

Libros de **Cátedra**

Transitando la Teoría Antropológica

Apuntes desde el aula

María Marta Reca y Rosana B. Menna
(coordinadoras)

n
naturales

FACULTAD DE
CIENCIAS NATURALES Y MUSEO

**Eduulp**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

TRANSITANDO LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA

APUNTES DESDE EL AULA

María Marta Reca

Rosana B. Menna

(coordinadoras)

Facultad de Ciencias Naturales y Museo



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

Agradecimientos

A los y las estudiantes que han sido desde siempre el motor del entusiasmo que, con la expectativa de su recepción, nos movilizan para seguir estudiando, buscando material nuevo, reunirnos para diseñar actividades, textos, tareas y formas de presentar el saber antropológico. Nuestra mayor recompensa se plasma en acreditar estas enseñanzas en los y las futuros/as profesionales que supieron aprehender en el aula la necesidad de involucrarse en cualquiera de las formas en que la antropología se hace presente en sus vidas.

A modo de reconocimiento y homenaje a quién diseñó la materia Teoría Antropológica, el Dr. Héctor B. Lahitte, y acompañó nuestra formación iniciática como miembros de la Cátedra.

Y a esas personas cercanas que con afecto nos asistieron con la lectura de borradores, haciendo correcciones precisas, justas y dedicadas; y a quienes con dotes artísticas y creativas realizaron los cuadros e ilustraciones.

Índice

Introducción _____ 5

Capítulo 1

Elementos para la construcción de una teoría antropológica. Un debate epistemológico _____ 7

María Marta Reca, Rosana Menna y Griselda Späth

Capítulo 2

Sistemas, modelos e interacciones. Una perspectiva dinámica de la teoría antropológica _____ 30

Rosana Menna, Griselda Späth y Marcos Audisio

Capítulo 3

Del lenguaje al discurso. Antecedentes de la antropología lingüística y sus derivaciones _____ 69

María Marta Reca

Capítulo 4

Relativismo cultural y diversidad cultural en un mundo global.

Dos conceptos controversiales _____ 114

Rosana Menna

Capítulo 5

Sobre la distinción naturaleza y cultura. Una revisión crítica _____ 141

María Marta Reca

Capítulo 6

Galería de autores. Sus principales aportes en la teoría antropológica _____ 166

Griselda Späth, María Cecilia Luz Dominguez y Marcos Audisio

Los autores _____ 191

Introducción

Esta obra presenta algunos contenidos troncales de la asignatura Teoría Antropológica, materia obligatoria de segundo año de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

La idea de realizar un libro de cátedra se gestó en el contexto de la epidemia de Covid-19 cuando las circunstancias del aislamiento preventivo obligatorio (ASPO) nos enfrentó al desafío de recrear y adaptar nuestras formas habituales de interactuar con los alumnos. En ese momento nuestra preocupación por mantener la interacción mediada por medios virtuales y generar la motivación y pasión por el conocimiento antropológico nos llevó a producir un conjunto de documentos para la consulta de los alumnos que constituyen la base a partir de la cual nos lanzamos a la empresa de producir este libro.

Las temáticas tratadas han sido parte de los contenidos estructurantes de la materia, aunque no se agotan en su totalidad dado que toman como referencia particularmente lo que fueran los contenidos de los encuentros teórico-prácticos y la riqueza del encuentro áulico.

El desafío de transcribir la palabra hablada en un libro de consulta fue una labor que enriqueció numerosos encuentros y gestó un trabajo colaborativo con interacciones novedosas entre los integrantes del equipo docente. Es el aula y el diálogo con los alumnos el lugar genuino donde se puede pautar qué profundizar y cómo enraizar la antropología contemporánea en función de los cambios disciplinares y los intereses de nuestros interlocutores.

Como todo conocimiento, lo que aquí se presenta no es algo acabado ni constituye una totalidad cerrada. Seguramente los/las lectores/as encontrarán grietas, ausencias y, a la vez, posibilidades de transitar por la teoría antropológica con su propio recorrido.

Este libro tiene como destinatarios iniciales a nuestros lectores cautivos, los alumnos y alumnas de la materia y será corregido, actualizado y discutido a medida que su inquietud y experiencia práctica agudicen su mirada y sentido crítico.

Su organización está pautada en 6 capítulos independientes y a la vez complementarios.

El capítulo 1 *Elementos para la construcción de una teoría antropológica. Un debate epistemológico*, presenta las líneas epistemológicas de la teoría del conocimiento para profundizar en la perspectiva constructivista y el lugar de la antropología como campo disciplinar. Presenta los elementos del sistema observacional y los procesos cognitivos involucrados en la producción de conocimiento antropológico.

El capítulo 2 *Sistemas, modelos e interacciones. Una perspectiva dinámica de la teoría antropológica*, aborda un conjunto de teorías que aportan a la construcción de una perspectiva relacional, dinámica y abierta en el análisis de cualquier fenómeno, para extrapolar algunos de sus supuestos al análisis de la cultura. Así, se presentan conceptos claves de la teoría de sistemas, cibernética, teoría de la comunicación, entre otras.

