por sí una metáfora incorrecta proyectada desde otro orden de fenómenos. Estrictamente, las palabras no se intercambian, porque carecen de valor material y no se enajenan a quien las enuncia. Es el intercambio de palabras (y no el de mujeres) el que suscita una descripción figurada.

Las objeciones señaladas hacen que resalte la impropiedad del símil en el momento en que se enuncian cosas tales como que "el parentesco es un lenguaje", o en el que se considera que el tratamiento "lingüístico" de los hechos de parentesco es en principio una forma de análisis naturalmente ligada a la esencia del fenómeno que se indaga, y por ello una analítica privilegiada por un poder de esclarecimiento que no es puramente formal, y que por ello puede arriesgar incluso hipótesis de orden genético.

Desde nuestro punto de vista, no interesa tanto que el parentesco y el lenguaje sean abordables con las mismas herramientas de análisis estructural, como que estas herramientas se apliquen adecuadamente. Lo primero que salta a la vista, es que Lévi-Strauss no alcanza a elucidar cuál es el nivel en el que la noción de sistema deviene operable. El sistema ¿cubre a todas las estructuras de parentesco, o tan sólo al avunculado (o a las "formas elementales")? En el caso de que sólo algunas modalidades y campos del parentesco sean sistemáticas, entonces, por propia definición, no se da la analogía necesaria entre parentesco y lenguaje.

En lingüística nos encontramos con una situación diferente. Esta no se debe sólo al "estado más avanzado" de las prácticas disciplinares, ni a la "mayor simplicidad" del objeto, sino ante todo a la mayor adecuación del método. El sistema fonológico es exhaustivo. No existen en el nivel correspondiente de la lengua empírica más entidades que las que el sistema descubre, analiza y sitúa. No sucede lo mismo con su aplicación antropológica. Mientras que en lingüística existen unos pocos niveles interactuantes, en etnografía ignoramos con cuántos sistemas nos hemos de encontrar, y carecemos de una marca formal que nos indique que la totalidad del nivel de análisis correspondiente ha sido sistematizado. Un análisis fonológico puede estipular veinte consonantes en una lengua, otro más, dieciocho o veintidós; los métodos no son perfectos, pero de todas maneras las cifras son siempre más o menos del mismo orden ¿Puede decirse algo parecido de los sistemas de la etnografía?

El análisis estructural de los mitos

En lo que concierne al análisis estructural de los mitos, capítulo en el que el presunto método llega a su culminación²⁴, podríamos proponer dar vuelta en contra de la presentación del método sus innumerables manejos retóricos, sus distinciones analíticas inútiles, sus decisiones arbitrarias, sus contradicciones internas. Como en el análisis del mito de Edipo (el célebre capítulo XI de la *Antropología Estructural*), podríamos situar los errores y falacias del análisis en un tablero paradigmático de trampas retóricas. La pregunta que podríamos dirigirle al método es: ¿qué es lo que queda de útil y valedero en el análisis estructural luego de descartados sus errores?

La mayoría de los antropólogos ni siquiera advierte las arbitrariedades de Lévi-Strauss, o si las advierte (cosa que dudo) no las considera fatales. Yo, por el contrario, pienso que el método jamás funcionó, y que su descripción se erige como uno de los mayores monumentos a la falsa conciencia científica de toda la antropología. No creo que haya, en toda la exposición del método del capítulo XI una sola aseveración fundamental que sea formalmente correcta. No hay en él ni en ninguna otra exposición del método un encadenamiento lógico de Ideas, sino una portentosa simulación. He publicado un texto que se titula "Seis Razones Lógicas para Desconfiar de Lévi-Strauss" (*Revista de Antropología*, N° 10, 1991) creo que las razones para esa desconfianza no son seis, sino muchas más, y que cualquier analista con los ojos abiertos puede descubrirlas por docenas al compás de los textos estructuralistas. Consulten esas críticas y corroboren que, en lo que sigue, no me he visto en la necesidad de repetir ninguna.

Comencemos ahora una especie de contrapunto con el material levistraussiano que ustedes han de leer. Tomemos, para empezar, la frase donde Lévi-Strauss dice:

"... el lugar que ocupa el mito en la escala de los modos de producción lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero." (p.190)

¿Cómo interpretar estas afirmaciones? ¿A qué obedecen? Las falacias y las trampas son tantas que es difícil decidir por dónde empezar. Pasemos por alto, sin embargo, el hecho ostensible que la poesía puede ser percibida también como poesía "por cualquier lector, en el mundo entero" y que el valor de la poesía como poesía también "persiste a despecho de la peor traducción". Durante años los argentinos conocimos a Dante a través de la traducción de Bartolomé mitre, nada menos, y a pesar de eso alguna idea nos pudimos hacer. Otras ofensas de Lévi-Strauss a la inteligencia del lector son aún más irritantes. Tal como vendrá barajado su procedimiento, Lévi-Strauss está metodológicamente obligado a *parafrasear* el mito, a

²⁴ Los antropólogos ingleses, que algo sabían del asunto, no apreciaron positivamente los escarceos de Lévi-Strauss con el parentesco; incluso para Edmund Leach, admirador deslumbrado y acrítico de los ejercicios levistraussianos, la analítica estructural del parentesco era poco interesante y tal vez fallida.

reemplazar la narración original por su propia selección, por su propia concepción de lo que en el mito es narrativamente relevante. No es el mito lo que se analiza, sino la paráfrasis, afirmando que ella constituye algo así como la materia prima de un nivel subyacente.

Antes de poder suplantar el mito por su propio objeto de análisis, más manipulable, Lévi-Strauss debe hacer que el lector subestime factores tales como la fidelidad lingüística, la precisión semántica y hasta la estructura discursiva. Se le hace fácil negar valores poéticos al mito, porque la narración mítica se sitúa, literariamente, fuera de nuestra propia tradición lingüística y cultural. Por eso Lévi-Strauss afirmará, pocos renglones después, arrojando todo escrúpulo filológico por la borda, que cualquier versión del mito vale lo mismo: es igual entonces el mito originario, con todos sus meandros narrativos, que la versión que el propio analista quiera postular como punto de arranque del análisis. El colmo de todo esto queda ejemplificado en el primer análisis estructural que se nos presenta, el del mito de Edipo, en el cual el mito sobre el que se ejecuta el análisis ni siquiera es expuesto. Todo el mundo lo conoce; o, como creo yo, todo el mundo lo desconoce, por lo menos lo suficiente para que Lévi-Strauss pueda hacer campear su arbitrariedad. (Entre paréntesis, podríamos observar que no existe tal cosa como "el mito de Edipo": lo que Lévi-Strauss considera como tal es una narración literaria, cuyas fuentes se remontan al *Edipo Rey* de Sófocles, la obra de un intelectual, y a referencias dispersas en los poemas homéricos, que en apariencia remiten, en forma confusa, a acontecimientos históricos).

Aún cuando más adelante, en las *Mitológicas*, Lévi-Strauss transcriba los mitos, la analítica habrá de operar sobre los aspectos de la narración que a él se le dé la gana, sin que se sienta obligado a dar cuenta de todos los aspectos narrativos o (si eso no es posible) sin fijar ningún criterio para tomar algunos elementos de base en lugar de otros. Hay un proceso de cambio en la analítica levistraussiana que confirma lo dicho: mientras que en la presentación del método el análisis se opera sobre **un** mito (presumiendo que el tratamiento propuesto es capaz de desvelar su estructura, en el comienzo de las *Mitológicas* el objeto de análisis ya no es un mito, sino **una mitología**, y al final del texto, **todas** las mitologías que sean necesarias para cerrar el balance de las oposiciones binarias y las mediaciones. En las frecuentes entrevistas periodísticas, mientras tanto, y en aras de un comprensible didactismo, el método se estipulará aplicable incluso a pedazos de mito, si eso es oportuno. Muy fácil será fingir que se dispone de un método, cuando hasta el objeto sobre el cual se aplica es incierto.

Sigamos adelante con la presentación del método y analicemos la forma en que Lévi-Strauss define las unidades de análisis.

"... a los elementos propios del mito ... los llamaremos: unidades constitutivas mayores. ¿Cómo se procederá para reconocer y aislar estas grandes unidades constitutivas o 'mitemas'? Sabemos que no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario, entonces, buscarlas en el plano de la frase" (p. 191).

En esta propuesta se esconde otra pequeña trampa, amén de otras triquiñuelas menores, derivadas del hecho de que Lévi-Strauss no puede mantener la boca cerrada y necesita despararramar observaciones casuales a las que después recurrirá como si hubiera ido demostrando algo. Se nos insinúa, por ejemplo, que en el mito las unidades pertinentes se sitúan *en el*

plano de la frase, mientras que en otras formas del discurso parecería que no es así; pero el problema ni remotamente se desarrolla.

Ahora bien, cualquier estudiante de lingüística sabe que el plano de la frase no es relevante ni adecuado cuando se trata de indagar la significación de un texto o discurso. Más aún, los lineamientos significativos de un texto o discurso no guardan relación con ninguna unidad lingüística identificable. Una frase puede decir: "*Yo también*" o "*Eso no es cierto*"; el significado de esas entidades impone considerar aspectos deícticos, que apuntan hacia afuera del discurso, y complejos aspectos contextuales (anáforas, catáforas), que tienen que ver con la forma en que las frases apuntan al entramado sintagmático que las rodea.

Si bien la lingüística del texto no estaba todavía muy desarrollada cuando Lévi-Strauss propone la fundación del método aplicada a los mitos (1955), en los años siguientes nunca introdujo aclaraciones a este respecto, y siempre aludió a las unidades mitemáticas como elementos sintácticos del nivel de la frase. Sin embargo, él mismo violará esa precondition, como podremos contemplar en los ejemplos que siguen, introduciendo criterios que ni siquiera son ya inherentes al texto (información cultural heterogénea, etimologías, indicios, interpretaciones de terceras partes) y disolviendo su propio discurso a propósito de las "unidades" del análisis (los átomos de mitologicidad) en una pura pérdida de tiempo.

Anotemos cuidadosamente esta observación: Lévi-Strauss aplica un examen presuntamente inspirado en la lingüística a unidades de significación que ni siquiera la lingüística más chapucera jamás reconocería como pertinentes, ni como bien definidas. Y guardemos también esta otra, que resultará aplicable en todo momento de nuestro desarrollo crítico: Lévi-Strauss afirma situarse a nivel de las relaciones sintácticas entre frases, cuando lo que en realidad hace es acomodar en un solo tipo de relación invariante (la oposición) elementos que corresponden al plano de los significados. Pese a todo lo que se diga, no es en un plano soterrado y oculto de las relaciones sintácticas entre frases donde hinca la cuchara el método, sino en la superficie misma de los significados, sean éstos los que constan en el texto mismo de una versión que no interesa, o los que Lévi-Strauss estime necesario contrabandear después.

Siguiendo adelante con la presentación de referencia, observemos la forma en que Lévi-Strauss construye su carta paradigmática de "haces" de mitemas en la ilustración. No es necesario para evaluar esta analítica conocer textualmente el presunto mito de Edipo, aunque ello sería conveniente para advertir otras transgresiones. Nótese, por ejemplo, que Lévi-Strauss incluye continuaciones encadenadas que no forman parte originariamente del relato básico, como el episodio de Antígona. Los límites entre el mito de Edipo en sí y la mitología que lo rodea son entonces difusos, y es posible sospechar que esto sucede en primer lugar porque el relato mismo nos ha sido escamoteado y en segundo lugar porque la retórica de la demostración así lo requiere.

Veamos primero en qué consisten los mitemas: la mayor parte de ellos son articulaciones narrativas, "hechos" referidos por el relato; sin embargo se han filtrado también apreciaciones evaluativas o clasificatorias (el Dragón y la Esfinge son "monstruos") y hasta etimologías ("Lábdaco" significa "cojo"). A esto se agregarán interpretaciones tal vez dudosas de Marie Delcourt sobre el carácter ctónico de la Esfinge, y otros materiales dispersos. El nombre del padre de Layo es la perla culminante, pues Lábdaco no juega ningún papel en la trama. He

aquí la erudición trascendental al servicio de un análisis que debería ser inmanente. Algunos elementos tienen como agregado expreso una constelación de observaciones que serán necesarias para tejer las relaciones pero que no forman parte de la unidad del hecho narrativo como acción: a la búsqueda de Europa por Cadmo (¿es éste el mitema básico?), se agrega que Europa es hermana de Cadmo, y que había sido raptada por Zeus. Todo vale, en tanto sirva, porque el objetivo no es esclarecer el relato sino celebrar las virtudes del método.

Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus			
		Cadmo mata al dragón	
	Los espartanos se exterminan mutuamente		
			Lábdaco (padre de Layo) = "cojo"
	Edipo mata a su padre Layo		
			Layo (padre de Edipo) = "torcido"
		Edipo inmola a la Esfinge	
			Edipo = "pie hinchado"
Edipo se casa con Yocasta, su madre			
	Etíocles mata a su hermano Polinices		
Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición			

También es significativa la ausencia de otros elementos de la narración: el suicidio de Yocasta, el enceguecimiento de Edipo, la fundación de Tebas, el rapto de Europa, la disputa con Tiresias, el destierro de Edipo. Lévi-Strauss traerá a colación algunos de ellos después, diciendo (sin base) que se trata de "ciertos motivos de las versiones más antiguas" y contrariando su propia observación respecto de la igual relevancia de todas las versiones. Lo concreto es que en el momento de trazar relaciones esos otros episodios no encajarían demasiado bien.

Obsérvese, además, que la tabla paradigmática no da cuenta de todos los episodios narrativamente relevantes del relato edípico, sino sólo de aquellas instancias que son las más oportunas para dibujar los "haces de relaciones" en los que se entretendrá Lévi-Strauss. Cabría preguntar entonces cuáles son los elementos que el análisis debe tomar como punto de partida y cuáles son las relaciones que hay que establecer entre ellos. Lévi-Strauss sólo mucho más tarde responderá oblicuamente esa pregunta, hacia el final de las *Mitológicas*: el punto de partida de las relaciones y oposiciones es *indecidible*; lo que quiere decir que no hay regla, más que la suerte, la imaginación y el sentido común. Ernst Gellner especulaba que dos o tres analistas estructurales saldrían de cuartos cerrados con otros tantos análisis diferentes. Yo creo que, tomando en cuenta que los elementos narrativos pueden ser tanto funciones actanciales (es decir, sucesos), como etimologías o significados dispersos, y considerando que los

límites del mito-objeto pueden acoger cualquier entidad más o menos culturalmente relacionada, las variantes de análisis posibles son virtualmente infinitas, sin que se puedan definir criterios para juzgar una mejor que la otra.

Ahora bien, lo más extraordinario del caso (y aquí nos limitaremos al tratamiento del mito de Edipo) es la "interpretación" de las relaciones sobre el cuadro de los paradigmas mitemáticos. Como si las arbitrariedades ya introducidas no fueran suficientes, Lévi-Strauss agrega otras más para fingir que el análisis arroja consecuencias adicionales a las de su discutible acomodamiento en una matriz.

Los incidentes agrupados en la primera columna, nos dice, conciernen a parientes consanguíneos cuya relaciones son "exageradas": estos parientes son objeto de un tratamiento más íntimo que el autorizado por las reglas sociales. Cadmo se opone a los dioses para reunirse con su hermana, Edipo se casa con su madre y Antígona viola la ley para dar sepultura a su hermano. Estirando un poco la cosa, Lévi-Strauss define a la primera columna como caracterizada por la expresión de "relaciones de parentesco sobreestimadas". Luego observa que la segunda columna traduce la misma relación, pero con un signo inverso; y de inmediato la bautiza: "relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas". Lo hace, a despecho de que no haya referencias de que en sus querellas intestinas los espartanos mataran a parientes consanguíneos, o de que el exterminio de parientes figurara entre los objetivos principales de sus luchas.

El esclarecimiento de las dos columnas siguientes es bastante más forzado, si cabe. La tercera se refiere a monstruos: "el dragón, monstruo ctónico que es preciso destruir para que los hombres puedan nacer de la tierra", y luego la esfinge que se esfuerza "mediante enigmas que se refieren también a la naturaleza del hombre, por arrebatarse la existencia a sus víctimas humanas". La clausura viene dada por esta frase magistral, que culmina en una afirmación incomprensible a la luz de los elementos de juicio considerados, y en las que están más o menos las palabras que corresponden a la analítica anterior, pero acomodadas en relaciones semánticas que no se justifican:

"El segundo término reproduce [?] pues, el primero, que se refiere a la 'autoctonía del hombre'. Puesto que los dos monstruos son, en definitiva, vencidos por hombres, puede decirse que el rasgo común de la tercera columna consiste en la negación de la autoctonía del hombre". (p.195)

Sugiero cambiar la idea de la *autoctonía* (que propone la mediocre traducción de Eliseo Verón, revisada por Eduardo Menéndez) por la más correcta acepción de *ctonía*, es decir, la idea de que el hombre procede de la tierra. Si no lo hacemos, lo que dice Lévi-Strauss corre el riesgo de pasar por un puro jeroglífico. Aún así, será difícil encontrar asidero a la conclusión levistraussiana. Que se pueda considerar a Edipo, nacido de Layo y Yocasta, como "nacido de la tierra", otorgando a ese rasgo el valor de una articulación esencial es un exceso de interpretación mitológica, por más que su nombre quiera decir "pie hinchado", y por más que los pies hinchados impidan caminar.

Volviendo a la cita anterior, es evidente que Lévi-Strauss considera el efecto de conmutación de algunas negaciones mientras niega el de otras, o que se marea en su propio torbellino de afirmaciones y negaciones encadenadas: se diría que matar a un monstruo que impide

a los hombres nacer de la tierra no niega la ctonía del hombre sino que más bien la afirma. Podría argumentarse que al ser ctónicos los monstruos mismos, al matarlos se está negando de alguna manera la ctonía. Pero ¿hasta dónde es legítimo llevar el límite de las posibilidades interpretativas?

En la cuarta columna, según Lévi-Strauss, se refieren etimologías que trasuntan que, en muchas mitologías, los hombres nacidos de la tierra sean representados como caminando con torpeza o incapaces de caminar. El rasgo común de la cuarta columna podría ser entonces, dice, "la persistencia de la autoctonía humana". Curiosa digresión: Cadmo, Yocasta, Antígona, Eteocles, Ismena y Polinices también son nacidos de alguna manera, y sobre la etimología de sus nombres Lévi-Strauss no nos dice una sola palabra. Y otra más: ni Layo ni Edipo son en absoluto *representados* como "caminando con torpeza o incapaces de caminar". El alejamiento de este último cuando marcha a un destierro remoto denota que, ciego y todo, era capaz de deambular bastante bien.

Pero es en este punto donde radica el núcleo de la interpretación. Si el mito de Edipo significa algo, según Lévi-Strauss, ese significado es "la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la ctonía del hombre de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y de una mujer". Aunque esta dificultad es insuperable, el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre un problema inicial (¿se nace de uno solo, o bien de dos?) y un "problema derivado" que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o nace de lo otro?

Ofrezco una gratificación especial a quien suministre información que permita dar con el paradero del "puente lógico" proporcionado por el mito de Edipo, a quien nos diga qué beneficio conceptual, qué coartada existencial o qué consuelo estético aporta ese puente, o a quien identifique en qué momento del análisis surge la necesidad lógica o mitológica de plantear la segunda pregunta. Sea como fuere, Lévi-Strauss consigue sintetizar la estructura del mito en una relación también memorable por la oscuridad de su sentido y su total ausencia de motivación, como si se confiara que los lectores del país de los ciegos de la antropología viven eternamente distraídos:

"la sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo, lo que el esfuerzo por escapar a la ctonía es a la imposibilidad de lograrlo" (p.197).

¡Este resulta ser el logro explicativo que nos dice por qué el mito de Edipo está estructurado como lo está! ¡Para lograr esto o cosas como estas se han escrito tantas páginas y se nos pide dilapidar tanto esfuerzo! Este cruzamiento de oposiciones binarias ofrecería material para escribir un libro sobre los recursos de la retórica estructuralista. En primer lugar, observemos que la "negación de la ctonía del hombre" se ha transformado en un esfuerzo para escapar de ella, mientras que la afirmación de la ctonía deriva en una imposibilidad de lograr hacerlo. La dimensión ontológica de los hechos relatados se confunde con el carácter lógico de las frases que los consignan. En segundo orden, Lévi-Strauss traza una correspondencia de este tipo:

$$\frac{\text{sobrevaloración del parentesco}}{\text{subvaloración del parentesco}} = \frac{\text{negación de la autoctonía}}{\text{afirmación de la autoctonía}}$$

Lo más plausible, quizá, hubiera sido postular la relación contraria. De todos modos, el carácter ctónico o no ctónico de personajes esenciales para autorizar esa relación (Yocasta, Antígona, Etíocles, Cadmo) ni siquiera es mencionado en el análisis, y la relación misma se establece sin ningún criterio para definir sus segundos numeradores o denominadores como tales, y sin dejar instrucciones de cómo, en lo sucesivo, los respectivos operandos han de cruzarse o permanecer en paralelo. No es suficiente que dos pares de términos "opuestos" existan en el mismo contexto para que puede estimarse entre esos pares una relación de proporcionalidad. Y no hay proporcionalidad, en absoluto, entre elementos situados en una *continuum* (estimación) y elementos conmutables (afirmación/negación).

Y en tercer lugar, lo que es más importante, en esa relación se sientan las bases de lo que habrán de ser las "oposiciones binarias" levi Straussianas, en las que se imagina que todas las diferencias son iguales. Lévi-Strauss insinúa, en efecto, que una diferencia "digital" de signo (afirmación/negación) es equivalente o comparable a una diferencia "analógica" sobre un *continuum* (sobrevaloración/subestimación). Esta es la misma equivocación que le hace poner signos positivos y negativos a la caracterización de relaciones humanas que tienen un amplio rango de posibilidades, y que incluyen una zona extensa de ambigüedad.

Todas las diferencias son iguales, y lo mismo da lo que dicen textualmente las fuentes que lo que podamos conseguir por ahí. Una vez admitido esto, todo es posible. Bastará contar con un episodio que consista en diferencias cualesquiera (y no hay ninguno que no consista en ello), para poder tejer las correspondencias que se nos dé la gana. Podremos decir, luego de ese malabarismo, que hemos hallado su estructura.

Desearía que no se confunda esta crítica extendida e intensiva del modelo levi Straussiano con una obstinación para desacreditarlo a toda costa, con un espíritu de negación resentida o con un hipercriticismo innecesario. Mi intención ha sido construir un modelo de crítica, centrado en las exigencias de consistencia interna y rigor metodológico. Es imprescindible juzgar así a todo modelo, si es que queremos ponerlo en funcionamiento, a riesgo de incurrir en las mismas falsedades si lo adoptamos como palabra santa. Se me objetará no introducir mecanismos de corrección, tendientes a obtener luego de aplicados un instrumento que funcione mejor. Pero cuando un método falla desde su raíz eso, por desgracia, no es posible. Si hay que desarrollar a toda costa un modelo estructural de análisis habrá que hacerlo sobre operaciones y conceptos totalmente redefinidos, y alrededor de reglas de juego más transparentes. Lo que surja de ese desarrollo no será un Lévi-Strauss enmendado, sino un proyecto independiente, que no arrastre ese precedente como lastre histórico.

Se ha criticado muchísimo la obra de Lévi-Strauss; él mismo se ha ocupado de algunas de las críticas, aunque no de las que afectan de plano a las operaciones metodológicas, para luego descartarlas. Analizar el juego entre las formulaciones originales, las críticas y los rechazos es, creo, un excelente ejercicio de metodología. Y aquí hay que decir que la mayoría de las críticas merecen descartarse. Se ha atacado a Lévi-Strauss, por ejemplo, por ser "idealista", o por analizar la realidad sólo parcialmente. Déjenme decir que esta crítica es inadecuada: cada quien es dueño de seleccionar para su tratamiento el objeto que se le antoja, y el objeto que resta no tiene por qué ser el conjunto del universo. Toda elaboración teórica debe necesariamente dejar fuera muchísimas más cosas de las que pueden tratarse.

También se ha objetado que Lévi-Strauss redefine a su manera los conceptos que utiliza, y esta también es una crítica defectuosa. Lo que interesa en la construcción de un modelo no es atenerse a una ortodoxia de definiciones, sino aplicar los conceptos de manera consecuente. Esto es lo que Lévi-Strauss no hace, pero no es esto lo que los críticos le objetan.

Una crítica que me parece excepcional es la de Terence Turner, de la Universidad de Chicago, quien no tiene nada que ver con Victor Turner, durante un tiempo profesor de la misma universidad. Turner responde a un artículo de Almeida, en el que se propone que un examen cuidadoso de las ideas matemáticas de transformación, invariancia, grupo, estructura y entropía puede servir para comprender la posición teórica de Lévi-Strauss y derivar de ella un análisis provechoso. Turner marca su desacuerdo: el uso vagamente metafórico de esas ideas está plagado desde el vamos por concepciones erróneas y contradicciones que nada tienen que ver con las propiedades matemáticas de esos conceptos.

"La síntesis teórica de Lévi-Strauss entre la lingüística y la matemática, creativa y brillante como indudablemente es, simplemente no funciona, a juzgar por sus propios criterios, cuando se aplica al análisis de fenómenos sociales y culturales. Es imposible señalar un solo ejemplo de análisis por parte de Lévi-Strauss de cualquier conjunto de datos sociales o culturales que satisfaga el criterio de su concepción 'matemática' grupal-teórica de estructura: la identificación de un conjunto finito de transformaciones que conserve algún aspecto invariante de las relaciones entre los términos que define a un conjunto como un todo integral. Esto no implica negar que su análisis abunde en ideas e intuiciones valiosas; lo que pretendo señalar es simplemente que el sentido exacto del 'análisis estructural' que entrañan las ideas matemáticas que pretende aplicar no está entre ellas" (Turner 1990:564).²⁵

Prosigue Turner diciendo que en lugar de considerar que el fracaso de los análisis estructurales para modelizar los datos puede sugerir que algo anda mal en los modelos, Lévi-Strauss intenta racionalizar la situación echando la culpa a los datos. El mismo ha debido señalar que los datos son intrínsecamente fragmentarios, decentrados, abiertos, siempre cambiantes, relativamente no estructurados, en suma, *bricolé*. A pesar de establecer que "la prueba del análisis se encuentra en la síntesis", Lévi-Strauss y los estructuralistas han debido enfrentarse al hecho de que la síntesis no ha podido materializarse tras cuarenta años de trabajo.

Para Lévi-Strauss, cualquier fenómeno cultural, sean mitos o sistemas de parentesco, se puede considerar como si representara una transformación singular de una estructura invariante y subyacente. El efecto principal de esta presunción ha sido que la "totalidad" correspondiente al "grupo" matemático de transformaciones siempre se desplaza: a grupos de "variantes" de un mito, al conjunto de todas las "estructuras elementales" de parentesco. Se ha probado imposible, sin embargo, definir esas metatotalidades hipotéticas con la precisión

²⁵ La crítica de Turner se asemeja, en algunos aspectos, a la que yo mismo formulara en "Seis Nuevas Razones Lógicas para Desconfiar de Lévi-Strauss". Lo mismo que yo, Turner insiste en cuestionar la analítica levi-straussiana conforme a sus propios criterios; se trata, entonces, de una crítica interna, la única clase de crítica que podemos considerar válida y pertinente. Obviamente, yo no conocía el artículo de Turner cuando escribí las "Seis Razones" en 1986; las observaciones de Turner son de 1990, y en general coincido con ellas.

requerida para identificar las constricciones invariantes que delimitan el conjunto de transformaciones.

Lévi-Strauss nunca ha considerado la posibilidad de que las relaciones estructurales, en el sentido grupo-teorético (grupos de transformaciones, constricciones invariantes) se puedan identificar a nivel de la organización *interna* de conjuntos de mitos o de sistemas de parentesco. Esto es sobre todo evidente en sus especulaciones tardías sobre los mitos, donde el objeto al que se considera el *locus* de las constricciones invariantes es un conjunto indefinido de mitos de diferentes sociedades y épocas. Como muy bien subraya Turner, si se define la estructura en términos de una relación invariante entre una pluralidad de transformaciones, se vuelve paradójicamente imposible hablar de la estructura de una variante singular, por ejemplo, un mito o un solo sistema de parentesco. La estructura de las variantes sólo se podría localizar fuera de ellos, a nivel de las relaciones entre ellos. Esto tiene sus consecuencias: al desplazar el concepto de estructura fuera de cualquier construcción cultural concreta, la estructura se separa *por definición* de cualquier articulación con conciencias subjetivas, significados interpretativos, acciones y agregados sociales. Pero se ha probado imposible, una vez más, identificar cualquier base empírica para tales "grupos" supraculturales, o definirlos con la precisión formal requerida por la teoría.

Podría haber traído a colación otras críticas; hay miles, y algunas, como las de Gellner y Terence Turner, son más que aceptables. Pero la mayor parte de los arrebatos críticos es tan defectuosa, metodológicamente, como las secuencias lógicas del propio discurso de Lévi-Strauss. Aunque el análisis estructural de un sistema simbólico me parece un objetivo respetable, no encuentro aspectos de la analítica levistraussiana dignos de preservarse, más allá de la intención de construirlo. Por el contrario, las falacias recurrentes de Lévi-Strauss han adherido a la sustancia de un estructuralismo una costra de malentendidos que a la posteridad le costará trabajo erradicar.

MOMENTOS DE LA ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

INTRODUCCION.

En este capítulo comenzaremos a tratar el tema de la Antropología Simbólica, que es una de las manifestaciones más importantes que se desarrollan como parte de un proyecto, más englobante, de constituir una antropología *interpretativa*. Simplificando las cosas, aquí consideraremos que la Antropología Simbólica conforma la etapa inicial de esta propuesta interpretativa, que, prolongándose en las propuestas fenomenológicas que se apiñan en la década de 1970, culminan en los últimos diez años con el surgimiento (en los Estados Unidos) de la antropología posmoderna.

Examinaremos entonces un solo proceso de evolución en la teoría antropológica contemporánea, sesgado claramente hacia el idealismo; este proceso constituye uno de los fenómenos más importantes acaecidos en los últimos veinte años de teorización antropológica, por cuanto lo que se ha terminado proponiendo (en la antropología posmoderna, más concretamente) es que nuestra disciplina constituye antes que nada una práctica de escritura, y que lo que se escribe es meramente ficción.

Me parece esencial que los antropólogos tengan una opinión consistente y fundada en torno de un movimiento en el que se proponen ideas tan fuertes, y que se acerquen a estas propuestas con sólidos argumentos críticos, más que con un montón de improperios elaborados de antemano. Nos ocuparemos de inmediato, entonces, de una vertiente en cierta forma monotemática y unilateral; la abordaremos con el mayor nivel posible de detalle para contrarrestar una tendencia a asimilar pasivamente las ideas que van del simbolismo geertziano hasta las últimas expresiones del posmodernismo que, según creo, se está generalizando en nuestro medio.

Esto no implica incurrir en hipercriticismo; vamos a tratar de aprovechar lo que estas teorías tengan de aprovechable, y de señalar conceptos e ideas susceptibles de utilizarse. El desarrollo de nuestro tema consiste, por un lado, en la exposición de los contenidos sustantivos de las antropologías interpretativas y en el tratamiento de las críticas y contrapropuestas que se han suscitado alrededor de ellas, y por el otro, en una reflexión acerca del papel de la teoría en el trabajo antropológico. A esto se agrega un tratamiento (que pretendo sea exhaustivo) de las circunstancias contextuales de la aparición y la transformación de esos movimientos teóricos, lo cual nos llevará, casi insensiblemente, al problema de su adecuación a nuestro contexto específico de teoría y práctica disciplinaria. Esta contextualización habrá de realizarse en tres niveles de análisis: el que podríamos llamar antropológico, el que concierne al conjunto de las ciencias sociales y, por último, el que corresponde a las circunstancias globales, históricas, sociales y políticas, en que estos movimientos se desenvuelven.

Con una sola excepción incidental (la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida) todas las propuestas teóricas originales que forman parte de las antropologías interpretativas o hermenéuticas se desarrollan en el extranjero, y esto es peculiarmente significativo. Más allá del valor intrínseco de las teorías que se producen y de su aplicabilidad a ámbitos culturales diferentes a aquellos en los que se originan, sería interesante que se analizara en profundidad cuáles son las pre-condiciones que hacen que en determinados países se

produzca teoría antropológica y en otros sólo se consuman productos teóricos más o menos *prêt-a-porter*.

Con respecto a la fenomenología de Bórmida recordemos solamente que si bien se desenvuelve en la misma época en que la fenomenología comienza a adoptarse como marco conceptual y metodológico en la sociología y en la antropología norteamericana, ninguno de estos marcos ha sido siquiera mencionado por Bórmida, quien se inspiraba más bien en hermeneutas italianos y alemanes, vinculados con el estudio fenomenológico de la religión.

Anticipemos cuáles son, por excelencia, los países productores (y desde ya, exportadores) de teoría antropológica: Estados Unidos, Inglaterra y Francia, probablemente en ese orden de importancia. Las cifras son abrumadoras, y es sólo por nuestra tradicional dependencia intelectual de Francia que el panorama que desde aquí se percibe está desenfocado: la verdad de las cosas es que en Estados Unidos se produce, se hace circular y se re-produce mucha más antropología que en el resto del mundo en su conjunto. La calidad de esa antropología es otra cuestión.

En mi opinión (y esta es una opinión que habrá que discutir) en nuestro medio no sólo *no* se produce teoría antropológica, sino que tampoco se lleva a la práctica la que se origina en otros lugares. En general la investigación concreta oscila entre lo des-teorizado y lo ecléctico, con profusa participación de conceptos originados en otras disciplinas fuera de la nuestra, o con una ausencia notoria de conceptualización antropológica. En el mejor de los casos, se trabaja alrededor de un conjunto más o menos articulado de conceptos descriptivos, que de ninguna manera configuran una teoría o un marco de referencia orgánico. Ya llegará el momento de discutir y matizar estas afirmaciones que, como anticipé, conocen una sola excepción, a su vez bastante deficiente como formulación teórica.

EL SURGIMIENTO DE LAS ANTROPOLOGÍAS SIMBÓLICAS

La Antropología Simbólica no es una teoría antropológica, sino un conjunto difuso de propuestas que redefinen tanto el objeto como el método antropológico, en clara oposición a lo que se considera como el "positivismo" o el "cientificismo" dominante, y otorgando una importancia fundamental a los símbolos, a los significados culturalmente compartidos y a todo un universo de idealidades variadamente concebidas.

Estas propuestas se originan casi simultáneamente en los tres países productores de teoría que hemos mencionado, y como oposición a un "cientificismo" o un "positivismo" dominante que en cada caso es diferente: ese científicismo está encarnado por la *antropología cognitiva* en los Estados Unidos, por la escuela *estructural-funcionalista* en Inglaterra y por el *estructuralismo* en Francia. En este último país es, incidentalmente, donde el simbolismo se muestra menos vigoroso, y donde se da el proceso de su absorción por un estructuralismo o un post-estructuralismo que siguen siendo dominantes, más allá de que no se perciban todavía sucesores o rivales de Lévi-Strauss.

Esquematicemos los representantes más destacados de la vertiente simbolista, no sin antes señalar que el nombre mismo de Antropología Simbólica aparece hacia fines de la década del 60 en los Estados Unidos, experimenta su auge aproximadamente entre 1973 y 1978 y luego paulatinamente se deja de usar en beneficio de otras designaciones más genéricas, "an-

tropología interpretativa" en primer lugar. Aunque sin duda se usó públicamente unos diez años antes, el que acuñó el calificativo de Antropología Simbólica en el mismo título de un libro fue James L. Peacock, en 1975 (cf. *Consciousness and change. Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective*, Nueva York, Wiley).

En Estados Unidos se considera simbolistas a David Schneider, a Clifford Geertz, a Marshall Sahlins, a James Fernandez (sin acento) y a Benjamin Colby. Cada uno de ellos promueve concepciones distintas de la antropología, pero ninguno deja de conferir una importancia cardinal a la actividad simbólica, la que por lo menos para uno de ellos (Sahlins) es absolutamente determinante de todos los órdenes de la existencia social. Los hitos y las fechas esenciales de la Antropología Simbólica norteamericana (expresados a los efectos de la contextualización) podrían ser los siguientes:

1965-68: Críticas de Schneider a la antropología cognitiva y formulación de su perspectiva simbolista de los fenómenos relacionados con el parentesco. Schneider trabaja principalmente en la Universidad de Chicago, en el norte del país. Su texto más importante, y verdadera piedra fundamental de la Antropología Simbólica norteamericana es *American Kinship: A cultural account* (1968). Si bien Schneider, de quien hablaremos luego, es quien mayores títulos exhibe para ser considerado el fundador de la idea, su liderazgo duró muy poco tiempo, y fue resignado en favor de Geertz.

1973: Aparición de *La Interpretación de las Culturas* de Clifford Geertz, del Centro de Estudio Avanzado de la Universidad de Princeton; este texto funda la idea del trabajo de escritura etnográfica como "descripción densa", caracteriza la lógica de la investigación como una generalización en el interior de los casos a través de una "inferencia clínica" y aporta las ideas germinales a lo que diez años más tarde se ha de transformar en el movimiento posmoderno, que tiene su centro en la Universidad de Rice, en Texas.

1976: Publicación de *Cultura y Razón Práctica*, de Marshall Sahlins, donde se formula una inversión de la teoría materialista (y en particular del materialismo histórico) de un carácter tal que casi todos los críticos lo consideran la manifestación extrema del reduccionismo cultural. Lo "cultural" es, para Sahlins, de un orden predominantemente simbólico. El marco teórico de Sahlins vendría a ser una especie de refrito simbolista del estructuralismo, con escasísima reflexión metodológica; me he referido a él en un artículo, "La Virtud Imaginaria de los Símbolos" (*Cuadernos de Antropología Social*, v.2, n° 1, 1989).

1977: Publicación de una de las compilaciones más amplias y heterogéneas de antropología simbólica, editado bajo ese rótulo por Dolgin, Kemnitzer y Schneider. Esta compilación congrega, bajo el auspicio de la antropología simbólica, algunos de los momentos culminantes del idealismo antropológico norteamericano en general: un trabajo de Sahlins sobre la simbología de los colores, un artículo de Dorothy Lee sobre la codificación no lineal de la realidad entre los trobriandeses, otro de Irving Hallowell sobre la concepción ojibwa del espacio y un clásico de Geertz sobre el llamado "punto de vista nativo". La compilación constituye, en suma, un recorrido por variadas muestras, más o menos precursoras, del idealismo característico de la antropología cultural norteamericana.

1981: Edición de un influyente número de *American Ethnologist* dedicado a las relaciones que entre ese entonces mantenían las tendencias informales y las formalistas en la

antropología norteamericana. Los editores responsables son Colby, Fernandez y Kronenfeld y el título de su contribución (que fue al mismo tiempo el tema central de los demás artículos) fue *Hacia una Convergencia de la Antropología Simbólica y Cognitiva*. El sentimiento general era que la primera se había vaciado metodológicamente y la segunda se había excedido en formalismo vacío. Contrariamente a las previsiones de los autores, en la década siguiente ambas antropologías de hecho no convergieron. La antropología simbólica siguió, como de costumbre, sin abordar ni especificar sus propias bases metodológicas. Para esta época el nombre mismo de antropología simbólica va perdiendo vigencia, excepto como referencia histórica.

1996: Fallece David Schneider poco más o menos mientras Clifford Geertz publica *After the Fact*. Por obra de ambos (entre muchos otros factores), la antropología del momento se encuentra claramente dividida en dos, como lo testimonian los encuentros anuales de la AAA o las querellas insolubles de *Anthropology Newsletter*. Pero la antropología simbólica tal como fuera concebida no es ya más que un momento entre otros. Un año antes Richard Handler había publicado una serie de reportajes sobre Schneider (*Schneider on Schneider*) en la que el antropólogo de 76 años, sin disimular una actitud de patriarca amante de pronunciar aforismos, se explaya sobre su trayectoria.

En Inglaterra los simbolistas más notorios son sin duda alguna Victor Turner (emanado de la antropología social estructural-funcionalista) y Mary Douglas (influenciada en sus primeros años por el estructuralismo de Lévi-Strauss). Hay algunos simbolistas ingleses más de cierta importancia (como Malcolm Crick y Stanley Tambiah), pero en este capítulo no los estudiaremos individualmente.

Las fechas más importantes de la Antropología Simbólica inglesa son, quizá, 1966 (cuando se hace conocer *Pureza y Peligro* de Mary Douglas, todavía impregnado de estructuralismo) y en especial 1967 (cuando se edita una compilación de artículos de Victor Turner bajo el nombre de *La Selva de los Símbolos*). En 1970, o tal vez un poco antes, Mary Douglas abjura de su estructuralismo inicial y escribe *Símbolos Naturales*, donde se supone que establece cierta metodología analítica que algún día comentaremos.

Así como en la ciencia social norteamericana los simbolistas batallaron contra el funcionalismo sociológico que representaba al poder constituido en todos los órdenes de la sociedad, en la antropología inglesa existió un movimiento "dinamicista" altamente politizado que cuestionó las relaciones entre el estructural-funcionalismo antropológico y la política colonial británica. La influencia predominante en esa antropología cuestionadora del colonialismo era de origen francés, y la escuela antropológica que postula una disciplina renovada, con fuertes componentes marxistas, se centró en la Universidad de Manchester.

Victor Turner es inicialmente un producto de esa escuela manchesteriana, aunque hay que hacer notar que siempre fue el más despolitizado de todos ellos. Turner desarrolla la mayor parte de sus elaboraciones de carácter teórico en los Estados Unidos, a donde se traslada en 1963 para permanecer allí hasta su muerte, en diciembre de 1983. Considerarlo un antropólogo inglés no es sin embargo artificioso, por cuanto la contrapartida explícita de las propuestas turnerianas no es ninguna manifestación de la antropología americana (a la que hizo relativamente poco caso), sino el estructural-funcionalismo.

En Francia el apogeo del simbolismo ocurre algo más tardíamente, y uno de sus impulsores más conocidos es Dan Sperber, que al principio de su carrera pública había estado inclinado hacia el estructuralismo. Sperber escribe en 1974 *El Simbolismo en General*, que se traduce inmediatamente al inglés como *Rethinking Symbolism*, es decir, "*Repensando el simbolismo*". No hay demasiados simbolistas notables en Francia, y los pocos que hay (pese al accionar de la variante francesa de la "antropología dinámica") están aún menos politizados que sus equivalentes británicos.

¿Qué sucedía en la antropología en particular (y en las ciencias sociales en general) hacia 1965 ó 1967 para que masivamente, en los principales centros académicos del mundo, se postulara algo tan drástico como una reformulación de la ciencia social?

Examinemos primero el contexto norteamericano. Es sabido que la teoría dominante en la sociología de los Estados Unidos desde los años 40 a principios de los 60 fue el modelo de Talcott Parsons. Este era un modelo funcionalista, relativamente formalizado y sumamente técnico, y ejerció una influencia que puede detectarse en la composición de los principales centros universitarios. Parsons consideraba que la sociedad era un sistema, y que ese sistema estaba constituido por instituciones cuya función era perpetuar el sistema mismo, mantenerlo en un estado de relativa integridad y equilibrio. Esas instituciones eran a la vez mecanismos del sistema y sistemas en sí mismos.

Parece necesaria una aclaración epistemológica: una explicación funcionalista (en sociología lo mismo en que en antropología o en cualquier otra ciencia) consiste en identificar *para qué sirve* una determinada entidad. En el modelo parsoniano las entidades eran las instituciones sociales, que (aparte de satisfacer necesidades básicas) servían para perpetuar el esquema social o para minimizar el impacto del cambio. La explicación funcionalista es peculiarmente teleológica, por cuanto las causas de los fenómenos son al mismo tiempo objetivos, metas, propósitos que (en este caso) las instituciones sociales tienen que satisfacer. Aunque muchas veces los funcionalistas aparecen retratados como los positivistas por antonomasia²⁶, lo concreto es que las explicaciones funcionales no siguen el patrón mecanicista de la explicación clásica, que es más bien de orden causal.

Como sea, el ámbito de validez de las explicaciones parsonianas era la sociedad, que se concebía como una especie de organismo cerrado y poco proclive al cambio. Se estudiaba una sociedad por vez, sin mayor espíritu comparativo, y prestando más atención a sus estructuras e instituciones que a los procesos que en ella tenían lugar. Por supuesto que los sociólogos funcionalistas reconocían la existencia del cambio, pero sus modelos son más bien sincrónicos, y en algunos casos abiertamente hostiles a la explicación de carácter histórico. Algo así llegó a suceder en el funcionalismo antropológico de Malinowski, quien reputaba a los miembros de la escuela histórico-cultural como imbéciles.

²⁶ Véase por ejemplo Rosana Guber, *El Salvaje Metropolitano*, passim. También para Sahlins positivismo y funcionalismo convergen en *Cultura y Razón Práctica*. Sobre la construcción del "positivismo" en las antropologías hermenéuticas y posmodernas, véase el excelente artículo de Paul B. Roscoe "The perils of 'positivism' in Cultural Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 97, n° 3, 1995, pp. 492-504.

Lo que aquí nos interesa de la sociología de Parsons no son tanto sus contenidos efectivos como el hecho de que ella se identificara con el establishment académico, y que consecuentemente sus adversarios la terminaran identificando, en lo político y en lo social, con el poder establecido. La sociología parsonsiana era, por así decirlo, la ciencia social institucional de los Estados Unidos, y las principales universidades y editoriales estaban dominadas por ella. La sociología de Parsons era *la* sociología, aquella en que se pensaba primero cuando se hablaba de la sociología en general. Todas las sociologías rebeldes y heterodoxas norteamericanas (pensemos por ejemplo en Wright Mills) son formas reactivas directas o indirectas contra el modelo parsonsiano.

Pero en la Gran Teoría de Parsons, como se la llamaba pomposamente, existía un aspecto aparentemente contradictorio. En su modelo macroscópico de la sociedad como sistema, Parsons había previsto un lugar para el *sistema cultural*, al cual él mismo ignoró de hecho, dejando que los antropólogos lo elaboraran. Este sistema cultural era, según Parsons, relativamente autónomo, como hasta cierto punto lo eran los demás sub-sistemas que componían el organismo social, aunque todos tuvieran que ver directa o indirectamente con el mantenimiento del mismo. Y lo que es más significativo, el sistema cultural era de naturaleza por completo ideal: consistía de ideas, significados, símbolos, y en especial valores.

Los cuatro sistemas que componían la sociedad se distribuían según este esquema:

- Sistema de expectativas de ejecución de roles.
- Sistema de organización de los roles unitarios en colectividades.
- Sistema de estructuración de derechos y obligaciones.
- Sistema de adhesiones a valores, identificable con la cultura.

Es muy probable que el concepto de cultura que se utilizó intensivamente en la Antropología Simbólica sea más una concepción sociológica, creada por un sociólogo típico, que un producto inherente a nuestra disciplina. El hecho es que dos de los pioneros de la Antropología Simbólica de los 60 recibieron entrenamiento como graduados en el departamento de Relaciones Sociales de Harvard, dirigido por Parsons: nada menos que David Schneider y Clifford Geertz.

Examinemos ahora lo que sucedía en la antropología norteamericana en la década de 1950 y principios de la de 1960, para luego regresar a nuestra Antropología Simbólica y tratar con algún detalle la obra de Schneider y con mayor detenimiento aún la de Geertz.

En la antropología norteamericana no existía, como era el caso en la sociología, un modelo nítidamente dominante. El poder académico y la influencia intelectual se dividían tradicionalmente entre los comparativistas de la Universidad de Yale, que seguían a Murdock y utilizaban un modelo de tipo estadístico, y los particularistas de la línea de Boas, que se diseminaban desde Columbia, en el este. Los primeros eran más bien de tipo positivista o cientifista, los últimos se inclinaban hacia una actitud estética y humanista.

Pero en 1956 surgió lo que se conoce variadamente como "antropología cognitiva", "etnociencia", "etnosemántica", y sobre todo "Nueva Etnografía". Los que han cursado las materias a mi cargo en la Universidad de Buenos Aires en estos años sabrán de qué se trata;

ahora eso no viene demasiado al caso, y después de todo se le dedicó una parte especial de este libro. Lo que importa ahora son los efectos contextuales de la Nueva Etnografía, que por un momento pareció ser en efecto la escuela o la tendencia dominante de la antropología norteamericana.

Todo el mundo sabe ahora que existe una concepción *etic* de la ciencia social, que se basa en los conceptos científicos occidentales propios del antropólogo, opuesta a una concepción *emic*, que propone estudiar cada cultura en sus propios términos, valiéndose de los conceptos de los propios nativos. La disputa entre las antropologías *etic* y *emic* fue virulenta, y ocupó buena parte de los años 60 y 70; y aunque esa distinción pasó un poco de moda, todavía expresa una oposición esencial.

El modelo de la Nueva Etnografía era idealista y *emic* (por cuanto definía la cultura como conjunto de significados compartidos por los actores sociales), pero al mismo tiempo era tremendamente formal, quizá hasta excesivamente formalista. La cultura se definía como conocimiento: el actor cultural era el que sabía cómo actuar dentro de su cultura; de alguna manera se vinculó conocimiento y lenguaje, y al cabo de algunas piruetas justificatorias terminó redefiniéndose la etnografía como un estudio de estructuras léxicas. La etnociencia era un típico exponente de la vanguardia científica, que valoraba antes que nada el rigor descriptivo. Para la etnociencia la descripción era un fin en sí mismo. Las páginas de los ensayos etnocientíficos están cubiertos de diagramas, cuadros, árboles y listas que supuestamente reflejan la conceptualización de los nativos, acompañados de un análisis de los componentes mínimos de esos significados, es decir, un análisis componencial. Existía una elaborada tipología de las estructuras semánticas que, según los etnocientíficos, ordenaban la concepción del mundo de los distintos pueblos, estructuras que tenían nombres peculiares, derivados de la lingüística estructural: paradigmas, árboles, taxonomías, segregados, *congeries*, conjuntos contrastantes, etc.

El formalismo de la etnociencia corría parejo con la trivialidad de muchos de los asuntos que trataba, a menudo con un pretexto circunstancial. Es común encontrar análisis pormenorizados de aspectos restringidos o secundarios de la vida cultural, por lo general con alguna excusa didáctica, como si simplemente se buscara demostrar las bondades del método: se estudiaban, por ejemplo, los nombres de leña entre los tzeltal de Centroamérica, los ingredientes para la fabricación de bebidas fermentadas entre los subanum de Filipinas, los nombres de las plantas silvestres entre los hanunóo, las terminologías para los colores primarios de los dani de Nueva Guinea y, como de costumbre, las denominaciones de los parientes en todas las culturas.

Las principales universidades norteamericanas, desde poco después que Ward Goodenough propusiera el análisis componencial hacia 1956, se volcaron a favor de esta Nueva Etnografía. Si se consultan las revistas antropológicas norteamericanas, en especial *American Anthropologist*, la más importante, se comprobará que los antropólogos que escribían artículos de análisis componencial formaban parte, sistemáticamente, de los comités editoriales, de las cátedras universitarias, de los organismos investigadores. Pese a su carácter esotérico y oscuro, la Nueva Etnografía fue, lejos, el principal y el más vigoroso movimiento antropológico de la época.

Por aquel entonces surgió lo que se llamó después "materialismo cultural", propulsado casi en soledad por el polémico Marvin Harris. Si se toman la molestia de leer uno de sus principales libros, *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*, encontrarán todo un capítulo en el que Harris polemiza en contra del análisis componencial. Los argumentos son un tanto confusos, porque Harris (salvo por una referencia a las reglas, que no son lo más importante) no explica en absoluto de qué se trata la etnociencia, dando por descontado que todo el mundo la conoce. La antropología simbólica (o lo que ocuparía el lugar de ella) todavía no se menciona. El libro, incidentalmente, es de 1968.

Entre ese año y (por decir una fecha) 1970, la antropología cognitiva, etnociencia o Nueva Etnografía se derrumbó. Su descrédito fue total. Sucedió como si los antropólogos norteamericanos comenzaran a preguntarse cómo podía ser posible que alguien propusiera seriamente un modelo cultural tan absurdo, una metodología tan rebuscada y un objetivo tan imposible: la descripción global sobre bases *emic*. Los métodos desarrollados por la etnociencia quedaron reservados a la "cocina" privada del etnógrafo, y nunca más se intentó aplicarlos para la descripción de toda una cultura concebida como conjunto de conceptos y denotaciones. Uno de los artífices de la rebelión anti-formal y uno de los críticos más implacables de la Nueva Etnografía fue precisamente uno de los alumnos de Parsons a quien ya hemos sindicado como el fundador de la Antropología Simbólica, David Murray Schneider, de la Universidad de Chicago.

DAVID SCHNEIDER

El surgimiento público de la Antropología Simbólica, entonces, y el colapso de la Antropología Cognitiva son, en parte, una función del contexto general de crisis de las ciencias sociales formales a fines de los 60 y en parte también una iniciativa del mismo estudioso. *American Kinship: A cultural account*, de David Schneider (1968) ofrece una crítica de las categorías de análisis que los antropólogos acostumbra dar por sentadas; al mismo tiempo es un estudio intensivo de un fenómeno etnográfico en el contexto urbano contemporáneo: el parentesco en la clase media de Chicago.

Lo que se propone Schneider es examinar autocríticamente una serie de cuestiones acerca del parentesco, pero sus objetivos en realidad son mucho más amplios; con aquel pretexto, orienta hacia su propio país una serie de preocupaciones temáticas y para luego revisar a la luz de su estudio nuestras nociones acerca de la cultura. Schneider refuta la pretensión *emic* de la etnociencia, o por lo menos la versión que los etnocientíficos sostienen acerca de los estudios *emic*: él, como nativo americano y buen conocedor de su propia cultura, desconoce y desautoriza todas las complicadas estructuras semánticas que los etnocientíficos creían poner al descubierto, y niega también que sus conocimientos culturales básicos sean reductibles a un esquema formal. Schneider insinúa que los etnocientíficos han abusado de lo exótico, y si han parecido verosímiles en algún momento, ello se debió a que ningún actor cultural estaba presente para refutar sus análisis.

Lo primero que advierte Schneider es que el parentesco no constituye un fenómeno separado para los actores culturales, sino que se relacionan con aspectos tales como la nacionalidad, la ley y la religión. Estas categorías culturales se superponen y registran una serie de combinaciones cambiantes de elementos simbólicos aún más básicos.

A pesar de la importancia del trabajo de campo sustantivo, coordinado y supervisado por Schneider, el poder retórico del estudio, su especial persuasión, no dependen primariamente de la exposición de datos. De hecho, la información relativa a las entrevistas se presentó separadamente, en un volumen de distribución limitada que no he tenido ocasión de leer y que muy pocos han leído. Daría la impresión de que ese complemento tampoco se escribió para ser leído; creo yo que el lo esencial del asunto no pasa tanto por la existencia de esos protocolos como en el hecho de que se los haya puesto por separado. Y conjeturo que el camino abierto por esta separación, en el curso evolutivo de la antropología simbólica, habría de conducir, simbólicamente por así decirlo, a la abolición de la documentación empírica sistemática.

Notemos, entre paréntesis, que Schneider impulsa una nueva concepción de la antropología y de la cultura echando mano deliberadamente del tema más remanido y fatigado de la antropología de todos los tiempos (el parentesco) y demostrando que aún ese asunto que debería ser conocido albergaba escollos para la investigación formal. El interés principal del libro radica en su presentación de una nueva concepción de la cultura que deriva de la teoría de Parsons: el parentesco, por ejemplo, no es para Schneider un orden natural y universal definido por la biología, sino un orden cultural, construido, peculiar y relativo. La situación es curiosa, incluso paradójica. En aquellos años, en las facultades de sociología norteamericanas, se cuestionó radicalmente al establishment académico y al poder que éste representaba; ese cuestionamiento era consonante con la rebelión política, el hippismo, la oposición a la guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles de los negros, el movimiento feminista. La misma situación que ocasionó el declive de la sociología parsonsiana, facilitó el surgimiento de una concepción parsonsiana de la cultura en antropología, promovida por un alumno personal de Parsons. La crítica de Schneider, sin embargo, no es política sino metodológica²⁷.

Para Schneider, la producción cultural de símbolos debe ser distinguida analíticamente de la de las normas y los deberes; y estos niveles, a su vez, se deben distinguir de la acción social y de los patrones estadísticos de conducta. Los símbolos son para él como las unidades de un álgebra; las normas son como ecuaciones (afirmaciones combinatorias que sirven a propósitos específicos); símbolos y normas son ideales que orientan la conducta, pero la conducta real en el mejor de los casos sólo se les aproxima.

Repitamos esto con otras palabras: la conducta no es para Schneider más importante que los símbolos, ni tampoco igualmente importante; lo es mucho menos. No hay que confiar mucho en las palabras que Schneider utiliza: en ninguna parte encontramos ni rastros de álgebra o de ecuaciones combinatorias. Se trata sólo de metáforas, pues lo que Schneider legi-

²⁷ En lo político, Schneider se sitúa llamativamente entre el centro y la izquierda, según rememora en *Schneider on Schneider* (1995:188-190). Richard Adams, a quien una leyenda argentina indica no obstante como colaborador de la CIA, compartía su posición a propósito de Vietnam y el Congo, por ejemplo, oponiéndose a “derechistas” como Geertz y Fallers, quienes (siempre según el propio Schneider) estaban irritados por la politización de la universidad en los años 60, y entre otras cosas pensaban que la inteligencia americana “había hecho lo correcto” al eliminar a Patrice Lumumba.

tima de una vez y para siempre son los métodos "blandos", intuitivos e informales, centrados en la pregunta al actor y, más que nada, en las respuestas que éste nos da.

Schneider dice que los símbolos y las normas constituyen la cultura, y que ésta puede ser separada analíticamente de la conducta y de la acción social. Estas distinciones tuvieron una enorme importancia para las generaciones sucesivas de antropólogos interpretativos, por clarificar un nivel de análisis distintivo para el análisis cultural. Ese nivel de análisis era la cultura, como ya lo había sido otras veces en el pasado, pero una cultura mucho más restringida de lo que antes era común, y que excluía explícitamente los aspectos materiales de la existencia, y aún (en el caso de Schneider) la conducta observable de las personas, los hechos concretos de la vida social. La antropología norteamericana siempre fue más "antropología cultural" que "antropología social", un poco al revés de lo que sucedía en Inglaterra durante el auge del estructural-funcionalismo. Pero el énfasis de los simbolistas norteamericanos y su insistencia en asegurar el carácter determinante y *sui generis* de la cultura, es algo totalmente nuevo.

Para Schneider, cada cultura concreta está formada por un sistema²⁸ de unidades o constructos culturales que definen el mundo y las cosas que están dentro de él. Los constructos culturales que caracteriza Schneider poseen una realidad propia que no depende de su existencia objetiva y hasta cierto punto son independientes de la conducta real y observable. La conducta no forma parte de la cultura, y, como él dice, hasta supone una perturbación para su estudio, una molestia que obstruye la comprensión de los símbolos.

Esto re-define la tarea del antropólogo, que ha de ser la identificación de las unidades culturales, y no los patrones de conducta formulables a través de la observación de comportamientos concretos. Esta concepción (insistimos) es admitidamente parsonsiana: la cultura es un sistema de símbolos y significados; está constituida por unidades (e interrelaciones) que contienen las definiciones fundamentales sobre la naturaleza del mundo, sobre la vida y sobre el lugar del hombre.

Pero también hay una diferencia con Parsons, quizá porque el modelo sociológico original no era del todo coherente: en lugar de preguntar cómo se organiza la sociedad para asegurar su continuidad a través del tiempo, Schneider se pregunta de qué unidades está hecha, cómo se definen y cómo se articula una unidad con otra. Pese a que la inspiración parsonsiana de esta antropología es incuestionable, en ella se renuncia a lo que constituía el germen de la concepción funcionalista: el análisis de las formas en que un sistema se perpetúa y reproduce.

²⁸ Los más avisados entre los antropólogos actuales reconocen que aún las sugerencias más *softcore* a propósito de que la cultura es algo "integrado", "un todo complejo", "estructurado" o sustentado por *patterns* es un artículo de fe. Nadie -dice D'Andrade- ha ofrecido jamás una demostración empírica de la estructura de una cultura, menos aún los simbolistas. Lo que sí pudo demostrarse es que alguna pieza de cultura podía conectarse de alguna manera con alguna otra. Pero un mundo donde cada cosa está de algún modo relacionada con algo no deviene automáticamente una "estructura" o un "sistema", por más relajadas que sean nuestras definiciones de esas categorías (Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 249). Una observación para tener en cuenta de aquí en más, y que sirve tanto para evaluar las contribuciones de Schneider como las de Geertz.

Como el mismo Schneider ha predefinido la conducta como secundaria respecto de las idealidades, la observación deja de ser útil. La información pertinente estará contenida necesariamente en lo que digan al antropólogo los actores culturales. Ninguna respuesta de ningún informante es falsa, pues hasta las formas de mentir están culturalmente definidas y estandarizadas. Lo que hay que estudiar, dice Schneider, son los significados asociados a los símbolos y las reglas que se derivan de ellos, para establecer un punto de vista que configura un modelo "mecánico". No hay que engañarse tampoco por la presencia de un término tan duro en un contexto tan nebuloso; lo que quiere decir Schneider es que la quiebra de la regla carece de importancia cultural, aún en el caso de que sea frecuente.

Para Schneider, los estudios *etic* son una imposibilidad manifiesta, pues toda descripción no es más que una interpretación subjetiva del estudioso. En vez de gastar tiempo y energías en hacer más objetiva nuestra investigación, debemos perfeccionar las técnicas para comprender mejor la subjetividad y las reglas por las que ésta se rige.

Para el Schneider de 1968 las reglas no se infieren de la conducta sino de su conceptualización en la cabeza de los actores, de su expresión en símbolos; los objetos materiales (así sean parafernalia) y los actos sociales concretos (así sean rituales) caen fuera del campo de la investigación cultural. Vayamos tomando nota de estos contrastes: a diferencia de lo que sería el caso para Victor Turner (por dar un nombre) incluso la dimensión material de los símbolos carece para Schneider de relevancia.

Hay que notar que pocos años después de esta formulación de tremenda importancia, Schneider parece cambiar de idea: en 1972, en "What is kinship all about?" dice que el antropólogo tiene que abstraer las normas en base a la conducta observable, lo cual entra en contradicción con todo lo que había venido manteniendo; y en 1977, junto con Janet Dolgin y David Kemnitzer, en la introducción a una importante compilación de Antropología Simbólica, enfatiza la necesidad de concentrarse en la acción simbólica, es decir, en una dimensión concreta y observable. Pese a que Schneider alimentó antropologías (como la de Roy Wagner) que rayan entre las formas más extremas de idealismo, en sus últimos años sorprendió con alegatos de talante materialista. "Soy -escribió en 1995- un materialista comprometido, y condeno al idealismo en todas sus formas" (Richard Handler, *Schneider on Schneider*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 6). El término "acción simbólica", incidentalmente, fue acuñado por Victor Turner, y lanzado a la arena pública en un difundido simposio de la Asociación de Etnografía Americana, en 1969, coordinado por Turner y compilado bajo el título de *Forms of Symbolic Action*. Las fechas engranan como para tejer alguna hipótesis.

Para quien no conozca las incidencias de la antropología norteamericana, David Kemnitzer es uno de los pocos promotores de la antropología marxista en los Estados Unidos, y parece haber ejercido cierta influencia sobre Schneider, de ser confiables los indicios. Quizá también la difusión de la llamada "antropología crítica" o "antropología dialéctica" norteamericana, difundida por Dell Hymes, Stanley Diamond y Bob Scholte entre 1969 y 1972²⁹

²⁹ Esta corriente de la antropología norteamericana, afín a la fenomenología y contemporánea de la antropología psicodélica de Coult, se ha revisado ya en un capítulo separado de este libro.

haya movido a Schneider a modificar algunas de sus ideas referidas a la importancia de lo real.

Pero a fin de cuentas no habría de ser Schneider quien continuara liderando la antropología simbólica. Poco a poco su producción se va espaciando hasta que desaparece de la escena, cediendo la primacía a Clifford Geertz, quien la asume de lleno en 1973, aprovechando la edición de una recopilación que lo consagra y con la que se hace conocer incluso fuera de la antropología, privilegio disfrutado antes sólo por Lévi-Strauss y, en un orden nacional mucho más restringido, por Margaret Mead.

Las últimas palabras de Schneider lo encuentran en una cerrada oposición a la marea posmo de los 80 y 90. Se alinea así con Clifford Geertz (en las ideas si no en los hechos) y en la facción opuesta a Victor Turner. Veamos como muestra este fragmento bizarro de reportaje fingido, escrito de puño y letra por Schneider, corchetes incluidos, en conversación imaginaria con Richard Handler:

RH: Sé que aunque usted está retirado, se mantiene al tanto de lo que sucede, de modo que le pregunto qué piensa de los así llamados posmodernos o pos-estructuralistas.

DMS: ¿A quiénes tiene usted en mente?

RH: Oh, usted sabe, [James] Clifford, [George] Marcus y [Michael] Fischer, [Stephen] Tyler, [Vincent] Crapanzano, [Paul] Rabinow, [Bernard] Cohn, esa gente.

DMS: Bien, ésa es una pregunta fácil. Son, para cualquiera, unos idiotas.

RH: ¿Por qué dice eso?

DMS: Porque son idiotas. Están en un estado vegetativo irreversible.

RH: Quizá usted tenga una crítica más precisa que pueda compartir con nosotros.

DMS: Son unos idiotas. ¿Qué más se puede decir?

¿Qué queda de la antropología simbólica, como saldo, en la caracterización original de Schneider? Aunque Schneider haya perdido el liderazgo bastante pronto y aunque su nombre sólo constituya hoy en día una referencia histórica, sus sucesores llevaron adelante la idea de la cultura como conjunto más o menos articulado de idealidades y significaciones y, más que nada, de la antropología como disciplina específicamente abocada al estudio (o mejor aún, a la interpretación) de esas idealidades.

Desde el punto de vista metodológico, desde Schneider en adelante comienza a aceptarse la idea de que, puesto que las estrategias formales han demostrado no servir, el asunto puede tratarse con cierta disciplicencia o no tratarse en absoluto. Se va insinuando una actitud antimetodológica, que a mi juicio alcanza su formulación más consumada (y más insidiosa, por lo oblicua) en la "descripción densa" y en la "inferencia clínica" geertzianas.

CLIFFORD GEERTZ

No pretendo resumir aquí los contenidos de las obras geertzianas publicadas y traducidas; nos limitaré a marcar a grandes rasgos la trayectoria de sus ideas, para proceder ulteriormente a una revisión y una evaluación crítica de lo que ellas podrían representar como herramientas metodológicas. Esta crítica no se hará en estas páginas, sino que nos remitiré a

esos efectos al trabajo que he titulado "El Lado Oscuro de la Descripción Densa" (*Revista de Antropología*, nº 16, noviembre de 1995). Interesa enumerar y caracterizar brevemente las principales contribuciones de Clifford Geertz a la antropología, ordenadas según la fecha de su publicación original. Omito los trabajos más tempranos, que preceden a su toma de posición en favor de la antropología interpretativa:

1973: *La Interpretación de las Culturas*. Esta es una compilación de ensayos diversos, escritos entre 1957 y 1972 y precedidos por un célebre prólogo que constituye el programa interpretativo de la "descripción densa". Contiene el ensayo más conocido de Geertz, referido a la riña de gallos en Bali, universalmente considerado como el que mejor sintetiza la aplicación de sus principios interpretativos.

1975: "The native's point of view. On the nature of anthropological understanding". Este es un breve artículo repetidamente reimpresso (en la compilación de Dolgin, Kemnitzer y Schneider; en la de LeVine y Shweder; en la segunda serie de *Interpretive Social Science* de Rabinow y Sullivan; en *Local Knowledge*, etc). Lo que tiene de típico no es tanto la elaboración casuística como el ejercicio de equidistancia que realiza Geertz entre las posturas extremas que por la misma época se caracterizaban como las estrategias *emic* y *etic* y que él prefiere exponer (siguiendo al psicoanalista Heinz Kohut) como el contraste entre conceptos *experience-near* y *experience-far*, respectivamente. Como tantas veces sucede, Geertz es capaz de fijar su programa en una frase memorable:

"El problema real [escribe] consiste en producir una interpretación de la forma en que la gente vive que no esté aprisionada en sus horizontes mentales (una etnografía de la brujería escrita por una bruja) ni sea sistemáticamente ciega a las tonalidades distintivas de su existencia (una etnografía de la brujería como la escribiría un geómetra)."

Es en este artículo donde Geertz se autodefine como un "etnógrafo de significados-y-símbolos" y donde define su oscilación entre los más locales de los detalles locales y las más globales de las estructuras globales como un movimiento dialéctico en el interior de un círculo hermenéutico.

1977. *Meaning and order in Moroccan Society. Three essays in Cultural Analysis*. Se trata de una obra escrita en conjunto con Hildred Geertz y Lawrence Rosen, en la que el ensayo de Geertz (centrado en el *suq*, el lugar del mercado) ocupa la mayor parte. El interés de la publicación, que difunde los resultados del trabajo de campo realizado entre 1965 y 1971, tiene que ver más con la fascinación literaria y la influencia intelectual que este texto ejerció en su momento que con los contenidos sustantivos de los fenómenos analizados o con la claridad del método que se desarrolló.

1980: "Blurred Genres. The refiguration of social thought". Aquí Geertz caracteriza las metáforas dominantes de la ciencia social interpretativa: el drama, el juego y el texto. Un triple ejercicio de oxímoron sintetiza el sentido que ha tomado esa ciencia al orientarse según metáforas como éstas:

"La refiguración de la teoría social representa [...] un cambio monumental no tanto en nuestra noción de lo que es el conocimiento, sino en nuestra noción de lo que deseamos saber. Los sucesos sociales poseen causas y las instituciones sociales efectos; pero bien pudiera ser que el camino hacia el descubrimiento de qué es lo que afirmamos al afirmar esto repose menos en postular fuerzas y medirlas que en tomar nota

de expresiones e inspeccionarlas” (En C. Reynoso, comp., *El Surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991, p. 76).

1980. *Negara. The theatre state in nineteenth century Bali*. En este libro Geertz afirma que Negara, el estado precolonial de los balineses, es imposible de describir según los modelos preconstruidos del pensamiento político occidental. "Despotismo ilustrado", "tiranía", "burocracia", etc., son términos inadecuados para dar cuenta de él. Se trataba de una especie de estado teatral, en el que el gobierno asumía la forma de una representación. Geertz propone, en consecuencia, el uso de metáforas escénicas en el marco de una concepción semiótica del análisis. Esta es, dicho sea de paso, una de las metáforas dominantes de la ciencia interpretativa cuyo poder celebraba Geertz, contemporáneamente, en "Géneros Confusos".

1983: *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. Se trata de algo así como de "la interpretación de las culturas diez años después", al punto que la editorial original es la misma. Como nunca segundas partes fueron buenas, los ensayos interpretativos no son tan convincentes como en la compilación anterior, y algunos de ellos ("On the Native's Point of View", "Blurred Genres", etc) se reimprimen aquí por tercera o cuarta vez; a pesar de ello, las ínfulas de Geertz sobre el colapso de la ciencia social convencional y su desaparición en beneficio de una ciencia interpretativa definida por él son más pretensiosas que nunca. El Simposio de Santa Fe, en el que comenzaría a marcarse el distanciamiento de los interpretativos disidentes, acabaría muy pronto con su liderazgo.

1984. *Anti anti-relativism*. Es un artículo publicado en *American Anthropologist* como "conferencia distinguida", en el que Geertz toma distancia tanto del relativismo a ultranza como del anti-relativismo militante. Lo mismo que el anti-marxismo, escribe Geertz en uno de sus habituales despliegues de sensatez, el anti-relativismo lleva generalmente a extremos no deseados. El no pretende tanto defender el relativismo como atacar el anti-relativismo: en este caso, dice, la doble negación no produce el mismo significado.

1988. *El Antropólogo como Autor (Works and lives)*. Con este texto Geertz se pone a la zaga de los antropólogos posmodernos (Clifford, Marcus, Cushman, Strathern), seducidos por la idea de que la antropología es un género de ficción y orientados a analizar los aspectos estilísticos y retóricos de los otros antropólogos, más que a explicar las otras culturas. El capítulo fundamental del libro (podría decirse que los demás se constituyen alrededor de él) es el llamado "El Yo-Testifical", en el que Geertz ridiculiza los fundamentos y las maneras de la antropología posmoderna, la misma que él, más que nadie, contribuyó a construir.

1995. *After the Fact. Two countries, four decades, one anthropologist*. Un libro insustancial, escrito en aparente buen estilo pero con demasiados manierismos, muchas repeticiones de expresiones comunes (tales como "as well" o "in the first place", que junto con "sort of" se diría que son modas coloquiales de la época), y sin un objetivo claro a la vista más que el de pintarse como un buen tipo, antropólogo innovador y escritor virtuoso. Geertz desarrolla los puntos referidos en el título, poniendo en paralelo las experiencias en Marruecos e Indonesia, y se podría decir que, contrariando el espíritu de *Local Knowledge*, redescubre las virtudes de la comparación aunque jamás lo confiesa. Las páginas más impresionantes son la 47 y ss., donde correlaciona ambas culturas en un juego más interesante de lo que le resultaría grato. Buena parte del libro se dedica a justificar su actuación (o la presunta falta de ella) en el infierno académico de Princeton. Verdadera o

imaginaria, la reticencia institucional que Geertz se adjudica en Princeton contrasta con el carácter posesivo y manipulador que David Schneider le endilga a propósito de sus años en Chicago (*Schneider on Schneider*, p. 190).



Una de las dificultades que Geertz involucra para los alumnos de las carreras de antropología que se ven compelidos por docentes partidarios de aquél a resumir laudatoriamente su aporte, es la de identificar su contribución objetiva sin repetir algunas de sus brillantes frases. El problema consiste en convertir sus palabras en concepto, y hacer que ese concepto luzca sustancioso. A veces pienso que se podría aplicar a Geertz lo que Winston Churchill dijo de un rival suyo en el Parlamento: que sus palabras eran originales e interesantes, pero nunca simultáneamente. Me arriesgo a afirmar que el liderazgo de Clifford Geertz en la antropología americana fue fruto más de su carisma literario, de su estrategia de relaciones públicas y de su influjo en otras disciplinas, como la historia, que de la verdadera innovación de las ideas que presenta o de su valor intrínseco. Coincido con Bennett Berger en esta apreciación:

“... los nuevos lenguajes no siempre designan nuevas ideas. [...] Clifford Geertz a menudo recibe el crédito de haber reorientado los estudios culturales apartándolos del foco de Talcott Parsons sobre normas/valores, y dirigiéndolos hacia un foco empírico en las prácticas culturales específicas de un pueblo.. Este puede ser el caso, pero el “nuevo” lenguaje de las prácticas seguramente evoca una de las concepciones más viejas de la cultura en tanto “costumbres” de un pueblo. ¿Qué otra cosa son los “mores” y los “folkways” de W. G. Sumner si no prácticas? Ese vocabulario retrocede hasta los principios del siglo, si es que no antes” (Berger, *An Essay on Culture. Symbolic Structure and Social Structure*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 11).

Casi lo mismo puede decirse de la teoría geertziana de la religión. En este caso puede pensarse no sólo en falta de originalidad sino en un palpable vacío de significaciones. Para que esto no luzca como una ocurrencia personal de quien escribe, citemos también a Daniel Pals, que no es de ningún modo un crítico salvaje, sino un estudioso deslumbrado por la estatura de Geertz en la ciencia americana:

“... tengamos en mente la idea central de Geertz: que la religión es siempre tanto una visión del mundo como un ethos. Consiste en ideas y pensamientos sobre el mundo y una inclinación a sentir y a comportarse conforme a esas ideas. [...] Aunque Geertz a lo largo de sus discusiones nos recuerda a menudo este punto, no está muy claro, de cara a ésto, por qué una afirmación tal debería considerarse particularmente nueva, original, o iluminadora. Parece no sólo ser verdad sino casi demasiado obviamente verdad. Es una especie de truísmo. Uno se inclina a preguntar qué puede ser la religión si no un conjunto de pensamientos y conductas que se relacionan entre sí” (Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, p.261).

Lo mismo que vale para la expresión analítica puede aplicarse a lo que brota como resultado del trabajo de campo. Geertz ha deslumbrado al mundo con su ejercicio sobre la riña de gallos u otros despliegues semejantes, en el que pequeños aspectos de la vida cotidiana parecían ponerse en contacto, encapsular o revelar características culturales envolventes. Pero estos *tours de force* son un simulacro notorio. En primer lugar, la parte grande de la ecuación

ya es conocida, y hasta autoevidente, antes que el episodio particular la ponga de manifiesto. Y en segundo término, lo extraño sería que en una cultura cualquiera las instancias y los niveles, los marcos y los eventos, no estuvieran relacionados entre sí de alguna manera. Como lo ha expresado Giovanni Levi, los pequeños episodios llegan a ser aparentemente importantes porque ya conocemos el esquema de conjunto en el que hay que insertarlos y leerlos. La investigación no agrega nada a lo ya conocido; sólo lo confirma, débilmente y de manera superflua (cf. “Los peligros del geertzismo”, en E. Hourcade, C. Godoy y H. Botalla, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p.79).

Cuando aún eran masa, los geertzianos tendían a creer que las afirmaciones metodológicas de su paladín tenían algo que ver con los análisis concretos que él realizaba. Hace mucho que se ha puesto en evidencia que en general no es así. El simposio de Santa Fe, en 1984, abundó en estas percepciones, tal como lo hemos relatado en *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Pero cada lectura fresca de Clifford Geertz revitaliza este mismo género de despertares. A Henry Munson Jr, por ejemplo, le llamó la atención que de los dos focos puestos en relieve por Geertz en sus frases teóricas, el ethos y la visión del mundo, el primero de ellos (relativo a conductas, valores, actitudes, estética, temperamento y emociones) mereciera un amplio desarrollo, pero casi todo respecto a la concepción del mundo brillara por su ausencia. Al analizar el espectáculo de Rangda y Barong, si de ello se trata, Geertz escribe larga y elocuentemente sobre el ethos balinés, las emociones combinadas de horror e hilaridad, los estados de ánimo de juego y temor que atraviesan la performance. Pero pasa enteramente por alto los mitos nativos sobre los que la historia se basa, las razones narrativamente fundadas que tiene la gente para expresar los sentimientos que expresa, y toda esa vertiente del asunto (cf. Henry Munson Jr, “Geertz on Religion: The theory and the practice”. *Religion*, 16, 1986, pp.19-25)³⁰.

Lo que es todavía más sorprendente es que aunque la teoría de Geertz afirma tener un interés por los “significados” como marca de fábrica, la forma en que él aborda sus investigaciones concretas parezca bastante poco interesada en ellos. En la práctica parecen excitarlo más las acciones y sentimientos que las creencias que están relacionadas con los mismos. Compárese, como nos invita a hacer Pals (Op.cit., p.263) los párrafos de Geertz sobre las doctrinas del Islam o los mitos balineses con la meticulosa reconstrucción de la teología nuer en las páginas de Evans-Pritchard. Podrá paladearse así el sabor, añejo pero intenso, de algunas riquezas que hemos perdido en el camino.

VICTOR TURNER

Introducción

Victor Turner nació en Glasgow (Escocia) en 1920 y falleció en diciembre de 1983 en los Estados Unidos, a donde se había trasladado en 1963. Fue en su momento alumno de Radcliffe-Brown, Fortes, Firth y Leach, graduándose en 1949. Durante un tiempo estudió con Gluckman en la Universidad de Manchester. Fue un católico practicante bastante

³⁰ La teoría de la religión de Geertz también ha sido puesta en entredicho por Talal Asad, “Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz”, *Man*, n.s. 18, n° 2, 1983, pp.237-259.

conservador, al punto que reivindicaba la ceremonia de la Misa anterior a las reformas del Concilio Vaticano II (cf. Grimes, p.145)

Sus trabajos de campo esenciales se desarrollaron en la década de 1950, durante unos tres años, entre los *ndembu* de Zambia, bajo los auspicios de la teoría y el método dominantes en aquel entonces, el estructural-funcionalismo en su modalidad manchesteriana. Creemos que así como los lele de Kasai habían sugerido, con sus minuciosos esquemas clasificatorios, los estudios de Mary Douglas sobre la anomalía, lo puro y lo impuro, la contaminación y el tabú, los *ndembu*, con su fastuosa vida ritual y sus querellas continuas, impusieron sus constantes a la elaboración de Turner, que giró siempre en torno de unos pocos temas:

- Los rituales, y más específicamente los símbolos rituales, sus características (de las que la más importante es la "multivocidad"), sus correlatos empíricos y su eficacia.
- Dentro del estudio de los procesos rituales, los ritos de iniciación, y más en concreto, la situación de *liminalidad*, expresada en los términos *betwixt and between* ("ni esto ni lo otro").
- Los procesos de tensión y eventualmente cambio social que luego se habrán de categorizar como "*dramas sociales*".
- Las "*anti-estructuras*" o *communitas* paralelas (o más bien perpendiculares) a las estructuras sociales institucionalizadas y permanentes, sus símbolos relativos y sus ocasiones rituales de aparición.

Todos estos campos están interrelacionados, y siempre que se trata de alguno de ellos, algún otro se entremezcla. Pero esta relación dista de ser sistemática y consecuente. Turner no era un teórico formal, y algunos de sus conceptos parecen ser bastante confusos, basados más en una ejemplificación de casos que en una definición operativa. Sus obras sucesivas no conforman una progresión, sino un constante retorno a una serie de conceptos y problemas; si hay una secuencia general, ésta consiste en ir explorando cada vez facetas ligeramente distintas de los mismos problemas ya enunciados. A veces no se examinan siquiera aspectos diferentes, sino que se describe lo mismo de distinta forma. No hay un libro de texto de compendio en toda su extensión la teoría o el método de Turner: toda referencia ordenada a este autor debe necesariamente basarse en un amplio conjunto de bibliografía dispersa.

La única evolución que se percibe en la obra de Turner se manifiesta hacia fines de la década del 70, cuando comienza a expresar un cierto distanciamiento respecto de la "antropología simbólica", para comenzar a ocuparse, un poco a tientas (y, evidentemente, sin un cabal dominio virtuoso del asunto) de lo que él llama "simbología comparada", una disciplina de bases filosóficas fuertemente idealistas que se ocupa de diversos aspectos de lo simbólico, tanto en contextos primitivos como civilizados. En el tratamiento que se les da a continuación, las referencias a las construcciones teóricas de Turner se presentarán como una organización provisoria de todo ese material textual.

Obras de Turner

Inicialmente nos ocuparemos de las obras más representativas de Turner, abarcando casi treinta años de producción ininterrumpida entre Manchester, Chicago y Pennsylvania, y luego

caracterizaremos algunos de sus conceptos e ideas más importantes, extractadas de diversos textos. Las pequeñas diferencias que puedan existir entre una caracterización y otra no nos resultan significativas ni parecen tener ningún valor diagnóstico. Las cuatro primeras obras importantes de Turner (descontando artículos sueltos) constituyen algo así como una tetralogía centrada en el estudio de la sociedad ndembu, y especialmente en sus rituales y acciones simbólicas. Esos textos son:

Cisma y Continuidad en una Sociedad Africana. Un estudio de la vida religiosa ndembu (1957):

Es en este texto, que constituye la disertación doctoral de Turner, donde se sientan los precedentes del concepto de drama social. Este concepto combina la exégesis diacrónica de las "formas procesuales" con el análisis sincrónico de la estructura de la aldea. El mismo simboliza, por consiguiente, una especie de rebelión contra la ortodoxia del estructural-funcionalismo y su modelo estático y cerrado de los sistemas sociales.

Chihamba, el Espíritu Blanco (1962):

Este es un texto breve, que desarrolla la descripción de un ritual ndembu particular. La tercera sección anticipa algo del eclecticismo temático y el espíritu comparativo de obras posteriores, cotejando algunos "espíritus blancos" de la literatura y la religión y culminando, para desesperación de sus editores, según se dice, con una discusión de *Moby Dick*.

La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu (1967):

Esta es probablemente la primera obra de Turner traducida al español. Se trata de un libro heterogéneo, el más extenso de los que publicó, que recopila algunos de sus artículos dispersos. Basándose íntegramente en su experiencia entre los ndembu, Turner caracteriza las propiedades de los símbolos rituales, analiza el fenómeno de la liminalidad, describe pormenorizadamente (quizá demasiado pormenorizadamente) una cantidad de rituales concretos y presenta una atípica semblanza de uno de sus informantes clave, "Muchona el Abejorro". Esta semblanza habría de ser recuperada varios años más tarde por los postmodernos como uno de los antecedentes del movimiento de la dispersión autoral.

Los Tambores de Aflicción. Un estudio de los procesos religiosos entre los ndembu de Zambia (1968):

Este libro trata específicamente de los ritos curativos ndembu. Turner establece una diferenciación primero entre los ritos estacionales y los ritos contingentes. Aquellos tienen que ver con el ciclo anual: acompañan la iniciación de la cosecha, la migración en busca de pasturas. Los ritos contingentes se diferencian a su vez en rituales de aflicción (que son impredecibles y ad hoc, y representan respuestas a sucesos sin precedentes: mala suerte, problemas de salud) y rituales de crisis vital (que acompañan el paso de una o más personas de un status social a otro: nacimiento, pubertad, casamiento, muerte). Los rituales de aflicción habitualmente ponen en tela de juicio la legitimidad de los principios que rigen la

sociedad; los rituales de crisis vital (de los que los más notables son los de iniciación) los renuevan y les otorgan una nueva plenitud.

- Rituales estacionales
- Rituales contingentes

Rituales de aflicción
Rituales de crisis vital
- Otros rituales: adivinatorios, ofrendas, etc

Existen otras clases de rituales, que no entran demasiado bien en el cuadro; esta clasificación (como de costumbre en Turner) no pretende ser sistemática ni exhaustiva. Habrá que preguntarse entonces para qué puede llegar a servir, metodológicamente, una enumeración incompleta. Una clasificación donde hay categorías tales como "otros" o "etcétera" no pasa de ser un ordenamiento precario.

Las obras que siguen configuran ya algo así como la segunda manera de Turner, en la que toma cada vez mayor distancia de sus referentes etnográficos directos.

Formas de Acción Simbólica (Simposio, 1969):

En la introducción a este simposio, que marca el inicio de la etapa americana de Turner en la Universidad de Chicago, el autor desarrolla una de sus múltiples clasificaciones de los símbolos, detallando sus características. Muchos de los antropólogos que participaron en el simposio se reconocieron más tarde como turnerianos, aunque es difícil hablar de una "escuela turneriana" como tal.

El proceso ritual. Estructura y antiestructura (1969):

En este libro breve, compuesto de una serie de conferencias, Turner profundiza en su descripción de rituales ndembu y comienza a caracterizar un poco más ordenadamente algunas de sus categorías básicas, y más que nada *liminalidad* y *communitas*. El texto está traducido al español y ha sido editado por Tecnos.

Dramas, Campos y Metáforas. La acción simbólica en la sociedad humana (1974):

Esta es la primera gran obra americana de Turner, cuando ya se había aposentado firmemente en la Universidad de Chicago. Está compuesta por una introducción ("Dramas Sociales y Metáforas Rituales") y seis ensayos sobre temas variados, cuatro de ellos publicados con anterioridad. Llamativamente, ninguno de los ensayos versa sobre la vida cultural ndembu.

Podemos situar en este punto el giro de Turner simultáneamente en favor de un objeto antropológico atípico (fenómenos de la cultura urbana y de la antigüedad asiática, americana y europea) y de una fundamentación conceptual de tipo metafórico, emanada de las humanidades. A título de ejemplo, mencionemos algunos de los temas que aborda Turner en este

libro: el asesinato de Thomas Beckett, arzobispo de Canterbury, por cuatro caballeros del rey Henry II; la insurrección de Miguel Hidalgo; una crítica de "Etnología y Lenguaje" de Genevieve Calame-Griaule; un estudio general de las peregrinaciones como procesos sociales que manifiestan las *communitas*; y un análisis de un ritual shivaista de la India, en base a información del antropólogo A.K. Ramanujan, de Chicago.

Revelación y Adivinación en el Ritual Ndembu (1975).

Se trata de una re-edición (con ligeras modificaciones, añadidos y notas) de dos ensayos largos ampliamente conocidos: "Chihamba, el Espíritu Blanco", de 1962 y un artículo sobre el simbolismo y las técnicas de la adivinación Ndembu, incluido ya en *La Selva de los Símbolos*. El libro está dedicado a Muchona, el Abejorro. Fuera de ello, la única innovación es un artículo introductorio que presenta un par de definiciones de cierto interés.

En ese artículo Turner define en particular la revelación como la posibilidad de ver en un entorno ritual, y por medio de acciones y vehículos simbólicos, todo lo que no puede ser afirmado y clasificado verbalmente. La revelación permite captar la unidad subyacente de la sociedad, la *communitas* y el universo.

Imágenes y Peregrinaciones en la Cultura Cristiana (1978)

Este es un texto escrito en colaboración con Edith Turner que refiere peregrinaciones a centros tales como la Virgen de Guadalupe en México, Lough Derg en Irlanda y Lourdes en Francia. El objetivo declarado es mapear algunos de los "territorios" institucionales por los que circula el proceso de peregrinación y sugerir de qué manera los cambios institucionales dentro de la peregrinación se vinculan a otros cambios que ocurren fuera de él. Para Turner la peregrinación es un fenómeno "liminoide" del cual el peregrino emerge con una espiritualidad más profunda. La fuerza que impulsa a la peregrinación es su propia evocación de la *communitas*. En la peregrinación los participantes se apartan de sus vidas cotidianas y se exponen a símbolos poderosos que pueden evocar a su vez el nacionalismo, el arrepentimiento o diversos sentimientos todos juntos. También puede suceder que los peregrinos vayan solamente a pasear: "raspen un peregrino y bajo él encontrarán un turista".

Del Ritual al Teatro (1982):

Es un libro breve, el último publicado en vida de Turner, constituido por cuatro ensayos publicados separadamente poco antes, en el que Turner profundiza su concepto de drama social, lo relaciona con las modalidades artísticas del teatro experimental, ahonda el tema de la liminalidad, discute el concepto de *liminoide*, y, sobre todo, explicita su compromiso filosófico con Wilhelm Dilthey.

En el borde del bosque: La Antropología como Experiencia (1985)

Naturalmente, se trata de un texto póstumo, ya que Turner murió, como se ha dicho, en 1983. Fue editado por Edith Turner, e incluye un conjunto relativamente amplio de ensayos de diversas épocas, en orden aproximadamente cronológico, algunos de ellos inéditos y otros

difíciles de conseguir. Es una obra significativa porque, sobre todo hacia el final, nos transmite con suma claridad instancias decisivas de las últimas modalidades de pensamiento abrazadas por Turner, muy distantes de las expuestas en *La Selva de los Símbolos*.

En su primera parte ("Análisis Procesual"), el libro presenta seis ensayos sobre dramas rituales, dos sobre rituales ndembu, en los que Turner discute la forma de mapear tensiones de la aldea sobre un ritual de circuncisión; dos estudios de análisis procesual sobre sagas islandesas y un último ensayo, el más atípico, en que incorpora procedimientos e ideas de la psicodinámica al análisis procesual de un culto Umbanda del Brasil.

La segunda parte de la compilación ("Performance y Experiencia") reproduce un ensayo titulado "La Antropología de la Experiencia" en el que Turner critica las tradiciones filosóficas de Occidente, con sus órdenes predeterminados. En su opinión, lo único que estas tradiciones están en condiciones de hacer es violar los hechos e imponer sus arquetipos por la fuerza. En otro ensayo, "Experiencia y Performance", Turner efectúa un llamado en pro de una nueva antropología procesual basada no "en el estructuralismo", sino en la experiencia. Es en otro *paper*, "La Antropología de la Performance" que Turner, inesperadamente, se confiesa posmoderno. Sería así uno de los primeros antropólogos en hacerlo en términos de cronología pura, aunque sus fuentes (el historiógrafo Arnold Toynbee y el ensayista de teatro Ihab Hassan) difieran de las que sus colegas reconocieron como suyas (cf. Turner 1985, pp.177-204).

El contraste entre los ensayos de la primera y la segunda parte es abrupto, y los críticos han llamado la atención sobre ello. En general se considera que son bastante flojos (Joseph Bastien, de la Universidad de Arlington en Texas dice, condescendiente, "poco impresionantes") y que se derivan de tendencias actuales de pensamiento, más que del laborioso trabajo de campo que se hallaba en la base de sus ensayos más tempranos.

En la tercera parte, "El Cerebro", la de corte más moderno y experimental, Turner intenta incorporar ideas de la moderna neurobiología, procurando hallar bases neurogénicas para sus ideas. Algunas de sus otras incorporaciones son muy antiguas: Lévy-Bruhl, por ejemplo. Turner se opone, en síntesis al imperialismo "del hemisferio izquierdo" propio del Ego freudiano y del binarismo de Lévi-Strauss, y reivindica la idea de la "participación mística", resaltando la importancia del hemisferio derecho.

Turner va algo más lejos que lo que las investigaciones sobre la oposición hemisférica permiten fundar, y afirma que el ritual activa sistemas ergotrópicos y trofotrópicos que involucran la raíz del cerebro y el sistema límbico. Esta conceptualización se relaciona con nuevas teorías neurobiológicas que definen tres niveles de organización cerebral: el complejo reptílico, el sistema límbico y el neocórtex, relacionados respectivamente con la conducta agresiva, la afectividad y el pensamiento racional. La actividad kinestésica del ritual, por ejemplo, desata una excitación ergotrópica que ocasiona un cortocircuito entre los hemisferios, lo que se manifiesta como un estado de trance.

CARACTERIZACION GENERAL DE LA OBRA DE TURNER

La reacción contra el estructural-funcionalismo

Todas las antropologías de tipo simbólico o interpretativo se piensan ellas mismas como una reacción contra un modo dominante de hacer antropología, casi siempre concebido como científicista o positivista. En Estados Unidos se reacciona contra el formalismo de la antropología cognitiva, en Francia contra el racionalismo estructuralista, en Inglaterra contra los modelos cerrados y sincrónicos del estructural-funcionalismo.

Notoriamente, la reacción simbolista-interpretativa es sólo una de las reacciones posibles que se manifiesta en ese entonces (a fines de los 60 y principios de los 70), y como tal se la podría considerar el "ala derecha" del movimiento opositor a las antropologías dominantes. El "ala izquierda" estaría constituida por la antropología crítica (o dialéctica) en Estados Unidos, y por la antropología dinámica en Francia e Inglaterra.

La antropología simbólica de Turner no es una excepción. Hacia la década del 60, y luego cada vez más clara y explícitamente, Turner reacciona contra el estructural-funcionalismo, pero por razones distintas a las que esgrimían quienes lo hacían objeto de una crítica ideológica. El cuestionamiento de Turner, como se verá, excluye casi por completo los componentes políticos; incluso se podría decir que en cierta forma él defiende o justifica los matices políticos del estructural-funcionalismo. En una obra relativamente reciente, de 1982 (*Del Ritual al Teatro*), expresa lo siguiente:

"Marxistas de sillón han acusado a aquellos de nosotros que vivimos cerca del 'pueblo' en la década del 50, en aldeas africanas, malayas o de Oceanía, a menudo durante muchos años, de 'usar' al estructural-funcionalismo para proporcionar la justificación 'científica' de una ideología incuestionada (el colonialismo en la antropología de preguerra, el neoimperialismo ahora). [...] Esta banda infra-roja en el espectro mundial de las mayorías morales se ha obsesionado tanto por el poder que no puede captar la complejidad multiforme de las vidas humanas experimentadas de primera mano" (1982:8-9).

El problema de Turner con el estructural-funcionalismo es de otro orden. El asegura que ese marco teórico le proporciona sólo una capacidad de comprensión limitada ante el tipo de materiales que se le presentan, los cuales poseen un fuerte componente estético, por un lado, y un irreductible carácter dinámico, por el otro.

Turner reacciona también contra la clausura antropológica del estructural-funcionalismo, subrayando que "el significado en la cultura tiende a generarse en las interfaces entre los sub-sistemas culturales establecidos". Es absolutamente imprescindible citar al propio Turner, para que se pueda contrastar su postura con la de Mary Douglas, más fiel al espíritu de los principios durkheimianos:

"[Con los métodos positivistas o funcionalistas] yo podía contar la gente involucrada, establecer sus roles y status sociales, describir su conducta, recolectar información biográfica sobre ellos entre otras personas, y colocarlos estructuralmente en el sistema social de la comunidad que se manifestaba en el drama social. Pero esta forma de tratar 'los hechos sociales como cosas', como el sociólogo francés Durkheim exhortaba hacer a los investigadores, proporcionaba escaso entendimiento de los motivos y caracteres de los actores en estos sucesos saturados de propósitos, emocionales y plenos de significado". (1982:12)

Turner evoca que su formación ortodoxa dentro de los cánones del estructural-funcionalismo, enfatizaba cosas tales como la recolección de datos sobre el parentesco, la estructura de los poblados, el matrimonio y el divorcio, la política tribal y el ciclo agrícola. Todo lo que se refiriera a acontecimientos simbólicos, como los rituales, se consideraba secundario. Con el tiempo, Turner se vio forzado a admitir que si quería conocer y comprender verdaderamente la sociedad ndembu, debía superar sus prejuicios contra el ritual y analizarlo en profundidad.

Turner afirma haber sido educado en una tradición socioestructuralista que consideraba a la sociedad como un sistema de posiciones sociales, de carácter segmentario, jerárquico o segmentario y jerárquico a la vez. En este marco, las unidades de la estructura social están constituidas por relaciones entre status, roles y funciones. La utilización de este modelo -dice- ha sido extremadamente útil para clarificar muchas áreas oscuras de la cultura y la sociedad, pero con el tiempo se convirtió en un estorbo y en un fetiche.

La experiencia del trabajo de campo y la lectura de obras humanistas convencieron a Turner que lo "social" no es idéntico a lo "socioestructural", y que existen otras modalidades de relación social. La más importante de estas modalidades es la *communitas*, que luego analizaremos. Ahora bien ¿cuál es el proceso mediante el cual Turner toma distancia del positivismo, y cuáles son los fundamentos teóricos, metodológicos y filosóficos en que se basan sus nuevas posturas? Una de las dificultades que se presentan para evaluar la trayectoria de Turner es su escasa propensión a teorizar de una manera más o menos extensiva y sistemática; Turner se pone a reflexionar en términos teóricos bastante tardíamente, a partir (digamos) de 1974, veinte años después de volver del trabajo de campo y de haber fijado sus temáticas esenciales y diez después de haber fijado residencia en los Estados Unidos.

Durante unos cuantos años, Turner se caracterizó por una estrategia ecléctica, levemente inclinada hacia el estudio de los aspectos simbólicos pero teóricamente poco específica. Tras el rechazo del estructural-funcionalismo, él mismo define su trayectoria como una gravitación entre las teorías de la interacción simbólica, las perspectivas de la fenomenología sociológica, las de los estructuralistas franceses, las de los post-estructuralistas o desconstruccionistas, hasta llegar a una plena coincidencia con el pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Nótese que Turner incluye como etapas de su trayectoria el desconstruccionismo, un movimiento más bien reciente, con lo cual él mismo admite la inespecificidad o el escaso compromiso teórico de la mayor parte de su carrera.

Hacia 1982, y de la mano del ideario diltheyano, Turner considera haber superado las premisas típicas de la *antropología simbólica*, y define los contenidos y los programas de su postura bajo el rótulo una pizca arcaizante de *simbología comparativa*. Veamos primero cuál es el status epistemológico, los conceptos y las ideas organizadoras que constituyen el aparato de su fase de antropología simbólica, para revisar después los supuestos diltheyanos que inspiran la simbología comparada de sus últimos años.

Símbolos

El primer Turner (entre 1958 y, digamos, 1969 aproximadamente) se ocupa centralmente de los símbolos, de sus organizaciones en el interior de los rituales, de las referencias sociales que los símbolos encarnan, de las dimensiones que poseen y de las formas posibles de estudiarlos. Esta es la modalidad que mejor cuadra con los cánones de la antropología simbólica.

El último Turner, en cambio, abandona en cierta medida este interés por los símbolos y por la acción o la eficacia simbólica y retoma algunas nociones procesuales que había insinuado en sus obras más tempranas: *communitas*, liminalidad, anti-estructura, drama social. La vinculación entre el estudio y la clasificación de los símbolos y estas últimas temáticas es bastante tenue, y en parte ha sido desarrollada en "Dramas Sociales y Metáforas Rituales", un texto original de 1971, incorporado luego a *Dramas, Campos y Metáforas* (1974).

En un principio no interesan a Turner todos los símbolos, sino tan solo los símbolos rituales. Durante décadas Turner fue el "antropólogo del ritual" por antonomasia, y todos los que en algún momento se ocuparon de fastos y ceremoniales (Taussig incluido) tuvieron necesariamente que polemizar con él. El símbolo ritual es para Turner "la mínima unidad del ritual que aún retiene las propiedades de la conducta ritual, la última unidad con estructura específica en un contexto ritual". La estructura de los símbolos es una estructura semántica, compuesta por significados, y posee los siguientes atributos:

1) **Multivocidad:** Las acciones y los objetos simbólicos percibidos en un contexto ritual poseen múltiples significados. Existen, asociados a los símbolos multívocos (que suelen ser asimismo los *símbolos dominantes*), símbolos *enclíticos* o dependientes, que pueden a su vez ser o no multívocos. Los símbolos multívocos tienden a reiterarse en distintos contextos rituales dentro de una misma cultura.

2) **Unificación de significados dispersos:** Cosas aparentemente distintas a las que los símbolos se refieren, se interconectan mediante una asociación de hecho o de pensamiento.

3) **Condensación:** Muchas ideas, relaciones entre cosas, interacciones y transacciones sociales se representan simbólicamente en un solo vehículo simbólico. El uso ritual de esos símbolos abrevia lo que verbalmente insumiría una extensa argumentación.

4) **Polarización de significados:** Los referentes asociados a un símbolo importante tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuestos. Turner observó que a medida que se iban acumulando exégesis nativas, los significados de los símbolos se iban acomodando en torno a unos pocos ejes o polos de significación. Estos polos son los siguientes:

a) **Polo ideológico o normativo:** se refiere a componentes del orden social, las relaciones domésticas, la política, el poder, el orden y los valores morales.

b) **Polo sensorial, fisiológico u oréctico:** concentra referencias a fenómenos y procesos que tienen que ver con deseos y sentimientos. Casi siempre los significados en este polo tienen que ver con la biología y la fisiología: la leche, el semen, la sangre. Estos significados sensoriales casi siempre son "groseros": pese a ser representaciones colectivas, apelan al más bajo denominador común del sentimiento humano.

En lo que respecta a su significación, Turner afirma que se puede abordar a lo largo de tres dimensiones:

1) **Dimensión posicional:** El observador encuentra que la disposición posicional de los símbolos (cercañía, secuencia, elevación, etc) es una fuente importante de significados. Es posible que se puedan disponer grupos de símbolos para referir un mensaje complejo, análogamente a las diferentes partes que integran un texto o una oración. A menudo un símbolo adquiere su significación de su relación opositiva o complementariedad con respecto a otro símbolo: el estructuralismo (francés o inglés) se basa en esta idea, la cual permite operar entre símbolos unívocos, pero se vuelve estéril cuando se trata de símbolos multívocos o complejos. Con el correr del tiempo, Turner fue tornando más punzantes sus referencias al estructuralismo como un estudio que se agotaba en esta sola dimensión:

"Yo no puedo considerar a los símbolos -decía- meramente como 'términos' de sistemas cognitivos o protológicos. En la sociedad occidental se puede estudiar el carácter posicional o algebraico de estos términos; pero los 'símbolos salvajes' que aparecen tanto en el ritual primitivo como en las manifestaciones culturales del arte, la poesía, etc, de la sociedad post-industrial, tienen el carácter de sistemas semánticos dinámicos, y los símbolos ganan o pierden significado conforme 'viajan', se modifican o se modifica su contexto" (1982:22).

2) **Dimensión exegética:** Esta dimensión consiste en las interpretaciones y explicaciones dadas al antropólogo por los actores en un sistema ritual. Actores de diferentes edades, sexos, status ritual o grado de conocimiento esotérico, proporcionan datos de variada riqueza, explicitud y coherencia. No todas las sociedades poseen individuos dispuestos o capaces de proporcionar exégesis, y el porcentaje de ellos varía de un grupo a otro o en el interior de un mismo grupo. A menudo la exégesis toma la forma de narraciones míticas. [Conforme se iba asentando la idea de una antropología interpretativa capaz de reflejar "el punto de vista del actor", la atención de Turner hacia las exégesis nativas se fue volviendo más intensa]. Asimismo, dentro de la dimensión exegética cabe distinguir tres tipos de fundamentación semántica de los símbolos:

a) La **base nominal:** está representada por el nombre asignado al símbolos en contextos rituales, en contextos no rituales o en ambos contextos (esta distinción se refiere al hecho de que ciertas "cosas" comunes de la vida cotidiana pueden llegar a asumir, en el contexto ritual, carácter de símbolo).

b) La **base sustancial:** en el caso de los objetos utilizados como símbolos, esta base consiste en las cualidades materiales y naturales, culturalmente seleccionadas, de los vehículos simbólicos.

c) La **base artefactual:** está representada por el objeto simbólico después que ha sido trabajado, elaborado o tratado para integrarse en la actividad simbólica humana, es decir, cuando se lo transforma en un objeto cultural.

3) **Dimensión operacional:** En ella el investigador asimila el significado de un símbolo con su uso observable, más que con referencia a lo que los informantes dicen. El observa lo que hacen los actores y cómo éstos se relacionan entre sí en el proceso ritual, tanto en los aspectos verbales como en los gestuales.

¿Cómo juegan esas distinciones categoriales en la obra concreta de Turner? Pues bien, podemos decir que por desdicha *no juegan en absoluto*. La suya es una tabla virtual que está allí, ex post facto, a disposición de quien cuadre para fines metodológicos que no quedan

claros. Se trata, a lo sumo, de un gesto de sistematización a posteriori, que no se percibe articulando ninguna descripción en particular u ordenando el examen de ninguna cultura.

Communitas y Anti-estructura

Como sucedía en el caso de Mary Douglas, y también por expresa influencia de la sociología de Durkheim, al principio Turner encontraba en cada símbolo referencias a las estructuras e instituciones estables de la sociedad. A medida que su conocimiento de los rituales se iba profundizando, sin embargo, se encontró ante símbolos que remitían a (o eran proyecciones de) otro tipo de entidad sociológica, a menudo opuesta a las entidades sancionadas y reconocidas. Este tipo, a su vez compuesto y complejo, recibió el nombre de *communitas*.

En esencia, la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincracia determinada, que no están segmentados en roles y status sino enfrentados con el resto de la sociedad o separados de ella. La *communitas* es espontánea e inmediata, pero también tiende a cristalizarse y a desarrollar una estructura.

La *communitas* se manifiesta de diversas maneras:

- 1) **Communitas existencial o espontánea**, más o menos lo que los hippies llamarían un *happening*.
- 2) **Communitas normativa**, que bajo la necesidad de organizar sus recursos a la larga se transforma en un sistema social duradero.
- 3) **Communitas ideológica**, que se puede aplicar a diversos modos utópicos de sociedades basadas en la comunidad existencial.

Tanto la normativa como la ideológica sufren la tendencia a experimentar una especie de caída en la esfera de la estructura y de la ley. En los movimientos religiosos, el carisma de los líderes acaba volviéndose rutinario y estereotipado. Nótese que una vez más la clasificación de los tipos turnerianos de *communitas* no es exhaustiva ni sistemática, ni está totalmente construida en base a la variación de criterios constantes a lo largo de la tipología.

El término "anti-estructura" es utilizado por Turner en los mismos contextos y con referencia a la misma clase de problemas que *communitas* y liminalidad. Con este concepto no quiere significar una inversión o reversión de la estructura económica, o un rechazo fantasioso de las "necesidades" estructurales, sino la liberación de las capacidades humanas de conocimiento, voluntad, creatividad, etc, de las coacciones normativas relativas al hecho de ocupar una posición en un conjunto de status sociales, de jugar una multiplicidad de roles, de ser consciente de formar parte de una familia, un linaje, un clan, una tribu.

Liminalidad

Así como la antropología interpretativa se inspira muchas veces en desarrollos filosóficos, también es muy común que reivindiquen conceptos forjados por etnólogos y antropólogos antiguos. Esto es precisamente lo que hace Turner con Arnold Van Gennep. Si

bien este etnólogo falleció en 1957, su obra más importante, *Los Ritos de Pasaje*, se publicó en 1908.

Van Gennep, precursor implícito de Turner (sin escalas intermedias) en la genealogía breve de los “antropólogos del ritual”, empleó dos series de términos para describir las etapas de los ritos de pasaje: separación-marginalidad-reagregación y preliminar-liminal-postliminal. La primera serie hace referencia a los aspectos "estructurales" del paso o transición. La segunda serie indica un interés por una circunstancia en la que la conducta y el simbolismo se ven momentáneamente emancipados de las normas y valores que rigen la vida pública.

Así como existen símbolos que remiten a estructuras que no son los de la sociedad formal, existen también símbolos que trasuntan o reflejan situaciones del individuo que no tienen nada que ver con los roles y status estructuralmente previstos. Anti-estructura y liminalidad (limen=margen, umbral) son dos caras de la misma moneda. Los entes liminales no tienen cabida en el espacio social formal: se encuentran en un sitio indefinido, *betwixt and between* (ni lo uno ni lo otro, ni aquí ni allá).

Durante el período liminal, el status del sujeto iniciado es ambiguo, ya que escapa del sistema de clasificación que normalmente rige las situaciones y posiciones del espacio cultural. Esto sucede porque durante este período, las personas no están insertas en el orden social convencional, sino que forman una *communitas* relativamente indiferenciada de individuos iguales que se someten a una autoridad genérica (por ejemplo, los ancianos que controlan un ritual).

En los últimos años, Turner desarrolló el concepto de *liminoide*, más aplicable que el de liminal para el análisis de cierto tipo de fenómenos propios de las sociedades complejas. Los fenómenos liminoides apuntan más al individuo que a la *communitas* y tienen que ver eventualmente con la sociedad de masas, la evasión, el deporte, los pasatiempos, los juegos: esferas de actuación que separan momentáneamente al sujeto de los mecanismos regulares, reglados e institucionalizados de su vida social.

Dramas Sociales

En la experiencia del trabajo de campo, los dramas sociales efectuaron sobre Turner una doble impresión, tanto científica como artística: desde el punto de vista científico, los dramas sociales presenciados por Turner le revelaron las relaciones "taxonómicas" entre los actores (sus lazos de parentesco, sus posiciones estructurales, su clase social, su status político), así como sus relaciones más informales.

Desde el punto de vista artístico, los dramas revelaron los estilos personales, las habilidades retóricas, las diferencias morales y estéticas, y (como él subraya) le hicieron captar el poder de los símbolos en la comunicación humana. En esta concepción, los símbolos no se limitan a las palabras: cada cultura, cada persona dentro de ella, utiliza todo el repertorio sensorial para comunicar mensajes: gesticulaciones manuales, expresiones faciales, posturas corporales, lágrimas, deportes, movimientos coordinados con los demás, etc.

Cuando Turner tuvo que desarrollar conceptos para describir los procesos observados en la vida cultural, advirtió que muchos de estos procesos sociales tenían una forma consistentemente dramática. Esto ya lo había expuesto en 1958, en *Cisma y Continuidad*, pero recién hacia 1971 advierte que la conceptualización de esos procesos en términos de drama rompe con una de las convenciones de la ciencia antropológica: la utilización de metáforas o modelos basados en las ciencias naturales. Esta es la ruptura que sitúa a Turner con más plenitud en el conjunto de los antropólogos interpretativos. El afirma:

"Encontré en los datos del arte, la literatura, la filosofía, el pensamiento político y judicial, la historia, la religión comparada y en documentos similares, ideas más sugestivas sobre la naturaleza de lo social que en las obras de los colegas que hacen 'ciencia social normal' bajo el paradigma entonces prevaleciente del estructural-funcionalismo" (1974:46).

La elaboración plena del concepto de drama social (concepto que ha ingresado incluso al campo de la sociología y la antropología posmoderna) pertenece a la década del 70, cuando Turner acepta explorar en profundidad los aspectos subjetivos y psicológicos de la cultura. Con sus estudios de los dramas sociales, Turner funda una modalidad de análisis que se denomina "análisis procesual", opuesto al "análisis estructural-funcional" porque pone la dinámica en primer plano.

No todas las unidades procesuales son de forma "dramática". Turner establece claramente que existen otras modalidades de proceso social, como ser las llamadas "empresas sociales", primordialmente económicas (por ejemplo, un acto comunal de construcción de una obra, un puente, una carretera). Por desgracia, no hay ni asomos de una posible tipología de las unidades procesuales; de hecho, Turner desarrolla sólo una de ellas.

Al revés de Douglas, que estudia expresamente fenómenos correspondientes a un ámbito cultural acotado, Turner ha explorado la noción de drama social en términos básicamente comparativos. El piensa que los dramas sociales se pueden aislar para su estudio en sociedades de todo nivel de tamaño o complejidad. Un drama social no es una estructura atemporal, sino un proceso que se desenvuelve en el tiempo. Como tal, entonces, posee una estructura, pero no una estructura de elementos espacializados de alguna manera, sino de relaciones en el tiempo: una secuencia de fases.

Las fases en que se lleva a cabo un drama social son:

- a) Fase de quiebra.
- b) Fase de crisis.
- c) Fase de reparación o desagravio.
- d) Fase de reintegración.

Aunque los dramas sociales varían mucho, sea transculturalmente o a lo largo del tiempo, Turner postula que existen ciertas afinidades genéricas importantes entre los lenguajes y las formas de las diversas fases en distintos lugares y momentos. Esto no puede todavía ejemplificarse exhaustivamente, porque se ha estudiado poco: la comparación transcultural, además, nunca se ha aplicado a esta tarea porque se ha concentrado especialmente al estudio de formas y estructurales atemporales, no de procesos dinámicos.

El ideario de Dilthey

Todo antropólogo interpretativo se basa, implícita o explícitamente, en alguna formulación filosófica, y casi invariablemente en alguna formulación típica de la filosofía idealista: Geertz, por ejemplo, responde a los postulados de Susanne Langer (aunque no lo hace demasiado fielmente), y gran parte de la antropología fenomenológica se funda en Husserl, en Schutz o en Gadamer.

En realidad la idea de fundarse en algún filósofo idealista, irracionalista o romántico alemán es propia de todo el particularismo y el idealismo antropológico norteamericano: piénsese en el uso de Nietzsche por parte de Benedict. El filósofo idealista que orienta las elaboraciones del último Turner es, como se dijo, Wilhelm Dilthey.

Dilthey reflexionó extensamente en torno al concepto de experiencia (*Erlebnis*), y llegó a la conclusión de que la experiencia es más rica de lo que pueden expresar las categorías formales de la filosofía o la ciencia. Las estructuras de la experiencia no son estructuras "cognitivas", estáticas y sincrónicas. El conocimiento es, por supuesto, una faceta importante, una dimensión de la experiencia, pero no la agota.

El pensamiento clarifica y generaliza la experiencia vivida, pero la experiencia además está cargada con emociones y deseos, que son la fuente (respectivamente) de los juicios de valor y de los preceptos. Esto determina una triple articulación de la experiencia, que es simultáneamente cognitiva, conativa y afectiva. Cada uno de estos términos es una abreviatura para todo un amplio rango de procesos y capacidades.

Dilthey buscaba construir una filosofía que diera cuenta de todas estas dimensiones, que considerara la totalidad del ser humano. Pues todas estas dimensiones están interrelacionadas de maneras complejas: cada tipo de acto cultural, es como una expresión o explicación de la vida misma. A través de su manifestación externa, lo que normalmente está oculto, inaccesible a la observación y al razonamiento, es expuesto, "ex-presado" (*Ausdruck* [sust.], "empujado hacia afuera").

(Digamos entre paréntesis que Turner, al igual que Tyler años más tarde o Lacan en otra disciplina, se detiene tal vez con demasiada frecuencia en la etimología de las palabras que adopta, como si en ella estuviera la clave de sus sentidos ocultos y de su poder de esclarecimiento, o como si las personas que usan un vocablo cualquiera tuvieran una especie de intuición, soterrada pero determinante, de su historia léxica).

Una experiencia es, en este marco diltheyano, un proceso que produce una expresión que la completa: una performance es, literalmente, el final adecuado de toda experiencia, su culminación natural. La cultura es el conjunto de estas expresiones. La cultura es, como si fuera, "mente objetivada". La comprensión del significado de los hechos culturales, exige sumergirse en las profundidades de la experiencia subjetiva.

El modelo diltheyano adoptado por Turner en sus últimos años, en fin, es el más rotundamente apartado del paradigma estructural-funcionalista, por cuanto incluye un componente psicológico e individual que no existía en éste o que se encontraba reducido a su mínima expresión.

La Simbología Comparativa

Turner diferencia su simbología comparativa de la semiótica (o semiología), que es más amplia, y de la antropología simbólica, que es más restringida. Todas estas especialidades estudian símbolos, significados, signos, etc. Turner nota ciertas similitudes entre los niveles de la comunicación humana y su propia elaboración de los niveles en que se pueden abordar los símbolos:

- La *sintaxis* comprende las relaciones de los símbolos entre sí en un sistema de posiciones. Como se ha visto, Turner llama a esta dimensión el "*significado posicional*" de los símbolos.
- La *semántica* estudia las relaciones de los símbolos con sus referentes. Turner denomina "*significado exegético*" a esta dimensión.
- La *pragmática* analiza la relación entre los signos y símbolos y sus usuarios. Turner llama "*significado operacional*" a este aspecto de la vida simbólica.

Estas categorías son en realidad anteriores y ya se han revisado con cierto detalle. La diferencia que el propio Turner establece entre su nuevo modelo y la semiótica consiste en que aquél agrega una dimensión dinámica explícita, abordando los procesos expresados por los símbolos, y se preocupa por deslindar la relación de los símbolos con los procesos sociales (y, en los últimos años -agrega Turner- con los procesos psicológicos).

La diferencia con la antropología simbólica es más que nada de amplitud: además de estudiar los símbolos en su contexto etnográfico, vale decir, en sociedades simples, la simbología comparada accede a los géneros simbólicos de las llamadas "civilizaciones avanzadas", las sociedades industriales en gran escala. Esto obliga, según él, a tomar contacto con expertos en áreas acerca de las que el antropólogo comúnmente conoce muy poco: historia, historia del arte, musicología, teología, filosofía, historia de las religiones.

Estas reflexiones de Turner son tardías, aunque pueden aplicarse retrospectivamente a gran parte de su material. La evolución teórica de Turner con el correr de los años lo va acercando al estudio de las sociedades complejas, y, correlativamente, al uso de conceptos emanados de las "humanidades". Este tipo de conceptualización (que vincula la modalidad interpretativa de Turner a las orientaciones tipificadas por Geertz en "Géneros Confusos") se explica con cierta extensión en la introducción de *Dramas, Campos y Metáforas*.

En rigor, el proceso de establecer entre los conceptos sueltos que antes revisamos un tejido conectivo (es decir, el proceso de transformación de un conjunto conceptual en un marco de referencia teórico) fue una labor que Turner desarrolló durante muchos años, avanzando poco a poco en dirección a un esquema más o menos integrado; no se puede decir que ese proceso de formular un modelo teórico acabado haya sido consumado alguna vez.

LA CRITICA DE LA ANTROPOLOGIA DE TURNER

Ninguna visión de conjunto de la obra de Turner estaría completa sin una evaluación de las cualidades positivas que ella exhibe. A mi juicio, lo mejor de la obra de Turner se encuentra en sus estudios más tempranos, en los que puede apreciarse una interesante vuelta de tuer-

ca sobre la concepción manchesteriana del conflicto, un poco en la línea de su maestro Gluckman. Barnes ha comparado estas monografías con las novelas rusas, por la diversidad de los factores en juego, la complejidad de los motivos y la abundancia de nombres imposibles.

Los antropólogos ingleses, a excepción de Mary Douglas y de los estudiosos inclinados hacia los significados, están en general de acuerdo con que las mejores contribuciones de Turner son las más tempranas. Como bien dice Adam Kuper, el lector de estas obras de Turner quedaba con una comprensión de la vida aldeana que nunca fue lograda por los desordenados libros de Malinowski ni por los libros excesivamente ordenados de los estructuralistas.

En lo que concierne a las críticas que ha merecido, en el caso de Turner nos encontramos con un panorama nítidamente distinto al caso de Geertz. Nunca, por empezar, se percibió la necesidad de organizarse en contra o a favor de sus ideas, como pudo haber sucedido en el bullicioso Simposio de Santa Fe en contra de la concepción geertziana. Este elemento de juicio merecería alguna elaboración, porque sin duda lo que ha sucedido está motivado, y señala una diferencia importante entre dos concepciones del método y la disciplina.

Como dije, es posible distinguir dos fases en la obra turneriana: la primera es la puramente etnográfica, incluyendo todas las elaboraciones teóricas construidas alrededor de la experiencia ndembu. El carácter genérico de la primera fase de la obra de Turner y la afluencia de su tratamiento a las visiones alternativas le han valido, en general, la condescendencia de los críticos, quienes no han visto en su postura aspectos que estuvieran clamando una polémica.

Muy cada tanto, alguno que otro crítico manifestó reservas; pero el choque entre Turner y la crítica muy rara vez fue frontal. En general, se ha protestado contra la insuficiente especificación del discurso turneriano en términos de problemas, hipótesis y demostraciones y con la dificultad de extraer de sus textos enseñanzas metodológicas más allá de la extrapolación ocasional de conceptos y metáforas. Estos últimos sirven, sin duda alguna, para articular la descripción; su utilidad explicativa, empero, es más dudosa. Los conceptos son quizá buenos para ordenar el planteamiento de un problema y democratizar su inteligibilidad, pero no implican gran cosa en lo que hace a su posible resolución.

Las demás críticas son circunstanciales, y muy pocas veces (que yo sepa) fueron invalidantes, excepto en el caso del posmoderno Michael Taussig, de cuya actitud hablaré después. Taussig se refiere después de todo a la concepción turneriana del ritual tal como era veinte o treinta años atrás. Veamos, sin embargo, algunas de las otras críticas para evaluar su tesis.

Robert Hahn, en un review de 1978, afirmó que las distinciones metodológicas de Turner son apropiadas para las etapas intermedias de una investigación sobre los sistemas simbólicos, no para las etapas iniciales. El uso de esas categorías requiere distinciones previas entre las cosas que son símbolos y las que no lo son, exigen una familiaridad consumada con el lenguaje nativo y con los demás aspectos de la vida social.

Suzanne Hanchett, de la Universidad de Columbia, consideró tangencialmente en una crítica mayormente benévola que *Dramas, Campos y Metáforas* es un texto "discursivo, desordenado y sugerente".

“De hecho, quizá lo es demasiado. Turner pretende una síntesis ambiciosa de los métodos humanistas y antropológicos. Pero el libro está demasiado lleno de digresiones e hipótesis sin desarrollar”.

En el contexto de otras consideraciones más bien neutras, las objeciones de Hanchett permanecen como desacuerdos de forma, más que de fondo.

Quien a mi juicio ha hecho las observaciones más pertinentes a propósito de ciertas generalizaciones turnerianas es Daniel Gross, del Hunter College de Nueva York. Dice Gross que el concepto de *communitas*, aplicado a las peregrinaciones, ofrece en principio un gran interés, por cuanto parece proporcionar una base para la comparación de diferentes tradiciones religiosas.

Lo que es seguro -continúa Gross- es que un concepto tan general no ayuda demasiado cuando se trata de arrojar luz sobre las diferencias entre una cultura y otra. Gross, por ejemplo, no conoce ninguna evidencia de que los peregrinos cristianos experimenten modificaciones en su status, como sí sería el caso, en cambio, entre los peregrinos musulmanes a La Meca.

A Gross también le resultó difícil aplicar la noción de *communitas* (con lo que ella implica de solidaridad, espontaneidad, etc) a la cualidad de la peregrinación que él mismo estudió en Brasil. En un episodio que presencié, dos peregrinos fueron brutalmente asaltados y apaleados delante de toda la multitud, sin que ninguno de los centenares de testigos presenciales, unidos en comunión mística, afectiva y solidaria, ofreciera la menor resistencia.

Un solo episodio no invalida la caracterización del concepto, por supuesto; pero es posible que el tipo ideal de Turner sea demasiado ideal y que su fuerza esclarecedora no sea tan categórica como se pretende. Muchas veces Turner describe los atributos de un fenómeno o proceso acompañando la descripción de un número demasiado estrecho de ejemplos. Gross piensa que Turner debe ofrecer pruebas más tangibles y sistemáticas de la presencia activa de la *communitas* en un ritual de ese tipo.

Un problema relacionado con el anterior tiene que ver, en opinión de Gross, con la relación entre las peregrinaciones y los medios sociales en que ocurren. Turner dice que aquéllas nunca son independientes del medio social en que se manifiestan y de la historia de la sociedad. Pero el hecho es que aunque en los estudios de Turner se presentan datos históricos y contextuales, su teoría de la historia es tan particularista que está imposibilitada de abordar cuestiones más amplias, como por ejemplo la forma en que las prácticas reflejan, refuerzan o debilitan aspectos de la sociedad en su conjunto.

Tampoco el modelo de Turner parece adecuado, en opinión de Gross, para analizar las condiciones necesarias para que un fenómeno dado (en este caso, la peregrinación) surja, florezca o entre en decadencia. En definitiva, la crítica esencial de Gross afirmarí­a que la articulación entre la particularidad de los casos y la generalidad de los conceptos en la antropología de Turner no está demasiado bien resuelta.

Una notable serie de observaciones sobre la antropología turneriana se debe a Juan Carlos Prieto Cané, quien en su momento fue alumno de mi materia de Teorías Antropológicas Contemporáneas de la carrera de Ciencias Antropológicas. Con referencia al uso de metáforas, Prieto Cané considera que todas, las humanistas y las científico-naturales son a-

plicables en antropología. "Seguramente se pueden alternar, brindando cada una distintos acercamientos a la comprensión de nuestro objeto. Se mostrarán complementarias, pues de hecho están tomadas de un mundo donde se complementan". La idea, como se ve, no es ajena a la amplitud conceptual propia de un Kenneth Burke. En el uso de metáforas por parte de Turner, Prieto Cané afirma que el suyo no deja de ser un aporte al estructural-funcionalismo, en el cual se pretende trasuntar que ocurren cambios en tanto ruptura ocasional con las normas, pero sin aplicarse a investigar el origen real de esa quiebra. Turner habla de necesidades del proceso, pero no ve a ese proceso determinado por otras necesidades mucho más últimas.

No extraña que Turner tome como metáfora al drama, pues la actitud del espectador en este caso está caracterizada por la pasividad ante la fuerza que se le impone; distinto hubiese sido el caso con la tragedia, donde se da una identificación con el héroe transgresor. Esta identificación sería para Turner inoportuna, pues él descalifica al transgresor adjudicándole la ilusión de su rol, como si éste fuese casi inmotivado socialmente. Por otro lado, Turner ignora aspectos y alternativas posibles, como podría serlo el cese de la quiebra por eliminación de sus agentes. Turner elige cuidadosamente su modelo, observa Cané. El drama no posee la linealidad de la épica; se compone de momentos excepcionales, aptos para su modelo de fases. Sea como fuere, Turner descarta la dialéctica de las contradicciones entre estructura y antiestructura sin especificar cuáles serían sus correspondencias, aparte de su aparición en un modelo de fases. El dinamismo de Turner es asimismo espurio: él considera un tiempo abierto, pero de hecho aplica un tiempo cíclico.

Esta es, en síntesis, la crítica de un alumno de antropología, desarrollada como contenido de un examen parcial. No me pareció justo omitirla, porque frente a una teorización amorfa y en apariencia ecléctica como la de Turner supo encontrar mejor que muchos otros las aristas en donde hincar el diente. Estimo que la disciplina se hallaría en una situación más halagüeña si constantemente pudiéramos nosotros mismos, los profesionales, refinar el debate a semejante nivel.

En lo que atañe a la segunda modalidad turneriana, en la que el autor se opone con argumentos que considero simplistas a estructuras tan tremendas como "la ciencia" o "la filosofía occidental", considero que la crítica no tuvo oportunidad de expedirse, ya que Turner falleció muy pocos meses después de editadas las primeras manifestaciones de esta variante. Curiosamente, como esta segunda fase se hizo conocer en la India entre científicos sociales que no eran antropólogos antes que en Occidente, Agehananda Bharati, un indio radicado en los Estados Unidos (en la Universidad de Syracuse, en Nueva York) tuvo oportunidad de comentar la "simbología comparativa" de Turner antes de que aquí oyéramos hablar de ella.

En sus comentarios a *Process, Performance and Pilgrimage* (Nueva Delhi, Concept Publishing, 1979), Bharati señala que Turner es menos representativo por las influencias que cita (Bergson, Huizinga) que por las que omite: Wittgenstein, Austin, Popper. A pesar de la insistencia de Turner en las performances [dice Bharati] nunca menciona los análisis

performativos sugeridos en la filosofía analítica³¹. En este y en otros particulares, siempre parecería que Turner pasa por el costado de pensamientos que ya se han formulado y que son bien conocidos por científicos y humanistas.

Bharati considera que afirmaciones típicas de Turner, como "las performances, especialmente las dramáticas, son manifestaciones por excelencia de los procesos sociales humanos" y otras parecidas serían muy difíciles de falsar y no comprometen demasiado. Como se tiende a admitir después de Popper, una aserción no falsable (o no refutable, al menos potencialmente) no califica como discurso científico. En una ciencia toda hipótesis debe correr el riesgo de ser desmentida por los hechos observables. Y en efecto, es difícil imaginar cuáles podrían ser los elementos de juicio que podrían operar como falsadores potenciales de asertos como el aquí consignado. Finalmente, Bharati afirma que la creencia de Turner de que cada paradigma y cada método merece una oportunidad lo precipita en un eclecticismo contraproducente y tiende a convertir a la antropología en una especie de bellas letras.

Hace poco tiempo sobrevino un aluvión de cuestionamientos sobre los líderes de las formas más tradicionales de la antropología interpretativa, como a fin de cuentas Turner lo es. Típico de esos gestos es un artículo de Stephen William Foster, antropólogo independiente de la zona de San Francisco y Berkeley, llamado "Symbolism and the Problematics of Postmodern Representation", incluido en *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism* (1990). Foster cuestiona, como es habitual en esa perspectiva, la posibilidad de ligar símbolos y significaciones. La crítica de referencia no es digna de analizarse, pues se origina en formulaciones dogmáticas sobre la crisis de la representación que en ningún momento se analizan reflexivamente.

Una de las mejores críticas sobre la obra de Turner es "Victor Turner's Definitions, Theory and Sense of Ritual", de Ronald Grimes, que ocupa unas cuatro páginas en el mismo volumen de homenaje y que se concentra en la problemática denotada en su título. La definición de ritual de Turner expresa que el ritual "es una conducta formal prescrita para ocasiones no cubiertas por la rutina tecnológica, que posee referencias a creencias en seres o poderes místicos". Grimes señala que la definición está atestada de problemas: no sólo limita el ritual al ritual religioso, vale decir a la liturgia, sino que limita la religión a dos de sus subtipos, teísmo y animismo, como lo implican los "seres místicos" y los "poderes", respectivamente. Más aún, la definición implica que el ritual está naturalmente ligado a la creencia, una preocupación típicamente occidental, e ignora instancia de disyunción y choque entre creencias y rituales. "No es poco común -dice Grimes- encontrar gente que participa en rituales en los que no cree". Grimes consigna que existen rituales que no tienen nada que ver con la religión (p.ej. los rituales civiles), así como también hay religiones que no tienen nada

³¹ La filosofía analítica es un importante movimiento filosófico, originado en Gran Bretaña, que abrazó inicialmente el credo del llamado positivismo lógico o neopositivismo. Pertenecen al ámbito de la filosofía analítica los escritos de Bertrand Russell (especialmente su proyecto de reducir la matemática a la lógica en *Principia Mathematica*, junto con Whitehead) y los primeros ensayos de Wittgenstein, en particular su *Tractatus Logico-Philosophicus*). Por extensión se habla también de filosofía analítica cuando se hace referencia a movimientos que reaccionaron contra el logicismo puro del neopositivismo, como la pragmática de Austin, Searle y Grice, en la que se ha elaborado, precisamente, el concepto de acto de habla performativo.

que ver con seres o poderes místicos (p.ej. el buddhismo zen). La diferenciación con la tecnología también es desafortunada. De hecho, hay abundantes testimonios etnográficos de "tecnólogos de lo sagrado", como Eliade llama a los shamanes.

No mucho mejor es la teoría turneriana del ritual. Turner aseguraba que los ritos se hallaban contruidos por piezas [*building blocks*] llamadas símbolos. Al hacerlo, de acuerdo con Grimes, ignoraba críticas muy importantes de esa noción del simbolismo, la cual involucraba que los símbolos poseen uno o más significados. Quizá los símbolos sean, siguiendo a Sperber, más como los olores que como las palabras, y "evocan" al significado más de lo que lo representan. Es posible, además, que los símbolos no sean sino una parte de lo que hay en un ritual; en él se encuentran también gestos, pausas y momentos no prescriptos, objetos no santificados, acciones vulgares y multitud de cosas ordinarias y no simbólicas. "Algunas facetas de los sucesos ritualizados son aburridos, rutinarios y pasan generalmente inadvertidos para los cazadores de símbolos. ... Turner seguramente sabía ésto, pero nunca le dejó un lugar en su teoría" (p.144).

Hasta aquí los cuestionamientos puntuales. Huelga decir que los comentarios favorables o neutros son mayoría. Algunos comentaristas (en especial en los Estados Unidos) ponderan la erudición de Turner y su maestría estilística. Todo lo que se pueda decir el respecto es opinable y de importancia muy secundaria, pero creo que esos juicios sólo indican la distancia que media entre los escritores americanos y los ingleses, en tanto escritores ejercitados en la lectura humanista. Objetivamente, a juzgar por las repeticiones en que incurre cuando leemos muchos de sus libros, Turner es cualquier cosa menos literariamente rico. Creo que ha sido uno de los autores que más cortó y pegó antes que se generalizaran las computadoras como máquinas de procesamiento de texto.

En lo personal estimo que Turner no ha sido ni un escritor literariamente elaborado ni un pensador de notoria erudición fuera de las previsibles referencias etnológicas. Los estándares de erudición que prevalecen (por ejemplo) en los estudios orientalistas y en indología (a cuyos temas típicos Turner hizo mención en diversas obras) imponen, entre otras cosas, un amplio dominio de la bibliografía relevante, el conocimiento de los últimos estudios sobre el particular, el uso de fuentes en ediciones confiables (de ser posible en sus lenguas originales) y una serie de precauciones filológicas que Turner siempre aborda a la ligera o no satisface con credibilidad.

El énfasis del último Turner alrededor de innumerables minucias etimológicas, por ejemplo, es incongruente con su escaso dominio directo de las lenguas raíces y con su excesiva dependencia de elaboraciones tardías o de segunda mano. Las discusiones sobre *prajña* y *vijñana* (por citar una) discurren al margen de toda la literatura técnica especializada y de todas las fuentes antiguas, minimizan los aspectos contextuales e históricos involucrados en la gestación y el cambio de esos conceptos y confían ciegamente en una obra de divulgación afectada por un notorio sesgo ideológico. En materia antropológica, es ostensible el escaso interés demostrado por Turner hacia las elaboraciones teóricas de otros autores, excepto los etnólogos antiguos que lo inspiran, como Van Gennep. Las menciones que hace de la obra de Lévi-Strauss, por ejemplo, son en mi opinión harto superficiales, sólo como para connotar que se tiene alguna idea sobre una producción contemporánea de indudable relieve.

En lo literario (y a partir de lo que puede juzgar quien lo ha traducido), puede decirse que estructuralmente considerado Turner es bastante lineal, que no manifiesta mayor sensibilidad a la redundancia, que repite textualmente frases extensas dentro de un mismo artículo y que utiliza un vocabulario más bien escueto. Las escenas que describe en ocasiones son vívidas, pero su lectura a la larga se vuelve fatigosa por las innumerables veces que, entre uno y otro ensayo, Turner narra los mismos sucesos y repite los mismos argumentos.

Sería laborioso tener que reseñar todas las referencias que los antropólogos han hecho de la obra de Turner e inventariar el uso de sus conceptos. Algunos antropólogos ingleses y norteamericanos se han definido como turnerianos; entre ellos están Nancy Munn, que ha estudiado la efectividad de los símbolos rituales; Barbara Myerhoff (fallecida en 1985), que analizó los procesos simbólicos relacionados con el peyote; Sally Falk Moore, que abordó las relaciones entre los símbolos y la política en la ideología; y Barbara Babcock, que investigó los fenómenos de inversión simbólica en el arte y en la sociedad.

Puede decirse a grandes rasgos que la influencia de Turner, más allá de la adopción de sus categorías descriptivas, ha consistido en el reconocimiento de la dimensión social y pragmática de los símbolos. La influencia de Turner llegó eventualmente más allá de la antropología, aunque sin llegar a ser avasalladora. En 1986, por ejemplo, Robin Erica Wagner-Pacifici publicó un amplio estudio de los sucesos en torno de Aldo Moro (*The Moro Morality Play*), subtítulo "El Terrorismo como Drama Social", mayormente estructurado en base a ideas de Turner. Algunas revistas de humanidades y literatura incluyeron en sus revisiones críticas referencias positivas a las publicaciones de Turner. Es digno de mención el respeto que en los últimos años su figura había alcanzado en el folklore.

Compilaciones multitudinarias, como *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology* (ed. Kathleen Ashley, 1990) y *The Anthropology of Experience* (Turner y Bruner, 1986) parecerían indicar que hay más inspiración a compartir en la obra de Turner que en la de Geertz o Douglas.

La crítica que yo mismo le formularía a Turner no es en modo alguno destructiva. El problema con él (que algunos apreciarán como ventaja) es que sus estudios son teóricamente inespecíficos; lo que él ha aportado es un ordenamiento del objeto, un conjunto de rótulos para llamar a ciertos procesos mediante un nombre. El suyo es propiamente un *marco conceptual* o *categorial*, útil para estructurar una descripción. Su teoría, mientras tanto, si es que existe, es inusualmente poco explícita, y por lo tanto los análisis de Turner se desarrollan como si no hubiera ninguna exigencia de verificación y ninguna hipótesis que probar, a excepción de que los conceptos que él propone (conceptos descriptivos, en última instancia) *funcionan*. Una teoría cabal debe correr el riesgo de ser desmentida; los marcos categoriales de Turner pueden ser más o menos oportunos, pero como no hay contenidos que se afirmen y que les sean inherentes, como tales son incontrastables.

La adecuación descriptiva de los conceptos debería encuadrarse entre las precondiciones del método, y no entre sus logros. Incluso aunque se demostrara que conceptos como el de *communitas* o el de drama social son universalizables y descriptivamente adecuados, no se habría ganado ninguna explicación. Daría la impresión que Turner no ha terminado de construir el edificio teórico que sus conceptos prometen. Cualquiera sea el valor que se le

otorgue, lo suyo definitivamente no es una teoría. Como dijo Geertz parafraseando a Gertrude Stein, los comentarios no son literatura.

Recuperar los conceptos acuñados por Turner no involucra, por mi parte, recomendarlos para su instrumentación en un diseño investigativo riguroso. Todo depende de lo que vaya a estudiarse, aunque sea cual fuere el objeto, nociones tales como la de liminalidad, drama social o *communitas* son muy pobres como para proporcionar algo más que un armazón genérico, sin demasiados matices. El empleo de uno de esos conceptos, por otra parte, debería ser concomitante de un estudio sobre su posibilidad de aplicación general o universal, algo que a nadie le hemos visto emprender. Es difícil estimar qué significa, por ejemplo, que el juicio a las juntas de comandantes pueda describirse como drama social si no se explora qué otros sucesos de nuestra sociedad son susceptibles de articularse de la misma manera, cuáles se resisten a esa organización conceptual y por qué. A quien vaya a afrontar estudios no etnográficos de ritos o religiones, le resultará evidente que la sociología o la historia tienen muchas más herramientas analíticas que ofrecer y que, a despecho de Turner y los turnerianos, la antropología se encuentra varias décadas atrasada a ese respecto.

Todo ponderado, queda claro que Turner ha sido una figura mucho menos discutida que la de Geertz. Los obituarios de Turner (que falleció víctima de una cirrosis galopante) destacan unánimemente sus cualidades como persona. Parecería que Geertz se ha hecho conocer más que Turner fuera de la disciplina, en tanto que Turner es más uniformemente respetado dentro de ella. Los años por venir despejarán las dudas que subsisten respecto de si esta no-polemidad intrínseca acabará o no por borrar la obra turneriana del registro de las antropologías memorables.

MARY DOUGLAS

Mary Douglas, del University College de Londres, forma por sí sola una de las tendencias dominantes de la antropología simbólica británica, continuada con notable fidelidad temática y metodológica por Stanley Tambiah y Ralph Bulmer. Las otras dos tendencias pueden considerarse constituidas por un lado por Victor Turner y su simbología comparada, y por el otro por la llamada "Antropología Semántica" de fines del 70 y principios del 80, más o menos afín a la descripción densa geertziana y, últimamente, propensa al posmodernismo: sus representantes más reputados son James Crick y Edwin Ardener (fallecido en 1988).

No cabe duda que Turner y Douglas han sido los antropólogos ingleses más notorios que alguna vez hayan adscrito al simbolismo. Aunque ambos, a su manera, toman distancia de la tradición inglesa de antropología social y discrepan con la teoría y el método estructural-funcionalista, ocupándose del estudio de los fenómenos simbólicos, cabe marcar un agudo contraste entre ellos, contraste que adopta la forma de un doble cruzamiento:

Turner casi siempre examinó los símbolos en el contexto de grandes rituales que afectaban a la sociedad por entero, o analizó (ya desde 1957, en *Cisma y Continuidad en una Sociedad Africana*) los llamados dramas sociales, fenómenos esencialmente colectivos y trascendentes, aunque no afectaran a toda la estructura social sino a la *communitas*. Mary Douglas, por su parte, aborda la cultura casi siempre desde el punto de vista de la vida cotidiana y de los acontecimientos ordinarios.

Por el otro lado, mientras Turner abandonó desde hace unos cuantos años la idea de coordinar sistemáticamente el plano del individuo o la dimensión simbólica con las estructuras sociales, en Douglas siempre subsiste un residuo durkheimiano, desde las primeras obras hasta las últimas, en función del cual ese vínculo se plantea como problema a resolver. Ella analiza especialmente la forma en que los símbolos, los objetos y las actividades corrientes (las prácticas de limpieza corporal, por ejemplo, o el control que se ejerce sobre las funciones fisiológicas, o las concepciones acerca de lo limpio y lo sucio) como si fueran pequeñas dramatizaciones o proyecciones de la vida social.

Ni Turner ni Douglas han desarrollado lo que se dice una gran teoría, aunque con el correr de los años tanto la obra de uno como la del otro han ido adquiriendo cierta personalidad distintiva. La trayectoria de Turner es quizá la más consecuente y uniforme, al punto que hasta el momento de su muerte (en 1983) siguió explorando matices y practicando ordenamientos en el material ndembu recolectado en la década de 1950, al lado de inquietudes algo más nuevas, como la que sentía hacia las peregrinaciones y las formas teatrales.

Douglas, por su parte, soporta hasta más o menos 1969-1970 una pesada influencia levi-straussiana de la que tardará un poco en desembarazarse, y que todavía es perceptible en la más conocida de las obras suyas que se tradujeron, *Pureza y Peligro* (cuyo original es de 1966). En algunos ensayos breves posteriores, Douglas cuestionó severamente la concepción levi-straussiana del mito y sus técnicas sintácticas de análisis, aunque nunca pudo percibir los defectos más básicos en la constitución del método.

Douglas afirmaba que el desinterés del estructuralismo por los aspectos sociológicos o psicológicos de los símbolos es una decisión metodológica respetable. En la analítica estructuralista, en efecto, los significados³² se encuentran horizontalmente, por así decirlo, mediante la relación de los elementos en un patrón dado. Pero cuando el antropólogo aplica la técnica estructuralista al análisis del ritual y el mito, se ve obligado a introducir con disimulo referencias "verticales" a los niveles físicos y sociales de la experiencia.

Douglas se ocupa especialmente de identificar pautas simbólicas y expresivas que no se refieren de inmediato a una estructura social determinante sino que a lo sumo la insinúan. Cuando ella examina aspectos que tienen que ver con lo social (los bienes económicos, el parentesco) los trata primordialmente como formas simbólicas. Pero hay una diferencia entre Douglas y otros simbolistas: el simbolismo que a ella le interesa es generalmente implícito, subyacente, no manifiesto ni en palabras ni en actitudes conscientes. Esto se expresa sobre todo en el título de una compilación de artículos, editada en 1978: *Significados implícitos*.

Caracterizaremos a grandes rasgos las ideas de Douglas y algunas de las críticas que merecieron reseñando sus obras por orden cronológico, procedimiento que en este caso parecería ser apropiado. Excluyendo los trabajos iniciales de Douglas, que son un tanto impersonales y que refieren aspectos etnográficos de los lele de Kasai (tras un trabajo de campo que se

³² En términos estrictos, no corresponde hablar de "significados", aunque el propio Lévi-Strauss viole este principio. Debería tratarse más bien de unidades sintagmáticas a nivel de la frase. Reproducimos, sin embargo, la caracterización douglasiana del problema.

extendió entre 1949 y 1953), las obras más representativas de esta autora son las que a continuación se consignan. Los títulos que se indican son los de las traducciones oficiales, cuando las hay, o una traducción literal de los títulos originales cuando desconocemos si han sido traducidos; las fechas corresponden a las ediciones originales inglesas.

Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú (1966).

En estos trabajos iniciales Douglas procura explicar las abominaciones del levítico, y en particular la prohibición de ingerir carne de cerdo. Discrepa con Maimónides y con las explicaciones "materialistas" o "racionalistas" (antecesores de la razón práctica), que afirman que el cerdo ha sido prohibido porque sus hábitos higiénicos son asquerosos o porque su carne no es sana.

Douglas llega a la conclusión de que el cerdo ha sido prohibido porque no encaja en los esquemas clasificatorios de la sociedad judía. Estos esquemas tenían un cuadro preparado para los animales que tienen la pezuña hendida y rumian, que son todos comestibles; el cerdo tiene la pezuña hendida, pero no es un rumiante: por lo tanto, es una anomalía, se sale de los esquemas, y la sociedad de algún modo decide someterlo a un tabú. Las clasificaciones representan un consenso impuesto; cuanto más compartidos sean los esquemas clasificatorios, mayor control social se ejerce, y viceversa.

Es notorio el concepto de anomalía. Si hubiera pingüinos en el Cercano Oriente (conjetura Douglas) seguramente serían prohibidos, porque son aves sin alas. Pero esta relación de lo puro y lo impuro con la posibilidad de ingresar o no en una clasificación no acaba en esto: la importancia de las clasificaciones es que ellas representan *la intuición de la existencia de un orden, que no puede ser otro que el orden social*. Lo que es objeto de tabú -se diría hoy, en términos de semántica difusa- es lo que más se aleja de los prototipos.

Esta clase de explicaciones de tono filosófico no se asienta en un aparato formal y en un diseño de investigación replicable que otro antropólogo podría re-producir, llegando a las mismas conclusiones, sino que es fruto de una reflexión más bien informal y de una categorización tenue, por no decir nebulosa. Esta es una peculiaridad de la metodología douglasiana que ha sido notada por innumerables críticos: la adopción de una conclusión plausible, fundada en indicios y en ejemplificaciones oportunas, más que en una demostración rigurosa.

Muchos autores, incluso algunos simbolistas o de especialización cognitiva (Tambiah, Bulmer, Luc de Heusch), han aniquilado las conclusiones de *Pureza y Peligro*; la propia Mary Douglas admitió algunos años más tarde que el trabajo analítico tenía unos cuantos costos deplorables, por lo que no hay mucho que rescatar en todo esto. La idea es seductora pero las excepciones son demasiadas, y el marco teórico se desangra cada vez que se incorpora un criterio ad hoc para dar satisfacción a todos los casos. Una de las críticas más taxativas es la de Marvin Harris en *El Materialismo Cultural* (1982:220-221), cuya lectura recomiendo no tanto por su rigor analítico, sino por el humor con que está escrita.

Símbolos Naturales (1970):

Esta es con toda probabilidad la obra más específicamente "teórica" de la autora, porque en ella se fijan algunas de las categorías que han de ser recurrentes en sus elaboraciones posteriores: la oposición entre *códigos restringidos* y *códigos elaborados*, por una parte, y entre *cuadrícula* y *grupo* por la otra. Hablar de teoría en este caso es un poco excesivo; incluso lo es hablar de marco conceptual o de marco de referencia. Lo que Douglas ha elaborado en este libro es un cierto ordenamiento, el cual permite sugerir algunas relaciones constantes entre diversos órdenes de fenómenos. En ninguna parte de postula una hipótesis fuerte o se realiza un análisis comparativo formal.

Algunos razonamientos de este trabajo muestran todavía una impronta durkheimiana: Douglas asevera que "las relaciones sociales ofrecen el prototipo para las relaciones lógicas entre los objetos. [...] Hay que buscar entonces correlaciones entre el tipo de sistema simbólico y los sistemas sociales". Pero, curiosamente, pronto Douglas se repliega a un análisis no comparativo, particularista. Ella afirma que establecer comparaciones interculturales es como tratar de comparar el valor de las monedas primitivas cuando no hay posibilidad de aplicar un patrón común. Una forma de limitar este problema consiste en limitar la hipótesis a un ambiente social determinado. De este modo se contrarrestan los efectos del *bongo-bonguismo*, que es una trampa en la que suele caer la discusión antropológica. Siempre que se enuncia una hipótesis más o menos general, aparece un investigador de campo que dice que "todo eso está muy bien, pero en el caso de los bongo-bongo carece de validez". La invención irónica del bongo-bonguismo es uno de esos destellos de ingenio maduro que sólo aparecen de tarde en tarde, pero la propia Mary Douglas bongo-bonguea sin rubor cuando la conveniencia la empuja a ello, como cuando niega la posibilidad de usar el concepto de pobreza universalmente porque *algunas culturas* (¿los bongo-bongo, tal vez?) no poseen émicamente esa categoría (cf. *El Mundo de los Bienes. Hacia una antropología del consumo*, passim).

Douglas pretende construir una herramienta analítica que supere lo que los fenomenólogos han podido afirmar: que el universo que percibimos corresponde a la sociedad. Podemos llegar a predecir -anuncia- qué tipo de universo resultará con mayor probabilidad de una determinada forma de relación social. El título del libro es una paradoja, un desafío, una antítesis: lo que busca Douglas en realidad es subrayar el carácter artificial, construido, de todos los símbolos que se refieren a la naturaleza. No existen los símbolos estrictamente naturales. Ni siquiera la fisiología, común a todos los hombres, puede ofrecer símbolos comunes a toda la humanidad. La existencia de un sistema de símbolos intercultural es imposible: primero, porque todo sistema de símbolos se desarrolla de forma autónoma y de acuerdo con sus propias reglas; segundo, porque los condicionamientos culturales ahondan las diferencias entre ellos; y tercero, porque las estructuras sociales añaden un elemento más de diversificación.

Pero en este texto todavía Douglas se resiste al particularismo y a la concepción de lo simbólico como esfera autónoma e incondicionada. Siguiendo una vez más a Durkheim, ella afirma que las relaciones sociales ofrecen el prototipo para las relaciones lógicas entre los objetos: son las divisiones de la sociedad las que han servido de modelo para el sistema de clasificación. El núcleo del sistema de símbolos que cubre a la naturaleza no es el individuo, sino la sociedad. Hay que buscar, entonces, tendencias y correlaciones entre el tipo de sistema simbólico y el de los sistemas sociales.

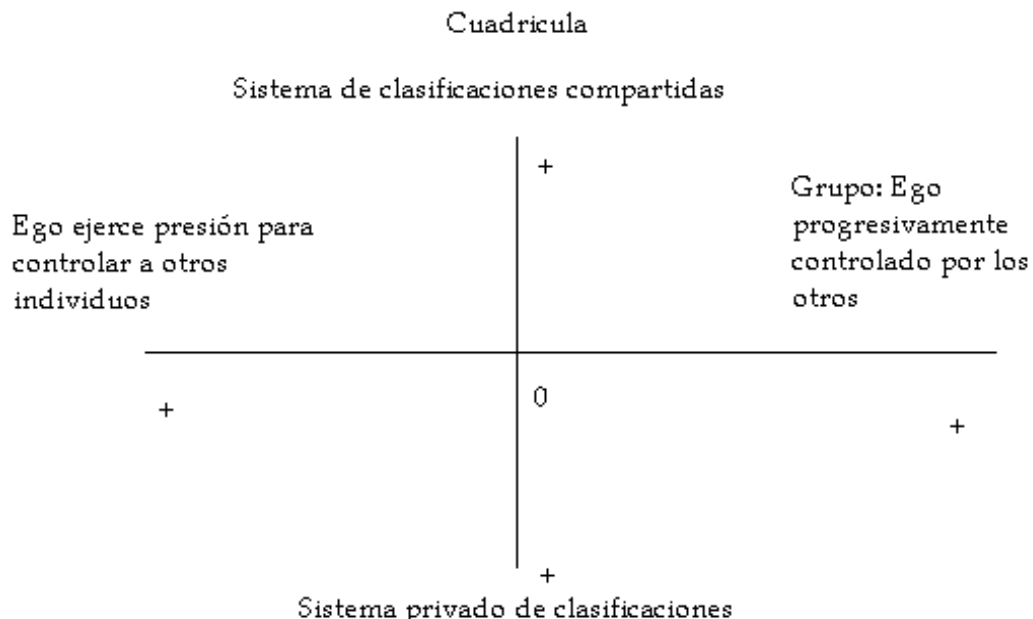
Douglas parte de una distinción introducida por el sociolingüista Basil Bernstein, a la que imprime una interpretación sumamente personal. Bernstein dice que existen dos categorías básicas de lenguaje, que se pueden reconocer tanto por rasgos lingüísticos como sociológicos:

- El *código restringido* surge en situaciones sociales en pequeña escala, en la que todos los hablantes tienen acceso a los mismos supuestos fundamentales, y en la que todas las expresiones están puestas al servicio del orden social. Estos códigos utilizan un fondo léxico más pequeño y una sintaxis más rígida y más simple. Lo que se dice en base a ellos tiene carácter general y es conocido por todos. Por lo común es tan conciso que resulta indescifrable si no se conocen los supuestos.

- El *código elaborado* se aplica a las situaciones sociales en las que los hablantes no aceptan o no conocen necesariamente los supuestos de sus interlocutores. Estos códigos tienen una base léxica más grande y mayores posibilidades de articulación sintáctica. En su forma extrema, el código elaborado está tan desligado de la estructura social que puede incluso llegar a anularla y a hacer que el grupo social se estructure en torno al habla, como ocurre en el caso de una conferencia pronunciada en un aula universitaria.

Lo importante de esta distinción no es la discutible generalización sociolingüística (ella misma surcada de implícitos) sino las correlaciones sociológicas que luego establece Douglas: donde la solidaridad del grupo es mayor, hay más ritualización y más códigos restringidos. Donde la solidaridad es menor, hay una mayor secularización y más códigos elaborados.

La elaboración siguiente apunta a correlacionar las distinciones de Bernstein con el análisis de dos dimensiones sociales: la primera será el orden, la clasificación, el sistema simbólico. La segunda será la presión, las exigencias externas. Estas dos dimensiones se pueden expresar mediante dos líneas o vectores perpendiculares.



El eje vertical corresponde a lo que se llama la *cuadrícula [grid]*, con el sistema de clasificaciones públicamente aceptado en el extremo superior y con el sistema privado de clasificaciones abajo. Arriba se da el consenso, la igualdad de las representaciones; abajo el disenso, el individualismo. El cero representa la confusión absoluta, la anomia, la duda del suicida.

El cuadrante inferior a la derecha corresponde a la infancia. La vida del niño, por ejemplo, comienza en un punto situado a la extrema derecha (por estar completamente controlado por los adultos) y en un punto muy bajo respecto de la cuadrícula. Conforme va creciendo puede ir liberándose de las presiones de tipo personal, al tiempo que se va adoctrinando en el sistema de clasificaciones vigente.

La línea vertical representa la vigencia de las clasificaciones públicas, que son omnipotentes en el extremo superior. Por debajo de la horizontal se sitúan los sectores marginales de la sociedad. Hacia la izquierda se sitúan los desarraigados voluntarios, los vagabundos, los gitanos, los millonarios excéntricos.

La correlación con el esquema de Bernstein se realiza de la siguiente manera: en el extremo superior se ubica el habla socialmente restringida, en el inferior el habla elaborada. Con referencia al mayor o menor control social, las cosas no están tan claras, y los nexos con las Ideas de Bernstein se diluyen. Algunos antropólogos valoran esta seudoformalización de Douglas como la gran cosa; yo pienso que no aporta más que un borrador de método, apto para los diseños íntimos y privados del investigador, cuando mucho, pero indefendible como imagen de una situación social determinada. Para poder situar las diversas sociedades en un cuadrante u otro, a distancias diferenciales del centro, hacen falta indicadores y métodos de evaluación que están, hoy por hoy, tan implícitos como los significados simbólicos que se despliegan³³.

Por lo demás, *Símbolos Naturales* continúa la progresión escapando del estructuralismo que ya se había insinuado en obras anteriores. Aunque sea dudoso que la analítica de Douglas constituya un avance metodológico respecto de Lévi-Strauss, las objeciones críticas que ella levanta no carecen de rigor. Al análisis del simbolismo de Lévi-Strauss -aduce Douglas- le falta un elemento: carece de hipótesis. Sus predicciones son inexpugnables, absoluta y totalmente irrefutables. Dados los materiales para el análisis (un campo cultural ilimitado) y dadas las técnicas de análisis (selección de parejas de elementos opuestos) no hay posibilidad de que un investigador se disponga a estudiar las estructuras subyacentes a la conducta simbólica y salga de su empeño con las manos vacías. Por fuerza tiene que "descubrir" estructuras, porque además no se le pide que relacione estructuras simbólicas con variables sociales. Para que pueda ser útil, el análisis estructural de los símbolos tiene que estar en relación de algún modo con una hipótesis acerca de la estructura de roles. A mi juicio, la crítica de Douglas al estructuralismo no acierta a completar el camino y se queda en la mitad, admitiendo la validez de los análisis locales de los elementos simbólicos como regidos por

³³ Las nociones mismas de código restringido y código elaborado han sido rechazadas en forma unánime por los sociolingüistas de William Labov en adelante (cf. Gaetano Berruto, *La Sociolingüística*, México, Nueva Imagen, 1979, pp. 147 y ss.; A.D. Edwards, *Language in Culture and Class*, Londres, Heinemann, 1971, p. 92.

estructuras de oposiciones binarias. Discuto esto con mayor amplitud en el capítulo dedicado a la metodología analítica de Lévi-Strauss.

En *Símbolos Naturales* es donde comienza a hacerse patente el distanciamiento entre las interpretaciones simbólicas de Douglas y otra modalidad interpretativa: el psicoanálisis. Algunos psicoanalistas consideraron que las interpretaciones douglasianas "invertían" las pautas freudianas de exégesis. Ella responde que no intenta restar nada al psicoanálisis, sino meramente ampliar los límites de la perspectiva social a que esa teoría se restringe. El psicoanálisis -alega- tiene en cuenta un campo social muy restringido. Hace de los padres y los hermanos el marco dentro del cual se encasillan todas las relaciones subsiguientes. Tal limitación le proporciona una gran fuerza y una enorme elegancia teórica, pero dificulta la aplicación de sus categorías a esa experiencia más amplia que es la sociedad. Contra el psicoanálisis, la cuadrícula y el grupo.

La Naturaleza de las Cosas (1972):

Se trata de una conferencia impartida en Londres y Nueva York donde se tornan explícitos los distanciamientos críticos respecto del estructuralismo y en la que se adopta un juego comparativo que habría de acentuarse en obras posteriores. Lo que esta conferencia presenta de notable es un nivel de reflexión lógica y epistemológica que rara vez volvió a exhibirse con la misma intensidad en la escritura de Douglas. También es evidente una actitud autocrítica, bastante más dura de lo que es habitual en las reelaboraciones de los antropólogos. Se trata, a nuestro juicio, de una de las mejores obras de Mary Douglas, indicadora de una línea que desgraciadamente no tuvo continuidad.

En *Pureza y Peligro* -recuerda Douglas- ella había supuesto que la reacción hebrea de rechazar lo que era anómalo era la actitud más normal. Había aducido que la práctica de la clasificación era una actividad humana necesaria y que existe una tendencia humana universal a juzgar negativamente lo que escapa a la clasificación o lo que se resiste a encajar en los nítidos compartimientos de la mente. Una solución demasiado fácil, admite. Ella había pasado por alto, por ser difícil para su propia teorización, el contraste entre el cerdo aborrecido en la biblia y el pangolín adorado entre los lele. Bulmer y Tambiah, dos douglasianos en última instancia, señalaron éstas y otras deficiencias, y en base a reconocer sus errores, Douglas se propone volver a tratar la cuestión.

Lo hace mediante un expreso retorno a las hipótesis de Durkheim, un autor paradójicamente despreciado por quienes acostumbran reconocerse partidarios de Douglas. La nueva conclusión de Douglas es que la taxonomía organiza la naturaleza de forma que las categorías de animales reflejen y refuercen las reglas sociales referentes al matrimonio y a la residencia. En sus primeros ensayos, Douglas admite que se había contentado con tratar al pangolín como proyección metafórica y como mediador entre la naturaleza y la cultura.

"Si consideramos el tabú como algo tan simple, [como] sólo una reacción frente a lo normal, lo no natural, lo sagrado, en el sentido de opuesto a las categorías 'racionales' ordinarias, seguimos estando tan lejos de la comprensión como los antropólogos del siglo XIX. [...] Menos aceptable todavía es la indicación de que la mente humana siempre y en todas partes tiende a inventar existencias mediadoras para reconciliar las oposiciones. Cuando dicha tendencia aparece en la estructura del mito, en muchos

casos su presencia es el resultado de procedimientos analíticos que la han colocado ahí. Entre la mitopoyesis y el tabú, entre las situaciones declamatorias y las de tipo práctico, descubrimos un enigma que es obra nuestra. Si una de las tendencias nos hace aceptar la anomalía y la otra rechazarla, no podemos considerar ninguna de las dos como descripción seria del funcionamiento de la mente humana" (1975:56)

La argumentación que recurre a una tendencia a inventar mediadores -reflexiona Douglas, aludiendo a Lévi-Strauss- clausura la investigación. Vuelve a distanciarse de Lévi-Strauss *renunciando a analizar material mitológico*: aparte de ser notoriamente flexible al capricho del intérprete, los mitos se dan en un contexto de libertad demasiado amplia, situándose por encima y en contra de las exigencias de la vida social.

Propone, en cambio, comparar tres sistemas clasificatorios en función de su tratamiento de los seres anómalos: uno los aborrece, otro los respeta y el último los venera. La hipótesis general es que en cada uno de los mundos naturales construidos por la sociedad, el contraste entre el hombre y lo que no es el hombre constituye una analogía del contraste entre el miembro de la comunidad humana y el extranjero. En el último conjunto, que es el que incluye más categorías, la naturaleza representa al extranjero. Si los límites que definen la pertenencia al grupo social han dispuesto encrucijadas en las que se realizan los intercambios utilitarios, entonces el contraste entre el hombre y la naturaleza recibe la impronta de dicho intercambio. La cantidad y calidad de intercambios posibles se proyectan al mundo natural. Si las instituciones permiten intercambios generosos y gratificadores con socios más distantes de lo normal, entonces se hace posible la existencia de un mediador positivo. Si todos los intercambios son sospechosos y todos los forasteros representan una amenaza, habrá que singularizar por ende determinadas partes de la naturaleza para representar al intruso abominable que traspasa los límites que le están vedados. Cuando no se acepta traspasar los límites sociales, la teología de la mediación deviene inaceptable.

La Naturaleza de las Cosas es un texto excepcional, en el que las proyecciones sociológicas quiebran el círculo vicioso de la omnipotencia y la prioridad causal de los símbolos. La claridad de las hipótesis y el carácter convincente de las demostraciones, que conjugan con maestría lo general y lo particular, la observación social y las ideas, son llamativos y contrastan con las ambigüedades de la mayor parte de la producción de Douglas. Los críticos han señalado dudas menores: algunos casos parecidos en la misma cultura o en otras no responden a la pauta. Pero hay un inconveniente mayor, aunque se pueda imaginar que Douglas sabría incorporar imaginativamente las excepciones que se le puntualicen: más allá de lo apropiado del análisis, éste no hace más que confirmar y revestir de nuevos contenidos lo que ya había sido anunciado por Durkheim medio siglo antes.

Sesgo Cultural [Cultural Bias] (1978):

En esta obra, el esquema opositivo entre cuadrícula y grupo se examina en relación con las cuestiones del espacio, la jardinería, la cocina, la medicina y el tiempo; con la enfermedad y la salud, con los defectos personales, con el castigo, con las definiciones de la justicia. El análisis de la cocina es quizá el más gratificante, porque se lo puede contrastar punto por punto con las explicaciones materialistas de Marvin Harris.

Hay que hacer notar que las nociones de cuadrícula y grupo se han redefinido muy sutilmente, indicando una propensión más sociológica que culturalista. En *Símbolos Naturales*, la dimensión de la cuadrícula evaluaba a las sociedades en términos del compromiso de sus miembros con las categorías clasificatorias en general. La dimensión del grupo, por su lado, medía el grado en que los individuos tenían una actitud empresarial, activa, o por el contrario pasiva, dependiente o clientelística con su entorno social. En otras palabras, la cuadrícula proporcionaba una medida de la solidaridad mecánica durkheimiana, mientras que el grupo comparaba a las sociedades en términos de objetivas relaciones sociales de interdependencia, similares a las que Durkheim consideró al definir la solidaridad orgánica.

La modificación que han experimentado los conceptos consiste en lo siguiente: en lugar de medir la clasificación en general, la cuadrícula mide ahora el grado en que una sociedad elabora roles sociales adscriptos para la clasificación social de los individuos. El grupo, por su parte, ha sido simplificado conceptualmente: ahora mide la proliferación de grupos cerrados concretos cuyos miembros participan de numerosas relaciones superpuestas con los demás.

Vayamos ahora a los contenidos. Comer -se dice en este trabajo- es una actividad pausada, y tal vez el menú cotidiano admita una analogía con las formas lingüísticas. La organización de la comida y los menús constituye un medio para codificar información social. Comer y hablar son medios de comunicación: los individuos no comen cuando quieren, sino en momentos codificados culturalmente: desayuno, almuerzo, (merienda) y cena.

En cierto sentido, la comida es como si fuera un ritual cotidiano, y está relacionado con el contexto global en el que tiene lugar. La comida es una necesidad biológica, como lo es determinada relación entre proteínas, calorías, etc. Pero la forma en que las comidas se presentan es cuestión de la cultura, no de la biología. No comemos perro o zorro (en Rusia y en China si); no comemos insectos, etc. La organización estructural de la comida puede ser objeto de un desciframiento, como la música o las artes plásticas. Douglas sugiere que una comida se puede analizar de una forma parecida a los mitos en el análisis estructuralista, señalando elementos opuestos: refrigerios/comidas principales; alimentos sólidos/líquidos, etc. La forma en que la comida es presentada es análoga a la combinación de palabras, sonidos o colores que constituyen los elementos constitutivos de la transmisión de la información.

Las reglas de presentación de las comidas definen algo así como un orden sintáctico: algunas cosas se comen antes que otras, algunas combinaciones simultáneas no están bien vistas, aunque no existen problemas en la sucesión de los mismos elementos. Hay también posibilidad de establecer un código restringido cuando se presentan los platos secuencialmente, sin demasiada posibilidad de opción, en contraste a un código elaborado cuando todos los platos están juntos y el comensal puede elegir tanto los elementos como el orden, la combinación, las cantidades y las proporciones.

De esto se pueden sacar quizá algunas tendencias: en general, cuanto más solidario es el grupo, más restringido es el código. Es de esperar que las culturas con una fuerte solidaridad grupal utilicen con más frecuencia la comida como ritual (este sería, por ejemplo, el caso de la India). En una cultura con un nivel muy bajo de solidaridad grupal, es de esperarse menor estructuración y escasa preocupación por la pureza del ordenamiento o la secuencia de los platos.

La organización social de la comida es como una ceremonia ritual (obsérvese la presencia de las analogías estructura/mito y sociedad/ritual). Pero así como existen diversos niveles de código para el lenguaje (elaborado/restringido) existen diversos niveles de solemnidad para las comidas: la menos formal es el desayuno, en el que la gente llega en momentos distintos y puede darse el lujo de no conversar, leer el diario, comer lo que quiere, no hay una preparación cuasi-ritual de la mesa con manteles y servilletas; el almuerzo es intermedio; la cena es sin duda la más solemne: se realiza en una mesa limpia y mejor lustrada que la de la cocina, ritualmente protegida con un mantel blanco.

La crítica no fue excesivamente amable con este texto, en el que ya comienzan a notarse aspectos reactivos contra la pauta sociologista, una excesiva dependencia en una idea poco trabajada respecto de la autonomía de las pautas simbólicas y una nueva aceptación de la validez de las categorías opositivas a la manera de Lévi-Strauss. Se reconoció, en principio, que al expandir su visión para abarcar todas las sociedades, Douglas había ganado en amplitud analítica, pero lo había logrado a expensas de la profundidad crítica, perdiendo la dimensión específicamente "cultural" de cada sociedad. De allí (señala por ejemplo Bradd Shore, del Sarah Lawrence College) que el título sea particularmente inapropiado.

Significados Implícitos. Ensayos de Antropología [Implicit meanings] (1978):

Esta es una compilación de artículos de diversa naturaleza, publicados con anterioridad entre 1955 y 1973, acompañados de unas notas breves que enfatizan la preocupación de Douglas por los significados implícitos. Douglas manifiesta en ellos su interés por el conocimiento de los lele respecto del pangolín, un animalillo comedor de hormigas; este conocimiento no era explícito: se basaba en presupuestos compartidos, lo cual plantea, para empezar, problemas más generales inherentes a las formas de comunicación implícita.

Uno de esos ensayos, "Polución", de 1968, fue concebido antes de *Pureza y Peligro*, pero editado poco después. Retrospectivamente, Douglas considera que en él está ya el germen de su obra mayor: cada tribu construye activamente su universo particular en el curso de un diálogo interno sobre la ley y el orden. Los fenomenólogos, como Berger y Luckmann, han dicho mucho de valioso sobre la construcción social de la realidad; pero todos ellos realizan, a juicio de Douglas, una distinción equivocada y engañosa entre dos clases de realidad, una social y la otra no-social. Esto les impide comprender los usos sociales del entorno como un arma de coerción social. En suma, toda la realidad es social.

El más significativo de estos ensayos breves, probablemente, es uno que se llama "¿Ríen los perros?" (original de 1971), en el que se invierte la representación habitual en el funcionalismo de las relaciones o de las analogías entre una sociedad y un cuerpo. El artículo se refiere, en síntesis, al control social del cuerpo. El cuerpo -dice- comunica información para y desde el sistema social del que forma parte. En lugar de concebir la sociedad como si fuera un cuerpo o un organismo, Douglas considera el cuerpo como si fuera reflejo o microcosmos de la sociedad, como una máquina que codifica y transmite información, y que puede ser programada para llevar a cabo diferentes tareas.

Cuando más pesada es la carga de información, más económico resulta el uso del tiempo y el espacio disponibles. A la inversa, con poca carga, cada señal debe usar más recursos

comunicacionales. Este argumento invierte una afirmación común en las ciencias sociales: que la pérdida de control es la excepción que debe ser explicada. Por el contrario, dice Douglas, el mayor control es el más improbable y el que necesita más explicación.

El Mundo de los Bienes. Hacia una Antropología del Consumo (1982):

La obra continúa la pendiente en favor de la prevalencia de las arbitrariedades simbólicas que Douglas iniciara en algún momento entre mediados y fines de la década del 70, en contemporaneidad con el crecimiento de la autoconciencia de la antropología simbólica. Esta es una obra escrita en colaboración con Baron Isherwood, en la que se pretende cuestionar la idea del "consumidor" solitario que manejan los economistas. Los bienes económicos -dicen los autores- forman parte de un sistema cultural, transmiten significados y tienen funciones sociales identificables.

Los bienes no sólo se desean para satisfacer necesidades materiales, sino también para descifrar nuestro ámbito social, definir la personalidad social y transmitir conocimientos acerca de qué y quiénes somos. Las mercancías, en otras palabras, satisfacen un rol cultural. El resto de este estudio aplica el modelo de la cuadrícula y el grupo para reinterpretar la tesis de Max Weber sobre la ética protestante y el surgimiento del capitalismo. La vuelta de tuerca es hasta cierto punto previsible: sugiere que en lugar de utilizar la religión como criterio explicativo, habría que considerar las relaciones sociales que dieron origen a la ética protestante. A continuación aborda la religión protestante como si fuera una cosmología más, comparable a la de los pueblos primitivos que tradicionalmente estudia la antropología.

Después de eso, y como le sucede casi siempre, el libro se diluye, se ramifica, pierde fuerza. Algunas perspectivas torcidas llevan la tensión interna de los razonamientos más allá de lo admisible, y muchos de los presuntos refinamientos epistemológicos no son más que ingenuidades portentosas. Obsérvese por ejemplo esta perla, cuya sustancia ideológica impregna todos los encadenamientos de ideas que le suceden:

"A falta de una mejor idea respecto de las mercancías, se considera de manera convencional a la pobreza tanto una necesidad subjetiva de pertenencias como una sensación subjetiva de envidia y privación. Sin embargo, hay quienes son evidentemente pobres pero no son ostensiblemente conscientes de carecer de algo. El indígena que tiene todas las ovejas y vacas que desea, indudablemente no se siente pobre. [...] No es pobre en absoluto en el ámbito del universo que conoce, si tiene acceso a toda la información que necesita y si puede también compartir con otros sus propios puntos de vista" (1990:25)

A la luz de párrafos como éste, algunas diatribas especialmente virulentas de los materialistas culturales parecen cobrar cierto asidero. A fin de cuentas, una escritura tan descaradamente ideológica ¿no está invocando una lectura de signo contrario, un poco más de acuerdo con los hechos? Señalar que la pobreza tiene una parte casi objetiva y otra parte subjetiva que no necesariamente coinciden y que en ocasiones se niegan, es un razonamiento conveniente para un contexto de teorización antropológica (Inglaterra) que arrastra el rumor de haber tenido algo que ver en la expoliación colonial. *Los pobres a veces no se consideran pobres*; lo cual es un alivio para cualquier culpa, tal vez una expiación. Algunos aborígenes

(¿alguien conoce a alguno tan afortunado?) *tienen todas las vacas que necesitan*³⁴; y eso anula el efecto (y la relevancia) de los dos tercios de la humanidad que está bastante por debajo de ese logro. ¿Serán pobres las decenas de miles de refugiados reducidos a huesos en Zaire o en Ruanda? Para Douglas seguramente no, porque sus culturas han carecido de oportunidad para rumiar la creación de semejante categoría descriptiva. Si esta línea de pensamiento no es obscena, no conozco ninguna que lo sea.

Aún sobre una base empírica y lógica tan precaria, Douglas se da el lujo de ironizar en contra de la teoría higienista o materialista, según la cual nuestras únicas necesidades reales, básicas y universales, son las necesidades físicas, "aquéllas que tenemos en común, por ejemplo, con un hato de vacas". Este sarcasmo burdo, formulado a una distancia muy cómoda de todo riesgo de hambre, no acaba ahí. El materialismo -prosigue Douglas- es incapaz de ofrecer una definición de pobreza que comprenda un marco intercultural y que no vaya en contra de la intuición. Que esta o aquella tribu sea pobre en artículos materiales, que sus viviendas tengan que ser reconstruidas cada año, que sus niños corran desnudos, que su alimentación sea deficiente en contenidos nutricionales, que su tasa de mortalidad sea alta no es suficiente, en opinión textual de Douglas, para definir y aprehender la noción de pobreza (1990:31). Las definiciones "objetivas" de la pobreza -prosigue- tienen que hacer frente a un enorme problema epistemológico: el que es pobre en un país puede ser rico en otro; y en muchos de los países que los antropólogos consideran pobres, los pobladores no se sienten así. En definitiva, no hay objetivamente pobres, ni miseria, ni necesidades; el universo de las mercancías es sólo un mundo de significados arbitrarios en movimiento. La función esencial del consumo "es su capacidad para dar sentido"; las mercancías "sirven para pensar" (p.77).

Yo diría más bien que aquí sirven *para que nosotros no pensemos*. En este modelo, que en ambos extremos de este flujo de significados algunos se llenen los bolsillos y otros no tengan qué comer es un epifenómeno trivial. No hay necesidades universales; desde la perspectiva que adopta Douglas, eso pasa a significar que no hay necesidades en absoluto, y que a las necesidades imaginarias nadie las manipula. ¡Vaya planeta peculiar el que ella habita, en el que los villanos no son ni los déspotas ni los hambreadores, sino los funcionalistas, culpables de querer vendernos la idea de que las necesidades existen de verdad!. Ahora bien, descubrir que la pobreza es un concepto relativo verdaderamente es, como acto intelectual, una hazaña bien pobre, más aún cuando comienza a imaginarse que esa relatividad ofrece a los que no piensan como uno algún tipo de obstáculo epistemológico. Nada puede medirse -está diciendo Douglas- porque cualquier magnitud es relativa. Pero esa regla de oro sólo rige en su mundo; y la esencia de su mundo no pasa por la economía ni por la política, sino por el placer estético de la significación.

³⁴ El registro etnográfico, que yo sepa, sólo registra dos casos: el primero es el don Juan de Castaneda; a pesar de que la propia Douglas se la tragó como si fuera real, su historia es ficticia, con todo y su fortuna oculta. El otro debe ser Patoruzú.

“Los efectos de la modernización sobre el cambio religioso” (1982):

Se trata de un artículo relativamente breve publicado en *Daedalus*, en el que Douglas protesta contra la idea de que la ciencia haya progresado en detrimento de la religión, utilizando para fundar esa protesta su ya familiar marco teórico. La modernidad -dice- cambia la forma de la sociedad, pero en ella siguen existiendo relaciones sociales y rituales destinados a perpetuarlas. La religión, en otras palabras, se origina en las relaciones sociales, que cambian pero no desaparecen con la modernización.

***La Voz Activa* (1982):**

No tengo referencias de este texto.

***Riesgo y Cultura [Risk and Culture]*(1982, con Aaron Wildavsky):**

Llama la atención la especialidad de su colaborador, quien es lo que se llama un "cientista político". Este es un estudio del movimiento ambientalista como sistema de creencias propio de sistemas sectarios. El objeto de estudio es el movimiento ambientalista norteamericano que surgió entre fines de la década de 1960 y mediados de 1970.

Ese movimiento presentaba la contaminación ambiental no sólo como suciedad, sino como riesgo, como peligro: la elección de "lo peligroso" es un proceso social, en el que se configura una visión de los peligros dignos de que se les preste atención. Siempre existió la suciedad y la contaminación, pero de hecho este movimiento no se manifestó antes, y se debilitó considerablemente poco después.

La explicación es la siguiente: a fines del 60 y principios de 70 sucedieron ciertas cosas que expresaban una especie de quiebra o trauma nacional: revueltas raciales, la protesta estudiantil, la derrota en VietNam, el escándalo de Watergate. Hacia 1975 la hegemonía norteamericana parecía estar declinando. El año crucial parece haber sido 1973: es el año en que se pone de manifiesto la derrota militar de la nación, en que comienza la crisis del petróleo, etc. Todas estas crisis minaron la autoconfianza de Norteamérica, que perdió la fe en sus instituciones sociales y en su propio ambiente natural. Una crisis en la base social genera una crisis en las representaciones colectivas: la inquietud por el futuro de Norteamérica quedó simbolizada como inquietud por el futuro del ambiente.

La metodología que despliegan Douglas y Wildavsky, por llamarla de algún modo, reproduce un patrón que se ha tornado habitual desde el ensayo sobre el consumo: se niega que se puedan situar los riesgos en un ranking, y que su invocación responda a un estado de cosas objetivo. Como no se sabe qué es lo que va a suceder, los riesgos que se temen más no son necesariamente los mayores. La hipótesis dominante a lo largo del libro (que los especialistas en cuestiones de riesgo ecológico han vapuleado) es que el riesgo y los niveles aceptables no pueden medirse objetivamente, sino que son construcciones colectivas, un poco como el lenguaje y otro poco como el juicio estético. La selección de una cuestión problemática (el peligro nuclear, la amenaza de violencia, la radiación iónica) está culturalmente determinada. El ambientalismo refleja juicios morales, económicos, políticos y otros elementos teñidos de valor. La realidad de los peligros físicos no es pertinente para los autores: esa evaluación

-dicen- se encuentra fuera de su búsqueda. Al mismo tiempo, un poco a los tirones, niegan que su postura sea relativista. El lector juzgará por sí mismo si una persona mayor en posesión de su sano juicio puede o no creer esto último.

How Institutions Think (1986):

Este es un libro que Mary Douglas propone leer como prefacio a posteriori de todos sus estudios, y que trata de historia de la ciencia, de filosofía política, de funcionalismo sociológico, de la diálisis de riñón y de la diferencia entre los modos francés y californiano de clasificar vinos. Es un texto, además, que vuelve a poner en primer plano la influencia del modelo de Durkheim. Es importante señalar que por otra parte se trata de una conferencia dictada ante un público no profesional, lo cual le impone una doble cualidad didáctica.

Douglas cree que el hombre mira en dos direcciones: una de ellas se concentra sobre cálculos de costo y beneficio; la otra sobre la coherencia, el orden, la cooperación, el altruismo, la acción colectiva, en suma, el interés público. Que la gente actúe en su propio beneficio no necesita ninguna explicación; pero que a veces sacrifique los intereses personales es un dilema. ¿Por qué razón sucede?

La razón -explica Douglas- son las instituciones: la familia, las ceremonias matrimoniales, el culto a los ancestros, etc. Es claro que las instituciones no "viven" ni tienen "mente" propia, pero de hecho sucede como si pensarán, confirieran identidad, recordaran, clasificaran o tomaran decisiones de vida o muerte. No puedo menos que señalar que en este texto, debido quizá a su carácter pedagógico, las reificaciones llegan a ser un tanto excesivas. El crítico F. G. Bailey, de la universidad de San Diego, llegó a decir que este procedimiento de reificación se transforma, en este libro, en algo "monstruoso e irritante".

Pues bien, las instituciones, además, poseen un valor. Este valor se deriva de una analogía, por medio de la cual se establece un paralelismo entre el orden social y el orden natural. Este principio de naturalización es lo que convierte a las instituciones de convenciones sociales que son en verdades autovalidantes. Douglas dice que este principio de naturalización no debe ser evidente, porque de serlo la legitimidad de la institución desaparecería. (Curiosamente, Douglas no explica por qué desaparecería, tal vez porque entiende que esta peculiaridad es algo consabido).

Dice Douglas que las clasificaciones, las operaciones lógicas, las metáforas orientadoras, son dadas al individuo por la sociedad. El sentido de corrección a priori de ciertas ideas y el sinsentido de otras se transmiten como parte del entorno social. La epistemología es, en consecuencia, menos una empresa filosófica (e incluso psicológica) que una especie de antropología social de la mente. La mente individual (dice, invirtiendo la fórmula de ciertas facciones de Cultura y Personalidad) es la sociedad en pequeño.

Pasamos a la crítica que Geertz ha hecho de este libro, una crítica que es relativamente cruenta tratándose de la obra de una estudiosa con quien lo unen tantas afinidades. Para Geertz la idea durkheimiana del origen social de las categorías propias del sujeto es una hipótesis fuerte que, después de tanto tiempo que se viene machacando, debería probarse de una buena vez.

El texto de Douglas es, para él, una serie de comentarios brillantes y eruditos pero fundamentalmente inconexos. En algunos de sus libros (como en *Pureza y Peligro* o en *Símbolos Naturales*) hay algún intento en este sentido; pero en otros (y en éste en particular), Douglas pone cierto énfasis en la habilidad de los individuos para resistir el peso de la sociedad o para ir contra la corriente de la cultura. El resultado de esta vacilación entre una versión *hard* y una *soft* del sociologismo durkheimiano es que el vocabulario de Douglas para expresar la relación entre "pensamientos" e "instituciones" es vago e inestable. El pensamiento "depende" de las instituciones, "surge" con ellas, "encaja" con o "refleja" a las instituciones. Estas "controlan" el pensamiento, o "le dan forma", "lo condicionan", "lo dirigen", "lo influncian", "lo regulan" o "lo constriñen". El pensamiento luego "sostiene", "construye", "soporta" o "subyace" a las instituciones. La tesis tartamudea, alega Geertz.

Los sociólogos del conocimiento o los antropólogos de la mente, desde Mannheim hasta Evans-Pritchard (el mentor de Douglas), han oscilado entre la afirmación de la versión fuerte del durkheimismo (el pensamiento es un reflejo directo de la sociedad), en la que ya nadie puede creer, y la versión débil (el pensamiento está influido en algún grado por sus condiciones sociales y a su turno influye sobre ellas) que difícilmente diga algo que alguien pueda negar. En opinión de Geertz, Douglas no puede ser criticada por no resolver la cuestión, que bien puede resultar insoluble. Pero sus métodos dejan la cosa en el mismo estado en que la encontraron: a la deriva. Y Geertz concluye: los comentarios, como escribía Gertrude Stein, no son literatura.

Risk and Blame. Essays in Cultural Theory (1992)

Se trata de una compilación de los ensayos publicados en los cinco años precedentes, en los que a decir de su editor el riesgo y el peligro se estudian como ideas culturalmente condicionadas. Fruto de una decisión editorial propia de sus años de retiro, no hay en este libro discusiones que se desvíen mucho de lo que ya hemos visto. Casi toda la primera parte vuelve a transitar las reflexiones que hemos visto a propósito del riesgo, y un artículo breve ("Wants") vuelve a negar el carácter objetivo de las necesidades, esta vez subrayando la dificultad de generalizar algo sobre las necesidades comunitarias a partir de las necesidades individuales, "como lo ha comprobado el teorema de Arrow":

"[...] De modo que toda teoría está en pérdida cuando se trata de pensar sobre el bienestar de la comunidad. Partiendo de preferencias inconmensurables, subjetivas e individuales, no puede proceder a teorizar acerca de las necesidades de la comunidad" (1992:153).

Uno de los artículos más peculiares es el que intenta mediar en "The Debate on Women Priests" (pp.271-294), aparecido en Francia en una compilación de ensayos sobre el ritual. El tema puede colegirse del título: la polémica entre la Iglesia de Roma y diversos grupos que reclaman la ordenación sacerdotal para las mujeres. Lo primero que establece Douglas es que la antropología debe permanecer fuera de la polémica, aunque el caso de las mujeres *pueda parecer* fuertemente fundado, la Iglesia *parezca* ser ciega y sorda o estar sumida en el oscurantismo, etc.

"La mayoría de las teorías usuales para interpretar un debate de políticas seguiría esas líneas, apilando *goodies* versus *baddies*, dos contendientes, el que está en lo

correcto y el equivocado. Una unilateralidad tal hace ruido a sesgo local e histórico. El antropólogo necesita salirse del debate” (p.281).

Lo segundo que señala la autora es que el campo está embarrado: no son dos contendientes como resulta a primera vista, sino que hay infiltrados tales como las así llamadas androginistas, separatistas, milenaristas, promotores de la enmienda por los igualdad de derechos, junto a monjas consagradas, sacerdotes y obispos, todos del mismo lado. Esto no lo dice Douglas, pero está implicado a fuego: Si el antropólogo no se sale del debate, puede que esté colaborando con la causa de las feministas, las lesbianas o tal vez algo peor, quién sabe. La solución que ella propone, tras sobrevolar un par de teorías con el pretexto de recuperar la distinción de Marshall Sahlins entre sociedades prescriptivas y performativas (y con el fin patente de dejarse un espacio para decir que "la comunidad que pone sus categorías en riesgo se pone en riesgo ella misma") le obliga una vez más a *limpiar el campo*, lo que esta vez cumple con un cuadrado bernsteiniano en reemplazo de las líneas perpendiculares que favoreciera la década anterior.

Una vez definidas las posiciones de (a) Roma, (b) las mujeres de las diversas órdenes, (c) las pragmáticas en el movimiento de mujeres y (d) los sectarios más fanatizados de grupos que ella reputa pequeños y que buscan regodearse en su propio sectarismo antes que resolver el problema de las mujeres, Douglas procede a dedicarle una parrafada a cada postura bajo el título de “CONCLUSIÓN”. Nada que no pudiera preverse: para los fanáticos, expresiones que suenan a condena; para las pragmáticas, la aclaración de que las monjas quieren entrar al círculo, no escapar de él; para las monjas, que se pregunten si han escogido la iglesia correcta; y para la Iglesia, por último, un levísimo tirón de orejas admonitorio. ¿No es asombroso?

Como al Schneider póstumo, a la Mary Douglas de los últimos tiempos no le importa mucho hacer profesión de lo que no parece ser o contradecirse de maneras flagrantes a pocas páginas de distancia. La otra punta de este libro comenzaba diciendo que “el día que los antropólogos se rindan en su intento de fundamentar los significados en la política y en la economía será un día triste [...] no sólo para nosotros sino para las ciencias sociales en general” (p.ix). Si me preguntaran quién pronunció esa frase, yo diría que pudo haber sido Marvin Harris. Pero fue Mary Douglas, y lo escribió así, y no al revés. Después de semejante juego de contradicciones, ¿quién entiende algo?

• • •

Es difícil caracterizar en conjunto el valor y la posición de Mary Douglas en el contexto de la antropología simbólica contemporánea. Sus aportes han sido, si cabe, menos genéricos que los de Victor Turner, y es dudoso que su obra vaya a constituir en el futuro un punto de referencia, ya sea conceptual, sustantiva o metodológica. Sus herramientas formales, como la cuadrícula y el grupo, o los cuadraditos de su última etapa estilística, no resisten ni siquiera una comparación preliminar contra otras alternativas bastante más venerables: las escalas de Guttman, el *correspondence analysis* o los métodos de redes sociales, por ejemplo.

Los principales reparos que han opuesto los críticos atañen a este último aspecto. Las demostraciones de Douglas, en general, se estiman poco concluyentes; existe por un lado la sospecha que su tratamiento de las evidencias es parcial (en la medida en que favorece la presentación de casos e instancias que mejor se adaptan a las hipótesis) y por el otro la convicción

de que los desarrollos argumentativos distan de ser metodológicamente rigurosos. En este sentido, es posible que la crítica de Geertz, más allá de su inesperada agresividad, sea representativa del sentir general.

La propia Douglas se siente bastante insegura respecto de lo bien equipados que se encuentran los antropólogos para reflexionar incluso sobre la trayectoria histórica de su ciencia. Uno de sus últimos ensayos concluye con una expresión del poeta William Empson: "The heart of standing is we cannot fly". Aunque ella rechaza, sin titubeos, la postura anticientífica de los posmodernos del círculo de Rice, su empleo de los recursos técnicos justifica ponerla metodológicamente bajo sospecha.

Los últimos trabajos de Mary Douglas no agregan demasiado a lo que ya se ha dicho; son artículos breves, incidentales, más bien narrativos. "The Hotel Kwilu - A model of models", escrito en 1989 y publicado como Conferencia Distinguida en *American Anthropologist*, constituye virtualmente su despedida de la práctica disciplinar. Las virtudes y defectos del *paper* son extensibles al resto de su obra: el ensayo posee un notable efecto evocativo, una escritura fluida y elegante, y un cierto amaneramiento expresivo que parece característico de quienes se resignan a ser popes; pero en lo metodológico nada agrega. Por el contrario, su uso de referencias de segunda mano a los clásicos de la teología protestante (a los que demuestra conocer a través de la lectura de Schweitzer) testimonian tanto la flaqueza de su método como la holgazanería de su erudición. Hay una cierta sabiduría en el texto, porque en él habla la voz de la experiencia. Pero se supone que *American Anthropologist* es (o lo fue hasta que los posmodernos la cooptaran) una revista científica.

MARSHALL SAHLINS Y EL DETERMINISMO CULTURAL

Volcado en los últimos años hacia una antropología simbólica convencida de la prevalencia de los símbolos en los circuitos causales, Marshall Sahlins ya alentaba ideas similares en sus trabajos iniciales, en los años 60. Cuando en *Economía de la Edad de Piedra*, por ejemplo, profesaba su adhesión al sustantivismo, disimulaba el carácter retrógrado de sus posiciones políticas echando mano de una palabra cuyo uso era aparatosamente peyorativo: *burgués*. Para Sahlins, en efecto, como para Baudrillard (de quien plagió la idea), lo burgués era malo; cuando podía, descartaba cualquier doctrina o teoría simplemente reputándola propia e inseparable de la sociedad burguesa. Con este método doblemente oportuno y paradójico, Baudrillard y Sahlins pudieron defenestrar incluso al formalismo económico y al marxismo³⁵.

No sorprenderá que Sahlins llegue a conclusiones parecidas a las de Mary Douglas tras recorrer un camino diferente: mientras que en sus últimas obras Douglas se complace en negar la existencia objetiva de la pobreza, en sus ensayos iniciales Sahlins afirma la existencia de riquezas y opulencias que no lo parecen. En la Edad de Piedra (y esto debe

³⁵ Invito a comprobar el uso casi sistemático de este procedimiento en las obras de Sahlins o en las de Baudrillard que le salen de garantía y le sirven de inspiración; también sería muy productivo tomar nota de las oportunidades en las que el simple uso de un término revolucionario con una finalidad reaccionaria suplanta el desarrollo de una crítica en regla.

leerse como *en determinados contextos culturales*) la gente vive en la opulencia no porque tenga muchas cosas, sino porque no necesita nada.

"Es que a la opulencia se puede llegar por dos caminos diferentes. Las necesidades pueden ser 'fácilmente satisfechas' o bien produciendo mucho, o bien deseando poco. La concepción más difundida, al modo de Galbraith, se basa en supuestos particularmente apropiados a la economía de mercado: que las necesidades del hombre son grandes, por no decir infinitas, mientras que sus medios son limitados, aunque se pueden aumentar. [...] Pero existe también un camino Zen hacia la opulencia por parte de premisas algo diferentes de las nuestras: que las necesidades materiales humanas son finitas y escasas y los medios técnicos inalterables, pero en general adecuados. Adoptando la estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con un bajo nivel de vida" (1983:13-14).

Este camino Zen -el de la cultura, el de la capacidad simbólica- será en lo sucesivo el camino de Marshall Sahlins, el que seguirá para demostrar que las necesidades no existen realmente, sino que tienen una génesis ideológica o simbólica. "No desear -dice Sahlins, p.24- es no carecer". Los cazadores y recolectores no han tenido que dominar sus impulsos materialistas, sino que nunca hicieron de esos impulsos una institución. El proyecto cultural siempre improvisa una dialéctica (obsérvese la presencia de esta otra palabra) sobre su relación con la naturaleza. Sin escapar a los constreñimientos ecológicos, la cultura suele negarlos, de modo tal que el sistema muestra en seguida la huella de las condiciones naturales y la originalidad de una respuesta social: en su pobreza, la abundancia (p.47).

Según Sahlins, así como cabe negar la importancia de los factores económicos, también se puede minimizar todo argumento relativo a la universalidad biológica del ser humano. Este es un argumento fuertemente relativista: todo lo esencial es obra de la cultura, y la cultura se la pasa imponiendo significados a las cosas, incluso a las que parecen ser inmediatamente dadas. Este es el punto de vista de Sahlins en "*Colors and Cultures*", un artículo publicado en *Semiotica*, en 1976, y reproducido en la compilación de Dolgin, Kemnitzer y Schneider, *Symbolic Anthropology* (1977). En este ensayo, que resumiremos con algún detalle, Sahlins intenta refutar los hallazgos de Brent Berlin y Paul Kay y publicados en 1969 en un libro revolucionario que tratamos en otros capítulos: *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*.

El estudio de Berlin y Kay (1969), como ya hemos visto, se difunde en una época en que comienza a hacerse indisimulable el fracaso de la experiencia *emic* de la etnosemántica y en que se manifiesta un discreto apogeo de la escuela comparativista de Yale y del evolucionismo antropológico. Dichos autores salen al cruce de la hipótesis del relativismo lingüístico de Sapir y Whorf en un territorio que en apariencia la favorecía, afirmando en contra de de ella que existen determinantes universales del sistema visual, y que el inventario de términos cromáticos se expande en las distintas lenguas en función del tiempo, de modo tal que las categorías universales se van lexicalizando en un orden fijo y en gran medida predecible. Ya hemos comentado la famosa "regla de implicación" de Berlin y Kay y a ese comentario remitimos.

Para Berlin y Kay es razonable concluir que esa secuencia implicativa no sólo representa un juicio distribucional sobre las lenguas contemporáneas, sino un orden cronológico de aparición susceptible de interpretarse como una secuencia necesaria de etapas evolutivas.

Retengamos lo que será más ofensivo de estas conclusiones, desde el punto de vista de la prioridad causal de lo simbólico: los símbolos no son arbitrarios ni incondicionados, sino que si se los aborda con los medios experimentales adecuados, demostrarán poseer una base biológica y universal (esto es, necesariamente material). La variación intercultural sobre los motivos básicos, en consecuencia, no es libremente creadora, ni es omnipotente.

Sahlins no podía quedarse al margen de estos hallazgos (luego, sin embargo, confirmados hasta el hartazgo en sus lineamientos esenciales) y sale a defender la incondicionalidad, arbitrariedad y prioridad causal de los símbolos, en este caso asimilados a *significados*. Sale a defender, en sus propias palabras, "la *autonomía* de la actividad cultural como una evaluación simbólica de un hecho natural".

"Lo que está en juego es la comprensión de que cada grupo social ordena la objetividad de su experiencia, como el precipitado de una lógica diferencial y significativa, haciendo así de la percepción humana una concepción histórica. La problemática esencial es que la objetividad de los objetos es en sí una determinación cultural, que depende de la asignación de significado a ciertas diferencias 'reales', mientras que otras son ignoradas" (1977:166).

Sobre la base de la segmentación o *découpage* que la cultura efectúa sobre lo "real" (nótese el encomillado), "lo real" es sistemáticamente constituido, es decir, es constituido en un modo cultural determinado. De allí en adelante, y sobre la base autoritaria de literaturas ideológicamente convenientes, más que de interpretaciones adecuadas del experimento o de experimentos diseñados a propósito, las consignas culturalistas se suceden en catarata: los resultados de Berlin y Kay -decide Sahlins- son consecuentes con el uso social del color no meramente para significar diferencias objetivas en la naturaleza, sino para comunicar *en primer lugar* distinciones significativas en la cultura. Por todas partes, los colores participan como signos en vastos esquemas de relaciones sociales: estructuras significativas por medio de las cuales las personas y los grupos, los objetos y las ocasiones, se diferencian y combinan en órdenes culturales. Nada de esto, notémoslo, había sido negado o afirmado por Berlin y Kay. La problemática, sin duda, se ha corrido de registro.

La tesis que Sahlins dice pretender demostrar (aunque luego "demostrará" cualquier otra cosa) es que sólo ciertos colores son distinguidos como "básicos", porque sus rasgos distintivos y relaciones pueden funcionar como significadores en sistemas informacionales. Sahlins aprovecha el hecho circunstancial de que en la obra de Berlin y Kay en la que se concentra los autores no vinculan sus hallazgos lingüísticos en la fisiología y avanza todo lo que puede por ese terreno; pero por desdicha, las obras subsiguientes de ambos autores (y de muchísimos investigadores que los siguieron) se cansaron de explicar los hechos a la luz de la fisiología.

¿Cuáles son los hechos y las razones que aduce Sahlins? Es difícil saberlo, porque sus especulaciones se ramifican y desvían. El número de casos considerado por Sahlins frente a los setenta y pico de sus oponentes es exactamente *cero*, y el diseño de la prueba brilla por su ausencia, en la probable suposición de que los aspavientos retóricos y los truisms amontonados pueden lograr una vez más el efecto de que todos los lectores se deslumbren y acepten la conclusión que se les pone en la cara. En algún momento aparecen ejemplificaciones como aquellas en las que se extraviara alguna vez Leach acerca de los colores en la señalización, y que, sin que Sahlins se haya enterado, fueron despedazadas por Gamst y

por Harris para diversión de todos los terrícolas. También florecen las expresiones de deseo aderezadas como si fueran silogismos completos. Una frase ocasional de Lévi-Strauss, por ejemplo, le sirve a Sahlins para demostrar algo tan genérico y colateral como que "las estructuras de la mente no son los imperativos de la cultura, sino sus implementos", frase que en el contexto de lo que él quiere decir con cultura es tan poco comprometida -pese a su tensión de superficie- como decir que los integrantes de un orden cultural usan la cabeza.

Pronto Sahlins se enreda en una dicotomía entre razones materiales (fisiológicas, perceptuales, físicas) y distinciones arbitrarias, de la que no puede salir porque el planteamiento mismo de sus objetivos es ambiguo y los hechos que podrían aducirse van en su contra. Pronto es evidente también que el objetivo de Sahlins era precisamente empantanarse en una dicotomía entre lo que demuestran los experimentos de Berlin y Kay y sus deseos ideologizados, para luego aducir esta falsa resolución:

"¿Cómo reconciliar entonces estas dos comprensiones innegables pero opuestas: que las distinciones entre colores están basadas naturalmente, y que las distinciones naturales están culturalmente constituidas? El dilema sólo puede resolverse, me parece a mí, leyendo desde el significado cultural hacia la prueba empírica de discriminación en lugar de al contrario. Debemos otorgar lo suyo a este tercer término, la cultura, que existe a lo largo de sujeto y objeto, de estímulo y respuesta, mediando entre ellos mediante la construcción de la objetividad como significación" (1977:174).

Esta conclusión es fantástica: entre la naturaleza y la cultura tenemos un *tertium quid* que no es nada menos que la cultura, que se ha filtrado como elemento mediador allí donde había que decidir entre dos extremos, uno de los cuales era la cultura misma, como mecanismo de imposición de significados. Nótese que la única prueba a la vista es que la dicotomía entre naturaleza y significado cultural le resulta a Sahlins estéticamente desagradable, por lo que decide de golpe "otorgarle lo suyo" a un tercer elemento que es la cultura, como si los lectores, confundidos por tanta palabra inflada, no pudieran llevar la cuenta de lo que él va diciendo. Poco después Sahlins asienta sus conclusiones, como si su rigor lógico lo hubiera obligado a ellas. Los contendientes son, a la larga, lo material y lo ideal. Adivinen quién gana.

La obra en que Sahlins desarrolla con más amplitud su reduccionismo cultural es *Cultura y Razón Práctica*, de 1976. El libro es un montaje de cuatro o cinco grandes conjuntos de demostraciones, tendientes a dejar sentado que las explicaciones culturalistas que apelan a los símbolos pueden desplazar con ventaja a los razonamientos materialistas del marxismo, la ecología cultural y el funcionalismo. Adopta como cualidad distintiva del hombre no el hecho de que deba vivir en un mundo material, circunstancia que el hombre comparte con todos los demás organismos, sino que vive según un esquema significativo concebido por él mismo, hazaña de la que sólo la humanidad es capaz. El libro toma como cualidad distintiva de la cultura no el hecho de que ella debe adaptarse a restricciones materiales, sino que realice ese ajuste conforme con un esquema simbólico definido, que es arbitrario y que nunca es el único posible.

Sahlins está convencido de que el concepto antropológico de cultura le plantea a la razón práctica de los materialismos el desafío más serio, porque el mismo concepto de cultura deja atrás dualismos tan antiguos como mente y materia, idealismo y materialismo. La lógica de

sus demostraciones es idéntica a la que impera en su artículo ya comentado sobre los términos para los colores básicos, como si Sahlins la aplicara mecánicamente: hacer intervenir lo simbólico dos veces en una contienda entre dos polos, para que una supuesta mediación termine resolviendo las cosas en favor de lo ideal. Que la cultura (o por lo menos su concepción de ella) es ideal no deja lugar a dudas: "...el significado -dice- es la propiedad específica del objeto antropológico. Las culturas son órdenes significativos de personas y cosas". Y además: "la cultura no se limita a mediar la relación humana con el mundo mediante una lógica social de la significación, sino que constituye, a través de ese esquema, los términos subjetivo y objetivo de esa relación" (1988:11)³⁶.

En lo esencial, ninguno de los saltos deductivos del pensamiento de Sahlins está bien resuelto. El pasa libre e irreflexivamente de lo individual o lo psicológico a lo colectivo, como si la cultura fuera una especie de mente, sólo que compartida y plural. Saussure decía que todo en el signo lingüístico (significante y significado) es psicológico, lo que podríamos traducir como subjetivo; al mismo tiempo, la lingüística saussureana se considerada inscrita en la psicología social. Allí también hay una discontinuidad, más o menos atemperada por la distinción de un nivel global (la lengua) y otro individual (el habla). En el caso de Sahlins, sesenta años después de la claridad meridiana de Saussure, la arbitrariedad del símbolo y las propiedades de la mente humana se mezclan alegremente con categorías tan difusas como "la lógica social de la significación", que parecerían remitirnos por un lado al desacreditado inconsciente colectivo (que proyecta y multiplica el pensamiento del sujeto), por el otro a la colectividad durkheimiana (que niega el carácter incondicionado de ese mismo sujeto). En ninguna parte el nexo entre lo individual y lo colectivo aparece definido como problema. Por otro lado, decir que la cultura opera una mediación entre instancias disjuntas no aniquila "el dualismo endémico" al pensamiento burgués de occidente, sino que antes que nada lo confirma como premisa, lo deja clavado al piso, lo reconoce como la contradicción fundamental.

Podemos poner en tela de juicio no sólo la calidad argumentativa de la lógica de Sahlins, sino su comprensión básica de las teorías contra las que arremete. Muchas veces distorsiona las teorías hasta su misma médula. Creo yo que no tiene demasiado en claro cuáles son los postulados esenciales de las propias teorías a las que afirma suscribir. El dice, por ejemplo, que "para el estructuralismo, el significado es la propiedad esencial del objeto cultural, tal como simbolizar es la facultad específica del hombre" (1988:31). Esta es una afirmación falsa, y de una magnitud de falsedad alarmante. El hombre es un animal simbólico, sin duda, pero el estructuralismo no es una teoría que repose en una semántica explícita ni una postura que aliente una hermenéutica. Quien afirme que para el estructuralismo el significado es la propiedad esencial de los objetos culturales, es indudable que *no ha entendido prácticamente nada* de la postura de Lévi-Strauss. Es útil recordar que, entre otras cosas, el propio Lévi-Strauss participó en un célebre encuentro organizado por *Esprit*, en el que lo esencial del

³⁶ Las frases hechas que aparecen incrustadas en los textos de Sahlins se repiten una y otra vez, textualmente, en diferentes libros y ensayos, como si formaran parte de los respectivos cursos de pensamiento. Cuando realicé la revisión técnica de *Islas de Historia* topé con enorme frecuencia con tales frases; algunas de ellas no significaban nada. Consultado Sahlins acerca de su sentido, él tampoco pudo descifrarlas y optó por cambiarlas por otras, que a decir verdad no tenían mucho que ver con el material original.

debate tenía que ver con la negativa pública, notoria y deliberada del estructuralismo a poner los significados en un plano de importancia³⁷.

No pienso describir aquí todos los argumentos de *Cultura y Razón Práctica*, el último libro teórico de Sahlins, escrito antes de que se sumergiera en el esteticismo polinésico de *Islas de Historia*, en los años 80; mientras que en los ensayos de los 70 la ecuación esencial subsume al entorno o las constricciones materiales y a la cultura, en los 80 el dilema pasa a ser el de conciliar estructura e historia (orden y contingencia), un punto que ya Lévi-Strauss había dejado exhausto. Tampoco desarrollaré aquí la evaluación crítica de esa instancia, pues he tratado el tema en "La Virtud Imaginaria de los Símbolos".

A fines de 1994 fui a visitar a Sahlins en el Haskel Hall, el departamento de antropología de la Universidad de Chicago que él preside, y que acaso sea el más grande del mundo en su género. Allí también trabajan James Fernandez, los "neomodernos" esposos Comaroff, Raymond Fogelson, Paul Friedrich, Nancy Munn, Terence Turner, George Stocking... La asistente de Sahlins me comunicó que hacía varios meses que se hallaba retirado de la actividad académica, debido a su estado de salud. Como Sahlins debía someterse a difíciles operaciones en la columna, la asistente veía difícil que pudiera reintegrarse a la brevedad.

La visita fracasó pero, como sea, me deslumbró el entorno, cuna de nacimiento de la propia antropología simbólica, desde el viejo Schneider en adelante. Vaya escenario. Habría que mostrárselo a Marc Augé para ver si elabora el concepto de los *si lugares*: un campus universitario infinito, tachonado de monumentos a los más de sesenta premios Nobel que enseñaron allí, un bosque rojo de otoño plagado de ardillas y mapaches, residencias docentes hasta donde alcanzaba el horizonte con dos o tres automóviles por cabeza y una librería (la del Seminario Teológico) que invitaba al vértigo por su abundancia, oculta en los sótanos de una iglesia gótica de imitación, no tan bella pero sí más nueva que una genuina. A lo lejos, el perfil de los que eran entonces los edificios más altos del mundo, el río más verde del estado (como que lo pintan una vez al mes) y la sede de la que quizá sea la mejor orquesta sinfónica de Norteamérica. Buen lugar al cual volver después de un trabajo de campo en Hawaii con todos los gastos pagos, con opulencias todavía mejores que las de la Edad de Piedra.

No quiero simplificar las cosas con ambientalismos de pacotilla. Pero por un momento me pregunté si en ese contexto de *dream come true*, en el que la gente rubia ni siquiera transpira, en el que las líneas de la desnutrición y la pobreza están tan lejos y tan por debajo que ya no alcanzan a percibirse, en el que el status quo y el mejor de los mundos posibles parecen ser lo mismo, yo no habría también producido simulacros de teorías que minimizaran la

³⁷ Fue en ese famoso encuentro auspiciado por *Esprit* que Ricoeur le espetó a Lévi-Strauss su desprecio por el significado: "En la medida en que a Usted le concierne no hay ningún 'mensaje', no en el sentido cibernético, sino en el kerigmático. A usted el significado le causa desesperanza; pero usted se consuela pensando que si los hombres no tienen nada que decir, al menos lo hacen tan bien que su discurso es abordable por el estructuralismo. Usted conserva el significado, pero es el significado de la insignificancia. La arquitectura admirable y sintáctica de un discurso que no tiene nada que decir" (Jean Conilh, "A confrontation", *New Left Review*, n° 62, 1970, pp.57-74). Aunque sea público y notorio que el significado se filtra inadvertidamente en el análisis estructuralista, también lo es que el estructuralismo debería en principio prescindir de él.

importancia de las coacciones materiales y pusieran los lirismos de lo simbólico como determinantes absolutos de la existencia.

OTRAS ANTROPOLOGIAS SIMBOLISTAS

Una vez más es D'Andrade quien puntualiza en *The Development of Cognitive Anthropology* (1995:249) que la antropología simbólica/interpretativa es hoy en día una agenda abandonada, a despecho que Geertz o Sahlins -agregaríamos- sigan insistiendo en ella, si bien de maneras cada vez más implícitas, asordinadas, casi culpables. Ya no pueden decir en voz alta “miren qué novedoso lo que les estoy proponiendo”, porque alguien del público puede echarles en cara que hace casi un cuarto de siglo que están en lo mismo y que los resultados no parecen ser congruentes con el lapso insumido.

Lo concreto es que el modus simbólico se fue apagando imperceptiblemente, hasta que en 1984 se le asestó el golpe de gracia en el Simposio de Santa Fe en que se originó el movimiento posmoderno. A tono con un impulso que algunos pretenden estirar hasta el fin del milenio, se requería poner de manifiesto entonces la “crisis de la representación” junto al catálogo de las restantes ideas pasadas de época. Algunos antropólogos del Virreinato del Río de la Plata han descubierto las ideas simbolistas hace poco tiempo (a escala de sus ritmos de asimilación) y las imaginan vivas y populares. Pero la historia es así, ya está cerrada, todo el mundo lo sabe y no hay mucho que pueda hacerse al respecto. Hace ya trece o catorce años que lo que estuvimos viendo hasta aquí, inevitablemente, se disolvió sin cumplir sus profecías de refiguración del pensamiento social.

Cuando Geertz incursiona en plenos 90s con *After the Fact*, Paul Rabinow no puede menos que espetarle:

“Infortunadamente, aunque Geertz ha presentado variantes de su posición durante lo que ya son décadas, nunca ha desarrollado sus perspectivas sobre la forma en que procede este proceso de figuración [simbólica]. Ni, fundamentalmente, lo ha practicado él mismo. En *After the Fact*, igual que otras producciones suyas de años recientes, Geertz profiere opiniones con soberano aplomo, pero no afronta directamente ni extiende las figuras, retóricas o lo que fuere, que están actualmente en la agenda de la disciplina, por más amplitud con que se las interprete. [...] Hay muchas cosas que uno podría decir sobre el aislamiento de Geertz (y su ubicación institucional), pero quizá la más relevante para aquéllos interesados en la significación es que esta instancia de sostenida falta de compromiso con los nuevos modos de pensar es una de las formas fundamentales en que los sistemas interpretativos pierden su pertinencia y se van de la escena.” (Rabinow, *American Anthropologist*, 98(4), diciembre de 1996, p. 888).

Es el posmoderno responsable en el pasado de la edición de dos series de *Interpretive Social Science* el que escribe ésto. No es ni Marvin Harris, ni D'Andrade, ni yo.

Sin embargo, después de Schneider, Turner, Geertz, Douglas y Sahlins la antropología simbólica/interpretativa subsistió durante casi una década. No tengo aquí ocasión de desarrollar con el debido detenimiento la obra de muchos otros simbolistas, como James Fernandez o Benjamin Colby, y eso es una pena. Podríamos decir que entre 1976 y 1984, más o menos, la antropología simbólica, de *topic neutral* que fue en un principio, se fue especializando en una antropología de la metáfora (Fernandez, Munn), luego convertida en una antropología

de la performance (Turner, Fernandez, Schechner) y finalmente una antropología de la práctica (el penúltimo Sahlins, Michel de Certeau, Bourdieu). Algunas formas peculiares del discurso disciplinar, como la antropología de los sentimientos (Shweder, Rosaldo) guardan también una cierta relación con la antropología simbólica, en particular por su inflado empaque "cualitativo", aunque no es seguro que se engloben en ella por completo. Si hurgamos un poco en nuestra biblioteca podríamos descubrir otros estilos más que revolotean muy cerca (James Boon, Johannes Fabian, Francis Hsu, Edmund Leach), permitiéndonos extender el listado de las modalidades simbolistas hasta donde queramos. Y eso sin contar las influencias del simbolismo antropológico en la disciplina hermana de la historia, con Robert Darnton a la cabeza, o en la visión de la cultura de Beatriz Sarlo y otros intelectuales.

En fin, harían falta muchísimos capítulos como éste para mencionarlo todo. Pero con lo dicho basta para hacerse una idea.

LA ANTROPOLOGIA Y LAS TEORIAS DE SISTEMAS

0. INTRODUCCIÓN

Las Teorías de Sistemas constituyen un conjunto de propuestas que ha merecido una recepción variada e inconcluyente por parte de la antropología. No es nuestro objetivo sintetizar esas teorías en todos sus aspectos, por cuanto sería preciso necesario recorrer numerosas formulaciones complementarias, algunas de ellas de carácter muy técnico. El siguiente estudio pretende ser sólo una introducción a un campo complejo y polémico, sobre el cual todavía los científicos y epistemólogos no han dicho la última palabra.

Las teorías de sistemas giran en torno de una nueva clase de modelos y por ello, antes que nada, deberemos describir los diferentes tipos de modelos susceptibles de construirse en una ciencia empírica. Naturalmente, la que revisaremos no es más que una de las tipologías posibles, pues se pueden intentar tantas tipologías como criterios de articulación se escojan. Todo el mundo conoce la existencia de *modelos mecánicos* (en los que se procura analizar y explicar los mecanismos, factores o procesos que producen determinado estado de cosas) y los *modelos estadísticos* (en los que se inducen regularidades o correlaciones entre diversas series de fenómenos).

Si hablamos de modelos en un sentido laxo, atinente a la forma global de las formulaciones teóricas, la antropología abunda en ambas clases de modelos; casi todas las teorías más o menos formalizadas que se han propuesto encarnan alguno de esos tipos, aunque a menudo resultaría arduo o forzado inscribir sin residuos toda la teorización antropológica bajo uno u otro paradigma. Sin pretender insinuar que la diferenciación entre modelos mecánicos y estadísticos es exhaustiva (es decir, sin alegar que abarca sin excepción todas las formas de modelos existentes) es evidente que sus estructuras son opuestas y que cubren gran parte del campo de posibilidades de una teoría.

Ahora bien ¿qué quiere decir que un modelo sea mecánico o estadístico? La tipología de que disponemos se halla alborotada. Ante todo, conviene olvidarse de las definiciones clásicas de Lévi-Strauss, puesto que son erróneas e imprecisas; aunque muchos hablan como si él hubiera inventado esa tipificación, sus definiciones se fundan en una lectura muy pobre y superficial de la bibliografía de divulgación de las ciencias duras, más que en un análisis riguroso. En lugar de decir que los modelos mecánicos son los que están a la misma escala del fenómeno y los estadísticos a una escala (según se mire) más reducida o más global, diremos que los primeros describen mecanismos y los segundos definen tendencias, asociaciones o correlaciones.

Dado que los modelos son entidades conceptuales (y no tanto maquetas a escala), ellos no pueden ser ni más ni menos simples que "la realidad", ya que desde el inicio son otra cosa. Un modelo es una construcción lógica y lingüística, y a menos que se admita una teoría del lenguaje elemental y puramente nomenclatoria -el lenguaje como espejo de la realidad- no existe isomorfismo alguno (es decir, no hay ninguna correspondencia estructural punto a punto) entre enunciados y realidades. La "escala" de un modelo respecto de lo real es indecible, ya que la realidad puede ser casi infinitamente descompuesta, es analíticamente inagotable: una ameba puede llegar a ser tan "complicada" como un sistema planetario. No hay entonces una escala propia de los fenómenos: teorías que tratan de enormes conjuntos sociales son a

menudo más sencillas que teorías que abordan la personalidad de sujetos individuales. La caracterización de los tipos de modelos debe fundarse en otras consideraciones.

- Un modelo mecánico no involucra obligatoriamente reducir las cosas a máquinas, ni adherir a metáforas mecanicistas, ni hablar siquiera de modelos en el sentido más formal de la palabra. Serían mecánicos, por ejemplo, los modelos desplegados por Marvin Harris en sus estudios de casos, en los que se buscan identificar las instancias que determinan ciertas prácticas culturales, dilucidar cuáles son los factores que producen esas prácticas y cómo operan. Algunos de los modelos de la ciencia cognitiva son asimismo mecánicos, pues llegan a describir la estructura interna de las operaciones o dispositivos (no importa cuán idealizados) que causan ciertos estados de la mente o que explican las regularidades de la cognición. Dado que los modelos mecánicos derivan explicaciones de casos a partir de principios generales, la estructura de las inferencias en estos modelos es deductiva. Las leyes propias de los modelos mecánicos, si las hubiere, tienden a ser deterministas, y de la misma manera el objetivo de casi todos los modelos de esta clase tiende a ser la explicación de hechos en función de leyes actuantes. Toda vez que aparezca la palabra “porque” estamos, desde Marshall Sahlins a Marvin Harris, en presencia de uno de estos modelos.

- Son estadísticos, en cambio, los estudios de la antropología comparativa o transcultural derivada de Murdock, en los que se busca establecer la probabilidad de ocurrencia de una práctica dada en presencia de determinada institución, o a la inversa. Se trata de una modalidad de análisis correlacional, cuantitativa, que no necesariamente se abisma en hipótesis sobre la naturaleza precisa de los mecanismos y relaciones causales; es por ello que los modelos estadísticos se conforman al llamado modelo de la caja negra. Interesa en ellos determinar qué condiciones (o estímulos) producen determinadas conductas (o respuestas), sin que importe siempre deslindar por qué. Muchas veces, aunque no siempre, los modelos estadísticos se conciben como acercamientos preliminares, propios de una ciencia que aún no puede imponer leyes a su objeto. Dado que estos modelos consideran varios casos individuales y abstraen de ellos generalizaciones y regularidades, la estructura de la inferencia en estos modelos es inductiva. En general los modelos estadísticos abundan en tipologías, de las cuales se derivan las entidades a ser correlacionadas. Las leyes típicas de los modelos estadísticos, cuando las hay, son necesariamente probabilistas.

Aunque podría parecer a priori imposible, existe una alternativa a las teorías mecanicistas y estadísticas, una especie de paradigma básico, un arquetipo para producir teorías. Se trata de las teorías o modelos *sistémicos*, que en variadas ocasiones han ejercido influencia en la antropología reciente, por su énfasis en los fenómenos dinámicos, en los universos totales abiertos a su entorno, en los procesos complejos y en las interacciones fuertes. Los modelos de esta clase se piensan o bien como de estructura diferente a la de las formas clásicas, o como la superación de éstas en una secuencia epistemológica de carácter evolutivo.

Por razones bastante complicadas y de todas maneras contingentes, han habido cuatro formulaciones sucesivas de estas teorías de sistemas, que son:

- 1) La *Cibernética*, propuesta por Norbert Wiener hacia 1947.

- 2) La *Teoría General de Sistemas* (o Teoría de los Sistemas Generales), desarrollada por Ludwig von Bertalanffy hacia la misma época, pero difundida mayormente entre 1950 y 1970.
- 3) La *Teoría de las Estructuras Disipativas* (o de los Sistemas Alejados del Equilibrio) promovida por el Premio Nobel Ilya Prigogine desde principios de la década de 1960.
- 4) La *Sinergética*, propuesta por Hermann Haken en la década de 1980.

En general, los modelos mecánicos se adaptan a sistemas o procesos de complejidad relativamente escasa, que se prestan a ser íntegramente analizados. En otras palabras, los modelos mecánicos conciernen a los mecanismos que explican determinado estado de cosas, y estos mecanismos resultan a la vez explicativos cuando el objeto es comprensible en términos de simplicidad organizada. La "simplicidad" es aquí un efecto teórico, no una cualidad empírica: un objeto "simple" se aviene a ser explicado mediante una analítica que distingue en él o bien un solo nivel de organización, o bien relaciones lineales entre diversos niveles.

Los modelos estadísticos, por su parte, se ocupan de fenómenos demasiado complejos para ser analizados y que sólo son susceptibles de un abordaje sintético-inductivo; al no ser íntegramente cognoscibles o analizables, podría decirse que los objetos del estudio estadístico están en cierta medida desorganizados. Los mecanismos que producen los fenómenos no son conocidos, y es por ello que se habla en este tipo de modelos de la *caja negra*.

Los modelos sistémicos, finalmente, procuran organizar la complejidad a través de un conjunto de ecuaciones que describen los diferentes aspectos de los sistemas. El objeto privilegiado de las teorías sistémicas son los llamados *sistemas complejos*, que, como luego se verá, paradójicamente no por ello son desorganizados, pues, entre otras cosas, por el hecho de ser complejos, poseen la propiedad de autoorganizarse. Aunque no todas las teorías sistémicas cumplimentan esta salvedad, hagámosla aquí: la "complejidad" no es en sentido estricto una propiedad ontológica propia del fenómeno que se estudia, sino una escala inherente al punto de vista que se adopta y a los conceptos que se usan, en especial conceptos relacionales tales como el de interacción y causalidad. Por lo tanto, tanto un microorganismo como el universo son igualmente susceptibles de abordarse como sistemas. Una misma realidad empírica, diferentemente volcada sobre una teoría, puede ser objeto de cualquiera de los tres tipos de modelos expuestos, con mayor o menor productividad.

El siguiente cuadro presenta, diagramáticamente, las características de los tres principales tipos de modelos; me he tomado la libertad de añadir como cuarta instancia las propuestas fenomenológicas (también podríamos poner en su lugar las interpretativas), pues, aunque la historia nunca acostumbra contarse de esta manera, vienen como anillo al dedo para completar la tabla periódica de las estrategias posibles. Las teorías fenomenológicas, simbólicas e interpretativas en general, tienden en efecto a desarticular las generalizaciones en nombre de un "conocimiento local" que a menudo ni siquiera permite una comprensión globalizadora de los casos individuales, y que confía más en la conjetura o en la corazonada que en razonamiento formal.

Modelo	Perspectiva del Objeto	Inferencia
Mecánico	Simplicidad organizada	Analítica-deductiva
Estadístico	Complejidad desorganizada	Sintética-inductiva
Sistémico	Complejidad organizada	Holista-descriptiva
Fenomenológico	Simplicidad desorganizada	Nihilista-abductiva

Nótese que los modelos sistémicos no se conforman al modelo nomológico deductivo, dado que su concepción en torno a la equifinalidad, multifinalidad, multicausalidad, causalidad circular o realimentación y la elección de transiciones de fases o procesos de morfogénesis como objetos de estudio, les impide expresar las aseveraciones lineales de condicionalidad que constituyen las estructuras típicas de los sistemas deductivos (Si P, entonces Q). En un estudio sistémico, lo más que puede hacerse es describir formalmente el fenómeno de que se trate (sea la estructura del sistema, sea su trayectoria) a través de determinadas ecuaciones. Técnicamente, estas ecuaciones acostumban ser ecuaciones diferenciales no lineales, aunque otras expresiones matemáticas podrían aplicarse a la misma descripción. A menudo un sistema se describe mediante un grafo topológico o un diagrama de flujo, asociado o no a una caracterización matemática más precisa. A partir de la descripción se podrá, eventualmente, construir un modelo de simulación, manipularlo y derivar predicciones respecto de su comportamiento.

Aprovechamos esta semblanza para cuestionar algunas creencias muy habituales: creencias que afirman, por ejemplo, que cualquier modelo más o menos formalizado o axiomatizado califica como un modelo sistémico, o que los modelos sistémicos equivalen sencillamente a modelos matemáticos o computacionales (o viceversa). Existen, de hecho, numerosos modelos formales o axiomáticos que son más bien mecánicos o estadísticos, así como existen modelos sistémicos sin cuantificación.

Tampoco es verdad que la Inteligencia Artificial, la Investigación Operativa, la Teoría de los Juegos, la informática, la teoría de autómatas y otras esferas de teorización y práctica científica están invariablemente de acuerdo con la teoría de sistemas, pertenecen a ella o comparten su ideología básica. Es cierto que algunas modalidades teóricas (la teoría de catástrofes, por ejemplo) cuadran mejor con los principios sistémicos que con cualesquiera otros; pero la historia no es tan simple como para hablar con certeza de hipotecas intelectuales y pertenencias teóricas de esta naturaleza.

Mucho menos todavía es verdad que la teoría de sistemas es una concepción "positivista", rótulo con el que de un tiempo a esta parte se pretende descartar toda propuesta con aspiraciones de rigor sin tomarse el trabajo de comprenderla y de evaluar su productividad. Aplicar categorías erróneas al objeto de discusión priva al discurso de toda fuerza crítica. La teoría de sistemas *no* es positivista. Muchos postulados sistémicos constituyen reacciones ejemplares contra el principio positivista de la analiticidad y contra la reducción de todas las ciencias a la mecánica vulgar. Los "sistemas" a secas constituyen un concepto indefinido, bastante desgastado por el abuso; pero los "sistemas generales" son algo muy preciso y circunscripto. Ni siquiera es suficiente hablar de sistemas para que la teoría que uno promueve sea sistémica: los "sistemas" de la sistémica (valga la redundancia) son de una especie

muy peculiar que distintos autores caracterizan ya sea como "abiertos al entorno", "complejos" o "dinámicos". Es conveniente entonces restringir el concepto de teoría sistémica a las construcciones teóricas que compartan los rasgos precisos que, en relación con cada marco teórico, ahora pasamos a definir.

1. LA CIBERNÉTICA

a) Caracterización general

La cibernética es una formulación que se conoce también como "teoría de los mecanismos de control"; como se dijo, fue propuesta por Norbert Wiener hacia 1947, aunque existe un antecedente allá por los años veinte, ligada al nombre de un tal Richard Wagner, de Munich. "Cibernética" deriva (al igual que el vocablo "gobierno") de una palabra griega que significa "timonel", y el término se refiere a los mecanismos o técnicas de control en general. Existen dudas sobre la prioridad intelectual de Wiener o de von Bertalanffy en el terreno de las teorías sistémicas; Bertalanffy parecía bastante preocupado en demostrar que a él la idea se le había ocurrido primero, a fines de la década del 30, pero que recién tuvo oportunidad de difundirla varios años más tarde.

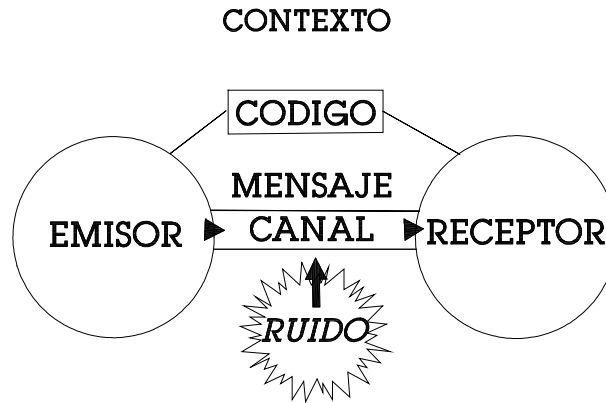
El esquema cibernético es, entre todos los modelos sistémicos, el que se relaciona más estrechamente con la teoría de la información, por lo que es preciso caracterizar sintéticamente esta última. La información es una dimensión cuantificable comprendida en el circuito de la comunicación. Quede claro que no hay (y en principio no puede haber) una teoría global de la *comunicación*, que integre los diversos elementos tomados en cuenta, pues esos elementos son demasiado heterogéneos como para resultar cubiertos por un solo entramado conceptual conexo: una "teoría de los contextos" no tendría forma directa de conectarse con, por ejemplo, una "teoría de los canales". Sí hay en cambio una teoría de la información (independiente de y anterior a la cibernética), que es la que aquí desarrollaremos a grandes trazos.

El origen del llamado esquema de la comunicación es incierto y de autor anónimo; tampoco puede determinarse en qué disciplina o marco teórico se comenzó a hablar de él. Lo concreto es que constituye un esquema que se fue cristalizando y enriqueciendo con el correr de los años, y que ya hay testimonio de él en las primeras décadas del siglo, por ejemplo en el Curso de Lingüística General de Saussure. Ciencias o subciencias enteras (la mal llamada teoría de la comunicación de masas, la sociolingüística, la pragmática) girarían de un modo u otro en torno suyo.

En el modelo comunicacional clásico, se considera que, en un **contexto** dado, el **emisor** transmite al **receptor** una serie de **señales** ordenadas según un **código**, formando **mensajes** que circulan por un **canal** afectado por más o menos **ruido**, ambigüedad o interferencia. Diversos autores han agregado más y más elementos al esquema, subdividiendo sus componentes en otros más precisos y restringidos, pero el cuadro básico, el más consensuado, discurre aproximadamente como se muestra en el diagrama.

Este esquema básico de la comunicación forma parte de numerosas teorías; Roman Jakobson, por ejemplo, formuló su clasificación de las funciones del lenguaje mapeándolas sobre los diferentes elementos del modelo: la función conativa o imperativa es la que enfatiza al receptor, la función referencial gira en torno del contexto, la emotiva destaca al emisor, la

fática constata la disponibilidad del canal, la metalingüística se centra en el código, y la función poética subraya el mensaje.



Esquema de la Comunicación

Integrada a ese mismo conjunto originario, la teoría de la información o Teoría Matemática de la Comunicación, formulada por Claude Shannon hacia 1948, es una teoría estadística (y más concretamente, una teoría relacionada con el cálculo de probabilidades) que relaciona las propiedades del canal de comunicación con el código que rige la codificación, transmisión y decodificación de las señales que componen un mensaje. Hoy se habla más bien de ingeniería de la comunicación para referirse a este dominio, aunque las ecuaciones fundamentales que definen y miden la cantidad de información se adscriben a la Teoría de la Información derivada de Shannon.

Urge aclarar que la teoría de la información nada tiene que ver con el significado de los mensajes: se trata de un abordaje que analiza cosas tales como las formas más óptimas de codificación, la cantidad de redundancia que hay que introducir para compensar el ruido, y, en especial, la "medida de la información" en términos de unidades mínimas llamadas "bits" o dígitos binarios. Esta cantidad de información se define como la cantidad de incertidumbre de un mensaje en función de la probabilidad de aparición de los elementos que componen el código. No hay en general ninguna correlación entre la riqueza de significaciones y la complejidad informacional, aunque algunos teóricos de la cultura y la sociedad (Abraham Moles en Francia, Max Bense y su círculo de Stuttgart, los semiólogos de la Escuela soviética de Tartu) hayan creído lo contrario.

La información (que por alguna razón se simboliza con la letra **H**, no con **I**) es un concepto muy simple: información es la medida de los *grados de libertad* que existen en una situación dada para escoger entre señales, símbolos, mensajes o pautas. El conjunto de todas las categorías (el "alfabeto", cualquiera sea el modo de la comunicación) se denomina también *repertorio*. La cantidad de información se mide como el logaritmo binario del número de patrones alternativos, formas, organizaciones o mensajes que forman ese repertorio. La unidad en que se expresa la medida de la información es también la más simple de todas: el **bit** o dígito binario [**binary digit**]. La complejidad creciente de las pautas

informacionales determina apenas un crecimiento logarítmico en las unidades de medida: Dos alternativas elegibles (dos grados de libertad) requieren un solo bit, cuyos valores pueden ser sólo 1 y 0; cuatro alternativas se expresan con dos bits (00, 01, 10, 11); ocho con tres bits (000, 001, 010, 011, 100, 110, 111, 101), y así sucesivamente.

La misma unidad y la misma ecuación se utilizan sea cual fuere el nivel de análisis en que se mide la información: sonidos en un sistema fonológico, fonemas en una secuencia de palabras, palabras en una secuencia de frases, frases en una secuencia de discurso, discursos en una secuencia de conductas lingüísticas (o bien notas en un motivo musical, motivos musicales en la sección de una pieza, secciones en una pieza completa, etc). La información mide, en cierta forma, el grado de organización de un sistema.

Cuanto más previsible es un elemento, menos información trasunta: el final de las palabras en un telegrama o en taquigrafía, por ejemplo (-ilidad, -ción, -ismo, -ante, -mente, -ible, etc), puede llegar a ser tan previsible (redundante) que en algunos casos es posible omitirlas. Cuanto más ruido o interferencia hay en un canal y cuanto más incierta sea la aparición de un elemento, por otra parte, mayor será la necesidad de redundancia para garantizar una decodificación correcta. Un sistema fonológico que incluya muchos sonidos parecidos de aparición incierta será más informativo (tendrá una medida de información) más grande que otro sistema con menos sonidos, bien delimitados y de sucesión previsible. Al mismo tiempo, podría decirse que cuanto más rico sea el alfabeto o repertorio de un sistema, tanto más improbable será la aparición de un signo particular: la información es también la medida de la *improbabilidad*.

La idea de que la teoría de la información es lineal como el telégrafo y la cibernética es compleja como una interacción "orquestal", propuesta por Winkin, es hasta cierto punto simplista, pues la teoría de la información está más o menos explícitamente integrada en todos los paradigmas sistémicos. La teoría de la información (que nada o muy poco tiene que ver con la inexistente "teoría de la comunicación" en el sentido de comunicación semántica) es un ingrediente de casi todas las teorías sistémicas, en tanto y en cuanto lo que fluye por el interior y hacia o desde el exterior de los sistemas sólo puede ser de tres órdenes: materia, energía o información.

Información	Entropía
Señal	Ruido
Exactitud	Error
Regularidad	Azar
Forma pautada	Falta de forma
Orden	Desorden
Organización	Desorganización
Improbabilidad	Probabilidad

La utilización de la Teoría de la Información como marco articulador de investigaciones socioculturales ha sido muy frecuente, sobre todo en la década del 60 y principios de los 70. La Escuela semiótica de Tartu, en Estonia, y sus ramificaciones en Moscú, es un equivalente soviético de la antropología cultural; las elaboraciones teóricas de esta escuela, por lo menos en sus años iniciales, se basaban casi íntegramente en la teoría de la información. Max Bense

aplicó la teoría a la percepción de fenómenos artísticos, desde la pintura hasta la música, y Abraham Moles desarrolló una especie de sociología semi-formal a la que llamó *Socio-dinámica de la Cultura*. Hasta hace un tiempo, los libros de Bense y de Moles acostumbraban traducirse al castellano. Pueden encontrarse abundantes ejemplos de uso de la teoría informacional en antropología y otras ciencias sociales en la compilación de Alfred G. Smith *Comunicación y Cultura* (1976-77), editado por Nueva Visión.

El antropólogo simbolista Benjamin Colby, a su vez, ha sugerido que existe cierta analogía entre la organización entendida informacionalmente y la redundancia en los patrones culturales. El considera que hay aspectos de la cultura fuertemente pautados (y por ende, redundantes), mientras que otros están más expuestos al cambio y son por eso más proclives a la desorganización. En cierto modo, los mitos y los rituales proporcionan orden y forma a aquellas regiones de la actividad y el pensamiento humano que de no ser por ello resultarían las más desordenadas y enigmáticas.

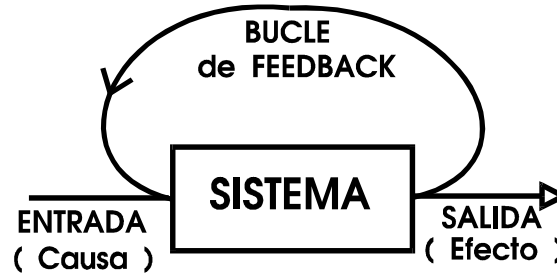
Volviendo a la teoría informacional, digamos que se ha encontrado, además, que la energía (que hasta cierto punto es intercambiable con la materia) guarda una relación muy estrecha con la información. El desorden, la desorganización, la falta de estructura o la aleatoriedad de la organización de un sistema se concibe como su *entropía*. Las leyes de la termodinámica aseguran que el universo tiende hacia un estado de máxima entropía. Ahora bien, desde el punto de vista de las ecuaciones que las describen, la entropía es exactamente lo inverso de la información; por consiguiente, se ha propuesto llamar a esta última *negentropía* o "entropía negativa". Las características de la información y de la entropía (tanto las propiedades técnicas como las que les atribuye el sentido común) son siempre inversas. El cuadro de sus contrastes aproximadamente es el del diagrama.

Pero la cibernética es algo más que una aplicación de ecuaciones que miden flujos de información. Wiener concibió la cibernética poco después de la Segunda Guerra Mundial, en relación con el control y corrección del tiro de los cañones antiaéreos. La pregunta para la cual la cibernética fue la respuesta es ésta: ¿Cómo debe fluir la información en un mecanismo de tiro para que éste sea eficaz?

Disparar al azar (el método *aleatorio*) no había demostrado ser muy práctico; combinar el azar con un proceso selectivo (el método *estocástico*) tampoco daba buenos resultados. Dado que los aviones vuelan a gran velocidad, es preciso predecir la posición futura del aparato a partir de sus posiciones anteriores y, eventualmente, de la evaluación del margen de error de los tiros fallados. El mecanismo de puntería del cañón requiere de un procedimiento o circuito de información que vaya acercando progresivamente los disparos hasta abatir el avión, reduciendo paulatinamente la magnitud del error con la menor cantidad posible de oscilaciones o con oscilaciones cada vez más estrechas. Este circuito de información devuelve al mecanismo elementos de juicio acerca de los resultados de su propia conducta. Teleológica o no, la circuitería cibernética no se construye poniendo antes que nada las causas, sino privilegiando los propósitos.

El principio que rige el funcionamiento de esos circuitos es lo que Wiener llamó retroacción, retroalimentación o *feedback*. En los procesos de *feedback*, la información sobre las acciones en curso nutren a su vez al sistema, lo realimentan, permitiéndole perfeccionar un comportamiento orientado a un fin. Sucede como si, en cierta forma, los efectos pasaran a

formar parte de las causas. Algunos llaman a éstos bucles o circuitos de causalidad circular, diferenciándolos de los procesos de causalidad lineal.



Entre paréntesis, digamos que no hay que llamarse a engaño por la participación de Wiener en un proyecto militar. Su investigación se aplicó de hecho a problemas defensivos, pues por aquella época no se estilaba que los aviones arrojaran precisamente flores. Por otra parte, Wiener fue lo que los norteamericanos llaman un liberal y los europeos un intelectual comprometido y progresista que luchó contra el belicismo (incluso negándose a rubricar contratos universitarios con las fuerzas armadas), combatió al complejo industrial-militar norteamericano y mantuvo posturas afines al pacifismo y al ecologismo contemporáneos. Wiener se hizo conocer como antinazi y antiestalinista, aunque señalaba con claridad que no era anticomunista, lo que en esos años era por lo menos arriesgado; luchó contra la caza de brujas iniciada por McCarthy, apoyando a víctimas de la persecución como su amigo Struik, un notable intelectual y matemático marxista.

Hay que aclarar que Wiener no inventó el *feedback* sino que lo integró en una teoría general de los circuitos o mecanismos de control mecánicos, biológicos, psicológicos o sociales, a la que llamó cibernética, y que tiene bastante poco que ver con la acepción que se otorga a veces a la palabra para designar a la computación o informática. Su contribución a la ciencia no consiste en la invención del concepto, sino su colocación es un lugar central de una disciplina aparte, de formidables valores aplicativos.

Wiener encontró que los mismos principios que rigen el ajuste óptimo de los dispositivos de tiro rigen el comportamiento orientado hacia metas de los organismos: el ejemplo clásico es el de llevar un vaso de agua a la boca, corrigiendo las trayectorias mediante *feedback* para evitar oscilaciones; también es común en la bibliografía el ejemplo del termostato que regula la temperatura de un ambiente, tendiendo a mantenerla estable. De hecho, cualquier ejemplo de regulación es oportuno, pues los mecanismos de regulación siempre son retroalimentantes.

De inmediato se encontró que así como existía una modalidad de retroalimentación que reducía las desviaciones, existía otra (presente en determinados procesos o susceptible de simularse en mecanismos de amplificación) que era capaz de ampliarlas casi exponencialmente. Se llamó *feedback negativo* a la primera variante y *feedback positivo* a la segunda, y se caracterizó a ambas matemáticamente. También se verificó de inmediato que todos los fenómenos y mecanismos de retroalimentación (mecánicos, biológicos y humanos) obedecían a la misma caracterización matemática. Dicho de otra forma, se descubrió que la estructura

de los procesos de causalidad circular era siempre la misma, independientemente de la naturaleza material del sistema en que estuvieran presentes.

b) Aplicaciones antropológicas

Gregory Bateson y la esquismogénesis

El antropólogo que más directamente ha acusado el impacto de la cibernética ha sido sin duda Gregory Bateson, verdadero guru de la (contra)cultura californiana, nacido en Inglaterra y fallecido en el Instituto Esalen en 1980. A este respecto todos los comentaristas han señalado la coincidencia entre las ideas batesonianas en torno de la esquismogénesis (o cismogénesis) y el concepto cibernético de retroalimentación. Este es el lugar para practicar una visión de conjunto de la obra batesoniana, la cual recibe cada día más atención dentro y fuera de la antropología a pesar de sus notables falencias, que más adelante trataré de caracterizar. Aclaro, sin embargo, que el pensamiento de Bateson no siempre coincide con ideas sistémicas estrictas ni toma la teoría de sistemas como marco exclusivo dentro del cual moverse. Las ideas batesonianas desbordan sin duda a la sistémica; pero lo esencial de ellas requiere alguna familiaridad con la teoría de sistemas para comprenderse más redondamente.

Casi medio siglo antes de morir, Gregory Bateson había entrado ya en la historia de los intercambios disciplinarios con su *Naven* (1936, 2a.ed. 1958). Este libro atípico e inclasificable es de por sí prometedor, pero en el momento de publicarse nadie podía imaginar lo que vendría después. Porque Bateson habría de convertirse en una suerte de hombre renacentista de la antropología, un orfebre de las más amplias síntesis, obsesionado por la búsqueda de la "pauta que conecta" los más diversos mundos. Es necio querer mejorar el inventario que de esos mundos hicieron Levy y Rappaport, los responsables de su obituario:

"evolución biológica, adaptación, ecología, arte, carrera de armamentos, organización social, comunicación, trasmisión cultural, aprendizaje, juego, fantasía, películas, carácter y personalidad, y, más generalmente, la naturaleza y las patologías del pensamiento y de la epistemología, de la cultura y de una clase variada de procesos integrativos que él supo llamar 'mente'" (1982:379).

Igualmente arduo sería recorrer el acervo conceptual ofrendado por él a una antropología y a una psicología que estaban ya tan integradas desde su punto de vista, que rara vez sentía la necesidad de nombrarlas por separado, o de siquiera nombrarlas. Ya en *Naven* había impuesto nuevos matices y una solidez inédita al concepto de *ethos*, había reproducido vívidamente el proceso de cismogénesis (que explicaba por vez primera en términos dinámicos la gestación de dos o más *ethos* en el seno de cada sociedad), y había definido el alineamiento y la uniformización siempre crítica de los mismos en la noción de *eidós*. Los autores que siguieron las pautas clásicas de Cultura y Personalidad después de difundidas las ideas de Bateson nos parecen ahora anacrónicos; el dinamismo del modelo presentado en *Naven* implicaba también un distanciamiento abismal respecto de la pauta epistemológica de los configuracionistas, cuyos "sistemas", si en realidad eran tales, se comportaban más bien como "estructuras" estáticas.

Cada *ethos* se entendía, además, no solo como una dimensión psicológica objetiva, sino como un conjunto integrado, él también dinámico y dialéctico, que trasuntaba emocionalidad.

La cismogénesis devendría, con el tiempo, su teoría del "doble vínculo", aplicable no sólo a la esquizofrenia; una teoría, o mejor, una metáfora perfecta que fuera tomada al pie de la letra por el antipsiquiatra Ronald D. Laing (1961) y que resuena todavía entre los lacanianos (cf. Wilden, 1979:111-129).

Después de *Naven*, cuya trayectoria entre los antropólogos insólitamente se aproximó al fracaso (cf. Kuper, 1973:98), cuyos atisbos precursores se juzgan mejor desde nuestros días y cuya debilidad etnográfica el mismo Bateson se apresuró a reconocer (1958:278-279), la forja conceptual no se detuvo. En una época en que la cibernética era todavía una novedad indigesta entre los practicantes de las ciencias duras, él aportó elementos de juicio antropológicos que hicieron sin duda a su consolidación y que la popularizaron aún entre los humanistas refractarios a las novedades. Sistémicos y cibernéticos de primerísima línea (Ross Ashby, Anatol Rapaport, el propio Wiener) lo citaban siempre con respeto en sus textos esenciales. La notable prolijidad epistemológica de Bateson, más allá del desorden superficial y de la deriva temática de sus libros, lo mantuvo bien lejos de todo reduccionismo y garantizó que sus encadenamientos categoriales tuvieran lugar *casi* siempre en el debido nivel de tipificación:

"La energía -puntualizaba Bateson- es igual a la masa por la velocidad al cuadrado, pero ningún especialista en ciencia de la conducta sostiene que la 'energía psíquica' tenga estas dimensiones. Es necesario, por consiguiente, revisar los elementos fundamentales para encontrar un conjunto de ideas con el cual podamos contrastar nuestras hipótesis heurísticas" (1985:22).

Incapaz de toda malignidad infatuada y de todo criticismo avieso, Bateson dejó escapar, en un acto de buena voluntad, el hecho de que ciertos especialistas en ciencias del comportamiento sí concebían la energía psíquica en esos términos fisicistas que encubrían su naturaleza de metáfora: no hay más que pensar en el concepto económico freudiano de sublimación, que describe el encauzamiento de un quantum energético no susceptible de disiparse, en la idea jungiana de una energía no libidinal pasible de cuantificación, en el concepto topológico de los "vectores" de Kurt Lewin (cantidades dirigidas en un campo de fuerzas), en las leyes que gobiernan los flujos de la energía mental según Spearman o en las tristes digresiones energéticas del antropólogo Siegfried Nadel.

Como lo harían después los mejores entre los psicólogos cognitivistas, Bateson tuvo siempre en claro que sus modelos eran nada más -y nada menos- que modelos, que no reflejaban categorías "reales" presentes objetivamente en la cultura o en la configuración de la personalidad, sino que se servían de abstracciones construídas por el estudioso que las interrogaba. Ya desde *Naven*, los estudios de Bateson no son en general sobre un problema empírico (la cultura iatmul, la esquizofrenia, la comunicación animal), sino sobre las posibilidades de estudiarlo y resolverlo, lo cual implica una instancia más reflexiva que analítica. Bateson enseñó a los teóricos de ambas disciplinas el significado de la prueba de Gödel, de la abducción, de los procesos estocásticos, de los metalenguajes de Tarski y de los tipos lógicos de Russell; después de él, ser trivialmente falaz se volvió un poco más difícil, aunque él mismo se equivocó muchas veces.

Como Whitehead, urgía la necesidad de sortear toda "falacia de concreción mal aplicada" (1985:89); pero su creencia mística en la "unidad que traspasa todos los fenómenos del mundo" (p.100) le impulsaba de todas maneras hacia adelante. Fue, en suma, un audaz

riguroso y autoconsciente, de esos que sólo se dan de tarde en tarde. Ya en la década del '30 se animó a reformular la teoría de la cismogénesis en términos de las ecuaciones empleadas por Richardson para describir las carreras armamentistas internacionales, proyectando hacia su transdisciplina heteróclita, por primera vez, la teoría de los juegos de la que luego habrían de servirse Davenport, Barth e incluso Goffman.

Dialogó con Ashby, con Von Neumann y con Wiener en un plano entusiasta y al mismo tiempo crítico, adelantándose a lo que luego habría de ser la estrategia "sistémica" en antropología; traspuso a terminología cibernética todo lo que Freud encapsulaba bajo el concepto de "procesos primarios", sentando las bases para la lectura de Freud y de Lacan que luego impulsaría Wilden (Bateson, 1985:166-170). Expresó buena parte de la teoría configuracionista de la socialización acuñando palabras nuevas, como "protoaprendizaje" y "deuteroaprendizaje", que se reconocen todavía como el sólido fundamento de nociones más recientes de la psicología interaccional, como ser la de "genotipo" y "fenotipo", formuladas por LeVine. Desarrolló lo que llamaba "una teoría del juego y de la fantasía", centrada en el fenómeno de los "marcos" (*frames*) que metacomunican, una noción que se ha vuelto central en el discurso de Goffman y en el de los etnometodólogos (cf.Reynoso, 1987b). Y concibió, ampliando el discurso sobre las disonancias cognitivas y el doble vínculo, toda una nueva teoría de la esquizofrenia, asomándose a ella como a un bien definido trastorno o paradoja de la comunicación familiar (1985:231-308). Jürgen Ruesch, junto con Bateson o independientemente, habría de imponer luego este modelo en la psiquiatría contemporánea, construyendo el cimiento para la más detallada concepción de Watzlawick y para las revulsivas experiencias de Loren Mosher (cf. Bateson y Ruesch, 1984; Watzlawick et al, 1981; Mosher y Menn, 1978).

Por su parte, Watzlawick, Beavin y Jackson, quienes dedican a Bateson su obra conjunta, amplian el símil computacional poniendo, al lado de Shannon y Weaver, todo cuanto aporta la semiótica conductista de Morris, por la que Bateson (con buen olfato) no mostraba ninguna simpatía. De todas maneras queda así constituída, en el seno mismo de la psiquiatría de avanzada, lo que se ha dado en llamar el "enfoque pragmático" o la "terapia familiar sistémica", perspectiva que subsume lo psíquico, lo lingüístico y lo interactivo y que extiende sus incumbencias hasta la comunicación no verbal. Transdisciplina batesoniana a su manera, la pragmática -como veremos- parece estar recién comenzando a expandirse (cf. Davis Wills, 1979; Bates, 1976; Winkin, 1976).

Cerramos estos párrafos que son casi como un tributo a un antropólogo creativo con una evaluación y un balance arriesgado: por encima del desafío malinowskiano contra Edipo, más allá del perfume levistraussiano que despide Lacan y de la pléyade de soluciones de compromiso de los teóricos de Cultura y Personalidad, Bateson ha sido a nuestro juicio, junto con Hallowell, el antropólogo que obsequió a la psicología con el mayor número y el mejor caudal de conceptos, de aplicaciones vívidas y de modelos operativos. El hecho de que la cibernética y la sistémica que él alcanzó a manejar esten hoy superadas por una reformulación más axiomática (cf.Reynoso, 1986d) no inhibe este reconocimiento ni disminuye la actualidad de su influencia.



Aunque quienes recibieron su influencia no parecen haber sabido siquiera de la existencia de la obra etnográfica batesoniana, los antecedentes de lo que hoy se conoce variadamente como pragmática de la comunicación, terapia familiar sistémica o terapia comunicacional se remontan sin duda a las primeras observaciones de Bateson acerca de los modelos antropológicos necesarios para dar cuenta de los fenómenos de contacto cultural, aculturación y cismogénesis. Dichas observaciones fueron expresadas tan temprano como en 1935, como reacción frente a las estrategias sugeridas por el Social Sciences Research Council; estas pautas académicas intentaban estandarizar los procedimientos analíticos para clasificar los rasgos de una cultura en base a criterios que Bateson juzgaba inaceptables. El consideraba que no es posible clasificar los rasgos culturales bajo encabezamientos tales como "lo económico", "lo social", "lo religioso" o "lo ético", pues ello implica que cada rasgo tiene una función única o al menos una función que prevalece sobre las restantes, y que la cultura puede dividirse en "instituciones" en la que los rasgos, agrupados en haces que las constituyen, son funcionalmente homogéneos. La debilidad de esta idea es manifiesta:

"Cualquier rasgo de una cultura, tomado por separado, demostrará al ser examinado, no ser solamente económico o religioso o estructural, sino participar de todas estas cualidades de acuerdo con el punto de vista desde el cual lo miremos. [...] De esto se sigue que nuestras categorías 'religioso', 'económico', etcétera, no son subdivisiones *reales* que estén presentes en las culturas que estudiamos sino meras *abstracciones* que adoptamos en nuestros estudios" (1985:89).

Notemos de inmediato que la alternativa que propone Bateson es más reflexiva y menos ingenua que la de ciertos fenomenólogos, empeñados éstos en rehuir a la reducción apelando a una imposible descripción totalizadora de los aspectos dados en el fenómeno. El problema que Bateson encuentra en las categorías descriptivas es que no sólo son parciales y abstractas sino que son analíticas, en el sentido estricto: funcionan a costa de despiezar una totalidad más grande en aspectos que después no pueden reunirse, pues tampoco hay conceptos vinculantes capaces de hacerlo. Analizar es desmembrar y separar del contexto. Es legítimo siempre y cuando se dispongan de operadores teóricos para resintetizar el objeto en su integridad. Los nuevos conceptos batesonianos pretenden ser, reactivamente, categorías totalizantes, o por lo menos vinculables al contexto al cual se refieren.

Bateson propone replantear radicalmente el marco teórico de la antropología, asimilando en tal grado la idea de "contacto" como para incluir en ella los procesos mediante los que el niño es modelado según los cánones de su cultura. El examen de los fenómenos de fusión, integración, integración y diferenciación que pueden darse en el proceso aculturativo le lleva de inmediato a plantear la problemática de la diferenciación simétrica o *cismogénesis*, en la que cada grupo implicado lleva al otro a acentuar excesivamente sus patrones de conducta, en una espiral que lleva a una rivalidad extrema, a una susceptibilidad máxima y en última instancia al colapso de todo el sistema.

En la década del 30 Bateson viaja a Nueva Guinea para estudiar la tribu Iatmul. Un solo elemento cultural de esa etnia, el ritual de iniciación conocido como Naven, le brindó material para reflexionar sobre los diseños de investigación, el trabajo de campo y la epistemología. En ese estudio, incomprendido durante casi cuarenta años, Bateson había observado que en los procesos de cambio e interacción de la vida social se daban dos patrones de crisis o de equilibrio diferentes. Por un lado están los procesos

"complementarios", en los que los participantes u oponentes se acomodan en papeles de tipo sádico/masoquista, dominancia/subordinación, exhibicionismo/voyeurismo, etc. Por el otro se encuentran los procesos "simétricos" en los que se responde a la dádiva con la dádiva (como en el potlatch), a la violencia con la violencia, y así sucesivamente, como en los dramas sociales de Turner. En ambos casos, la exacerbación de los comportamientos puede conducir a la quiebra, al estallido, a la inversión o a la anomia en el sistema social.

En 1942, en una conferencia de intercambio transdisciplinario, Bateson oye hablar por primera vez del *feedback* negativo y lo relaciona con su concepto de cismogénesis complementaria. Tiempo después confiesa que la conceptualización cibernética del fenómeno era más clara, precisa y elegante que su descripción originaria, pero que en esencia ambas decían la misma cosa: Bateson había descubierto un proceso cibernético antes que se fundara la ciencia capaz de explicarlo.

Algunos años después surge la llamada "Segunda Cibernética", la cual pone más énfasis en los procesos de ampliación de oscilaciones y transformación de estructuras que en los que parecen tendientes a garantizar el equilibrio. Todo ponderado, las correspondencias entre las ideas de Bateson, Wiener y los teóricos afines a la llamada Segunda Cibernética serían las siguientes:

Bateson	Wiener	Segunda Cibernética
Esquismogénesis complementaria	Feedback negativo	Reducción de la desviación
Esquismogénesis simétrica	Feedback positivo	Ampliación de la desviación

Al pretender elaborar el esquema general en el que tales procesos se tornasen comprensibles, Bateson tuvo que crear una por una todas sus categorías, pues ni la cibernética ni la teoría general de sistemas habían sido aún formuladas o lo estaban siendo recién entonces. Se necesitaban nuevas analogías, nuevas metáforas rigurosas que pusieran de manifiesto que las mismas clases de leyes operaban en todas partes, que infundieran en el estudioso la convicción de que los tipos de operación mental que resultan útiles para analizar un campo también pueden resultarlo en otro, ya que el andamiaje de la naturaleza, el *eidos*, es el mismo en todos los niveles.

Al mismo tiempo se requería que esta suerte de convicción mística en la gran unidad del ser no se transformara en un delirio analógico gratuito, como el que regía las correspondencias, sustentadas por algunos, entre las sociedades y los organismos: el rigor de los razonamientos debía aliarse a la sensibilidad y a la capacidad de construir abstracciones que se refirieran a términos de comparación entre dos entidades disjuntas. En los inicios Bateson incurrió, según él mismo admite (1985:108-109), en toda suerte de falacias, y más que nada en la falacia de concretidad, que le hacía manejar las entidades analógicas que iba creando o tomando en préstamo ("ethos", "eidos", "estructura cultural") como si fuesen cosas concretas, capaces de ejercer influencias reales sobre los objetos o entre sí. Para corregir ese estado de cosas, empero, sólo hacía falta advertir hasta qué punto los conceptos no son más que rótulos para perspectivas voluntariamente asumidas por el investigador. Hacía falta, en otras palabras, alternar dialécticamente el pensamiento laxo, creativo, con una reflexión aguda

sobre ese mismo pensamiento. Ambas formas -el impulso creador y el control reflexivo- son esenciales al progreso científico; Bateson afirmaba que todo cuanto hayan tejido las analogías libres se legitima cuando se revela prolifica y sistemáticamente su carácter.

Y esta dialéctica no sólo vale para evocar el proceso intelectual de Bateson sino que es susceptible de aplicarse a todas las ciencias.

"Tal vez deba yo lanzar aquí una palabra de consuelo al ortodoxo del psicoanálisis. Cuando los formuladores comienzan a rebuscar entre las premisas psicoanalíticas más básicas y a cuestionar la realidad concreta de conceptos tales como 'yo' o 'deseos' o 'ello' o 'libido'-como de hecho han comenzado a hacerlo- no es necesario alarmarse ni comenzar a soñar sueños terroríficos de caos y tempestades. Es seguro que la mayor parte de la vieja estructura del análisis quedará en pie cuando quede terminada la nueva submuración. Y una vez rectificadas los conceptos, postulados y premisas, los analistas estarán en condiciones de embarcarse en una nueva y aún más fecunda orgía de pensamiento laxo, hasta llegar a un estadio en el que los resultados de su pensar deban ser nuevamente conceptualizados. Pienso que tendrían que disfrutar esta cualidad alternativa del progreso de la ciencia y no demorar el progreso de la ciencia mediante una negativa de aceptar este dualismo" (1985:112-113).

Lo que aquí nos está ofreciendo Bateson, aunque por desdicha solo en forma de un amplio esbozo sin prolegómenos, es una reflexión más rica y abierta sobre las heurísticas, las metáforas y los modelos que la que estipula, desde la antropología interpretativa, que las imágenes humanísticas son "mejores" o "más adecuadas" que las de la ciencia natural. No era precisamente la falta de sensibilidad estética de Bateson su talón de áquiles.

A fines de los años '30 y principios de la década siguiente se clausura para Bateson, en definitiva, la etapa de las intuiciones oscuras, de la imaginación desbocada y de los modelos incipientes. Las ciencias duras, urgidas por el aceleramiento febril de la guerra y de la planificación tecnológica, comienzan a difundir precisamente el tipo de esquema, sintético más que analítico, que la antropología y la psicología estaban necesitando. L.F. Richardson extrapola hacia la política la abstrusa teoría de los juegos del matemático John Von Neumann, Wiener difunde su cibernética, Ludwig von Bertalanffy su teoría sistémica y Shannon su teoría de la información. Es posible entonces comprobar que los conceptos de cismogénesis y los que dan cuenta de la carrera armamentista no solo exhiben cierto difuso aire de familia en el proceso de su *crescendo*, sino que pueden ser explicados echando mano de las mismas ecuaciones. Si bien algunos aspectos se revelan difíciles o imposibles de cuantificar (por ejemplo, la jactancia o el grado de rivalidad), unos y otros fenómenos, convenientemente idealizados, son reductibles en última instancia a análogos conjuntos de relaciones formales. Aún en el caso de que los modelos ideales y las pautas observadas difieran en unos cuantos particulares, esa diferencia sigue estando abierta a una exploración formal capaz de elucidar sus respectivas índoles.

En este sentido, el capítulo en que Bateson analiza la discrepancia aparente entre la idealidad del juego de suma cero de Von Neumann y la compleja realidad del *ethos* balinés, se presenta como un *tour de force* magistral de razonamiento modélico que se anticipa varios años a las especulaciones del estructuralismo, mostrando con luminosa claridad la forma en que la explicación antropológica se autocorriga, dinámicamente, a través de su proyección contra un fondo axiomático (1985:146-151).

En la realización de estos ensayos heterodoxos y de las campañas etnográficas que los motivan, Bateson va insuflando en Margaret Mead, por aquel entonces su compañera, toda una concepción del trabajo intelectual que Franz Boas, obsesionado por la acumulación de datos e ignorante de los problemas epistemológicos más elementales, no había sabido transmitir a la antropología norteamericana. Es recién después de Bateson (algunas de cuyas ideas Mead difundirá como si fueran propias) que los científicos sociales estadounidenses aprenderán a plantear hipótesis, a construir teorías y a abandonarlas cuando se manifiesten inservibles. Antes de Bateson -esto es cada vez más evidente- el antropólogo de campo americano solo aspiraba a ser un fiel cronista de la primitividad o a insertar la descripción en un marco global de sentido cuya legitimidad jamás se ponía en tela de juicio.

También el artículo de 1942 dedicado a explorar el nexo entre la planificación social y los diversos tipos de aprendizaje abunda en hallazgos ingeniosos, al punto que podría decirse que con él se cierra la etapa del configuracionismo impresionista que operaba en un solo plano de realidad, comenzando la era del pensamiento comunicacional; esta era tendrá su primera culminación algo más tarde, en 1954, con *Una Teoría del Juego y de la Fantasía*. En esta teoría confluyen diversos elementos conceptuales que Bateson integra en una armadura en la que el postulado de los tipos lógicos del neopositivismo se anuda con el fenómeno de la metacomunicación, explicándolo al tiempo que se ejemplifica.

En ese denso ensayo se origina además el concepto de *frame*, que servirá tanto a los fines de la microsociología de Goffman como a los de la moderna teoría cognitiva de los *schemata*. Pocos meses después Bateson lega definitivamente a la psiquiatría un marco comunicacional apto para comprender y tratar la esquizofrenia sobre la base del *doble vínculo*, entendido como perturbación de los códigos de la interacción, como patología de la comunicación, más que como enfermedad de esta o aquella persona interactuante:

"Nuestro enfoque se basa en aquella parte de la Teoría de las Comunicaciones que Russell llamó Teoría de los Tipos Lógicos. La tesis central de esta teoría es que existe una discontinuidad entre una clase y sus miembros. La clase no puede ser miembro de sí misma, ni uno de sus miembros puede ser la clase, dado que el término empleado para la clase es de un *nivel de abstracción diferente* -un tipo lógico diferente- de los términos empleados para sus miembros. Aunque en la lógica formal se intenta mantener la discontinuidad entre una clase y sus miembros, consideramos que en la patología de las comunicaciones reales esta discontinuidad se quiebra de manera continua e inevitable y que a priori tenemos que esperar que se produzca una patología en el organismo humano cuando se dan ciertos patrones formales de esta quiebra en la comunicación entre la madre y el hijo. [...] Esta patología, en su forma extrema, tendrá síntomas cuyas características formales llevarán a que la patología sea clasificada como esquizofrenia" (1985:232).

Si el esquizofrénico contemplado por esta hipótesis es un producto de la interacción familiar, debería ser posible llegar a priori a una descripción formal de las secuencias experienciales capaces de inducir tal sintomatología. Esta observación es esencial; porque, consciente de que las teorías que edifica son tan solo constructos más o menos idealizados, conjeturas más o menos provisionales, Bateson logrará entregar, sin embargo, los esquemas interpretativos de más amplias consecuencias prácticas y de más eficaz aplicación clínica.

Por lo que se sabe del aprendizaje, los seres humanos emplean el contexto como guía para la descripción de los modos, como criterio para inferir a qué tipo lógico corresponde un

mensaje. En consecuencia, hay que buscar no una experiencia traumática específica en la etiología infantil sino un patrón característico de secuencias, tal que a partir de él el paciente adquiera los hábitos mentales que la comunicación esquizofrénica trasunta. Para denominar tales secuencias Bateson forja el término *doble vínculo* (o doble coacción, según se quiera traducir *bind*). El doble vínculo no es otra cosa que el nombre de una paradoja comunicacional en la que los mandatos que el paciente recibe están en conflicto recíproco, y en la que mandatos adicionales le impiden salirse del círculo vicioso.

En realidad las condiciones de la comunicación esquizofrénica son enormemente restrictivas, tanto como es compleja la articulación de la teoría que de ella da cuenta. Las condiciones presuponen un sistema familiar en el que el padre es débil o está ausente y en el que la madre o bien es hostil para con el niño, o bien le infunde temor. Si el niño se aproxima a la madre, ésta se retira. Si, en consecuencia, el niño también se retrae, la madre simula un acercamiento que niega su retirada. Su aproximación ficticia no es más que *un comentario* sobre su actitud anterior, un mensaje sobre el mensaje, de un tipo lógico más elevado.

Esta secuencia, en fin, se reitera indefinidamente. Si el niño comprende la diferencia entre los tipos lógicos de ambos mensajes, resulta de todos modos "castigado" por lo que su comprensión le revela: que la madre le rechaza, haciéndole creer que le quiere. Aún frente a sí mismo, el niño tiene que hacer como si no comprendiera la distinción. Tampoco puede acercarse a su madre, ni cuando ella se acerca (pués se retirará), ni mucho menos cuando ella se retrae. A partir de entonces, el niño queda acorralado, sin elección posible: cualquier actitud suya lo enfrenta a un castigo, pues es prisionero de una doble coacción. La única forma de eludirla sería mediante un "comentario" actitudinal sobre la posición paradójica a que su madre lo ha reducido. Pero su madre, de un modo u otro, le impedirá siempre metacomunicarse, atrofiando en él, como consecuencia, la capacidad necesaria para toda interacción social. El esquizofrénico, aún el adulto, es alguien a quien su contexto básico de interacción le ha inducido la imposibilidad (al principio fáctica, luego también lógica) de distinguir el nivel de tipificación de los mensajes; por ello el esquizofrénico toma al pie de la letra todo mensaje recibido o emitido, cerrándose, entre otras cosas, a la comprensión de las metáforas. El esquizofrénico no (se) metacomunica.

Tal es, en síntesis muy apretada, el núcleo de la teoría sobre la esquizofrenia desarrollada por lo que se conoció como el grupo interdisciplinario de Palo Alto, al que se integraron también el estudiante de comunicación Jay Haley, el ingeniero químico John Weakland y los psiquiatras William Fry y Don D. Jackson. En 1948, por incitación de Jürgen Ruesch, Bateson había abandonado la antropología para dedicarse *full time* a la investigación psiquiátrica, en la que persistirá hasta principios de los '60, cuando la disciplina que abraza deja de tener un nombre. Bateson siguió después explorando otros caminos, derivados de su expresiva interpretación de las observaciones aportadas por los nuevos paradigmas; estos caminos pertenecen, en todo caso, a la historia de una antropología cuyos límites disciplinarios parecían disolverse, confundiendo sus preocupaciones con las de otras especializaciones académicas.

Aquí, empero, seguiremos otras pistas, y no porque aquéllas carezcan de interés. A fin de cuentas, la teoría del doble vínculo era una solución a ciertos problemas lógicos que se presentaron a Bateson al analizar su material de campo iatmul y balinés. En los ulteriores escritos batesonianos ese material asoma de cuando en cuando (cada vez más

espaciadamente, por cierto), casi siempre al servicio de la ejemplificación didáctica de las preocupaciones culturalmente compartidas o de la puntuación del contexto. En las siguientes etapas de lo que dió en llamarse terapia sistémica, el repertorio de los casos aducidos perdió entidad etnográfica, con la consecuente depreciación de los aspectos contextuales que conferirían al estudio su carácter sociológico y su distintividad. En pocas palabras, las disciplinas laboriosamente reunidas por iniciativa de Bateson volvieron a distanciarse, encerrándose en su especificidad y como queriendo recuperar su antigua jerga, sus estructuras académicas y sus venerables maneras.

Tenemos que admitir que la hipótesis del doble cínculo no era fácil de expresar ni de comprender. Incluso algunos de los allegados a Bateson prefirieron profundizar sus facetas psicologizantes, subrayando la presencia de una madre ansiosa y castradora y de un hijo ambivalente, o destacaron unilateralmente sus matices conductistas, entendiéndolo todo en términos de estímulos, castigos, refuerzos y recompensas. Tras unos años de euforia y tras varias docenas de experimentos en pos de verificación clínica (Jackson, 1968a, 1968b; Watzlawick y Weakland, 1977), la teoría comenzó a saborear el fracaso, producto del énfasis indebido en algunos de sus aspectos aislados en detrimento de su sentido de conjunto. Este proceso se profundiza en lo que José Bebhuck llama "período de la segunda formalización" de la terapia sistémica, puntuado por la edición, en 1967, de *Pragmatics of Human Communication*, de Watzlawick, Beavin y Jackson. A este período pertenecen, sin duda, las derivaciones puramente psiquiátricas de las ideas batesonianas, tales como fueron desarrolladas por el prematuramente desaparecido Don Jackson, por Jay Haley y por Gerald Zuck.

En un artículo breve de 1963, el equipo liderado por Bateson, saliendo al cruce de desviaciones simplistas, insistió en que el doble vínculo no debía concebirse como una relación entre víctima y verdugo, sino más bien como una fatalidad comunicacional que se establece entre personas desconcertadas por la paradoja. Pero a pesar de esta última concordancia, aquí es, en concreto, cuando las opiniones en el interior del grupo comienzan a diferir, ocasionando el distanciamiento de su conductor. Para Bateson, la esquizofrenia no era más que un momento aplicativo de la teoría de la comunicación que se articula a partir de la cibernética y del principio de los tipos lógicos.

"Ante todo, permítanme decirles que, aunque haya cuidado de varios pacientes esquizofrénicos, jamás me he interesado intelectualmente por ellos, en tanto tales. Lo mismo es cierto con respecto a mi trabajo con las culturas indígenas de Nueva Guinea y de Bali. Mi interés intelectual se ha concentrado siempre en principios generales que estaban subsecuentemente ilustrados o ejemplificados por los datos. Lo que quiero saber es: ¿De qué clase de universo se trata? ¿Cómo puede describirse mejor? ¿Cuáles son las condiciones necesarias y los límites de la experiencia de la comunicación, de la estructura y del orden?" (1966:416).

Tal como lo hace notar Yves Winkin, Bateson opera aquí una completa transformación de la perspectiva: su foco ya no es el doble vínculo en el seno del sistema familiar esquizofrénico, sino el sistema familiar en el seno de la doble coacción (1984:43). Para Don Jackson, en cambio, la esquizofrenia siguió constituyendo el universo y el horizonte de sus intereses. Jackson, consultor experto del grupo y seguidor de las teorías de Sullivan, es el mentor inicial de la pragmática de la comunicación, la cual añade a los modelos de Bateson un mayor prurito formal, una cierta deflación de los aspectos vinculados con la "matriz social" de la que

hablaba Ruesch (Bateson y Ruesch, 1984) y un puñado de distinciones semióticas inspiradas en Morris.

De allí, precisamente, lo de "pragmática", entendida como la dimensión de la semiosis atinente al uso que los hombres hacen de los signos. La teoría de marras es ampliamente batesoniana en su diseño global, pero, aparte de referencias a la semiótica conductista que le confieren un aire menos integrativo que heterogéneo, hay poco en ella de novedoso: Una presentación de los razonamientos acaso más sistemática que en Bateson (aunque también más reiterativa y aburrida) y una clasificación un tanto incompleta de los "tipos básicos" de paradoja comunicacional.

Lo que era aceptable en la obra pionera de Bateson como tanteo exploratorio o como hipótesis de descarte, en esta teoría deviene puro anacronismo. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la distinción entre comunicación analógica y comunicación digital, uno de los aportes batesonianos más endeble, fruto de una indistinción verdaderamente esquizoide entre diferentes tipos lógicos. La hipótesis de Watzlawick es que los seres humanos se comunican tanto digital como analógicamente:

"El lenguaje digital cuenta con una sintaxis lógica sumamente compleja y poderosa pero carece de una semántica adecuada en el campo de la relación, mientras que el lenguaje analógico posee la semántica pero no una sintaxis adecuada para la definición inequívoca de la naturaleza de las relaciones" (Watzlawick et al. 1981:68).

Se insinúa, además, que la comunicación analógica (por lo común no verbal) tiene sus raíces en períodos mucho más arcaicos de la evolución, y que por lo tanto encierra una validez mucho más general que el modo digital de la comunicación verbal, relativamente reciente y mucho más abstracta. Una de las causas o de las manifestaciones típicas de la patología comunicacional sobreviene cuando un mensaje analógico se toma por digital, o a la inversa.

Ahora bien, todo este razonamiento es, al margen de su plausibilidad, sustancialmente erróneo. Obsérvese, en principio, que el nivel de tipificación en el que es pertinente la distinción entre lo analógico y lo digital no ha sido elucidado: en esta hipótesis nos encontramos tanto con "comunicación" como con "mensajes", "códigos", "contextos", "términos" y "lenguajes" que (según se pretende) pueden ser tanto analógicos como digitales, todo ello con referencia metafórica a tipos de computadoras cuyos atributos han sido mal caracterizados. No es cierto, pongamos por caso, que "en las computadoras analógicas los datos adoptan la forma de cantidades discretas y, por ende, siempre positivas" (1981:62), pues es la continuidad (y no el carácter discreto) lo que define ab initio el modo de operar de una computadora de esa clase. Piénsese, sin ir más lejos, en una balanza clásica, normalmente incapaz de medirse según pasos discretos. Tampoco es cierto el lugar común que por un lado vincula lo analógico con lo gestual y lo digital con lo verbalizado, y por el otro afirma que "en el lenguaje analógico es imposible decir que no" y que en el lenguaje verbal la significación es unívoca. Pues, siempre de acuerdo con convenciones precedentes, "sí" y "no" son fácilmente expresables en la comunicación kinésica, mientras que términos verbales como "símbolo" carecen de denotación precisa.

Dado que es factible expresarse con mayor o menor abstracción en uno u otro tipo de código y dado que está abierta tanto la posibilidad de metacomunicar "analógicamente" sobre

un mensaje "digital" como la posibilidad inversa, no existe correspondencia alguna entre el hecho de que una comunicación sea de una u otra especie y su nivel relativo de tipificación lógica. En suma, la distinción no solo es indebida, sino también trivial. En la época de Bateson, la distinción entre codificación analógica y codificación digital se justificaba en la medida en que proporcionaba algo así como un lenguaje de recambio para hacer alusión respectivamente a los procesos primarios y secundarios, tipificados por el psicoanálisis. Con Watzlawick y el grupo de Palo Alto lo que fue en principio una categorización forzada e inútil terminó transformándose en una reificación: las propiedades de los códigos mediante los cuales se reglan los discursos posibles sobre las cosas, se transforman de repente en atributos de las cosas mismas. La teoría se cosifica, trasladándose sus propiedades discursivas sobre lo real. El mismo grueso error se propagó a la doctrina lacaniana y a la sistémica de Wilden (cf. Wilden 1979), ilustrando en ella una paradoja a la que sólo debían hacer referencia sin, desde ya, cometerla.

Nada hay, ni en la naturaleza ni en la cultura, que sea espontáneamente "digital" (y mucho menos "binario"): es el analista quien decide cómo puntuar el contexto para *digitalizar* un fenómeno dado, sea este fenómeno un rito o un teorema, un silogismo o un acceso de cólera. Y hasta la más "analógica" e inefable de las creaciones humanas, la música, es fácilmente digitalizable, como lo demuestran las recientes técnicas de reproducción digital o la síntesis sonora mediante osciladores computadorizados. En suma, lo digital y lo analógico no son características inmediatamente dadas en el objeto, sino cualidades arbitrariamente atribuidas en el análisis, lo cual convierte buena parte del discurso pragmático sobre el particular en un formidable error de tipificación. Como se verá a su debido momento, ni siquiera el lenguaje proposicional es de orden digital por oposición -digamos- a los gestos, que permanecerían, según se dice, aferrados a una modalidad analógica. Toda la moderna semántica de prototipos, toda la teoría de los conjuntos politéticos y de los "juegos del lenguaje" todo el análisis fonético de formantes espectrales, todas las matemáticas de los *fuzzy sets*, de la teoría de catástrofes y de la taxonomía numérica (para no hablar de las balanzas y relojes digitales), constituyen un mentís rotundo, de enorme fuerza lógica y empírica, de esta infortunada distinción, llevada más allá del límite en que una entidad teórica puede resultar esclarecedora.

No es ésta, sin embargo, la única objeción que cabe hacerle a los pragmáticos. Como dice Bechuk,

"Aunque en su momento esta obra [*Pragmatics of Human Communication*] fue vista como una Summa pragmática, también es verdad que considerada desde el presente da la impresión de haber desaprovechado la riqueza fabulosa de los períodos previos tan llenos de intuiciones, tanteos, hallazgos y descubrimientos. El mencionado desaprovechamiento fue el resultado de tres limitaciones poderosas: a) el modelo diádico; b) la exclusión de la subjetividad, y c) una lógica científica deficitaria" (1987:2).

A esta lógica insuficiente ya la vimos en acción: la falacia de la concretidad mal aplicada, oportunamente denunciada por Bateson, había sido introducida de nuevo por la puerta trasera, una puerta -hay que admitirlo- que él mismo, confiado en su intuición, había dejado abierta. A pesar de que los trastornos de la comunicación se definían en parte en base a las pautas vigentes en la cultura en que esa comunicación acaece, la dimensión sociocultural se había encogido analíticamente hasta el umbral de lo perceptible, al extremo

que la pragmática de Palo Alto dejó de interesar a los antropólogos. La concentración exclusiva y obsesiva en la relación diádica madre-hijo había anulado, por añadidura, la dimensión sistémica del fenómeno, que resultaba así analizado en términos de un modelo mecánico bastante convencional del tipo "emisor-receptor", con referencias solo ocasionales al contexto. En lenguaje sistémico, se diría que en lugar de un sistema abierto, relativo a la complejidad organizada, el modelo reproducía un sistema cerrado, lineal, artificialmente simple, que interrumpía el escalonamiento de los subsistemas jerárquicos y anidados justo antes de llegar al plano de lo biológico, convirtiéndose así en el ejemplo arquetípico de un estrecho reduccionismo ambiental (cf. Eysenck, 1981:141-142; Lewontin, Rose y Kamin, 1987:279).

Sobre la infortunada distinción entre lo analógico y lo digital habría mucho más que decir, en especial si consideramos que en este círculo se le atribuye valor diagnóstico y a veces hasta capacidad terapéutica. Esa dicotomía ignora el papel de quien interpreta un fenómeno, atribuyendo a éste, en un gesto empirista, características que no posee en sí y por sí. Como lo demostró Pylyshyn, la propia distinción entre computadores analógicos y digitales es incorrecta, pues fracasa en la necesaria discriminación entre las propiedades físicas de los mecanismos y su modo de empleo.

"Cualquier mecanismo físico puede ser empleado bien como computador analógico, bien como digital. Un PDP-11 puede ser un claro ejemplo de un computador digital que, sin embargo, calcula soluciones analógicas para la ley de Ohm, la ecuación de Schrödinger, la función de histéresis, etc. y puede ser empleado como computador analógico simplemente atendiendo a los aspectos apropiados del mecanismo (i.e., empleando la función de interpretación semántica apropiada)" (1983:375).

Un *modem*, por ejemplo es un aparato que con la misma circuitería es capaz tanto de modular analógicamente una señal como de desmodularla en impulsos digitales, sin que por ello la señal cambie de función, de contenido referencial o de nivel de tipificación lógica. Una misma figura sombreada, dibujada en la pantalla de un monitor, puede ser vista como una representación analógica si se la observa a la distancia, y como una matriz de dígitos puntuales si se acerca la mirada a los *pixels*. Una misma palabra, digamos, "lluvia", puede ser interpretada en términos fregeanos o aristotélicos de pertenencia unívoca a una clase digitalmente opuesta a "buen tiempo", como puede ser también analógicamente dispuesta en un continuo incierto entre las categorías de "llovizna" y "diluvio".

En la terapia familiar moderna la distinción entre analógico y digital tal como la concibe, por ejemplo, Phoebe Prosky (1981), sigue siendo radicalmente analítica, antisistémica. Se basa en una descomposición atomizadora del fenómeno de la comunicación real (que se desenvuelve en una superposición integrada de niveles y matices concurrentes) en dos series paralelas de distinta índole que se atribuyen, por añadidura, a los respectivos lóbulos cerebrales, como si estos pudieran funcionar separadamente o como si la comunicación resultara de la simple suma de modalidades contrapuestas y simultáneas. El modelo es descaradamente homuncular, y esta vez por partida doble: el ser humano posee en su interior dos homúnculos, digital el uno, analógico el otro, que habitan cada cual en su exclusivo y lobular territorio, y que se la pasan refutándose mutuamente.

Lastrado por conceptos que han sobrevivido a su propia utilidad teórica, el Grupo de Milán ha pretendido volver a las fuentes (esto es, a las intuiciones batesonianas) para aplicarlas

no ya a una especulación abstracta sino a una práctica clínica extremadamente laboriosa, cuyo desarrollo conoció avances y retrocesos y cuya situación actual es incierta. En los trabajos del Centro per lo Studio della Famiglia, iniciados en 1967, se percibe un intento honesto por profundizar en aquellos hallazgos, reconociendo que el eventual fracaso tuvo su origen en una serie de errores lógicos (cf. Selvini et al, 1982: 62). No es casual que, tras pocos años, la Escuela de Milán haya acabado por escindir-se en dos ramas antitéticas que batallan más entre sí de lo que hacen contra epistemologías más distantes (Pirrota, 1984). No es de extrañar tampoco que la tendencia general de las instituciones sistémicas de linaje batesoniano sea hacia una fisión continua y hacia una multiplicación desenfrenada de pequeñas escuelas en mutua beligerancia. Las crónicas recientes nos hablan, en efecto, de una terapia familiar "bifocal", enfrentada con una terapia familiar "estructural", contrapuesta a su vez a una terapia "múltiple", a otra terapia "simbólico-experimental" y a otra modalidad más, conocida como "terapia de red", la única, incidentalmente, que echa mano de categorías y métodos de orden etnográfico (Speck y Attneave, 1974; Simon, Stierlin y Wynne, 1988:360-405). Las escuelas, grupos de influencia e instituciones se han multiplicado tanto, que la clasificación de las orientaciones sistémicas y la tipología teórica ha devenido un juego de ingenio recurrente (Bebchuck, 1987; Giacometti, 1981).

Para mayor abundamiento, algunas revisiones heterodoxas han logrado descubrir consecuencias desagradables y corolarios no deseados entre los conceptos más básicos de la teoría de sistemas. La idea de la causación circular ha sido interpretada por ciertos terapeutas sistémicos, por ejemplo, en el sentido de que "las víctimas también son culpables", de que "la culpa no es de nadie, sino de la situación", y así sucesivamente. Desde una perspectiva feminista que remarca el carácter normativo que los batesonianos han conferido a la familia patriarcal y que denuncia el excesivo empeño que se invierte en estudiar la conducta patogénica de individuos que siempre son mujeres, Bograd ha negado que las mujeres apaleadas sean tanto o más responsables que los hombres castigadores, conclusión que cabría inferir de la noción sistémica de retroalimentación aplicada a estos menesteres (Bograd, 1984:562).

Tal vez esta crítica no sea justa, pero lo concreto es que en las tendencias actuales que responden a algunos de los modelos batesonianos se perpetúan algunos de los problemas conceptuales y metodológicos que se perciben con claridad en la obra del fundador. Si bien Bateson producía el efecto de estar sintetizando saberes inmensos, lo real es que su régimen de lecturas fue, durante todo su vida, muy escueto, según lo revelan tanto el rastreo de sus referencias bibliográficas concretas como las infidencias de su hija (Mary Catherine Bateson, 1989, *passim*)³⁸.

Su amigo Ray Birdwhistell consigna elementos de juicio coincidentes:

“La debilidad [de Bateson] dentro del grupo provenía de su rechazo profundo por los datos, se integraran o no a sus generalizaciones. Para ser franco, yo diría que los datos lo mortificaban. Además, una debilidad que siempre dificultó el trabajo con él fue su falta de dominio de la teoría lingüística general, que él simplificaba por

³⁸ “Pienso que mi padre no tuvo en su vida más que algunas ideas, muy pocas”, confiesa Mary en “Cómo nació Angel Fears” (p.23) Y en *Como yo los veía* repite: “No tenía muchas ideas: durante toda su vida indagó en un conjunto pequeño de temas sumamente abstractos” (p.99).

omisión, como hizo con la teoría de los ‘sistemas’, la semántica o la ‘doble coacción’. [...] Su propia visión de los hombres era casi simplista, llena de analogías y de dibujos animados, y formulada a través de juegos de palabras. [...] Nunca comprendió el pragmatismo porque no conocía el trasfondo. Sus sectores y pedazos de pensamiento del siglo XX, Whitehead y Russell, y von Neumann, etc, no resultaron jamás organizados en un conjunto operativo dentro de una disciplina. Sus métodos eran casi siempre analógicos, artísticos y estéticos; sus reivindicaciones según las cuales su pensamiento era ‘científico’ no resultaban, por cierto, muy convincentes” (Correspondencia personal de Birdwhistell a Wendy Leeds-Hurwitz, citada en Leeds-Hurwitz, 1991:63-64).

En suma, el intento de renovación de las teorías y las prácticas sistémicas no parece haber desembocado en una revolución positivamente encaminada. Barrunto que más allá de las dificultades para coordinar una praxis clínica infalible o una antropología proactiva persisten diversas trabas de orden conceptual: una fatigada distinción entre los lenguajes analógico y digital, cuyo abandono bien podría conducir a una demorada depuración metodológica; una extrapolación del marco sistémico que es, como de costumbre, más declamada que concreta, más literaria que científica; una visión convencional de la trayectoria y el cambio estructural en el interior de los sistemas que enfrenta con mejor rendimiento los fenómenos de homeostasis que los de morfogénesis; un desinterés casi activo por la búsqueda de la validez transcultural de las propuestas; un conservatismo acendrado en lo que respecta a la proveniencia de los conceptos propios de las ciencias duras, que ocasiona que entre los terapeutas actuales la vetusta cibernética de Wiener (homologada por Bateson en persona) sea mejor conocida que la sinérgica de Haken o que las estructuras disipativas de Prigogine; y una alusión demasiado leve al contexto sociocultural, que subordinado al pequeño contexto de una familia sin entorno sigue operando a guisa de marco inerte, sin participación cabal en el diseño sistémico. Más allá de las buenas intenciones, es ostensible que la terapia familiar se resiente del hecho de que la antropología de hoy no esté en condiciones de facilitarle un nuevo Bateson, sensible a las paradojas y capaz de renovar sus metáforas.

La Ecosistémica de Rappaport

Digamos antes que nada que quien busque en los primeros textos de Roy Rappaport (de la Universidad de Michigan) referencias directas a la Cibernética o la Teoría de Sistemas no siempre las encontrará. El modelo en el que él se inspira inicialmente es el de la *ecosistémica*, una tendencia dentro de los estudios de ecología en general basada a su vez en la cibernética y en la teoría de sistemas a través de nexos que no siempre han sido directos, pero que son conceptualmente muy claros.

Desde la década del 60 Roy Rappaport ha venido ha venido explotando la posibilidad de utilizar en ecología cultural criterios y conceptos de la versión sistémica de la ecología animal. La inspiración del modelo procede en su mayor parte de las obras de Wynne-Edwards. Este estudioso del comportamiento animal afirmaba que muchos animales sociales practican una especie de autorregulación determinando de alguna manera el número de su población y limitando su densidad conforme a valores promedio que se encuentran debajo de la cota que podría llegar a ser dañina para el ambiente. Se supone que las poblaciones autorreguladas poseen varias formas para sensar el exceso de densidad que se conocen en

conjunto como "señales epideícticas". Rappaport proyectó rápidamente estas ideas a la antropología. Como ventajas del método, postula que el uso de un marco conceptual generalizado y la consideración del agregado humano como una población ecológica conmensurable con otras unidades con las que el grupo actúa formando redes alimentarias, comunidades bióticas y ecosistemas, hace que las interacciones resulten susceptibles de medición. Los libros de Rappaport, en efecto, están llenos de mediciones de consumo de alimentos, peso de cosechas, número de animales, cantidad de tierra cultivada, de lluvia caída, de tiempo invertido en el trabajo y de participantes en un festín ritual.

Rappaport propone distinguir entre el "entorno operacional" y el "entorno cognitivo", es decir entre el modelo *etic* del entorno sustentado por el analista y el modelo *emic* reconocido por la comunidad bajo estudio, y entiende que ambos modelos se clarifican mutuamente. Mientras que es posible considerar las interacciones materiales de una población sin referencia a los modelos cognitivos, estima razonable concebir la cosmovisión de un pueblo como parte del mecanismo que induce a las personas a comportarse como se comportan y como elemento para enriquecer la comprensión de las relaciones materiales.

Rappaport propone investigar en términos sistémicos los mecanismos que hacen que las variables del conjunto se mantengan dentro de rangos tolerables, evitando la manifestación de oscilaciones que pongan en crisis la continuidad del sistema. Mantener aplanada la amplitud de las oscilaciones es, como hemos visto, la misión esencial de los mecanismos de control retroalimentantes. En los sistemas ecológicos en los que interviene el hombre, es de esperar -afirma- que los mecanismos de auto-regulación incluyan importantes componentes culturales, bajo la forma de sistemas simbólicos, pautas de conducta o racionalizaciones.

Los rituales de los Tsembaga (un grupo Maring de Nueva Guinea) son el ejemplo escogido por Rappaport y desarrollado en numerosos artículos y en un libro publicado en 1969 (editado luego en versión ampliada) que se ha convertido en un clásico: *Cerdos para los Antepasados*. En respuesta a cambios que ponen en peligro los estados de ciertas variables, se "dispara" el ritual, lo cual tiene el efecto de retornar el estado del sistema dentro de un rango considerado óptimo.

Rappaport alega que la señal epideíctica clave para los Tsembaga es la intensidad del trabajo femenino. En la división sexual del trabajo de las sociedades Maring, las mujeres se encargan sobre todo del cuidado de los cerdos, de la atención de las huertas y de preparar la comida. Estas son tareas pesadas. Inmediatamente antes de la matanza ritual de cerdos (el festival del kaiko), éstos llegan a consumir cerca del 80% de la mandioca cosechada y el 50% de las patatas dulces. Las huertas son casi 40% más grandes antes de la matanza que después. De acuerdo con las estimaciones, la intensidad del trabajo femenino es proporcional a la cantidad de cerdos, siendo de este modo un indicador muy simple y directo de la calidad ambiental. La única respuesta para aliviar un trabajo excesivo es en este caso el kaiko, el cual suele ser asimismo preámbulo de guerras intertribales.

De esta forma, el ciclo ritual puede interpretarse como un instrumento para reducir tanto la población de cerdos como la humana; y, correspondientemente, cerrando el bucle, el trabajo requerido para reconstituir la piara hasta el advenimiento de otro ritual impide las guerras excesivas. Se sigue que el ciclo ritual es un homeostato que regula, a la larga, las

poblaciones referidas, la dispersión de los grupos, el estado nutricional y la cualidad ambiental en su conjunto.

En otras publicaciones (p.ej. "Naturaleza, Cultura y Antropología Ecológica", de 1956), Rappaport justifica su enfoque subrayando no tanto lo que diferencia la cultura humana de las comunidades animales sino más bien lo que es común a ellas: su equivalencia funcional. No importa, desde el punto de vista del sistema, que la conducta del cazador humano sea cultural y la del predador animal no lo sea, si sus propósitos son comparables.

Podemos decir con seguridad -alega Rappaport- que las culturas o sus componentes forman parte principal de los medios distintivos usados por las poblaciones humanas para satisfacer sus necesidades biológicas en los ecosistemas en que participan. Considerar la cultura de este modo (como lo han considerado él y durante algunos años su colega Andrew Vayda) no mengua lo que pudieran ser sus características únicas ni demanda ningún sacrificio de los objetivos tradicionales de la antropología. Por el contrario, mejora esos objetivos proponiendo otros interrogantes acerca de los fenómenos culturales. Podemos inquirir, por ejemplo, qué efectos particulares tienen las reglas de residencia y filiación o prácticas como la guerra sobre la dispersión de las poblaciones respecto de los recursos disponibles, los efectos de los ritos religiosos sobre las tasas de nacimiento y defunción y, en fin, podemos averiguar los modos mediante los cuales el hombre regula los ecosistemas que domina.

A menudo los rangos de viabilidad de las variables de un sistema se establecen empíricamente. En lo que se refiere por ejemplo al tamaño de una población, es casi seguro que por debajo de cierto valor mínimo la población no puede reproducirse a sí misma, y por encima de cierto valor máximo agotaría sus bases de subsistencia. En este caso, el "entorno cognitivo" (el modelo ambiental sustentado por los actores) actúa como la memoria de un computador o el mecanismo regulador del sistema que se encarga del control "automatizado" de un proceso. En este sistema, las señales concernientes al estado de las variables se comparan a los valores ideales de referencia, y en caso que los valores sean críticos se inician programas de normalización. Cuando más rutinaria y ritualista sea la pauta simbólica, tanto más automática será la respuesta de la población a las presiones del entorno, tanto más autorregulado se presentará el sistema ante el análisis. Mediante este símil -afirma Rappaport- podemos averiguar, de una manera razonable, cuál es el valor adaptativo de una ideología.

En 1971 Rappaport publica en *American Anthropologist* un artículo titulado "Ritual, Santidad y Cibernética" en el que analiza (ya satisfecho el estudio de los valores homeostáticos del ritual) los aspectos comunicacionales e informacionales del mismo. En este artículo Rappaport establece con mucha mayor claridad sus relaciones de dependencia con la teoría de sistemas y la cibernética. Como uno de los indicadores de la influencia sistémica en Rappaport anotamos el uso de su definición de "sistema". El no utiliza el término para designar una colección de entidades que comparten alguna característica ontológica, como la que implican nociones tales como "sistema religioso" o "sistema de parentesco"; lo utiliza en cambio en el sentido de un conjunto de variables específicas en el que el cambio del valor del estado de una de ellas acarrea cambios en el valor del estado de al menos otra variable.

"Las características ontológicas de los componentes del mundo físico de los cuales se derivan las variables son irrelevantes. Podemos incluir en el ámbito de un solo

sistema o subsistema variables abstraídas de fenómenos culturales, biológicos o inorgánicos" (1971:59).

La independencia del modelo con respecto a la naturaleza ontológica de los componentes empíricos es lo que, en otros marcos, permitirá hablar de una "teoría general de los sistemas".

En opinión de Rappaport, el ritual es un mecanismo de comunicación altamente estilizado, comparable a los *displays* o exhibiciones eróticas que los etólogos han estudiado en los animales. Desde esta perspectiva, el ritual podría redefinirse como "un conjunto de actos convencionales de *display* a través del cual uno o más participantes transmiten, tanto a ellos mismos como a los demás presentes, información concerniente a sus estados fisiológicos, psicológicos o sociales". El ritual vendría a ser, desde cierto punto de vista, un mecanismo indicador del estado de ciertas variables.

Tanto el contenido como la ocasión de ocurrencia de esos rituales son pertinentes en esta comunicación. El contenido no sólo se compone de referencias "estructurales", como se reconoce habitualmente, sino que incluye también "información cuantitativa", más allá del dato obvio del número de participantes. Incluye además una especie de alusión métrica, analógica, representada por los valores que se consumen o se distribuyen.

Con el correr de los años, y al vaivén de la moda interpretativa, Rappaport se fue interesando más plenamente por lo que en un principio quedaba subsumido bajo la categoría de "entorno cognitivo". En 1975 su modelo adquiere una contextura mixta, a mitad de camino entre una visión *etic* similar a la de sus primeros estudios y una concepción *emic* relacionada con las ideas de Clifford Geertz. Esta caracterización es explícita, y consta en una ponencia titulada "Meaning and Being": el "significado" al que se alude es el conjunto de sentidos subjetivos que posee el ritual, en términos geertzianos; el "ser" es la dimensión objetiva de la ceremonia como mecanismo de control global de un sistema. En 1979 Rappaport publica una compilación de siete ensayos con una introducción en la que el tono general tiende a reafirmar sus compromisos sistémicamente más puros por una parte y a atenuar la parte *etic* de sus modelos por la otra; se trata de *Ecology, Meaning, and Religion*. En este libro Rappaport responde también a sus críticos, en especial a Jonathan Friedman y Marshall Sahlins (la compilación es tres años posterior al gran manifiesto antimaterialista de Sahlins, *Cultura y Razón Práctica*).

Saliendo al cruce de los cuestionamientos, Rappaport caracteriza lo suyo como una especie de funcionalismo reformado; un nuevo funcionalismo que difiere del anterior por su atención a los mecanismos cibernéticos de autoregulación sistémica. Como lo escribió poco después uno de sus críticos (Johannes Fabian), tenemos aquí a Malinowski reformado por Bateson. Este texto de Rappaport tiene un cierto costado regresivo, pues concede demasiado a los "significados" como mediadores entre el entorno cognitivo y el entorno real, deslizándose en una postura que señala un extraño itinerario desde el materialismo hasta un culturalismo extremista, en el que se otorga a la cultura ideacional un estatuto casi autónomo.

Críticas al modelo de Rappaport

El conjunto de las afirmaciones de Rappaport ha sido impugnado también por los especialistas en ecología. Las obras más cuestionadas han sido las primeras, y en especial su texto clásico sobre los rituales Tsembaga.

MacArthur y Buchbinder, separadamente, han presentado evidencia de que los Tsembaga no están muy bien alimentados, una condición que es inconsistente con la idea de Rappaport de que la población sabe regularse por debajo del nivel de peligro ambiental. Otros autores (Bates y Lees, Samuels, Peoples, etc) han objetado que no está claro el modo en que los requerimientos de equilibrio propios del conjunto social se traducen en incentivos de la conducta individual concreta. Otro crítico (Salisbury) afirma que los tsembaga han permanecido muy poco tiempo en su ambiente (unos 200 años) como para haber desarrollado el modelo adaptativo finamente ajustado que propone Rappaport.

Es cierto que en el momento de su publicación *Pigs for the Ancestors* fue la pieza mejor documentada en ecología cultural; sus diez apéndices proporcionaban una reunión de datos sin precedentes sobre el clima, la producción agrícola, la fauna y los intercambios de energía de una sociedad con su ambiente. El problema es que esos datos no están formalmente integrados al análisis de la forma en que el ritual y otras conductas simbólicas sirven como mecanismos de control, sino que nada más están próximos, descriptos en contigüidad. Están todas las cuantificaciones que deberían estar, y quizá hasta algunas entidades se han cuantificado de más; pero falta una relación sistemática entre las islas de números, falta propiamente el sistema. El estudio no constituye entonces una demostración rigurosa, cuantitativamente fundamentada, de las causas ecofisiológicas de las respuestas conductuales humanas a sus necesidades. A pesar de su rico trasfondo de hechos, el análisis no es más que una construcción analógica en el que las complejidades ecosistémicas, la activación de los procesos simbólicos y una impresión generalizada de causación se sugieren plausiblemente, pero no se demuestran. Rappaport sigue el protocolo de la estrategia en que se inspira, pero no realiza las operaciones de anudamiento sin las cuales todo lo demás estéril. Como dice McArthur, sus demostraciones vuelven a parecerse a las propuestas funcionalistas clásicas, en las que los símbolos pasan a ser el resguardo del statu quo y los artífices del eterno equilibrio.

Más adelante, en los títulos finales de este análisis, revisaremos algunas otras críticas que ha recibido el modelo sistémico de Rappaport, procedentes en su mayor parte de los ecosistémicos arrepentidos que nunca faltan.

2. LA TEORIA GENERAL DE SISTEMAS

a) Caracterización general

Aunque se ha discutido mucho su verdadera naturaleza, la Teoría General de Sistemas no es rigor una teoría relativa a una serie de fenómenos; por el contrario, es una genuina Teoría General, cuya especificidad consiste en ser transdisciplinaria, a diferencia de (por ejemplo) la teoría de la relatividad o la teoría sintética de la evolución que operan sólo dentro de campos restringidos (física y biología, en este caso). No sólo la teoría es general y transdisciplinaria; también su objeto lo es, al punto que numerosos traductores prefieren traducir su nombre como "Teoría de los Sistemas Generales": se trata de sistemas auto-organizados, independientes de la naturaleza de los elementos que los componen ("sistemas generales"), y que pueden ser tanto físicos como biológicos, sociológicos o microsociológicos, hasta determinado umbral mínimo de complejidad.

Podemos decir que la TGS constituye una elaboración consciente de teorías e ideas que estaban en el ambiente (la termodinámica, la termodinámica de los sistemas abiertos, la cibernética, etc) en el sentido de que las ecuaciones que describen un sistema (o a un nivel menos formal, los diagramas de flujo que lo denotan) son aplicables a entidades diferentes en cuanto a su composición material, leyes, funciones y fuerzas inherentes. El mismo diagrama de flujo se puede aplicar al termorregulador de un edificio, a la regulación del azúcar en la sangre o a la regulación (según Rappaport) de los rituales en una sociedad.

Ludwig von Bertalanffy (fallecido en 1972) dice que los diversos sistemas que pueden ser descritos mediante el mismo diagrama son isomorfos, lo cual quiere decir que es posible construir una teoría general de los sistemas caracterizables por una misma estructura formal. La TGS es, al igual que la cibernética y de las teorías que se verán después, intrínsecamente transdisciplinaria. El manifiesto de la TGS, establecido por la Sociedad para la Teoría General de Sistemas en 1954 propone el siguiente programa:

Las funciones principales son: (1) investigar el isomorfismo que presenten conceptos, leyes y modelos en diferentes campos de estudio y facilitar transferencias entre un campo y otro; (2) impulsar el desarrollo de modelos teóricos en las esferas en que falten; (3) minimizar la duplicación de esfuerzos en las diferentes disciplinas; (4) promover la unidad de las ciencias mejorando la comunicación entre especialistas.

Esta teoría se concentra en aspectos de los sistemas inaccesibles a un tratamiento científico convencional: organización, jerarquía, diferenciación, competencia, finalidad.

El requisito de esta teoría es que los sistemas sean relativamente complejos (pues en entidades complejas es donde se originan los llamados emergentes), que mantengan flujos de intercambio de información y/o energía con su entorno, y que en el interior del sistema se produzcan las llamadas "interacciones fuertes".

Existen umbrales mínimos de complejidad a partir de los cuales los sistemas comienzan a manifestar conductas emergentes, es decir, efectos de conducta que no están linealmente relacionados con sus causas aparentes. En otras palabras, la emergencia de determinadas conductas en apariencia inexplicadas o espontáneas (la aparición de la vida a partir de la sustancia inerte, la aparición del pensamiento a partir de las estructuras biológicas, la formación de comportamientos que parecen orientados a fines, la capacidad auto-organizativa de un sistema) son un efecto conjunto de la complejidad de las interacciones y de la presencia de circuitos no lineales de retroalimentación.

La epistemología subyacente a la teoría sistémica es radicalmente distinta de la epistemología clásica mecanicista. Esta última es lineal, reduccionista y sumativa. Una relación lineal asume la forma "Si se da P, entonces Q", lo cual presupone un nexo (causal, de necesidad lógica, o lo que fuere) en un solo sentido $P \rightarrow Q$. Consecuencia de esta idea es el principio de que causas similares producen efectos similares: las condiciones iniciales determinan el resultado final.

La epistemología clásica utiliza procedimientos analíticos que entrañan dividir una entidad en sus partes constituyentes y en sus relaciones causales aisladas. La afirmación "Si P, entonces Q" es básicamente una ecuación que mantiene constantes todas las demás variables excepto aquella específicamente consideradas. Este es el principio analítico conocido como *ceteris paribus*, que literalmente significa "si todo lo demás es igual".

Este tipo de reducción depende de dos condiciones: primero, las interacciones entre las partes se consideran débiles, al punto de poder despreciarse. Sólo en estas condiciones es posible desensamblar analíticamente el conjunto para luego volverlo a reunir. Segundo, las relaciones entre partes deben ser lineales para poder ser sumativas: considerando una a una las relaciones entre entidades parciales podremos arribar al comportamiento del todo.

Pero incluso manifestaciones de la naturaleza o la cultura aparentemente simples no son susceptibles de analizarse según estas pautas: el análisis del oxígeno por un lado y del hidrógeno por el otro no permite predecir ni explicar las propiedades del agua; el estudio psicológico de los miembros de una sociedad no permite predecir ni explicar el funcionamiento conductual de la cultura. Cada nivel de análisis posee propiedades específicas, irreductibles, que son lo que hemos llamado *emergentes*.

La Teoría de Sistemas pretende superar el impasse de la analítica convencional para dar cuenta del comportamiento de los sistemas complejos. La nueva epistemología, desde ya, es bastante complicada, y su comprensión cabal involucra la consideración de numerosos cuerpos de teoría: la teoría de la información, la cibernética, el análisis matemático de las funciones no lineales, etc. Sin pretender dar una visión realista, podría decirse, sintéticamente, que la teoría general de sistemas puede comprenderse de una manera aceptable tomando como base seis conceptos centrales: *totalidad, estasis, equifinalidad, multifinalidad, morfogénesis y jerarquía*.

Totalidad

Un sistema es un conjunto de componentes y de relaciones entre ellos que posee propiedades distintas a la de sus componentes tomados en forma aislada. Dado este principio, es razonable postular que no hay que partir del análisis de las partes, sino del estudio de la totalidad. En consecuencia, las leyes que gobiernan el comportamiento del todo se consideran primarias: el todo es más (y es distinto) que la suma de sus partes.

La idea está históricamente relacionada con un argumento semejante propuesto hacia 1920 en la psicología de la Gestalt (Wertheimer, Köhler, Koffka). Una Gestalt es, en efecto, una configuración, una totalidad irreductible; un efecto gestáltico es una característica emergente que no sólo no puede predecirse a partir de los elementos básicos de la configuración, sino que tampoco puede retrodecirse yendo analíticamente desde el conjunto a las partes que lo conforman. Existe una diferencia importante entre el concepto de totalidad en la Teoría de Sistemas y la idea de totalidad en el funcionalismo. En el funcionalismo se pone énfasis en el orden y en la cooperación entre los componentes. Para Bertalanffy, por el contrario, la competencia entre las partes y el conflicto son aspectos necesarios de los sistemas. En teoría, por lo menos, los modelos sistémicos son dinamistas.

Cuando se considera el comportamiento de una totalidad se advierte que posee una coherencia tal que parece obedecer a un plan preestablecido. Se dice que la conducta de un sistema es teleológica, que está orientada hacia fines. Un "fin" es un estado hacia el cual tiende un sistema en función de su organización estructural, de las relaciones e interacciones imperantes y de su relación con su entorno.

Los sistemas complejos, abiertos a su entorno, autorregulados y orientados hacia fines poseen una serie de propiedades, caracterizadas en las sucesivas elaboraciones de von Bertalanffy y otros científicos que pronto se identificaron con el paradigma: Georges Klir, Anatol Rapoport.

Estado estable, homeostasis y morfostasis

Aunque a veces lo parezca (sobre todo en sus apropiaciones por funcionalistas en la línea de Parsons) la teoría de sistemas no es una teoría de los equilibrios de un sistema, sino una vía de acceso a la comprensión de sus cambios. La serie de cambios de un sistema en función del tiempo es lo que se caracteriza como su *trayectoria*. Tal como se ha definido en las teorías sistémicas, la trayectoria de los sistemas muestra no tanto un equilibrio sino una *homeostasis*; el término fue acuñado por el biólogo Walter B. Cannon en un libro titulado *La Sabiduría del Cuerpo* que fuera publicado en 1932. Como decía Cannon, "la palabra no implica fijeza, inmovilidad ni estancamiento: significa una condición que puede variar, pero que es relativamente constante" (1932:24).

Bertalanffy demostró que sólo dentro de los sistemas cerrados y simples se pueden dar equilibrios verdaderos. La materia inerte no está en equilibrio sino que decae. El equilibrio aparente de determinados sistemas abiertos y complejos es en realidad un "estado estable" [*steady state*] caracterizado por fluctuaciones más bien débiles. El proceso mediante el cual se restablece el estado estable en medio de las fluctuaciones es lo que se conoce como homeostasis. Nótese que la homeostatis es un proceso, más que un mecanismo, aunque algunos autores sistémicos los consideren esto último; Anatol Rapoport, por ejemplo, habla de mecanismos homeostáticos subrayando con mucho cuidado que los llama así sólo porque su construcción es algo bastante bien conocido.

En caso de que las fluctuaciones no puedan ser controladas por los mecanismos reguladores del sistema, se pierde momentáneamente el estado estable y el sistema evoluciona cambiando sus estructuras, en un proceso que se describe más abajo como morfogénesis. Tras modificar su estructura, los sistemas abiertos poseen, en general, la capacidad de recuperar un nuevo estado estable después de una perturbación. La trayectoria de un sistema es una secuencia alternada de estados estables y transformaciones estructurales. Mientras que en el funcionalismo convencional el "equilibrio" se refiere al orden y a la cooperación entre partes, en la Teoría de Sistemas la homeostasis posee un aspecto dinámico, más que estático. La estabilidad es una actividad; un sistema en estado estable es capaz de responder dentro de ciertos márgenes a estímulos ambientales cambiantes. Fuera de esos márgenes el sistema se ve obligado a re-estructurarse.

El nexo entre el concepto sistémico de homeostasis y la noción cibernética de retroalimentación es muy estrecho. Los estados estables en los sistemas vivientes están controlados por circuitos de retroalimentación negativos. Un sistema viviente se autorregula porque en él los insumos no sólo afectan a los eductos, sino que estos últimos afectan a los primeros. El resultado es que el sistema se adapta homeostáticamente a sus condiciones ambientales.

Equifinalidad

La causalidad de la física clásica afirmaba que condiciones similares producen efectos similares, y que por lo tanto resultados disímiles corresponden a circunstancias disímiles. Al analizar los efectos de autorregulación de los sistemas abiertos, Bertalanffy flexibilizó esta concepción introduciendo la noción de equifinalidad: en la ontogénesis, es posible alcanzar un estado adulto normal siguiendo un número enorme de diferentes y complicadas rutas de desarrollo. Diversas condiciones iniciales pueden producir condiciones terminales idénticas; o, lo que es lo mismo, no se puede retrodecir (invirtiendo lógicamente el transcurso del tiempo) cuáles son las condiciones que han producido determinado estado de cosas.

Multifinalidad

Este concepto es el inverso del anterior, y fue introducido en la teoría sistémica algo más tardíamente. El mismo establece que condiciones iniciales similares pueden llevar a estados finales diferentes; por ejemplo, dos culturas que se desarrollan en ámbitos ecológicos muy parecidos pueden desembocar en sistemas socioculturales muy distintos. Los formuladores de la ecología cultural (entre ellos, el propio Steward) conocían muy bien esta peculiaridad. El origen y la ejemplificación más convincentes de esta categoría se aplican a fenómenos biológicos. Bertalanffy fue de hecho un biólogo que pensaba haber desarrollado una concepción dinámica alternativa al evolucionismo.

Morfogénesis

La noción de morfogénesis está relacionada con la idea de multifinalidad: estados iniciales idénticos pueden producir resultados finales diferentes. En la fase más tardía de la teoría de sistemas, en la que se revisaron algunos supuestos y a la que Maruyama llama "Segunda Cibernética", la clave de la trayectoria de un sistema no se encuentra tanto en las condiciones iniciales como en las redes de retroalimentación positiva que amplían la desviación.

Desviaciones amplias resultan en proceso de estructuración habitualmente más complejos y por ello tendencialmente más inestables. La morfogénesis es el proceso causal complejo que amplía la desviación y que resulta en la formación de nuevas estructuras o en el cambio radical de la estructura de un sistema. Tras un proceso de morfogénesis es el propio concepto de sistema el que se pone en crisis; lo único que permite otorgarle continuidad es el hecho de que sus componentes individuales son los mismos.

Jerarquía

El concepto de jerarquía presupone que los fenómenos están estructurados en niveles y en conjuntos de niveles, y que cada cual es un conjunto de otros conjuntos. Un sistema jerárquico está compuesto por subsistemas interrelacionados, hasta llegar al nivel de los subsistemas elementales. Cada subsistema está especializado y participa de maneras diferentes en el flujo de materia, energía o información en el interior del sistema total. La sociedad es un

sistema jerárquico que comprende diversos subsistemas. Los diferentes subsistemas de un sistema disfrutan de diversos grados de libertad y autonomía.

Las diversas jerarquías comprenden lo que se ha llamado distintos niveles de integración y organización. La premisa básica de la teoría de las jerarquías establece por un lado el isomorfismo global de los sistemas jerárquicos y por el otro la especificidad relativa de los distintos niveles.

Entre un nivel y otro siempre existe una discontinuidad que no puede ser objeto de un análisis en términos de relaciones lineales de determinación. En principio, la ley general que se deriva del estudio de las jerarquías afirma que no se pueden explicar linealmente los sucesos de un nivel superior en términos de los sucesos propios de los niveles inferiores (lo social a partir de lo psicológico, el pensamiento a partir de la biología), pues entre ambos planos median complejos fenómenos de emergencia. Una de las elaboraciones antropológicas del concepto de niveles de organización e integración corrió por cuenta de Richard Adams, y se comentará más adelante. Anticipemos que no se trata de una elaboración formal, y que por ello permanece más bien como un programa de una antropología posible que como un logro reconocido.

b) Aplicaciones en ciencias sociales

Cuando a fines de los 50 comenzó a difundirse masivamente la teoría de sistemas, muchos científicos sociales se entusiasmaron. Ella parecía ofrecer precisamente lo que las ciencias sociales no tenían: herramientas para las interacciones multivariadas que estaban más allá de la comprensión intuitiva y del análisis de las partes separadas. Durante los años 50 y 60, los antropólogos fueron visitantes asiduos de los simposios transdisciplinarios organizados por los teóricos de sistemas. En ese contexto surgieron numerosas empresas compartidas con la psiquiatría que fueron la base de lo que hoy se conoce como terapia familiar sistémica (Bateson, Ruesch, la Escuela de Milán, Sluzki, Bebhuck, Watzlawick, Beavin, Jackson). En paralelo con el crecimiento de la moda batesoniana, la terapia sistémica se ha difundido entre nosotros hasta el punto de constituir un serio desafío a la popularidad del psicoanálisis. En los últimos años una rama de la psicología sistémica derivó en un marco constructivista³⁹, tendente al irracionalismo, liderado sobre todo por Paul Watzlawick.

Con el correr del tiempo los antropólogos comprometidos con el proyecto verificaron que las promesas no se cumplían; la primera dificultad consistía en determinar cuáles eran los sistemas, e identificar en ellos a los mecanismos y subsistemas pertinentes. Lo que sobrevivió de la TSG en sus aplicaciones en ciencias sociales fue más refinado pero también menos ambicioso. Contradictoriamente, la teoría general no se generalizó en el interior de la disciplina y su uso permaneció restringido a ciertos ámbitos especializados.

³⁹ El "constructivismo" a secas no es una teoría particular sino un tipo de marco teórico en el cual se enfatiza la actitud activa, constitutiva o espontánea de los organismos (o de los sujetos) frente a las coacciones de su entorno. Piaget, por ejemplo, era constructivista, incluso en lo que se refería a la causa de los procesos evolutivos. El "constructivismo radical" de Watzlawick postula, por su parte, ya no la espontaneidad del organismo ante el medio, sino la construcción del entorno por el organismo: el individuo hace su propio mundo.

Sistemas Sociales y Vivientes

A título de ejemplo de las aplicaciones posibles, en este apartado haremos referencia a dos textos sumamente distintos, el primero breve y el segundo extensísimo, que constituyen dos de los libros clásicos de la teoría de sistemas aplicada.

En un texto muy conocido de Walter Buckley, *La Sociología y la Teoría Moderna de los Sistemas*, este sociólogo, presente en todos los simposios que se realizaron durante dos décadas alrededor de la sistémica, procura conciliar esa teoría con la tradición funcionalista de Parsons y Amitai Etzioni, sin marcar suficientemente sus contrastes y trayendo a colación bibliografía "procesualista" que no está relacionada con el tema, ni siquiera en términos de contrastividad. El libro es ecléctico, hartamente desordenado, plagado de largas citas de textos sólo tangencialmente vinculados al proyecto sistémico; por añadidura, muchas de sus definiciones y caracterizaciones teóricas son erróneas y anticuadas, por lo que se lo debe consultar con ciertas precauciones.

El segundo texto al que nos referíamos, *Living Systems*, de James Grier Miller (1978), constituye el esfuerzo más notable que se ha hecho de unificar transdisciplinariamente la Teoría de Sistemas, proveyendo una armadura sistemática a todos los niveles de análisis, desde el organismo unicelular hasta el conjunto de las naciones del planeta. Miller se hizo conocer por un ordenamiento y sistematización de los subsistemas que conforman todos los tipos de sistemas complejos, en dos órdenes que comprenden a los subsistemas que procesan energía por un lado y a los que procesan información por el otro. Un subsistema peculiar, el llamado reproductor, es el único que procesa simultáneamente información y energía.

No viene al caso caracterizar en detalle cada subsistema de procesamiento de energía (ingestor, distribuidor, convertidor, almacenador, expulsor, motor, sustentador) o de información (transductor de entrada, transductor interno, canal y red, decodificador, asociador, memoria, dedicator, codificador, transductor de salida). El capítulo más importante de la enciclopedia sistémica de Miller (que en su conjunto abarca 1100 páginas en letra muy pequeña) es el cuarto, donde alinea hipótesis concernientes a todos los sistemas vivos. El logro y el límite de la sistémica de Miller consisten en un esfuerzo por identificar los distintos subsistemas a lo largo de los diversos niveles de organización, compendiando y homogeneizando toda la literatura científica disponible en su tiempo. El valor de su propuesta sólo podría determinarse al cabo de un examen que considere tanto los aspectos integrativos como los desafíos de sus hipótesis individuales. Cátedras teóricas y metodológicas de antropología en todo el mundo (por ejemplo la de Jonathan Friedman en Lund, Suecia) acostumbraban dedicar prolijas revisiones al tratado de Miller.

El Modelo de Maruyama: los "Paisajes Mentales"

En 1980 Magoroh Maruyama, profesor de Ciencias Administrativas en la Universidad del Sur de Illinois, licenciado en matemáticas en Berkeley y en epistemología cultural (?) en Lund, publicó en *Current Anthropology* un artículo titulado "Mindscapes and Science Theories" que produjo una respuesta más bien violenta por parte de sus comentaristas. En dicho ensayo Maruyama procuró correlacionar diferentes metatipos causales en teoría científica con diferentes "tipos epistemológicos", "paradigmas" o "epistemologías" a los que

llamó *mindscapes*. Dice Maruyama que entre las diversas teorías sociales y biológicas de la actualidad se pueden reconocer al menos cuatro formas distintas de concebir la causalidad:

- 1) Los *modelos causales no-recíprocos*, en los que las relaciones causales pueden ser probabilistas o deterministas, pero en los que no hay bucles de realimentación y en los que las relaciones causales obedecen al principio de la transitividad. En estos modelos la evolución se caracteriza como la "supervivencia de los más aptos" a través de la competencia y por la idea de que todas las civilizaciones siguen el mismo camino evolutivo y, en consecuencia, algunas son más avanzadas o más "infantiles" que otras. Condiciones similares conducen a resultados similares. Estos modelos coinciden con los que otros autores consideran modelos mecánicos.
- 2) Los *modelos independientes de los sucesos*, en los que los estados más probables de un conjunto obedecen a una distribución al azar de sucesos independientes, no demasiado estructurados. En estos modelos la evolución procede por cambios al azar. La estabilidad está puntuada por cambios súbitos en direcciones impredecibles, a los que siguen períodos de estabilidad. No hay una dirección evolutiva coherente. Estos modelos estocásticos se asemejan a los que habitualmente se caracterizan como modelos estadísticos.
- 3) Los *modelos homeostáticos con bucles causales*, en los que las relaciones pueden ser probabilistas o deterministas y pueden además formar bucles; en estos modelos las estructuras y los patrones de heterogeneidad se mantienen mediante esos bucles. Estos modelos se utilizaron después de la Segunda Guerra Mundial y eran congruentes con la teoría económica tradicional del equilibrio y con la teoría antropológica funcionalista. En estos modelos la evolución es el resultado de interacciones entre elementos heterogéneos. Para una condición dada (espacio, energía, temperatura, materiales orgánicos disponibles) la evolución procede a través de una configuración estable de interacciones o de períodos más bien cíclicos. Cada cultura se adecua a sus condiciones locales y alcanza un estado que, si es satisfactorio, perdura. Los cambios se deben a influencias procedentes del exterior o a invenciones ocasionales. Condiciones distintas pueden llevar a los mismos resultados, y viceversa.
- 4) Los *modelos morfogenéticos con bucles causales*, en los que los bucles probabilistas o deterministas pueden incrementar la heterogeneidad, generando patrones de relaciones beneficiosas entre elementos heterogéneos y elevando el nivel de sofisticación del sistema. En este modelo, la evolución puede ser continua; dado que los cambios pueden ser amplificados por bucles causales, existen muchas direcciones evolutivas posibles, incluso dentro de un mismo conjunto de condiciones.

Según Maruyama, existen cuatro tipos epistemológicos o *mindscapes* correspondientes a los metatipos causales que se han descrito:

Tipo	Componentes	Relaciones entre componentes	Proceso
------	-------------	------------------------------	---------

H	Homogéneos	Jerárquicas	Clasificacional
I	Heterogéneos	Individualistas	Al azar
S	Heterogéneos	Interactivos	Homeostático
G	Heterogéneos	Interactivos	Morfo genético

Un *mindscape* es una estructura de razonamiento, cognición, percepción, conceptualización, diseño, planeamiento y toma de decisiones que puede variar de uno a otro individuo, profesión, cultura o grupo social. Naturalmente, no existen los tipos puros, y siempre hay alguna medida de mezcla.

La mayor parte del artículo de Maruyama consiste en una caracterización de los *mindscapes* en términos de sus respectivas filosofías, éticas, prácticas de toma de decisiones, política ambiental, valores, principios estéticos en diseño urbano, elección de alternativas en diseño y arquitectura, actividad social, religión, causalidad, lógica, conocimiento, percepción y cosmología. El cuadro de Maruyama no admite demasiado resumen, pues su estructura radica en el detalle de sus enumeraciones; vale la pena reproducirlo en extenso, omitiendo algunas ideas sin interés antropológico directo.

Tipo H:

Filosofía general: Las partes están subordinadas al todo. Hay una forma de hacer las cosas que es la mejor para todos los individuos. Los principios universales se aplican a todo. La sociedad consiste en categorías, estructuras, infraestructuras, superestructuras.

Ética: Los poderosos dominan a los débiles. Lo que gana un individuo lo pierde otro (suma cero). Las decisiones deben tomarse contando los votos (la cantidad decide) o por consenso (se asume la existencia de una solución mejor para todos). Lo que beneficia a muchos es mejor que lo que beneficia a pocos. Las minorías se pueden sacrificar. Los que no son estándar son anormales, desviados o delinquentes y se los debe castigar o eliminar.

Política ambiental: Como lo que gana uno lo pierde el otro, o se beneficia la industria a expensas del ambiente o se protege al ambiente en contra de la industria.

Valores: Los valores se ordenan en un rango, y este rango es válido en todas las culturas porque la naturaleza humana es igual en todas partes. Se puede aplicar a todas las culturas una misma lista de "necesidades humanas básicas".

Principios estéticos en diseño urbano: La unidad se alcanza mediante repeticiones, similitudes y simetrías. Hay un tema dominante que subordina a los demás y que se refleja en los órdenes inferiores.

Actividad social: Uno se debe socializar dentro de un grupo homogéneo (la misma sociedad, clase social, grupo de edad). Hay una jerarquía de grupos, subgrupos y supergrupos. La cohesión grupal es importante.

Religión: Hay un creador omnipotente, omnisciente y perfecto, que diseñó el universo y bien lo rige o lo controla. La obra misionera consiste en convertir a los demás. Todas las religiones honran a los mismos dioses bajo diferentes nombres. Otra versión de este tipo (p.ej. en India o en la teología de Teilhard de Chardin) afirma que todo concurre en una unidad final.

Causalidad: Dos cosas no pueden causarse mutuamente. Muchas cosas pueden causar una sola, y una sola puede causar muchas; pero no hay bucles causales: la causalidad es lineal.

Lógica: Es deductiva y axiomática. Lo más general tiene prioridad sobre lo más específico. El razonamiento circular está prohibido; el razonamiento debe ser secuencial, sin bucles.

Conocimiento: Hay una sola verdad. Si todos fueran educados del mismo modo, pensarían lo mismo. El conocimiento de lo general es más elevado que el de lo particular. Se deben buscar principios generales. Los hechos reflejan principios universales. La realidad objetiva existe con independencia del observador. La medición cuantitativa es esencial al conocimiento. Lo que no puede medirse es irreal o inválido.

Cosmología: El universo es homogéneo en tiempo y espacio. Los procesos se repiten si las condiciones vuelven a ser las mismas.

Tipo I.

Filosofía general: La sociedad es un agregado de individuos que piensan y actúan independientemente. Sólo los individuos son reales.

Ética: Todos deberían ser autosuficientes. Ser pobre es culpa de la persona. Las obligaciones sociales deberían minimizarse; se debería enfatizar todo lo privado. Las interacciones son mutuamente dañinas (suma negativa). Uno debería votar conforme a su propio interés.

Política ambiental: Si la gente abandona la ciudad por el campo y criara sus propias plantas, no existiría el problema ambiental.

Valores: Cada persona tiene su propio sistema de valores, y la conducta depende de ellos. La integridad de la persona consiste en adherir a su propia tabla de valores, digan lo que digan los demás.

Principios estéticos en diseño urbano: El énfasis se coloca en la distribución al azar, lo caprichoso y lo inesperado.

Actividad social: Se deben evitar los compromisos sociales y enfatizar la libertad y el capricho en detrimento de las obligaciones y el planeamiento.

Religión: Cada individuo tiene sus propias creencias.

Causalidad: Los eventos son independientes, y todo se debe al azar.

Lógica: Cada problema tiene su propia respuesta.

Conocimiento: Se deben investigar las piezas específicas de información que se necesitan; es inútil buscar principios universales o aprender lo que esté más allá del propio interés.

Cosmología: El estado más probable es la distribución al azar de sucesos independientes, cada uno con su propia probabilidad. El universo decae, porque las estructuras no pueden mantenerse.

Tipo S.

Filosofía general: La sociedad consiste en individuos que interactúan para la ventaja mutua. Las interacciones mantienen un patrón armonioso de heterogeneidad o se alternan por ciclos. Las interacciones no son jerárquicas.

Ética: Los diferentes individuos se ayudan entre sí porque se complementan. Las diferencias son necesarias y beneficiosas. La igualdad genera competencia y conflicto, mientras que la diversidad permite el beneficio mutuo. La armonía es un bien que debe mantenerse.

Política ambiental: La naturaleza ha alcanzado un equilibrio estático muy delicado. Matar un solo insecto es perturbarla. Se debe mantener la naturaleza tal cual.

Valores: Los valores están interrelacionados, y no pueden ordenarse en categorías independientes ni en jerarquías. No se pueden definir universalmente. Las "necesidades básicas" varían con la cultura. El comportamiento de una persona está en relación con el de los demás y con el contexto.

Principios estéticos en diseño urbano: Hay armonía entre los diversos elementos. El objetivo es crear pequeños universos de elementos interpenetrados y no especializados funcionalmente.

Actividad social: El énfasis está puesto en la dependencia mutua, en compartir preocupaciones íntimas, en preservar la armonía alcanzada.

Religión: No hay jerarquías entre dioses diferentes; los dioses no son ni perfectos, ni omniscientes, ni omnipotentes. Pueden estar personalizados o no. Las prácticas religiosas buscan perpetuar la armonía.

Causalidad: Muchas cosas pueden causarse mutuamente a través de bucles a corto o largo plazo. (No necesariamente todo tiene que ver con todo). Las desviaciones del patrón se corrigen por medio de las interacciones mutuas.

Lógica: La lógica involucra la comprensión simultánea de las relaciones mutuas. Las definiciones son también mutuas, no jerárquicas. La ley de identidad es irrelevante: A no es A por algo inherente, sino por su relación con lo demás. Las categorías no son mutuamente excluyentes. Los valores lógicos no se pueden situar en un orden.

Conocimiento: La verdad es complementaria, como la visión binocular. Las diferencias subjetivas permiten que todos capten algo que no es percibido por las partes; esto es lo que Maruyama denomina "análisis trans-subjetivo".

Cosmología: Hay armonía entre los elementos heterogéneos. Ella se mantiene porque la interacción corrige las desviaciones. El universo se mantiene a sí mismo.

Tipo G:

Filosofía general: Los individuos heterogéneos interactúan en busca del beneficio mutuo. Las interacciones no jerárquicas generan nuevos patrones y diversidades.

Ética: Los individuos diferentes deben ayudarse entre sí. Las diferencias son necesarias y beneficiosas. La identidad genera competencia y conflicto. Todas las partes ganan de la interacción mutua (suma positiva).

Política ambiental: La naturaleza cambia todo el tiempo. No es natural querer que el entorno no se modifique. Las relaciones entre los humanos y el entorno deben ser mutuamente benéficas (p.ej. las heces humanas se podrían transformar como fertilizadores).

Valores: Los valores están interrelacionados y no se pueden ordenar en una jerarquía. Nuevas situaciones crean nuevas significaciones.

Principios estéticos en diseño urbano: Se evitan las repeticiones y las similitudes; hay una armonía cambiante entre elementos diversos. Los edificios se construyen para permitir múltiples interpretaciones, con partes deliberadamente incompletas para permitir modificaciones ulteriores. Los interiores y exteriores se interpenetran. Los cuartos son convertibles, conectables, no especializados.

Actividad social: El énfasis se pone en hacer nuevos contactos, generar nuevas actividades y disolver las que no son mutuamente beneficiosas.

Religión: Similar al tipo S, con la diferencia de que G está más orientado hacia el cambio y la búsqueda de nuevas armonías.

Causalidad: Muchas cosas pueden causar muchas otras a través de bucles causales cortos o largos. Las interacciones generan más heterogeneidad.

Lógica: Igual que S.

Conocimiento: Igual que S.

Cosmología: Las interacciones generan mayor diversidad, y los nuevos patrones son sucesivamente más ricos y refinados. El universo crece.

La aplicación de este esquema es decididamente simplista. Maruyama considera que en la civilización europea ha sido prevaeciente el *mindscape* H, mientras que la mayoría de los

rebeldes poseía una mentalidad I. Muchos ejemplos proceden de la arquitectura, donde los polos de la oposición son ocupados por los europeos por un lado y los japoneses por el otro.

Dice Maruyama que en diferentes culturas se pueden encontrar diversas combinaciones de tipos; los mandenka poseen un tipo GH, los navajo una mentalidad SGI. Lo que sigue del artículo es una laberíntica recopilación de ejemplos episódicos de personajes o culturas aptas para ilustrar uno y otro tipo de mentalidad.

La respuesta crítica al artículo de Maruyama fue variada, con una cierta prevalencia de apreciaciones fuertemente negativas. Una tal Lucy Jane Kamau, de la Universidad del Noreste de Illinois, afirmó por ejemplo que los *mindscapes* de Maruyama constituyen un refrito de los clichés plagados de jerga de los años 60, incluyendo niños buenos de un lado del continuum y niños malos del otro. El mismo Maruyama afirma que él posee una mentalidad G, la más positivamente caracterizada. Kamau alega que Maruyama muestra escasa familiaridad con la literatura antropológica y que sus datos transculturales son poco convincentes. "Es una pena -concluye- que un tema tan importante y complejo como el pensamiento humano pueda ser, literalmente, tan trivialmente tratado".

Otros autores fueron más amables. David Kronenfeld, un antropólogo especializado en matemáticas de la Universidad de California en Riverside, dijo que el ensayo era inusual, intrigante y estimulante. Karl Pribram, un científico cognitivo de Stanford, partidario de una visión cercana al misticismo, cultor del llamado "paradigma hologénico" y a tipologías que a nuestro juicio son, como las de Maruyama, evocativas de los horóscopos, afirma que el artículo de marras toca en él una cuerda resonante. El único crítico que a nuestro juicio planteó preguntas relevantes fue Penny Van Esterik, de la Universidad de Notre Dame (que no queda en Francia sino en Indiana). Van Esterik se pregunta, por ejemplo, cuál es la base de los tipos epistemológicos de Maruyama, de donde salen relaciones tan simples entre fenómenos culturales y mentales tan complejos, cómo se relacionan los *mindscapes* con los tipos caracterológicos o los estilos cognitivos, cómo es que los *mindscapes* se incorporan a través de la cultura, etc.

La respuesta de Maruyama fue brevísima, abarcando menos de un cuarto de página. En ella dice que el estado de la cuestión después de las críticas plantea la necesidad de emprender una serie de investigaciones más pormenorizadas que él, por estar trabajando en una escuela de administración, no estará en condiciones de emprender hasta que cambie de institución laboral. Maruyama tenía unos 50 años en el momento de publicación de su famoso artículo sobre los paisajes mentales; en los quince años transcurridos desde entonces, la investigación faltante no fue, en apariencia, llevada a cabo. Aparte de unas pocas participaciones ocasionales en congresos y simposios la literatura sobre los *mindscapes* no prosperó. Nunca más se supo.

Otras elaboraciones antropológicas de la Sistémica

Como hemos dicho, el llamamiento de von Bertalanffy en pro de la unificación de las ciencias tuvo por efecto la realización de numerosos simposios interdisciplinarios tendientes a materializar y otorgar contenidos a esos objetivos. Aquí vamos a considerar los dos simposios más importantes que alrededor de la Teoría de Sistemas se desarrollaron en la antropología y en disciplinas afines. El primero tuvo lugar desde 1951 en adelante en forma de

series de conferencias, reunidas luego por Roy Grinker bajo el título pomposo de *Hacia una Ciencia Unificada*; participaron en él el fallecido antropólogo Jules Henry, Florence Kluckhohn, Lawrence Frank (el inventor del marbete "Cultura y Personalidad"), el psiquiatra Jürgen Ruesch y el sociólogo Talcott Parsons. El segundo fue un panel que en 1977 se desarrolló como una de las mesas de discusión de un encuentro mundial de antropólogos, cuyas conclusiones fueron posteriormente vertidas y discutidas en un artículo publicado en el *Current* al año siguiente.

El primer simposio no fue excepcionalmente memorable para las ciencias sociales, aunque algunos sistémicos de formación dura (Anatol Rapoport, por ejemplo) presentaron en él cuidadosas formulaciones. La invocación de una ciencia unificada y la presencia de Talcott Parsons, pontífice del funcionalismo sociológico, alcanzó para desacreditar todo el programa. Era ya por lo menos la cuarta vez que se anunciaba la unificación de las ciencias: la primera (a principios de siglo) había estado asociada a los positivistas lógicos ingleses, la segunda (en la década del 30 y 40) al conductismo de Clark Hull en Yale y la tercera (hacia 1954) a la tagmémica de Kenneth Pike, con el auspicio del Instituto Lingüístico de Verano. Con posterioridad a la sistémica, en los 70 y 80, se habló también de unificar las ciencias esta vez bajo el signo de la sociobiología, la "nueva síntesis". Por su parte, Talcott Parsons ya no era en los 60 el pope que había sido antes, y aunque su funcionalismo sociológico tiene algunos puntos en común con la teoría de sistemas, es obvio que su figura era más sugerente de continuidad, conservadurismo y apego al establishment que de una genuina renovación epistemológica.

El segundo simposio tampoco fue triunfal. En noviembre de 1977 se realizó una discusión en un Panel sobre Análisis Sistémicos en Antropología, en el contexto de la Conferencia Mundial de Antropología que tuvo lugar en Houston. El único antropólogo relativamente conocido que participó en ese panel fue su organizador, Fred Eggan; el nombre de los otros participantes no impresiona demasiado: Demitri Shimkin, Richard Blanton, Gerald Britan, Marian Lundy Dobbert, Howard Harrison, John Lowe, Karen Michaelson, Beatrice Miller y Miriam Rodin.

En síntesis, y tomando este caso como ejemplar, podría decirse que nunca un antropólogo de gran renombre abrazó la Teoría de Sistemas, si bien unos cuantos de cierta importancia (Marvin Harris, Roy Rappaport, Gregory Bateson) se han manifestado en principio de acuerdo con ella. Como sucede siempre con los artículos del *Current*, lo más interesante es la discusión crítica. El análisis de los comentarios y respuestas podría servir para evaluar la variada recepción de la teoría de sistemas por parte de los antropólogos, muchos de los cuales (sin duda) oirían hablar por primera vez de ella a través de la desordenada caracterización de Miriam Rodin, Karen Michaelson y Gerald Britan.

Postergamos por el momento una discusión más pormenorizada. Digamos solamente que la postura de los comentarios oscila entre acusaciones de empleo de una jerga engañosa y paradigmas vacíos y apreciaciones constructivas y esclarecedoras, como la de Randall Sengel, que sintetizan los principios fundamentales de la teoría de sistemas en palabras semejantes a las que hemos utilizado aquí.

3. LAS ESTRUCTURAS DISIPATIVAS

a) Caracterización general y aplicaciones antropológicas

Las ideas de Ilya Prigogine en torno de las llamadas estructuras disipativas y de los sistemas alejados del equilibrio fueron aplicadas en antropología por Richard Newbold Adams. Esta extrapolación se desarrolló en dos etapas. La primera está representada por el libro de Adams *Energía y Estructura. Una teoría del Poder Social*, publicado en 1975. El argumento principal de este libro es el siguiente, y se funda en la extrapolación hacia el estudio de la dinámica del poder de la segunda ley de la termodinámica:

En el paradigma de la dinámica clásica (que es un modelo mecánico), el cambio servía siempre para restablecer el equilibrio, y las teorías del equilibrio tienden en general a ocuparse de o proponer procesos reversibles: la formación de cristales, la oscilación de un péndulo. La segunda ley de la termodinámica (que está inserta en un modelo estadístico) propone un estado de cosas diferente: aduce la existencia de otros procesos, unidireccionales e irreversibles.

Cuando se quema un combustible no hay manera luego de recombinar la energía perdida en el bajo calor atmosférico y volver a obtener lo que se tenía antes. La materia y la energía no son intercambiables, pues entre ambas se interpone cierta degradación o *entropía*. La concepción del universo surgida a la luz de la termodinámica se refiere a un agregado masivo de formas de energía que paulatinamente se están agotando, en un camino irreversible hacia el colapso final. Pero no es posible (dice Adams) que una ley tan lúgubre sirviera para explicar eventos expansivos, como parecía ser la civilización tras la revolución industrial. A principios del siglo XX la teoría darwiniana de la evolución se unió a la segunda ley de la termodinámica para explicar por qué, en lugar de seguir un proceso de degeneración caótica, las especies vivientes parecen tender hacia formas de existencia cada vez más organizadas, expansivas y complejas.

Alfred Lotka (quien fue el que formuló inicialmente estas teorías) sostuvo que esta aparente violación de la segunda ley de la termodinámica se debía a que las especies utilizaban cantidades cada vez mayores de energía, extrayéndola del medio ambiente. Las especies que utilizan mayores cantidades de energía, de hecho, poseen una ventaja sobre las que consumen menos, las que en general tienden a convertirse en sus presas.

Algunos antropólogos de los años 40 y 50 congeniaron con estas ideas: Ostwall, Cottrell y sobre todo Leslie White. Después de la Segunda Guerra Mundial se comprendió que no son las especies como tales las que constituyen las unidades de supervivencia, sino los sistemas de especies, en el contexto de su medio ambiente. Este es en síntesis el modelo ecosistémico, elaborado en ecología humana y animal por Odum, Margalef y otros autores. El modelo ecosistémico es lo que diferencia, por ejemplo, a las especulaciones metafóricas de Leslie White de otros análisis antropológicos más refinados, como el de Roy Rappaport.

La segunda etapa en la aplicación de la noción de estructura disipativa en antropología por parte de Adams fue desarrollada después de conocer personalmente a Ilya Prigogine y de intercambiar ideas con él en la Universidad de Texas en Austin. Esa experiencia aparece reflejada en un segundo libro, editado inicialmente en México en 1978, llamado *La Red de la Expansión Humana*. Lo primero que seduce a Adams de las ideas de Prigogine es su ruptura

con la física newtoniana, es decir, con la dinámica clásica. Prigogine sostenía que ni la dinámica clásica ni la teoría termodinámica por sí sola eran suficientes para explicar el surgimiento de nuevos sistemas. Se hacía necesaria una tercera área teórica, y ésta se constituyó alrededor de los sistemas que se encuentran fuera del equilibrio y de las llamadas estructuras disipativas.

Este modelo integra determinismo e indeterminismo como características de fases concretas del proceso de cambio en determinados sistemas alejados del equilibrio, caracterizados como estructuras disipativas. Característica central de una estructura disipativa es que necesita un constante insumo de energía para mantenerse; la falta de insumo provoca, paradójicamente, la disipación de la propia estructura. En el transcurso de su existencia, las estructuras disipativas manifestarán alguna condición homeostática, o sea un estado estable [*steady state*]. La duración de este estado puede variar, pero en los sistemas vivos debe durar, desde luego, el tiempo necesario para su reproducción.

El tamaño y la forma de cualquier estructura estarán determinados en cierta manera por la cantidad de energía que fluye a través de ella; pero algunas estructuras, como los organismos vivos, poseen mecanismos de control interno que limitan el tamaño final, permitiendo que su crecimiento estructural sea en alguna medida previsible. Entre paréntesis, digamos que en *Espíritu, Naturaleza y Cultura*, el último libro de Bateson, hay un ejemplo excelente sobre las reglas sistémicas que limitan el tamaño máximo de una especie viviente.

Pese al interés que Adams comparte con White respecto de los símbolos y las estructuras mentales, su antropología es expresamente materialista. Él piensa que si entendemos que la sociedad es una estructura disipativa, es evidente que los artefactos son parte esencial de ella. No hay manera de omitir la cultura material al analizar la forma en que funciona el sistema. Ya es hora de descartar -dice- la noción sociológica de que las relaciones sociales son el único factor de importancia. Sería tan poco razonable excluir los artefactos materiales de la totalidad social como pretender excluir las ideas.

Una de las dificultades que presenta el modelo de Adams tiene que ver con la identificación de las unidades pertinentes. El único agregado de seres humanos que puede ser considerado definitivamente como un sistema disipativo (y del cual puede esperarse que alcance en el futuro un estado constante) es la especie humana en su totalidad.

Adams no es, según los indicios, un gran teórico, y casi toda la dimensión metodológica de su modelo está sin desarrollar. ¿Cómo podría identificarse una estructura disipativa en una realidad empírica? Adams no consigna ni indicadores que posean valor diagnóstico ni criterios para "mapear" el paquete conceptual contra la realidad. El antropólogo que piense seguirlo en su aventura paradigmática no dispone de guías de operacionalización, sino a lo sumo de unos cuantos ejemplos. Desde ya, muchos antropólogos teorizadores de otras tendencias son tan callados como Adams en lo que respecta a enseñar a otros cómo hacer marchar su teoría y cómo desplegar los métodos que le son propios; pero esta es una grave falencia en un tipo de teorías cuyo valor primordial debería ser la fuerza operativa. El beneficio que se obtendría adoptando el concepto de estructuras disipativas frente a otras opciones funcionalistas no parece demasiado grande, salvo por el placer de disponer de nuevos nombres para categorías que ya Leslie White había caracterizado. En toda la propuesta no hay nada que se parezca a una formalización, y la única garantía científica que subsiste es la

satisfacción de saber que el inventor de la idea original ha sido merecedor de un premio Nobel.

Hay algo que no cierra en la relación que Adams establece entre la sociedad humana en su conjunto y las sociedades particulares. El dice que las sociedades difieren en cuanto al tiempo necesario para asegurarse los insumos, para mantener el flujo de energía y para reponer las formas esenciales que son necesarias para la vida en una sociedad particular. Aunque Adams no menciona estos estudios, tanto Marvin Harris como el primer Sahlins analizaron el tiempo que las diversas culturas destinan a procurarse de insumos; de allí procede la idea de este último respecto de que la edad de piedra debió ser la Edad de la Abundancia. Este "costo energético de la producción" es un elemento esencial -afirma Adams- en la trayectoria vital de cualquier estructura disipativa, porque cuando llega a ser equivalente a los insumos de la estructura ya no hay posibilidad de expansión y crecimiento.

Por la manera en que Adams presenta este argumento, parecería que existen posibilidades de focalizar el análisis en sociedades particulares, lo cual no es del todo consistente con su anterior propuesta de que la unidad analítica, *la* estructura disipativa, es la totalidad de la especie humana. La participación de cada cultura en el conjunto no ha sido objeto de examen.

Hay que decir en síntesis que en el desarrollo de su análisis de la sociedad y la cultura en términos de estructuras disipativas, Adams no consuma ninguna sistematización, salvo que se entienda por ello un conjunto bastante desordenado de analogías circunstanciales entre "propiedades" adscriptas por los científicos a dichas estructuras y "características" más o menos genéricas, indistintamente reconocidas en la sociedad humana en su conjunto, en sociedades particulares, en algunos aspectos de todas las sociedades o en algunos aspectos de alguna sociedad en particular.

4. LA SINERGETICA, EL CAOS Y LAS CATASTROFES

a) Caracterización general

La Sinérgica, formulada por el alemán Hermann Haken hacia 1980 es también una postura anti-analítica que procura estudiar los sistemas complejos desde la perspectiva de lo que llama "la acción de conjunto". En parecidas palabras, Haken define la sinérgica como "el estudio de la acción de conjunto". En sinérgica no se estudian entonces las reglas elementales que obedecen los componentes de un sistema, sino las leyes generales que rigen la formación de estructuras.

El propósito de esta disciplina es averiguar si, a pesar de la enorme diversidad de estructuras que se encuentran en la naturaleza, es posible hallar leyes fundamentales que permitan explicar su formación. Incidentalmente, digamos que Haken es un pensador de esos que se tornan repentinamente populares fuera de su disciplina publicando un best-seller de divulgación; el best-seller de Haken, en el que casi no se mencionan los formidables trabajos de sistematización matemática de la teoría, se llama *Fórmulas de Exito en la Naturaleza*, y tiene un sabor parecido al de las últimas obras de Bateson, aunque es mucho más riguroso, mejor estructurado y comprensiblemente más árido.

El potencial interés antropológico de la sinérgica se deriva del hecho de que se trata de una teoría que no sólo estudia procesos y sistemas complejos y cambiantes, sino que se ha especializado en el esclarecimiento del fenómeno del caos, en el *surgimiento del orden a partir del caos*, en la *autoorganización* y en las *transiciones de fases*.

Dice Haken que cuando se pasa de cierto nivel de complejidad las herramientas analíticas se tornan inútiles. Aún cuando pudiéramos recopilar todos los datos pertinentes, ello iría en contra de la claridad de nuestro juicio: los árboles no nos dejarían ver el bosque. Tenemos que aprender a ver y comprender la interrelación global, a "reducir la complejidad".

Esto no se hace a ciegas. En el caso de la sinérgica, la información pertinente de esa interrelación global nos la suministran los llamados *ordenadores*. Es esta la noción más importante de toda la sinérgica, la que le confiere a esta perspectiva su identidad. Estos ordenadores aparecen con especial nitidez en los momentos de transformación del comportamiento macroscópico de los sistemas. Por lo general, los ordenadores son las magnitudes de larga vida que en cierto modo "esclavizan" o "controlan" a las magnitudes de vida breve.

En los últimos años se ha comprobado con cierta sorpresa que las transiciones de fase, pese al carácter diverso de las sustancias y los fenómenos, obedecen a las mismas leyes y presentan siempre los mismos fenómenos fundamentales, como por ejemplo las fluctuaciones críticas o la ruptura de la simetría.

b) Aplicaciones antropológicas

Todavía no existen respuestas antropológicas masivas a la formulación sinérgica; es posible que la dudosa efectividad de las extrapolaciones de la teoría de sistemas, la cibernética y la teoría de las estructuras disipativas haya disuadido a los antropólogos de intentar otra aventura con fuertes probabilidades de fracaso, dado el carácter fuertemente formal y matemático de las argumentaciones principales de la sinérgica.

En cierto modo, es el propio Haken quien ha propuesto algunas utilidades de los principios sinérgicos en ciencias sociales. A ello le impulsa el carácter dinámico de la sociedad y la especialización conceptual de la sinérgica alrededor de fenómenos intrínsecamente cambiantes. Dice Haken:

Mientras antes se consideraba que la estructura de una sociedad era estática y se hallaba en equilibrio, actualmente nuestra visión ha cambiado por completo. Las estructuras nacen y se desvanecen, compiten, cooperan y se ensamblan para formar estructuras mayores. Hemos llegado a un punto de inflexión del pensamiento con el paso de la estática a la dinámica (Haken 1986:11)

Siendo el surgimiento del orden a partir del caos una especie de génesis forzosa, casi podríamos decir determinista, que aparte de ello es independiente del sustrato material en que tienen lugar los procesos, salta a la vista que las normas que lo rigen pueden encontrarse en esferas que no son necesariamente materiales.

En este campo podemos citar -dice Haken- por ejemplo, fenómenos sociológicos como el comportamiento de grupos enteros que parecen someterse de pronto a una idea novedosa: a una moda, a las corrientes culturales, a una nueva tendencia pictórica o a un nuevo estilo literario (1986:8).

En un mundo intelectual en el que los antropólogos de vanguardia (de hecho, las mismas personas a lo largo del tiempo) pasan en masa de una postura que involucra un llamado a las armas a otra que anuncia el final de las utopías, la crisis de los metarrelatos legitimantes y la desaparición del proletariado como protagonista de un destino de emancipación, poder analizar esos procesos de masas y transiciones de fases a la luz de un formalismo como el de la sinérgica parecería ser de cierto interés. Pero es difícil pensar en formas de operacionalizar el modelo. A algunos físicos conocidos nuestros las extensiones sociológicas del modelo de Haken les parecen de una indefendible superficialidad.

En los últimos años, Georges Balandier, ya bastante alejado de su antropología política de los 60, se mostró fascinado por teorías del caos que tienen mucho que ver, en el lado duro de las ciencias, con paradigmas teóricos similares a los de Haken. En un libro de 1988 recientemente traducido (*El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*) Balandier ha puesto estas novedades teóricas en línea con el pensamiento posmoderno en general.

c) Observaciones sobre la Teoría de Catástrofes

Aunque no se trata en rigor de una teoría sistémica de la misma índole que las revisadas (entre otras cosas porque el concepto mismo de sistema ocupa en ella un lugar marginal, si es que ocupa alguno) la Teoría de Catástrofes comparte con las estrategias que aquí se discuten su aspiración de generalidad, su dinamicismo y su énfasis en los fenómenos emergentes, las rupturas y discontinuidades. Podría decirse que muchos fenómenos puestos en foco por la sinérgica o la teoría de las estructuras disipativas han sido tematizados también por los catastrofistas, aunque con énfasis peculiares y aparatos conceptuales distintos.

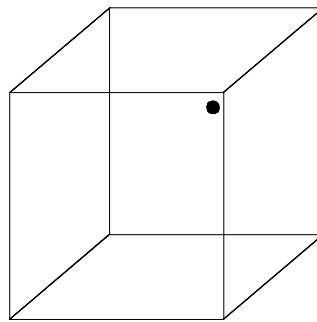
La Teoría de Catástrofes es una rama de las matemáticas que en vez de estudiar configuraciones o fenómenos estructurales como la homeostasis estudia singularidades, es decir, rupturas. Lo que la ocupa son las propiedades de las singularidades como tales, sin referencia alguna a los mecanismos concretos subyacentes. Ello la hace apropiada para el análisis de sistemas cuyos mecanismos no se conocen o para situaciones en las que las únicas observaciones disponibles se refieren a las discontinuidades. En principio cualquier forma de cambio es susceptible de describirse en términos de esta teoría: cambios en el curso normal de los acontecimientos, en la forma de un objeto, en el comportamiento de un sistema, incluso cambios de las ideas.

Según sus propios fundadores, la teoría de catástrofes se inscribe en esa sección de las matemáticas cualitativas que se conoce como topología. Su base formal es la teoría de las singularidades de Hassler Whitney (difundida en los años 50), que combina las modalidades más abstractas de las matemáticas (geometría y topología diferencial y algebraica, teoría de grupos, álgebra conmutativa, teoría de espacios complejos) con otras de carácter más aplicado (estabilidad de los movimientos en sistemas dinámicos, bifurcaciones en estados de equilibrio, óptica ondulatoria). Esto quiere decir que se trata de una formulación no cuantitativa, aunque sí formal.

Mucha gente se ha planteado, por ejemplo, que los patrones de ramificación de un árbol, en un sistema hídrico o en una célula nerviosa tiene un aire de familia. Fenómenos de cambio muy diversos (la manera en que se descascara una pared, los contornos de una nube, la explo-

sión de las burbujas en la espuma de la cerveza, la proyección de formas tridimensionales móviles en la retina) responden, si se los mira en cierta forma, a una pauta semejante. La ubicación, la magnitud y el tiempo de los diferentes sucesos es impredecible, pero los patrones de desarrollo y la topología de sus bifurcaciones son recurrentes.

Consideremos un fenómeno perceptivo muy común: el cubo de Necker, que ya hemos visto aplicado de otro modo en el capítulo sobre fenomenología antropológica. Un cubo de Necker es una figura tridimensional (representada en un plano) que posee un círculo que puede interpretarse de dos maneras: como si estuviera en un ángulo de la una de las caras del cubo, o como si estuviera cerca del centro de la cara opuesta. Las diversas caras en que estaría situado el círculo, a su vez, se pueden interpretar según una perspectiva "en descenso" (la cara más baja y a la izquierda es la más cercana) o según una perspectiva "en ascenso" (la cara más alta y a la derecha está más cerca del observador).



Las dos posiciones alternativas del círculo o punto y las dos formas de interpretar la perspectiva suman cuatro visiones diferentes que el observador puede modular más o menos a voluntad. Si se lo propone, puede imponer a una figura objetivamente invariante la interpretación que le plazca. Ahora bien, el caso llamativo (y aquí es donde entra la idea de catástrofe) es que todas las interpretaciones posibles resultan interexcluyentes y discontinuas. Cambiar una interpretación por otra es un proceso catastrófico, que se da de golpe, sin transición alguna. Uno no se puede detener en el medio de un cambio perceptual de este tipo. No es posible combinar dos interpretaciones contrapuestas; no se puede captar el "movimiento" del círculo de una coordenada interpretativa a otra. Sean cuales fueren los mecanismos subyacentes, hay una cantidad finita y discreta de interpretaciones terminales que en este caso está dada por una sola variable de control: la perspectiva.

No hay forma de predecir la configuración perceptual que aparecerá primero, pero las formas de interpretar el diseño son pocas y predecibles, y permanecen estables una vez que se adoptan. Esta estabilidad (precaria, por cierto, pero estable al fin) es lo que René Thom, uno de los creadores de la teoría de catástrofes, denomina *estabilidad estructural*. El proceso de transición de una interpretación a otra es un claro ejemplo de *morfogénesis*. El texto funda-

cional de Thom, editado en 1972, se llama, en efecto, *Estabilidad estructural y morfogénesis*.⁴⁰

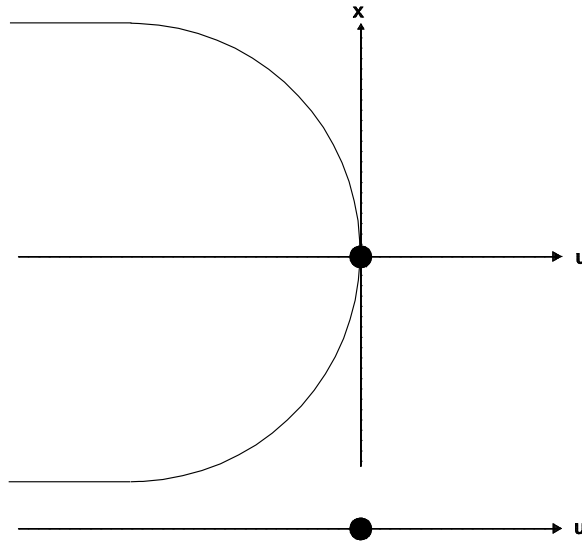
Pronto se encontraron procesos parecidos (aunque más complejos) en una amplia variedad de fenómenos perceptivos, evolutivos, psicológicos, físicos y sociales. Se definió entonces como "catástrofe" (la palabra es desafiante, y al mismo tiempo seductora) a cualquier transición discontinua que ocurre cuando un sistema puede tener más de un estado estable, tiene más de un grado de libertad o puede seguir más de un curso de evolución. La catástrofe es el "salto" de un estado a otro, que puede no ser verdaderamente instantáneo pero que ocurre en una escala de tiempo mucho más breve que la de la estabilidad.

El número de configuraciones cualitativamente diferentes de las discontinuidades que pueden producirse depende no del número de variables de estado (que puede ser muy grande), sino del número de variables de control (que suele ser muy pequeño). Los cálculos resultan de tal manera que si el número de variables de control no es mayor de cuatro (y siempre puede encontrarse la forma de llegar a tal reducción), entonces hay solamente siete tipos de catástrofes fundamentales. En otras palabras, mientras que hay un número infinito de maneras en que un sistema puede cambiar continuamente (permaneciendo en o cerca del equilibrio) hay sólo siete formas estructuralmente estables para el cambio discontinuo.

Las catástrofes posibles son en realidad muchas más; pero las llamadas "siete catástrofes elementales" son las más simples, las más manejables intelectualmente, ya que ilustran las siete formas más simples en que puede ocurrir una transición. Las demás formas son concebibles, pero inestables; es improbable que se manifiesten más de una vez, y carecen de los "elementos recurrentes identificables" que son necesarios para que esas formas queden establecidas en el lenguaje o en la teoría científica.

Se puede ilustrar las catástrofes mediante grafos que representan los estados estables como conjuntos de puntos (líneas o superficies) en un "espacio de conducta". Los grafos nos permiten incorporar una gran cantidad de información sobre causas y efectos en un diagrama descriptivo. A menudo, ilustrar un proceso mediante un grafo debido a que su conducta corresponde a algunos de los factores tenidos en cuenta, permite estudiar el modelo para analizar otros aspectos más escondidos y otorgar una dimensión imaginaria a un razonamiento conceptual. En un espacio de conducta, cada estado posible de equilibrio se representa con un punto; los puntos forman una línea suave o una superficie; un cambio discontinuo aparece como un movimiento que abandona la línea o superficie.

⁴⁰ En rigor, la llamada teoría de catástrofes (el término es de E.C. Zeeman) se remonta a la teoría de la singularidad del matemático norteamericano Hassler Whitney. A partir de ella, Thom desarrolló profusas especulaciones filosóficas, mientras que Zeeman prefirió desarrollos de tipo aplicativo. La Teoría de Catástrofes, una vez constituida, fue saludada por *Newsweek* como una revolución en las matemáticas, comparable a la invención por Newton del cálculo diferencial e integral, y estimada mucho más importante que el análisis matemático.



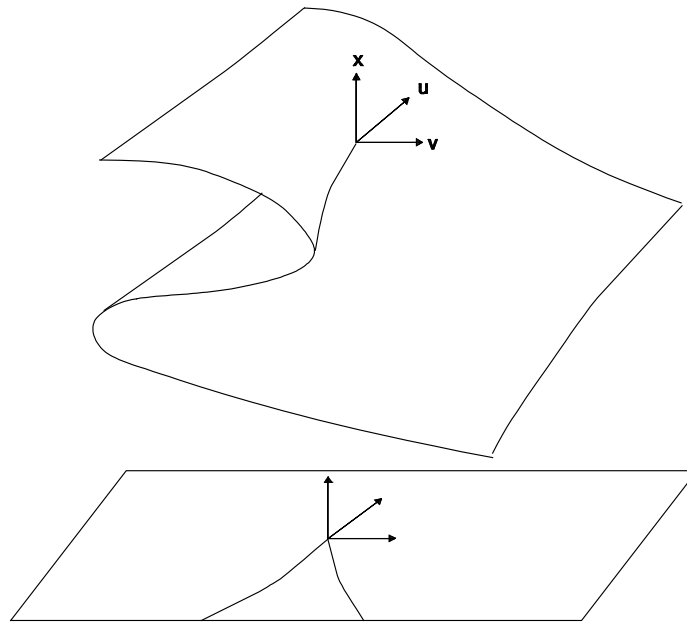
La catástrofe más simple, el *pliegue*, posee un solo eje de control y un solo eje de conducta, y es entonces la única que se puede representar en dos dimensiones. La catástrofe más compleja (el ombligo parabólico) tiene cuatro ejes de control y dos ejes de conducta, por lo que sólo se la podría representar en seis dimensiones. La tabla siguiente resume las catástrofes elementales.

Número de factores de control	Un eje de conducta	Dos ejes de conducta
1	Pliegue	-
2	Cúspide	-
3	Cola de Milano	Omblogo hiperbólico
4	Mariposa	Omblogo parabólico

Los nombres de las catástrofes de la primera columna fueron sugeridos por los rasgos visuales de los grafos que los representan; los de la segunda, que son difíciles o imposibles de visualizar, son más bien de inspiración matemática. El nombre de "cola de milano" o "cola de golondrina", por ejemplo, fue sugerido por el matemático francés ciego Bernard Morin (no confundir con Edgar Morin). La variedad que más nos interesa en ciencias sociales es la segunda, la cúspide; el pliegue es excesivamente simple y casi se diría que una descripción verbal puede llegar a ser más clara que una representación matemática o un diagrama; las restantes son, hoy por hoy, inaccesibles en el actual estado de conceptualización. El sentido de los dibujos, tan frecuentes en los desarrollos de esta teoría, es el de "explicar" el fenómeno, si tomamos el sentido de "explicar" que proponen los catastrofistas: explicación es, en esta teoría, cualquier procedimiento que reduzca la arbitrariedad de la descripción.

La catástrofe de pliegue representa la conducta de los sistemas que dependen de la condición de una sola variable o factor de control. Esta modalidad de catástrofe es bastante poco informativa, pues en ella pueden suceder muy pocas cosas, todas obvias. El sistema se

puede mover a un nivel de mínima tensión (si se lo permite), puede quedar balanceado en un punto de inflexión, o se puede volver inestable. Un ejemplo podría ser el de una banda elástica, en el que el factor de control es la fuerza que se aplica para estirla y el espacio de conducta es su tensión. Hasta un cierto nivel, la banda se estira, minimizando la tensión haciéndose tan corta como puede; más allá del nivel crítico, la banda se rompe: ya no hay tensión que medir. Las partes rotas de la banda no tienen en rigor que acomodarse a ninguna curva, ya que cualquier posición es tan estable como cualquier otra.

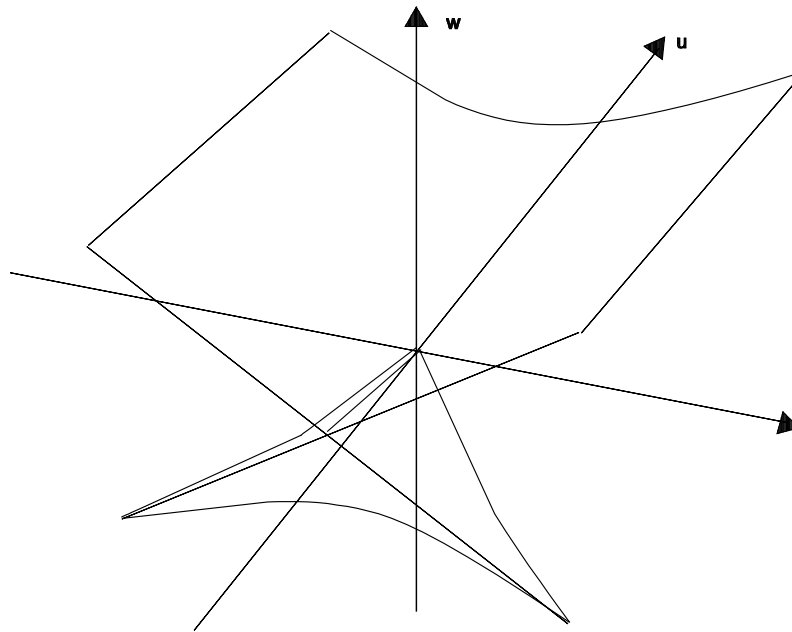


La siguiente catástrofe es la *cúspide* o singularidad de Riemann-Hugoniot, la más trabajada en toda la teoría y la de más frecuentes aplicaciones en ciencias humanas. La representación tridimensional de una catástrofe de cúspide se ha convertido tal vez en el emblema, en el símbolo público o publicitario de toda la teoría. Todo punto en el grafo que la describe una catástrofe de cúspide representa un estado de equilibrio: los puntos cercanos al borde inferior son máximas inestables; los puntos cercanos a la línea de pliegue son puntos de inflexión semi-inestables. Todos los demás puntos son mínimas estables.

Para ciertas combinaciones de valores de los factores de control, hay sólo dos estados posibles, uno montado arriba del pliegue y otro en la superficie inferior. Bajo estas condiciones, se dice que la conducta del sistema es "bimodal", lo cual significa que las mismas condiciones permiten uno u otro de los estados estables. Una tercera posibilidad quedaría en el interior del pliegue, pero esta es una región conceptualmente inaccesible, en la que cualquier disturbio, lo más mínimo que suceda, empuja hacia uno de los puntos estables, arriba o abajo. Es posible que se dé incluso un proceso catastrófico especial, que se denota con un atravesamiento hacia arriba a través del pliegue, al que los especialistas llaman "histéresis"; la histéresis es un fenómeno que se encuentra en muchos procesos dinámicos, desde los circuitos eléctricos hasta las psicosis maniáco-depresivas.

La riqueza representacional de la catástrofe de cúspide es ostensible: se pueden denotar la bimodalidad, la divergencia, dos formas de cambio catastrófico, transiciones suaves o violentas entre los mismos estados iniciales o finales y por último histéresis. Se reconocerán también aquí nociones de la teoría de sistemas: multifinalidad, equifinalidad, estado estable, morfogénesis. No por nada los pliegues han sido los modelos más favorecidos con todo tipo de aplicaciones en ciencias sociales, y en especial en política, en dinámica de grupos y en psiquiatría. En 1980, por ejemplo, el antropólogo David Weaver publicó en el *Journal of Anthropological Research* un artículo donde aplica modelos de pliegue y de cúspide para analizar la evolución humana (Weaver 1980). En ese trabajo se presentan dos proyecciones en cúspide, que se articulan sobre ejes continuos tales como estrategia de alimentación (herbívoro-carnívoro-omnívoro), flexibilidad y complejidad conductual y robustez craneana-tamaño de molares en la primera, y robustez, morfología y aislamiento evolutivo en la segunda.

En 1981, el antropólogo canadiense Dennis Bartels, en una breve nota en *Current Anthropology*, ejemplificó los cambios dialécticos (en el sentido marxista) ocurridos en las relaciones de raza y clase en Guyana como un modelo de cúspide, mapeando los cambios cuantitativos, las transformaciones cualitativas y la resolución de las contradicciones en el ya familiar espacio de conducta.



Por la misma época se desarrolló en Francia un seminario sobre la identidad, en el que Jean Petitot-Cocorda esbozó una posible utilización de la teoría de catástrofes en relación con lo que llamó "topología de las diferencias". Su ponencia está escrita en un pomposo lenguaje deleuziano, crispadamente metafórico, lo que agrega al asunto formidables obstáculos de inteligibilidad (cf. Lévi-Strauss 1981). No obstante, es significativo que una teoría formal haya podido discutirse incluso en un ámbito discursivo tan cargado de retórica.

Uno de los modelos más polémicos fue diseñado por el matemático inglés Christopher Zeeman en colaboración con psicólogos carcelarios, teniendo en cuenta datos empíricos tales como las peticiones de los prisioneros para ver al alcaide, los pedidos de transferencia de cel-

das o unidades, etc. El modelo resultante fue más bien descriptivo, aunque efectuaba una "predicción": que se evitarían catástrofes enojosas recurriendo más a la negociación y menos a la fuerza. La discusión que se suscitó fue violenta, y uno de los críticos afirmó que la teoría de catástrofes se había utilizado

"no para la liberación sino para el control social. Otra herramienta de manejo se ha agregado a la batería ya existente de técnicas científicamente basadas para mentener subyugados a los prisioneros: la modificación de la conducta, la terapia de aversión, [...] la psicocirugía, los gases contra tumultos y las armas de impacto" (Rosenhead 1976).

Se llegó a acusar a Zeeman de colocar cámaras para obtener sus datos, lo que luego tuvo que desmentirse en el Parlamento. Sea como fuere, no se objetó la eficacia descriptiva de la herramienta sino su uso torcido, aunque en la crítica misma hubo una cierta mala voluntad que hizo que no se tuviera en cuenta el hecho bien conocido de que cualquier marco teórico puede utilizarse con cualquier objetivo, y que no hay nada en la teoría de marras que la convierta intrínsecamente en un instrumento atroz.

Las demás catástrofes elementales no han disfrutado (que sepamos) de aplicaciones identificables en nuestras ciencias. Mencionamos una más, sólo para documentarla e insinuar su nivel de abstracción. El gráfico anterior muestra una posible representación del conjunto de bifurcación de *cola de milano*; en este caso el espacio de fases es de dimensión 4, por lo que no es posible dibujar un diagrama equivalente al de la catástrofe anterior. Lo más que puede hacerse es dibujar una "rebanada" tridimensional como la que se muestra en la figura.

Han habido numerosas críticas a la Teoría de Catástrofes que no nos detendremos a reproducir aquí, donde apenas hemos intentado esquematizar los rasgos básicos de la idea. Algunas de esas críticas, empero, son bastante taxativas y descalificadoras, aunque los puntos más afectados son los extremos especulativos de René Thom y las aplicaciones superficiales de C.S. Zeeman. Los fundamentos matemáticos de la teoría y sus aplicaciones en ciencias duras no han sido conmovidos por la crítica y en general parecen incuestionables.

Es digno de mencionarse el extraordinario desarrollo alcanzado por la Teoría de Catástrofes en la Unión Soviética. En castellano ha podido conocerse un extraordinario compendio (mal traducido, por desdicha) debido a V.I. Arnold (1989), quien cuestiona los aspectos "místicos" y oscurantistas de ciertas versiones de esa teoría, brindándonos un inesperado caudal de referencias bibliográficas.

Existen unos cuantos intentos de aplicación de Teoría de Catástrofes a las ciencias sociales en general y a la antropología en particular. Una vez más, encontramos que los antropólogos que escogieron las metáforas y modelos de catástrofes son relativamente pocos y que ninguno de ellos es lo que se dice una figura de primer orden. Interpretar un grafo topológico exige una familiaridad con las altas matemáticas que no se alcanza de un día para el otro. Consecuentemente, la Teoría de Catástrofes parece encontrarse más allá de las posibilidades expresivas e instrumentales de una antropología concebida sobre bases aún más nebulosas que ella misma. Decir que la teoría de marras nos ha servido poco es injusto y apresurado; nunca hasta hoy se examinó con la profundidad debida la implicancia de la Teoría de Catástrofes como herramienta de modelización descriptiva en antropología, fuera de unos pocos y breves ensayos que apenas arañan la superficie.

Aunque en general esos ensayos se apiñan en torno a los años de furor y entusiasmo que se concede a toda nueva doctrina, algo de las ideas de los catastrofistas ha pasado a formar parte del repertorio conceptual de los científicos sociales: se sabe ahora que existen regularidades (si es que no leyes) aún en los procesos de crisis y desorganización en los que las reglas del juego se rompen.

5. LAS DIMENSIONES POLITICAS E IDEOLOGICAS DE LA SISTEMICA

a) Varela, Maturana y la autopoiesis

Hay en las teorías sistémicas una combinación inusual de fascinación epistemológica, plausibilidad y niveles de lectura divergente que han servido para que en su nombre se conciben proyectos discordantes en lo ideológico, cuando no opuestos. A esta fluidez se agregan dos situaciones que, sumadas a las ambigüedades y contradicciones de los codificadores de la teoría original, han acabado por generar un panorama bastante caótico, en el que un juicio unificado sobre el signo político e ideológico de la teoría resulta imposible:

- Por un lado, numerosos intelectuales han elaborado presuntuosos sistemas teóricos, científicos y filosóficos que entran a saco en la teoría de sistemas sin consignar las fuentes de sus ideas, a las que presentan como si fueran ocurrencia propia, levemente apoyada en una bibliografía precursora. Esta modalidad se presenta casi sistemáticamente en Francia: mencionaríamos aquí, por ejemplo, a Edgar Morin y su "paradigma perdido", a Jacques Monod y sus elaboraciones sobre el azar y la necesidad, y a Charles Bogdanski y su sistemo-génesis.

- Por el otro, y a la inversa, la adopción de estrategias que se dicen sistémicas (por concordancia intuitiva), pero que no aplican consistentemente los métodos que corresponden o que se diluyen en el eclecticismo, se ha tornado un deporte habitual. La Teoría de Sistemas es hoy un comodín que cubre el pensamiento de autores que ni siquiera han soñado con encajar una investigación empírica. Filósofos como Jürgen Habermas, que no poseen la menor experiencia en lo que respecta a instrumentar un método en una investigación empírica ni los conocimientos científicos y matemáticos requeridos, se reputan partidarios de un enfoque "sistémico" o "comunicacional" (cf. su *Teoría de la Acción Comunicativa*). Habermas se está constituyendo en uno de los referentes obligados de los antropólogos que presumen estar al día, si bien la mayoría de esas referencias (tal como se constató en el penúltimo Congreso antropológico en Rosario) son de tono crítico.

"Sistémico" ha llegado a ser sinónimo de totalización, de visión global, de realismo causal, de amplitud de criterios, de comunión íntima con lo complejo. Pero esa sinonimia es inespecífica, al menos en lo metodológico. Es como si las palabras se hubieran podrido, perdiendo capacidad de designación precisa. No es que seamos partidarios de una especie de purismo sistémico, refractario a las lecturas heterodoxas; más bien se trata de identificar ostensibles retorsiones de las ideas sistémicas, hechas a la medida de actitudes contrarias al saber científico y conducentes, en último análisis (y por más que se hable de vanguardia), a la impotencia o al conservadurismo metodológico.

Así como tiene incondicionales, la sistémica también cosechó enemigos, tan inmotivados a veces los unos como los otros. Un artículo de Lilienfeld de 1975, que luego comentaremos, vincula las teorías sistémicas con ciertas pretensiones totalitarias de control social. Pero esta idea es claramente inexacta: lo más correcto es decir, a la luz de los hechos, que la sistémica, como muchas otras epistemologías, ha sido capaz de adaptarse a diversas modalidades de pensamiento y acción política. Ocupémonos primero de la fracción derecha del espectro, dominada por un oscurantismo insidioso, disfrazado de vanguardia científica.

Mientras que en general se presume que las teorías sistémicas mantienen compromisos con el cientificismo y aún con el positivismo, existe una corriente interna que coquetea con premisas francamente irracionalistas y que ha logrado acogida entre científicos que practican dudosas combinaciones de aparente rigor científico y oportunismo político. Los líderes indiscutidos de esta tendencia han sido los chilenos (¿exiliados?) Francisco Varela y Humberto Maturana; la idea se difundió luego ampliamente en Francia y en algunos círculos norteamericanos: es la misma que vertebra el gigantesco simposio en torno de *l'unité de l'homme* (cf. Morin y Piattelli-Palmarini 1974) y la facción "interpretativa" de la Inteligencia Artificial, propiciada por Terry Winograd y otro chileno en el exilio, Fernando Flores.

Humberto Maturana es un biólogo que intentó analizar la forma en que los procesos biológicos dan lugar a los fenómenos del pensamiento, la cognición y el lenguaje. En el laboratorio de computación biológica de la Universidad de Illinois, recibió durante algunos años la influencia de las teorías cibernéticas sui generis de Heinz von Foerster, al lado de la filosofía de Heidegger, ligado este último alguna vez a las apologías del nazismo⁴¹.

Maturana es, como von Bertalanffy, un biólogo de profesión, en este caso un neurofisiólogo. Sus primeros trabajos importantes se realizaron en colaboración con McCulloch y Pitts, quienes luego desarrollarían las bases del paradigma computacional de las redes neuronales, la última palabra en Inteligencia Artificial, bastante diferente de lo que luego abordaría Maturana por separado. El núcleo de las afirmaciones de Maturana tiene que ver con los "complejos patrones de actividad relativa entre diferentes neuronas" que, según él, ocasionan hechos perceptivos, casi independientemente de los factores ambientales de estímulo (luz, longitud de onda, etc). Maturana propone entonces estudiar la percepción desde dentro, más que desde fuera, concentrándose en las propiedades del sistema nervioso como generador activo de fenómenos, más que como filtro de la realidad exterior.

El conjunto de los sistemas de los seres vivientes, más que constructivo (como en la reciente epistemología de Watzlawick) es auto-constructivo. El concepto principal del esquema de Maturana es el de *autopoiesis*. Un sistema autopoietico es una red de procesos de producción de componentes (transformación y destrucción) que regenera la propia red de procesos y relaciones y que constituyen a la entidad como una unidad concreta, especificando el dominio topológico de su realización como tal.

⁴¹ Otro chileno, Víctor Farías, sin veleidades sistémicas, fue quien reunió la documentación probatoria de las afinidades filosóficas de Heidegger con el nazismo y del detestable comportamiento del filósofo en las instituciones hitlerianas. De von Foerster tengo guardada una entrevista en la que narra que cuando los nazis llegaron a Viena, donde se encontraba, él decidió exiliarse ... y se fue a Berlín.

Hay que reconocer que de la idea sistémica y cibernética de auto-organización al concepto de autopoiesis hay un salto semántico muy pequeño, aunque haya un salto interpretativo muy grande entre reconocer una conducta como reacción frente a un estímulo y como actividad creativa, sobre todo cuando la presencia de los factores estimulares es inevitable para que la conducta se manifieste y cuando Maturana nos presenta no tanto nuevos hechos, sino nuevas interpretaciones.

Uno de los objetivos perseguidos por Maturana es el de explicar el surgimiento de la cognición⁴². Según él, este conocimiento no se puede comprender a través de la forma en que opera el sistema nervioso; es necesario investigar el modo en que las actividades cognitivas son comunes a todas las especies vivientes, lo cual a su vez está determinado por el fenómeno de la autopoiesis. La vida, como proceso, es un proceso cognitivo, tenga el ser viviente o no sistema nervioso. Una explicación cognitiva trata acerca de la relevancia de la acción para el mantenimiento de la autopoiesis. El dominio cognitivo es esencialmente temporal e histórico: cuando decimos que "un animal sabe X", ésta no es una afirmación sobre el estado del animal sino sobre un patrón o esquema de acciones, pasadas y proyectadas hacia el futuro.

La epistemología de Maturana se opone en consecuencia al conductismo, en el cual se analiza o sintetiza el comportamiento de un individuo como secuencia de reacciones ante las coacciones del ambiente. No se pueden identificar estímulos que existan independientemente del organismo; por el contrario, es éste el que especifica el espacio en el que vive.

Pronto las especulaciones de Maturana comienzan a elevarse por encima de lo que alguna vez pudo mantener experimentalmente (su ámbito de investigación experimental, de hecho, se restringe a las retinas de las ranas), hasta tocar lo sociocultural. Así como el individuo interactúa con un ambiente no intencional, también lo hace con otros semejantes. Esto genera patrones ligados de conducta que conforman un *dominio consensual*, continuamente regenerado por las demandas de autopoiesis de cada interactor. Las propiedades fundamentales de un dominio consensual son las de ser al mismo tiempo arbitrarias y contextuales. La conducta en un dominio consensual se llama *conducta lingüística*, y los patrones cambiantes de estructuras constituyen un *lenguaje*, así se trate de la conducta no verbal de animales inferiores.

El rasgo central de la existencia humana es su ocurrencia en un dominio consensual, un dominio que existe para una comunidad social. El conocimiento que constituye ese dominio no es "objetivo", pero tampoco es subjetivo o individual:

"Las diferencias culturales no representan diferentes modos de tratar la misma realidad objetiva, sino dominios cognitivos legítimamente distintos. Hombres culturalmente diferentes viven en diferentes realidades cognitivas recursivamente especificadas a través de su vida en ellas." (Maturana 1974:464).

Maturana se ocupó de otras temáticas, pero en general todas descansan en la misma clase de esquema: una concepción constructivista en las que la espontaneidad y las capacidades

⁴² Conservamos esta palabra, sugerente de una actividad dinámica, reprimiendo la convención de traducirla como "conocimiento", palabra connotativa de una sedimentación estática ya consumada.

transformacionales del sujeto (pues sus "seres vivientes" y "organismos" no son sino símbolos de la subjetividad) se asemejan sospechosamente a ciertas ideas del catecismo liberal, intrínsecamente relativistas. Ideas que, sin dejar de reconocer el hecho obvio de que las personas están inmersas en un medio social, cada cual encuentra la forma de hacerse a sí mismo.

De las teorías sistémicas primigenias ha quedado un simple perfume, soterrado bajo la apoteosis no ya de la totalidad del sistema sino de la individualidad del sujeto, por más que se pretendan enfatizar sus interacciones; lo que más sobrevive es, sin duda, la pretensión de que el esquema de interpretaciones es de aplicación "general" a todo lo viviente. Pienso que esa generalidad es espuria: en todo momento (y tal como lo indica la jerga proyectiva que se utiliza, que atribuye "conocimiento" y "lenguaje" hasta a los gusanos que reaccionan retorciéndose a la luz), la categorización es emblemática de una ideología que a las pocas páginas torna previsible todo que lo Maturana tiene que decir sobre el hombre, la sociedad y la cultura.

La concepción sistémica de Maturana guarda algunas relaciones con la llamada *epistemología holográfica*, la cual bordea desembozadamente el ocultismo. También son claros los nexos con el *constructivismo radical*, desde el cual se proclama ya no que la realidad es relativa al punto de vista, sino fundamentalmente inventada (cf. Watzlawick y otros, 1988). Las últimas noticias que hemos tenido de Varela lo ubican nada menos que al frente de la CNRS, el equivalente francés de la academia nacional de ciencias o el Conicet. Desde allí ha logrado seducir a estudiosos de cierto renombre, como la lingüista de Berkeley Eleanor Rosch, lanzándolos a un proyecto de fusión entre las facciones más retrógradas de la ciencia cognitiva y la meditación budhista. Para quien no acabe de creerlo, allí está su libro más reciente, *De Cuerpo Presente: Las Ciencias Cognitivas y la Experiencia Humana*, traducido al español en 1992, sin que ninguno de los textos anteriores de Rosch haya conocido ese privilegio.

Los antropólogos y psicólogos que creen en la epistemología de Varela y Maturana no son pocos; se han dado incluso algunos casos en el ámbito local, y creo que es por piedad que he optado por no nombrarlos. Es sintomático que Heinz von Foerster, el maestro cibernético de Maturana, milite ahora en esta facción, con la que el propio Prigogine mantiene relaciones estrechas. Hace ya muchos años, en realidad, que Prigogine ha abandonado la investigación sustantiva y el desarrollo de modelos de pensamiento riguroso, y se prodiga en un *tour* infinito, conformando una especie de *troupe* con Varela, Maturana, von Foerster y Watzlawick. Esta pandilla constructivista, monolítica, que disfruta a ojos vista del implícito de que un Premio Nobel como Prigogine no puede mentir y que hay una nueva ciencia alternativa y liberadora que los apoya, se pasea continuamente por las universidades del mundo recibiendo doctorados honoríficos o pronunciando conferencias iluminadoras sobre el carácter convencional de una "realidad" a la que cada vez más ponen entre comillas.

El ostensible oscurantismo de los discípulos de Prigogine, que toman como modelo de la sociedad a las estructuras disipativas muy alejadas del equilibrio, provocó recientemente un escándalo. El físico especializado en teoría cuántica Alan Sokal, de la Universidad de Nueva York, publicó en *Social Text* un artículo que parecía estar en consonancia con la postura posmoderna y constructivista. En él ponía de manifiesto la índole puramente relativa de las nociones científicas y establecía rebuscadas analogías entre la historicidad conceptual que Derrida endilga a aquéllas y la teoría cuántica de campos, o entre la teoría de nudos y Jacques

Lacan. Pocas semanas después el propio Sokal reveló en *Lingua Franca* y en *Dissent* que el artículo original era una parodia destinada a denunciar los pobres standards de ciertas corrientes de los *cultural studies* que pretenden inspirarse en formas avanzadas de las ciencias físicas mediante una interpretación irracionalista, en una tesitura que a esta altura del texto conocemos bien (cf. Sokal 1996a, 1996b y 1996c; Ross 1992; Sullivan 1996; Weinberg 1996; Bogossian 1996). Obviamente, estalló el escándalo en la debida primera plana, Internet incluida, y el Caso Sokal forma ya parte del repertorio imborrable del nuevo folklore científico.

“Pese a que mi método fue satírico, mi motivación era profundamente seria. Lo que me preocupa es la proliferación no sólo de sinsentido y pensamiento chapucero, sino de una clase particular de sinsentido y pensamiento chapucero: una que biega la existencia de las realidades objetivas, o (cuando se ve obligada) admite su existencia pero minimiza su relevancia práctica. En los mejores casos, una revista como *Social Text* promueve importantes preguntas que ningún científico debería ignorar. [...] Por desgracia, el relativismo epistemológico hace poco por llevar adelante la discusión de estas cuestiones. [...] Yo juego limpio. Cualquier persona que piense que las leyes de la física son meras convenciones sociales, está invitada a transgredir esas convenciones desde la ventana de mi apartamento. Yo vivo en el piso veintiuno” (Sokal 1996b).

En fin, es notorio que muchos estudiosos inscriptos en el posmodernismo reconozcan como única epistemología válida a esa variedad de la sistémica que hemos visto inclinándose con regocijo hacia el nihilismo. Quizá pueda argumentarse que los modelos sistémicos (por sus rupturas antianalíticas, por su disolución del concepto de causa, por la similitud entre lo morfogenético, lo constitutivo y lo espontáneo, o por lo que fuere) es, de los tres tipos canónicos, el que rima menos peor con la concepción posmoderna del conocimiento.

Los ejemplos de esta comunión son infinitos: véanse, entre otros, las apreciaciones de Daniel Bell sobre el carácter contraintuitivo y complejo del saber en la sociedad post-industrial; los textos del sociólogo español Jesús Ibáñez (cf. *Del Algoritmo al Sujeto*, cuyo nombre ya es un anticipo de lo que puede esperarse), la caracterización de Jean-François Lyotard⁴³ sobre la naturaleza del "saber posmoderno", por encima de la "cibernética trivial" (en *La Condición Posmoderna*, pp. 99-108) y las recentísimas especulaciones del etnólogo Georges Balandier sobre el surgimiento del orden a partir del caos, caso al que ya hemos hecho alguna referencia al tratar de la sinérgica hakeniana.

b) Anthony Wilden y la izquierda sistémica

Otra tendencia sistémica, en cambio, se inclina fuertemente hacia la izquierda: el nombre que salta primero en este espectro es el de Anthony Wilden. Es éste una especie de intelectual genérico, de pertenencia disciplinar incierta, un californiano profesional, podríamos decir, seducido en dosis iguales por la teoría de sistemas, el marxismo y Lacan, condimentado con jerga batesoniana. Wilden se demuestra además aceptablemente conocedor del estructuralis-

⁴³ Los referentes de Lyotard son Benoit Mandelbrot y sus famosos "objetos fractales", el sistémico Anatol Rapoport y su concepción de la teoría de los juegos, Ilya Prigogine y sus estructuras disipativas y muy en especial, René Thom y su teoría de catástrofes.

mo levistraussiano y de la ecosistémica de Roy Rappaport. Su epistemología conjuga una mezcla extraña que lo hace incurrir en no pocas inconsecuencias. La presencia de Lacan (de quien cuestiona sus maneras lingüísticas, más que sus modelos convencionales) es sólo una de ellas.

A Wilden le fascina, antes que nada, la sensibilidad de la sistémica y la cibernética por el contexto, la apertura de los modelos a las condiciones cambiantes del entorno y el hecho de que las verdades de la cibernética no están condicionadas por su pertenencia a una rama específica de la ciencia. Él dice que el modelo marxiano, con todos sus defectos posibles, posee una cualidad científica de la que carecen muchas otras teorías políticas y económicas: este no deja jamás de interesarse por el contexto en el que se da el cambio. Como Bateson, Wilden desea asentar su contestación al establishment en un nivel de tipificación más elevado que la del discurso y las prácticas a que se opone. Se tiene que saber -dice- lo que conoce el enemigo, cómo y por qué lo conoce y de qué manera se le puede atacar en todos los terrenos; se tiene que fundar, en definitiva, una ofensiva que podría llamarse también una *retórica guerrillera*, una contraviolencia contra la violencia explotadora.

No cuestionaremos aquí punto por punto las afirmaciones de Wilden, muchas de las cuales nos resultan, tomadas individualmente, más que aceptables. Su punto más desgraciado concierne a su credulidad frente a la dicotomía batesoniana de lo analógico y lo digital, en la que toma partido por lo primero, sacando de esa diferenciación conceptual conclusiones ontológicas que no corresponden. Otros aspectos desagradables del modelo de Wilden tienen que ver con su apropiación de las consignas sistémicas, que usurpan el lugar del despliegue de los métodos, y con su carácter derivativo: él opone concepciones ya cristalizadas que se deben a otros, sin creación conceptual propia, sin integración sistemática de marcos no del todo conformes y sin investigación primaria novedosa en soporte de las ideas que promueve.

También es digno de mencionarse el rol de la cibernética en la ex-Unión Soviética y en Europa Oriental, donde después de algunos años de ser tenida por emblemática de la ciencia burguesa fue adoptada casi como la teoría científica oficial, concordante con las premisas marxistas acerca del comportamiento de los sistemas y la naturaleza de las estructuras. Después de ser condenada oficialmente en el XXII Congreso del Partido Comunista Soviético, la cibernética alcanzó legitimidad gracias a las declaraciones de Nikita Jrushév, quien la calificó como "la ciencia fundamental de los años venideros". En 1961 ya existían sociedades científicas cibernéticas en la URSS y en Alemania Oriental (cf. Ludz 1975), que producían manuales y congresos parecidos a los de verdad.

En ese contexto, una de las elaboraciones más conocidas de la cibernética en ciencias sociales fue la de Georg Klaus; en ella la teoría de los mecanismos de control se funde con la semiótica (otro de los marcos conceptuales vueltos "aceptables" durante la gestión jrushoviana) y, por supuesto, con una lectura francamente vulgar del materialismo histórico. Para Klaus, la teoría de sistemas ha venido a "perfeccionar y consolidar las categorías sistemáticas del materialismo histórico". Por ejemplo, ciertos conceptos de escasa relevancia hasta el momento (tales como las contradicciones antagónicas y no antagónicas) pueden ser reformuladas mucho mejor en términos cibernéticos. Hay en todo esto, sin duda, un intento de resemantización similar al de los modelos de Bateson y Wilden.

Aunque estas relecturas y refritos proliferan en dogmatismos poco sutiles, y aunque abundan los sesgos que subrayan la importancia del control en detrimento, por ejemplo, de la auto-organización, algunos de los desarrollos más interesantes relativos a la aplicación de principios cibernéticos a la psiquiatría y a las ciencias sociales procede de científicos del mundo socialista.

6. LAS ALTERNATIVAS "PROCESUALES" FRENTE A LA SISTEMICA

Las teorías sistémicas fueron cuestionadas desde diversos ángulos por numerosos antropólogos. Yo mismo, en un estudio titulado "De la Cibernédoque a la Sistemántica. Usos retóricos y fetichistas de la Teoría de Sistemas en Antropología", presentado en el Congreso de Antropología Social de 1986, objeté la tendencia a adoptar clichés sistémicos en reemplazo de otras terminologías, prescindiendo de una elaboración cuantitativa y una reconceptualización como las que las teorías sistémicas genuinas parecen exigir; en ese mismo artículo señalé que una adopción cabal de las teorías sistémicas por parte de la antropología planteaba exigencias de identificación de sistemas y de cuantificación que en el actual estado del desarrollo del método no son susceptibles de satisfacerse. A menos que se produzcan modificaciones milagrosas en la curricula profesional y en los intercambios disciplinares, no es de esperar que en un futuro inmediato se desarrollen modelos sistémicos que aprovechen e instrumenten legítimamente las intuiciones plagiadas a las ciencias duras.

Uno de los ataques más virulentos en contra de la Teoría de Sistemas se presentó en 1975, en la revista *Social Research*; se trata de un artículo de Robert Lilienfeld titulado "La Teoría de Sistemas como Ideología". Pese a que muchos científicos sociales han reconocido méritos en la diatriba de Lilienfeld, ella viola una por una las reglas tácitas de una crítica seria: define como sistémicos enfoques que a todas luces no lo son (la Inteligencia Artificial, la Teoría de los Juegos, la Investigación Operativa, el Análisis de Sistemas), caricaturiza con trazos groseros los fundamentos de las diversas teorías, insinúa que existe algo así como una conspiración sistémico-positivista-tecnocrática para dominar el mundo (por lo menos el mundo académico), ignora la existencia de modelos instrumentales y operativos que han alcanzado cierto éxito, y considera que objetivos tales como modelizar la conducta o el pensamiento humano equivalen a creer que las personas o las sociedades se reducen a fórmulas o algoritmos. Lilienfeld escribe, por ejemplo, que

"la literatura [sistémica] consiste totalmente en definiciones abstractas, conceptualizaciones, estructuras formales y comentarios sobre otras definiciones abstractas, conceptualizaciones y estructuras formales; en ningún lado se pueden encontrar problemas concretos, específicos y empíricos que hayan sido definidos, estudiados, o elaborados o de los que se haya podido aprender algo. Los pocos materiales empíricos que se encuentran en la literatura son sólo un pastiche de ilustraciones menores que no prueban nada" (1975:657).

Lejos de mi intención está reivindicar en bloque las teorías de sistemas, algunas de las cuales (pensemos en Adams o en Maruyama) carecen en efecto de una operacionalización satisfactoria. Pero de las teorías sistémicas se han derivado, entre otras cosas, aplicaciones tan concretas como el láser, los circuitos de control, las máquinas neuronales o la terapia de esquizofrénicos, autistas y anoréxicos. Cualesquiera sean sus defectos, la abstracción y la con-

ceptualización gratuita no son precisamente tachas que se puedan aplicar a los trabajos de Bateson o de Rappaport.

Al igual que el resto de la antropología, las teorías sistémicas acusaron en los años recientes el impacto y el desafío de las posturas interpretativas, del individualismo y del vaciamiento metodológico. Como parte de estas transformaciones, hace pocos años Joan Vincent escribió un artículo para el *Annual Review of Anthropology*, titulado "Sistema y Proceso", donde analiza lo que ella entiende es un relevo de las teorías sistémicas generales por teorías procesuales de validez local. Su discusión se inscribe en una polémica más amplia, sostenida entre sistémicos emergentistas por un lado e individualistas metodológicos por el otro. Aunque no lo adviertan, estos últimos (al suponer que las propiedades del conjunto son analíticamente reducibles a las conductas de sus componentes individuales) promueven un retorno a los modelos que aquí hemos caracterizado como mecánicos, abandonando en el camino todo lo que ha podido aprenderse acerca de los efectos emergentes de las interacciones complejas.

Teorías Sistémicas	Teorías Procesuales
Estadio	Fase
Nivel	Campo
Entorno	Contexto
Variable	Elemento
Evolución	Historia
Disparador	Umbral
Retroalimentación	Movimiento
Integración	Duración

Siguiendo a Stephen Pepper (un especialista en metáforas, citado también por Victor Turner), dice Vincent que las teorías sistémicas y las procesuales estarían caracterizadas por diferentes preocupaciones, que se traducen en vocabularios específicos: el vocabulario sistémico incluiría las nociones de estadio, nivel, entorno, variable, evolución, disparador, retroalimentación, integración. Las metáforas procesuales equivalentes serían, en cambio, fase, campo, contexto, elemento, historia, umbral, movimiento, duración. Las correspondencias entre ambos conjuntos de conceptos (que señalan un verdadero cambio de paradigma e intereses intelectuales opuestos) se ordenarían como en la tabla que acompaña este texto.

Afirma Vincent que la metáfora de los sistemas ha tendido a ser hegemónica en el discurso antropológico profesional; en él siempre está presente la propensión a sistematizar. Las metáforas procesuales, en cambio, han sido históricamente subestimadas en razón de su carácter "no científico". Ambas metáforas, sin embargo, han coexistido siempre, como lo testimonia la manipulación genealógica de los ancestros. Los pensadores sistémicos trazan su descendencia desde Durkheim y Radcliffe-Brown; los procesualistas, de Van Gennep y Malinowski, o a veces desde Boas. Darwin y Marx aparecen en el pasado mítico de ambos.

Vincent pretende que las metáforas raíces del pensamiento sistémico son las máquinas y los organismos; las del pensamiento procesual, en cambio, son el contexto y el suceso histórico. Dado que "el suceso" (y en especial, el suceso de la crisis) es común a ambos pensamientos, es enormemente significativo lo que se considera "histórico", en oposición a lo que se considera "evolutivo".

No se trata de que haya un bando de antropólogos sistémicos segregado de otro bando de procesualistas. Vincent registra que muchos antropólogos que aplicaron el pensamiento sistémico a sus datos de campo iniciales han adoptado una vena más procesual en los años 70 y 80. Entre ellos se encuentran Brown, Orlove, Vayda, Rappaport y el mismo Clifford Geertz, quien comenzó siendo practicante de la llamada ecología cultural.

En opinión de Vincent, la principal debilidad de la teoría ecosistémica radica en el énfasis en la integración funcional y en la auto-regulación, de modo que en ella los procesos diacrónicos se tornan problemáticos. La propensión holística de la Teoría de Sistemas genera problemas metodológicos: devienen problemáticos la definición y el cruzamiento de límites, las nociones relativas a los niveles y la reificación. Vincent insinúa que la teoría de sistemas en el área en que mejor se desarrolló (la ecosistémica) está muerta:

Vayda seguramente puso el último clavo en el ataúd sistémico cuando incorporó al discurso antropológico seis hallazgos biológicos: los ecosistemas no son cibernéticos; las sucesiones ecológicas no exhiben tendencias holísticas; no existe ningún "equilibrio de la naturaleza"; no existe ninguna evidencia rigurosa que justifique las nociones de comunidad y de persistencia ecosistémica. El concepto de ecosistema es "un regreso contra-heurístico a la metafísica esencialista griega".

Vayda fue un sistémico relevante. Vincent no analiza, por desdicha, la metáfora raíz que los procesualistas mejor desarrollan, que es la casuística del arrepentimiento. Sea o no legítimo hablar de ataúdes, lo cierto es que la ecosistémica, tal como fue concebida alguna vez, está seguramente en crisis. Para escapar de la teleología de los sistemas cerrados, en funcionamiento y en equilibrio, los antropólogos ecológicos como Bates, Orlove y Vayda se han vuelto hacia los individuos por un lado y hacia la teoría evolucionista (Diener, Nonini) por el otro, en un movimiento que tiende a destacar las especificidades.

Vayda ha aceptado recientemente la formulación de las ciencias sociales propuesta por los filósofos Boudon, Davidson y Popper, por los sociólogos Dore, Giddens y Skocpol, el economista Sen, los historiadores Collingwood, Dray y Fischer y los antropólogos Clifford Geertz, Moore y Silverman. Vayda ha desarrollado con cierta fruición el tema de la falacia ecológica, el individualismo metodológico, el movimiento de la población y el cambio a corto y largo plazo. Podemos especular que así como antes se deslumbró con la idea de sistema como concepto universal, ahora está alucinado con el tiempo como inductor de inconmensurabilidades.

En 1981 Robert Netting confesó (éste fue el término que utilizó) que él "bien podría ser culpable de haber incurrido en la falacia ecosistémica". Como alternativa, los propagandistas de las nuevas tendencias particularistas afirman que los estudios de agregados nos permiten ver el cambio dentro de los sistemas; la investigación a nivel individual, dicen, abre las puertas a una comprensión procesual del comportamiento y el contexto. Ambos, procesos y contextos, son irrepetibles, únicos, peculiares, de modo que no hay lugar para una teoría general. El estudio del proceso en la antropología ecológica incluye ahora temas tales como el análisis de la relación de las variables ecológicas con el sistema de producción; el estudio de la respuesta de la población al estrés; una consideración sobre la formación y consolidación de estrategias adaptativas; y una atención despierta (como en el caso de Orlove) a los nuevos trabajos en materia de marxismo.

El trabajo de Vincent merece una contracrítica. Es falso desde todo punto de vista que los procesualistas aprecien los fenómenos históricos y dinámicos, en tanto que los sistémicos favorecen los equilibrios y las estructuras, entendidas como estructuras mecánicas. El vocabulario dinámico y procesual de la sistémica es por mucho más amplio que el de los procesualistas, es también de orden procesual y se encuentra hartamente mejor formalizado. Hasta Bateson se daba cuenta. Ninguna teoría más que la sistémica es sensible de verdad a los problemas del contexto, sin perder rigor en su referencia. Tomemos cualquier texto de Prigogine, abramos una página al azar y comprobaremos que ninguna, absolutamente ninguna, ha formulado preguntas más profundas en torno a la incidencia y al sentido del tiempo.



Con la salvedad de un viejo simposio hace ya casi un cuarto de siglo al que no concurrió ningún antropólogo famoso, nunca se han revisado las teorías de sistemas desde la antropología con la exhaustividad que sería menester. Jamás se ha organizado, por ejemplo, un seminario en el que se discuta seriamente la posibilidad de mapear conceptos disciplinares clásicos sobre sistemas, modelos cibernéticos, mecanismos de control, estructuras disipativas, cuadros sinérgicos o catástrofes. Los sociólogos y los psicólogos lo han hecho de tarde en tarde⁴⁴. Nosotros no. Los antropólogos festejamos de la boca para afuera a las personalidades universalistas como Bateson y a las aventuras “interdisciplinarias”, pero en general acordamos con Blumer en que *queda feo* importar conceptos e inspiraciones de otras disciplinas⁴⁵. El resultado de este doble vínculo está a la vista. Aún en esferas disciplinares más amplias, nunca se ha intentado, que yo sepa, ninguna convergencia intensiva entre matemáticos y científicos sociales a fin de elucidar el significado y la operacionalidad de los conceptos sistémicos. Alguno argumentará que todas estas teorías no nos sirven porque la producción antropológica erigida sobre ellas es hasta ahora muy pobre. Pero ¿es éste un razonamiento sensato?

Sea como fuere, las cuatro oleadas de la teoría de sistemas ya son cosa del pasado reciente, o lo que es lo mismo, movimientos de porvenir incierto. Algunos sectores de nuestra disciplina se beneficiaron medrando con conceptos robados de sus jardines. Es difícil determinar lo que la antropología en su conjunto ha ganado o perdido en este trance. Es indudable que esas teorías nos enseñaron a desconfiar de los mecanismos simples, de las causaciones lineales, de los esquemas temporalmente reversibles, de los determinismos escuetos y del sentido común analítico. Pero la vieja sistémica no supo adoptarse con las provisiones metodológicas que correspondían y la nueva sistémica amenaza con situarse más allá de las dificultades formales que los antropólogos parecemos dispuestos a tolerar. Refractarias a una asimilación retórica (que siempre acaba haciéndolas parecerse a algún funcionalismo), las teorías de

⁴⁴ Por ejemplo Wiener y Schädé, 1969; Lilienfeld, 1975.

⁴⁵ “Que elaboren su propio capital conceptual mediante el cultivo de su propio campo empírico en vez de importar moneda espuria de ámbitos ajenos” (Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1986, p. 142).

sistemas originales siguen discurriendo y transformándose, promoviendo revoluciones casi rutinarias, mientras la antropología se entrega, en general, a otro género de debate.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackoff, Russell. 1957-58. "Towards a behavioral theory of communication", *Management Science*, vol. 4, pp. 218-234.
- 1959. "Games, decisions, and organizations", *General Systems*, vol. 4, pp. 145-150.
 - 1960. "Systems, organizations, and interdisciplinary research", *General Systems*, vol. 5, pp. 1-8.
 - 1961. *Progress in operations research*, Nueva York, Wiley.
 - 1976. "Investigación operativa", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 6, pp. 275-278 (orig. 1968).
- Adams, Richard Newbold. 1978. *La red de la expansión humana*, México, La Casa Chata
- 1983 (1975). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Alsleben, Kurd. 1977. "Teoria da Informação e Estética", en H.G. Gadamer y P. Vogler (eds.), *Nova Antropologia*, vol. 4, Sao Paulo, EDUSP, 1977, pp. 220-250 (1973).
- Aracil, Javier. 1983. *Introducción a la dinámica de sistemas*, Madrid, Alianza.
- Arnold, V.I. 1989. *Teoría de catástrofes*. Madrid, Alianza.
- Arnold, Marcelo. 1988. "Desarrollo de la teoría de sistemas en las ciencias sociales", *Revista Chilena de Antropología*, N° 7, pp.17-29.
- Arnold, Marcelo. 1990. "Teoría de Sistemas y antropología sociocultural", *Revista Chilena de Antropología*, n° 8, pp.11-19.
- Arrow, K. J. 1956. "Mathematical models in the social sciences", *General Systems*, vol. 1, pp. 29-47.
- Ashby, W. Ross. 1958. "General Systems theory as a new discipline", *General Systems*, vol. 3, pp. 1-6.
- 1962. "Principles of the self-organizing system", en Heinz von Foerster y George Zoopf, jr (eds.) *Principles of Self-organization*, N.York, Pergamon.
 - 1972a. *Introducción a la cibernética*, Bs.As., Nueva Visión, 2a. edición (1956).
 - 1972b. "Sistemas y sus medidas de información", en George Klir (ed), *Op. cit.*, pp. 95-117.
- Bar-Hillel, Yehoshua. 1955. "An examination of information theory", *Philosophy of Science*, vol. 22, pp. 86-105.
- Bartels, Dennis. 1981. "Catastrophe Theory and dialectical change in guyanese race and class relations", *Current Anthropology*, v. 22 (4), pp.435-436.
- Barth, Fredrik. 1959. "Segmentary opposition and the theory of games", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 89, pp.5-21.
- 1966. *Models of Social Organization*, Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute, N°23.
- Bartholomew, D. 1973. *Stochastic models for Social Processes*, Nueva York, Wiley.
- Bates, Elizabeth. 1976. *Language and context: the acquisition of pragmatics*, N. Y., Academic Press.
- Bateson, Gregory. 1958. *Naven*, Londres, Oxford University Press, 2da. edición (1936).
- 1966. "Slippery theories. Comentario sobre family interaction and schizophrenia: A review of current theories", de Elliot Mischler y Nancy Waxler, *International Journal of Psychiatry*, 2, 415-417.

- 1970. "An open letter to Anatol Rapoport", *A review of General Semantics*, vol. 27, pp. 359-363.
 - 1981. *Espíritu y naturaleza*, Bs. As., Amorrortu.
 - 1985. *Pasos hacia una ecología de la mente*, Bs.As., Carlos Lohlé (1955).
- Bateson, Gregory y Jurgen Ruesch. 1984. *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*, Bs.As., Paidós.
- Bateson, Mary Catherine. 1989. *Como yo los veía. Margaret Mead y Gregory Bateson recordados por su hija*. Barcelona, Gedisa.
- 1992. "Cómo nació *Angels Fear*", en Winkin, *Op.cit.*, pp.23-36.
- Berrien, F.K. 1968. *General and social systems*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
- Bebchuck, José. 1987. "Pragmática de la comunicación humana", *La Razón*, 19 de abril, Suplemento de Psicología, pp. 2-3.
- Bertalanfy, Ludwig von. 1974 (1966). *Robots, hombres y mentes. La psicología en el mundo moderno*, Madrid, Guadarrama.
- 1976. *Teoría general de los sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - 1982. *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Madrid, Alianza, 2ª edición (1975).
 - 1984. *Historia y situación de la Teoría General de Sistemas*, en G. Klir (comp.), *Op. cit.*, pp. 29-53.
- Black, Max. 1966. *Modelos y metáforas*. Madrid, Tecnos.
- Bogossian, Paul. 1996. "What the Sokal hoax ought to teach us". *Times Literary Supplement*, 13 de diciembre.
- Bograd, M. 1984. "Family systems approaches to wife battering: A feminist critique", *American Journal of Orthopsychiatry*, 54, 558-568.
- Boulding, Kenneth. 1968. "General systems theory: The skeleton of science", en Walter Buckley (ed.), *Op. cit.*, pp.3-10.
- Bredenkamp, J. y C.F. Graumann. 1977. "Possibilidades e limitações dos processos matemáticos nas ciencias do comportamento", en Gadamer y Vogler (eds.), *Op. cit.*, t.5, pp. 34-65.
- Brockman, John (ed.). 1978. *About Bateson*. Londres, Wildhouse.
- Buckley, Walter. 1970. *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Bs. As., Amorrortu (1967).
- 1974. "Théorie des systèmes et anthroposociologie", en E. Morin y M. Piattelli-Palmarini (eds.), *Pour una anthropologie fundamentale*, París, Editions du Seuil, t.3, pp. 153-166.
 - 1984. "La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas", en G. Klir (comp.), *Op. cit.*, pp. 219-236.
 - (ed.) 1968. *Modern systems research for the behavioral scientist*, Chicago, Aldine.
- Buckley, Walter y Solomon Katz. 1974. "Le paradigme de l'information", en E. Morrin y M. Piattelli-Palmarini (eds.), *Op. cit.*, pp. 151-2.
- Cadwallader, Mervyn. 1977. "El análisis cibernético del cambio en las organizaciones sociales complejas", en A.G. Smith (ed.), *Op.cit.*, t.2, pp. 355-361
- Cannon, Walter B. 1932. *The wisdom of the body*. Nueva York, W.W. Norton.
- Caplow, Theodore. 1974. *Dos contra uno: Teoría de coaliciones en las tríadas*, Madrid, Alianza (1968).
- Cherry, Colin. 1961. *On human communication*, N. York, Science.
- 1976. "La comunicación de la información", en A.G. Smith (comp.), *Op.cit.*, t.I, pp. 63-70.
- Churchman, C. West. 1984. "El futuro del pasado. Estimación de tendencias según la teoría de sistemas", en G. Klir (comp.), *Op.cit.*, pp. 313-323 (1972).

- Colby, Benjamin. 1977. "La redundancia en el comportamiento", en A.G. Smith (comp.), *Op. cit.*, t.2, pp. 311-322.
- Conant, R.C. y W.R. Ashby. 1970. "Every good regulator of a system must be a model of that system", *International Journal of System Science*, vol. 1, N°2, pp. 89-97.
- Coult, Allan. 1968. "Use and abuses of computers in Anthropology", en: *Calcul et formalisation dans les Sciences de l'homme*, París, CNRS, pp. 21-29.
- Davenport, William. 1960. *Jamaican fishing: A game theory analysis*, Yale University Publications in Anthropology, vol. 59, pp. 3-11.
- Davis, Morton. 1971. *Teoría de juego*, Madrid, Alianza.
- Davis Wills, Dorothy. 1979. "Learning and Communicating: Deep Process". *American Anthropologist*, v.81, pp. 874-887.
- Dimitrov, Vladimir. *Informal theory of fuzzy governing*, trabajo presentado en el Tercer Encuentro Europeo de Cibernética e Investigación Sistémica, Viena, 20 al 23 de abril de 1973.
- Dobbert, M.L. 1975. "Another route to a general theory of cultural transmission", *Committee on Anthropology and Education Quarterly*, vol. 6, pp. 22-26.
- 1977. *Data and generalization in anthropology: A systems proposal*, Annual Meeting of the American Anthropological Association, Houston.
- Dow, James. 1976. "System models of cultural ecology", *Social Science Information*, vol.15, pp.953-976.
- Easton, D. 1953. "Limits of the equilibrium model in social research", en James G. Miller (ed), *Symposium: Profits and problems of homeostatic models in the behavioral sciences*, Chicago Behavioral Science Publication, N°1.
- Emerson, Alfred E. 1967. "Homeostasis and comparison of systems", en R. Grinker (ed), *Op.cit.*, pp.147-163.
- Emery, F.E. y E. L.Trist. 1966. "The causal texture of organizational environments", en F. E. Emery (ed), *Systems thinking*, Harmondsworth, Penguin, pp.241-257.
- Eysenck, H. 1981. *La desigualdad del hombre*, Madrid, Alianza (1973).
- Geoghegan, William. 1971. "Information processing systems in culture", en P.Kay (ed.), *Op. cit.*, pp. 3-35.
- George, F.H. 1969. "Los autómatas finitos y el sistema nervioso", en: N. Wiener y J. P. Schadé (eds.), *Op. cit.*, pp. 59-80.
- Giacometti, K. 1981. "Terapia familiar: un modelo de desarrollo y una propuesta de clasificación", *Terapia familiar*, N° 7/8, pp. 181-218
- Gich, John P. van. 1981. *Teoría general de sistemas aplicada*, México, Trillas (1978).
- Gilbert, E.N. 1966. "Information theory after 18 years", *Science*, vol. 152, pp. 320-326.
- Grinker, Roy (ed.) 1967. *Toward a unified theory of human behavior*, N.York, Basic Books, 2a edición.
- Grobstein, C. 1973. "Hierarchical order and neogenesis", en: H.H. Patee (ed.), *Hierarchy Theory*, N.York, George Braziller.
- Gukhman, A. 1965. *Introduction to the theory of similarity*, N. York, Academic Press.
- Gumperz, John y Dell Hymes (eds.) 1964. "The ethnography of communication", *American Anthropologist*, Vol. 66, pt. 2.
- Haken, Hermann. 1986. *Fórmulas del éxito en la naturaleza. Sinérgica: la doctrina de la acción de conjunto*. Barcelona, Salvat.
- Hall, A.D. y R.E. Fagen. 1956. "Definition of system", *General Systems*, vol.1, pp. 18-28.

- Hammel, E.A. 1964. *Culture as an information system*, Papers of the Kroeber Anthropological Society, 31, pp.83-91.
- Hammer, Preston. 1984. "Las matemáticas y la teoría de sistemas", en: G. Klir (ed.), *Op. cit.*, pp. 288-312 (1972).
- Hardin, Garret. 1969. "The cybernetics of competition", en: Paul Shepard y Daniel McKinley (eds.), *The subversive science: Essays toward an ecology of man*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 275-296.
- Hare, A. Paul. 1977. "Las dimensiones de la interacción social", en: A.G. Smith (ed.), *Op. cit.*, t.I, pp. 141-149.
- Harsanyi, John. 1968. "Individualistic and functionalistic explanations in the light of games theory: The example of social status", en: I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *Problems in the philosophy of Science*, vol.3, Amsterdam, North-Holland, pp.305-321.
- Haseloff, O.W. 1977. "Comunicação, transformação e interação", en: Gadamer y Vogler (eds.), *Op. cit.*, vol.5, pp. 66-100.
- Henry, Jules. 1967. "Homeostasis in a special life situation", en: Roy Grinker (ed.), *Op. cit.*, pp.
- Henry, Jules. 1955. "Homeostasis, society, and evolution: A critique", *The Scientific Monthly*, vol. 81, pp. 300-309.
- Ibáñez, Jesús. 1985. *Del algoritmo al sujeto*, Madrid, Siglo XXI.
- Jackson, Don (ed.). 1968a. *Communication, family and marriage*, Palo Alto, Science and Behavior Books.
- 1968b. *Therapy, communication and change*, Palo Alto, Science and Behavior Books.
- Klir, George. 1984. "Teoría polifónica general de sistemas", en: G. Klir (comp.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*, Madrid, Alianza, 3a. edición, pp. 9-28.
- Korshunov, Yuri M. s.f. *Fundamentos matemáticos de la cibernética*, Moscú, Mir.
- Kuhn, Alfred. 1971. "Types of social systems and social controls", en: M. Rubin (ed.), *Man in systems*, N. York, Gordon & Breach.
- Kuhn, Alfred. 1974. *The logic of social systems: A unified, deductive, system-based approach to social science*, San Francisco, Jossey-Bass.
- Kuper, Adam. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
- Laing, Ronald. 1961. *The self and the others*, Londres Tavistock.
- Laszlo, Ervin. 1969. "Systems and structures. Toward bio-social anthropology", en: R.D. Jones (ed.), *Unity through diversity: Essays in honor of Ludwig von Bertalanffy*, N. York, George Braziller.
- Laszlo, Ervin. 1972. *The systems view of the world*, N. York, George Braziller.
- Lazarsfeld, Paul. 1961. "The algebra of dichotomous systems with some applications to social research", en: H. Solomon (ed.), *Qualitative mathematics*, Stanford, Stanford University Press.]
- Leaf, Murray. 1972. *Information behavior in a Sikh village*, Berkeley, University of California Press.
- Leavitt, Harold. 1977. "Algunos efectos de ciertas pautas de comunicación sobre el desempeño del grupo", en: A.G. Smith (ed.), *Op. cit.*, t.2, pp. 99-128 (1951).
- Leavitt, Harold y Ronald Mueller. 1977. "Algunos efectos de la retroalimentación sobre la comunicación", en: A.G. Smith (comp.), *Op. cit.*, t.2, pp. 275-288.
- Leeds-Hurwitz, Wendy. 1991. "La búsqueda de estructuras: Gregory Bateson y la *Historia Natural de una Entrevista*", en Winkin, *Op.cit.*, pp.57-66.
- Lévi-Strauss, Claude. (ed.) 1981. *La Identidad*. Barcelona, Petrel.
- Levy, Robert y Roy Rappaport. 1982. "Gregory Bateson", *American Anthropologist*, vol. 84, pp. 379-387.

- Lewontin, R.; Steve Rose and Leon Kamin. 1987. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica (1984).
- Lilienfeld, Robert. 1975. "Systems Theory as an Ideology", *Social Research*, v.42(4-5), pp.637-660.
- Long, N.E. 1968. *Foreword*, en: E.J. Meehan (ed.), *Explanation in social science: A system paradigm*, Homewood, Dorsey.
- Ludz, Peter C. 1975. "Marxism and systems theory in a bureaucratic society", *Social Research*, v.42(4-5), pp.661-674.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Sociedad y sistema: La ambición de la Teoría*, Barcelona, Paidós.
- Liotard, François. 1986. *La condición posmoderna*. Madrid, cátedra, 2ª edición.
- Mace, C.A. 1953. "Homeostasis, needs, and values", *British Journal of Psychology*, vol. 44, pp. 200-210.
- MacKay, Donald. 1969. *Information, mechanism, and meaning*, Cambridge, MIT Press.
- Macrae, Donald. 1951. *Cybernetics and social science*, *British Journal of Sociology*, vol.2, pp.135-149.
- Maron, M.E. 1976. *Norbert Wiener*, *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, vol.10, pp. 748-750.
- Martin, David. 1972. *Lenguajes formales y sus autómatas*, en: León Presser, Alfonso Cárdenas y Miguel Marin (eds.), *Ciencias de la Computación*, t.2, México, Limusa-Wiley, pp. 113-167.
- Maruyama, Magoroh. 1961. *Morphogenesis and morphostasis*, *Methodos*, v. 12, pp. 251-296.
- Maruyama, Magoroh. 1961a. *Multilateral mutual causal relationships in the Danish culture*, *Phylon*, vol.22, pp. 41-58.
- Maruyama, Magoroh. 1963. *The second cybernetics: Deviation amplifying mutual causal processes*, *American Scientist*, vol.51, pp. 164-179 y 250-256/
- Maruyama, Magoroh. 1974. *Paradigmatology and its applications*, *Cybernetica*, vol.17, pp. 136-155 y 237-281.
- Maruyama, Magoroh. 1977. *Heterogenistics*, *Acta Biotheoretica*, vol. 26, pp. 120-136.
- Maruyama, Magoroh. 1978. *Heterogenistics and morphogenetics: Toward a new concept of the scientific*, *Theory and Society*, vol. 5, pp. 75-96.
- Maruyama, Magoroh. 1979. *Transepistemological understanding: Wisdom Beyond theories*, en: R. Hinshaw (ed.), *Currents in Anthropology*, La Haya, Mouton.
- Maruyama, Magoroh. 1980. *Mindscapes and science theories*, *Current Anthropology*, v. 21, N° 5, pp. 589-608.
- Maturana, Humberto. 1974. "The organization of the living: a theory of the living organization", *International Journal of Man-Machine Studies*, v.7, pp.457-469.
- Maturana, H. y F. Varela. 1973. *De máquinas y seres vivos*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Mazur, Allan. 1967. *Game theory and Pathan segmentary opposition*, *Man*, n.s., vol.2, N° 3, pp. 465-466.
- Meehan, Eugene. 1968. *Explanation in social science: a system paradigm*, Homewood, Dorsey Press.
- Menahem, Georges. 1977. *La Ciencia y la institución militar*, Barcelona, Icaria (sólo cap. VI, pp. 189-228).
- Miller, Beatrice. 1972. *General systems theory: An approach to the study of complex societies*, en: B.C. Agrawal (ed.), *Anthropological approaches to the study of a complex society*, Nueva Delhi, Indian Academy of Sciences, pp. 17-35.
- Miller, James Grier. 1978. *Living systems*, N.York, McGraw-Hill.
- Milsum, John. 1984. *La base jerárquica de los sistemas generales vivientes*, en: G.Klir (ed.), *Op.cit.*, pp. 168-218.
- Mitchell, J.Clyde (ed.). 1969. *Social networks in urban situations*, Manchester, Manchester University Press.

- Moles, Abraham. 1978. *Sociodinámica de la cultura*, Bs.As., Paidós.
- Morgenstern, Oskar. 1976. "Teoría de los juegos", Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, vol. 10, pp. 271-277.
- Morin, Edgar. 1974. "Le complexe d'Adam et l'Adam complexe", en: E. Morin y M. Piattelli-Palmarini, *L'Unité de l'homme*, t.3, pp. 271-185.
- Mosher, Loren y Alma Menn. 1978. The Surrogate Family, en J.C. Shershow (ed.), *Schizophrenia: Theory and Practice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Mulder, Mauk. 1977. *La variable de poder en los experimentos de comunicación*, en: A.G. Smith (comp.), Op.cit., t.2, pp. 151-170.
- Murray, S.O. 1983. *Fuzzy sets and abominations*, Man, n.s., vol. 18, pp. 396-399.
- Needham, Rodney. 1975. *Polythetic classification: Convergence and consequences*, Man, n.s., vol. 10, 1975, pp. 349-369.
- Neumann, John von. 1956. *The general and logical theory of Automata*, en: James Newman (ed.), *The world of mathematics*, N. York, Simon and Schuster, vol.4, pp. 2070-2098.
- Newman, John B. 1977. *Por qué es necesario definir la comunicación*, en: A.G. Smith (comp.), Op. cit., t.I, pp. 91-101.
- Orchard, Robert. 1984. *Sobre un enfoque de la teoría general de sistemas*, en: G.Klir (ed.), Op.cit., pp. 237-287.
- Paine, Robert. 1974. *Second thoughts about Barth's models*, Royal Anthropological Institute Occasional Papers, N° 32.
- Parsons, Talcott. 1976. *Interacción social*, Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, t.6, pp. 166-176.
- Pattee, H.H. (ed.). 1973. *Hierarchy theory*, N.York, George Braziller.
- Petitot-Cocorda, Jean. 1981. "Identidad y catástrofes (Topología de la diferencia)", en C.Lévi-Strauss (coord.), *Seminario La Identidad*, Barcelona, Petrel.
- Pierce, Joe. 1977. *Culture: A collection of fuzzy sets*, Human Organization, vol.36, pp. 197-200.
- Pirrota, S. 1984. *Milan revisited: A comparison of the two Milan schools*, Journal of Strategic and Systemic Therapies, 3 (4), 3-15.
- Plog, F.T. 1975. *Systems theory in archaeological research*, Annual Review of Anthropology, vol. 4, pp. 207-224.
- Pollack, Irving. 1976. *Teoría de la información*, Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, t.6, pp. 46-54.
- Powers, W.T., R.K. Clark y R.I.McFarland, 1977. *Teoría general de la retroalimentación en el comportamiento humano*, en A.G. Smith (ed.), t.2, pp. 259-274.
- Prigogine, Ilya. 1977. "L'ordre par fluctuations et le système social", en: *L'idée de régulation dans les sciences*, Malojne-Doin, 153-192.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. 1983. *La nueva alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid, Alianza.
- Proshky, P. 1981. "El uso de lo analógico y lo digital para entrenarse en la percepción e intervención sistemáticas", *Terapia familiar*, IV, 7/8, 241-248.
- Pylyshyn, Zenon. 1983. "La naturaleza simbólica de las representaciones mentales", en M. V. Sebastián (ed.), *Lecturas de psicología de la memoria*, Madrid, Alianza, pp. 367-384.
- Rapoport, Anatol. 1956. "The promise and pitfalls of information theory", *Behavioral Science*, vol.1, pp.303-315.

- Rapoport, Anatol. 1966. "Mathematical aspects of general systems analysis", *General Systems*, vol. 11, pp. 3-12.
- 1967. "Homeostasis reconsidered", en: R. Grinker (ed.), *Op. cit.*
 - 1969. "Methodology in the physical, biological, and social sciences", *General Systems*, vol. 14, pp. 179-186.
 - 1974. "Uso y abuso de la teoría de los juegos", en: Carnap et al, *Op. cit.*, pp. 216-234.
 - 1976. "Teoría general de los sistemas", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, t.9, p. 704-710.
 - 1977. "¿Qué es la información?", en: A.G. Smith (ed.), *Op.cit.*, t.I, pp. 71-90.
 - 1984. "Los usos del isomorfismo matemático en la teoría general de sistemas", en: G.Klir (ed.), *Op.cit.*, pp. 54-94.
- Rappaport, Roy. 1975 (1956). "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en Harry Shapiro (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1967. "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people", *Ethnology*, vol.6, pp. 17-30.
 - 1968. *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people*, New Haven, Yale University Press. Segunda edición ampliada, 1984. Traducción española de la 1ª edición: *Cerdos para los antepasados*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
 - 1971. "Ritual, sanctity, and cybernetics", *American Anthropologist*, vol. 73, pp. 59-76.
 - 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley, North Atlantic Books.
- Rashevsky, N. 1956. "Topology and life: In search of general mathematical principles in biology and sociology", *General Systems*, v.1, pp. 123-138.
- Read, Dwight y Catherine Read. 1979. *A critique of Davenport's game theory analysis*, *American Anthropologist*, vol.72, pp.351-355.
- Reitman, Walter. 1965. *Cognition and thought, an information processing system*, Nueva York, Willey.
- Reynoso, Carlos. 1986. *De la cibernética a la sistemática: Usos retóricos y rituales de la teoría sistémica en antropología*. Manuscrito. Segundo Congreso Argentino de Antropología Social.
- 1987b. *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Bs. As., Búsqueda.
- Rodin, Miriam, Karen Michaelson y Gerald Britan. 1978. "Systems theory in anthropology", *Current Anthropology*, vol. 19, N°4, pp.747-762.
- Rosemberg, Seymour y Robert Hall. 1977. "Los efectos de diferentes condiciones de retroalimentación social sobre el desempeño en los equipos diádicos", en: A.S.Smith (ed.), *Op.cit.*
- Rosenhead, J. 1976. "Prison 'Catastrophe'". *New Scientist*, 15 de julio.
- Rubinstein, R.A. y C.D. Laughlin. 1977. "Bridging levels of systemic organization", *Current Anthropology*, vol.18, pp. 459-481.
- Sanday, Peggy. 1968. "The "Psychological reality" of american-english kinship terms: An information-processing approach", *American Anthropologist*, vol.70, pp. 508-523.
- Selvini Palazzoli, Mara; L. Boscolo; G. Cecchin y G. Prata. 1982. *Paradoja y contraparadoja*, Bs. As., ACE.
- Sengel, Randall. 1979. "Further comments on systems theory in anthropology", *Current Anthropology*, vol. 20, N° 4, pp. 811-814.
- Shannon, C.E. y J. Mc.Carthy (eds.). 1956. *Automata studies*, Princeton, Princeton University Press.
- Shaw, Marvin, Gerald Rothschild y J.F.Strickland. 1977. "Los procesos de decisión en las redes de comunicación", en A. G. Smith (ed.), *Op.cit.*, t.2, p. 143-150.
- Shubik, Martin (ed.). 1964. *Game theory and the study of social behavior*, N.York, Wiley.

- Simon, H.A. 1969. *The sciences of the artificial*, Cambridge, MIT Press.
- Simon, H.A. 1973. "The organization of complex systems", en: H.H. Pattee (ed), *Op.cit.*
- Simon, F. B.; H. Stierlin and L. C. Wynne. 1988. *Vocabulario de terapia familiar*, Barcelona, Gedisa.
- Singh, Jagjit. 1979. *Teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética*, Madrid, Alianza (1966).
- Smith, Alfred G. (comp.). 1976-77. *Comunicación y cultura*, Bs.As., Nueva Visión. I: La teoría de la comunicación humana. II: Sintáctica. III: Semántica y pragmática. (Comp. orig. 1966)
- Sokal, Alan. 1996a. "Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity". *Social Text*, 46/47, pp.217-252.
- 1996b. "A physicist experiments with Cultural Studies". *Lingua Franca*.
- 1996c. "Transgressing the boundaries: an afterword". *Dissent* 43(4), 43-49.
- Speck, R. V. and C. L. Attneave. 1974. *Redes familiares*, Bs. As., Amorrortu (1973).
- Steinbuch, Karl. 1977. "Fundamentos de una antropología cibernética", en: Gadamer y Vogler (eds.), *Op.cit.*, t.I, pp. 60-96.
- Sullivan, Michael. 1996. "A mathematician reads Social Text". *Notices of the American Mathematical Society*, octubre.
- Thom, René. 1968. "Une théorie dynamique de la morphogénèse", en: C.H. Waddington (ed.), *Towards a theoretical biology*, Chicago, Aldine, pp. 152-179.
- Thom, René. 1977. *Stabilité structurelle et morphogénèse*, París, Inter.
- Thom, René. 1985. *Parábolas y catástrofes*. Barcelona, Tusquets.
- Toman, J.E.P. 1967. "Stability vs. adaptation: Some speculations on the evolution of dynamic reciprocating mechanisms", en: R.Grinker (ed.), *Op.cit.*
- Tustin, Arnold. 1977. "Retroalimentación", en: A.G. Smith (comp.), *Op. cit.*, t.2, pp. 245-248 (1952).
- Van Gigch, John P. y L.L. Pipino. 1977. *Fuzzy sets theory and decision making in the inexact sciences*, Proceedings of the North American Meeting, Society for General Systems Research, Denver, pp.308-313.
- Varela, Francisco, Evan Thomson y Eleanor Rosch. 1992. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.
- Vayda, Andrew y B.J. McKay. 1975. "New directions in ecology and ecological anthropology", *Annual Review of Anthropology*, v.4, pp. 293-306.
- Vincent, Joan. 1986. "System and process, 1974-1985". *Annual Review of Anthropology*, v.15, pp.99-119.
- Watzlawick, Paul, Janet Beavin y Don Jackson. 1981 (1967). *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder.
- Watzlawick, P. and J. H. Weakland (eds.). 1977. *The interactional view. Studies at the Mental Research Institute*, Palo Alto, 1965-1974, N. Y., Norton.
- Watzlawick, P. y otros. 1989. *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa.
- Weaver, David S. 1980. "Catastrophe theory and human evolution", *Journal of Anthropological Research*, v.36(4), pp.403-410.
- Weaver, Warren. 1977. "La matemática de la comunicación", en: A.G. Smith (ed.), *Op.cit.*, t.I, pp. 33-46.
- Weinberg, Gerald M. 1975. *An introduction to general systems thinking*, N. York, Wiley-Interscience.
- Weinberg, Gerald M. 1984. "Una aproximación por computadores a la teoría general de sistemas", en: G.Klir (ed.), *Op.cit.*, pp. 118-167.

- Weinberg, Steven. 1996. "Sokal's Hoax". *New York Review of Books*, 8 de agosto.
- Wiener, Norbert. 1977. "Cibernética", en: A.G.Smith (comp.), *Op.cit.*, t.I, pp. 47-61; también en Carnap et al., *Op.cit.*, pp. 92-105.
- Wiener, Norbert. 1985. *Cibernética, o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona, Tusquets (orig. 1948, rev. 1961).
- Wiener, Norbert y J.P. Schadé. 1969. "Introducción a la neurocibernética", en: Wiener y Schadé, *Sobre los modelos de los nervios, el cerebro y la memoria*, Madrid, Tecnos, pp. 9-18.
- Wilden, Anthony. 1971. "Epistemology and the biological crisis: The difference that makes a difference", en: D.R. Smith y D.E. Washburn (eds.), *Coping with increasing complexity: Applications of General Semantics and General Systems Theory*, N.York, Gordon & Breach.
- 1972. "Analog and digital communication: On negation, signification, and the emergence of the discrete element", *Semiotica*, vol. 6, N° 1, agosto.
- 1979. *Sistema y estructura. Ensayos sobre la comunicación e intercambio*, Madrid, Alianza (orig. 1972).
- Winkin, Yves. 1976. *La Nueva Comunicación*. Barcelona, Kairós.
- 1992 (dir.). *Bateson. Primer inventario de una herencia (Coloquio de Cerisy)*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Woodcock, Alexander y Monte Davis. 1985. *Catastrophe theory*. Harmondsworth, Penguin.
- Zadeh, Lofti. 1965. "Fuzzy sets", *Information and Control*, vol. 8, pp. 338-353.
- 1977. *Fuzzy sets as a basis for a theory of possibility*, Memorando N° UCB/ERL M77/12, Berkeley, Universidad de California.
- Zeeman, E.C. 1977. *Catastrophe theory: Selected papers, 1972-1977*, Reading, Addison-Wesley.
- Zeleny, M. 1981. *Autopoiesis. A theory of living organization*. Oxford, Oxford University Press.