El capítulo 3 *Del lenguaje al discurso. Antecedentes de la antropología lingüística y sus derivaciones*, indaga en la relación entre la lingüística y la antropología, dos disciplinas entroncadas en distintos niveles de interacción y que dieron nacimiento al estructuralismo. A partir de allí se presentan las derivaciones en las diversas propuestas agrupadas, según sus intereses, en formalistas y contextualistas, para finalmente ingresar en el análisis de discurso y su deconstrucción.

El capítulo 4 *Relativismo cultural y diversidad en un mundo global. Dos conceptos controversiales*, presenta una serie de conceptos que no tienen una definición aceptada por todos/as los/as académicos/as de la antropología. Así, surgen dentro de la disciplina repertorios teóricos contrapuestos, -universalistas vs. relativistas-, cada uno de los cuales suministraron presupuestos para emprender recorridos criteriosos y coherentes que otorgan juicios críticos a la dotación teórica contrapuesta. Se plantean las implicancias que estos debates tienen en la implementación de los Derechos Humanos.

El capítulo 5 *Sobre la distinción naturaleza y cultura. Una revisión crítica*, aborda un tema troncal de la antropología en torno a la pregunta sobre las relaciones entre la Naturaleza y la Cultura. A través de la presentación de autores como Lévi-Strauss, Descola, Viveiros de Castro y Latour se describen los argumentos centrales de la crítica a las ontologías dualistas de la modernidad occidental. Cierra el capítulo con una breve selección de escritos de Tim Ingold, quien nos invita a repensar nuestro rol en el “sistema mundo”.

El capítulo 6 *Galería de autores. Sus principales aportes a la teoría antropológica*, presenta una selección de autores referentes del contenido de la materia y que han aportado cambios significativos en la teoría antropológica. Cada “ficha” contiene información referida a tres aspectos: la trayectoria biográfica-académica del autor; un recorte de los conceptos centrales de su propuesta teórica y un conjunto de obras de consulta donde se desarrollan estos conceptos.

Este conjunto de escritos, como una partitura, tiene todos los arreglos de una polifonía de voces que se sostiene en volúmenes, tonos y colores diferentes. Esperamos que los sonidos y las relaciones de las teorías propuestas, muestren a nuestros/as lectores/as algo de la armonía necesaria para su interpretación y al mismo tiempo disfrutar de la dialógica propia del uso de conceptos contrapuestos inherentes/inseparables/esenciales de estos constructos participativos.

CAPÍTULO 1

Elementos para la construcción de una teoría antropológica. Un debate epistemológico

María Marta Reca, Rosana Menna y Griselda Späth

(...) todo tipo de conocimiento es una ficción más o menos aproximada de la realidad. Según cómo construyes esa ficción, estás aplicando un método u otro. El conocimiento es, en realidad, cualquier imagen del mundo que hagas.

Jorge Wagensberg, *entrevista en revista Pausa*

En este primer capítulo nos aproximamos a la distinción entre el conocimiento científico y otras formas de conocer el mundo como el intuitivo, el conocimiento mítico, religioso, artístico o lo que también se llama sentido común. Todas formas de construir imágenes, saberes y representaciones que nos permiten “ser en el mundo”, actuar, decidir, intervenir y a su vez conmovernos, involucrarnos, comunicarnos y compartir códigos. Estas distinciones analíticas de las formas del “conocer”, tienen, particularmente en el caso del conocimiento que calificamos de científico, ciertos requisitos, los cuales, ya veremos, no permanecen intactos e incuestionables sino que son construcciones situadas en contextos históricos, políticos y sociales específicos. Consideremos, como un principio fundamental que el cambio forma parte de la naturaleza del conocimiento, las ideas, el pensamiento. A este punto de partida le sumamos otro que sin duda es una de las enseñanzas claves de la antropología, que no hay jerarquías preestablecidas entre todas y cualquier forma de conocimiento. A su vez, las formas de conocimiento denominadas científicas encuentran su coherencia en contextos discursivos más amplios, paradigmas o modelos. Alimentemos esta idea con definiciones y autores.

Uno de los requisitos del conocimiento científico es el de asumir una **actitud crítica** hacia los supuestos teórico-empíricos o, en palabras de Gregory Bateson, *presupuestos*:

La ciencia, como el arte, la religión, el comercio, la guerra, y hasta el dormir, se basa en presupuestos. No obstante, difiere de la mayoría de las otras ramas de la actividad humana en esto: No sobre los senderos por los cuales discurre el pensamiento científico están determinados por los presupuestos de los hombres de ciencia, sino que el objetivo de estos últimos es la comprobación y revisión de los viejos presupuestos y la creación de otros nuevos. (Bateson, 1990, p. 22).

A su vez, el ser humano tiene conciencia de su posibilidad de saber, es decir, mediante una operación reflexiva ejerce la capacidad de autoconciencia. Este componente reflexivo hace del conocimiento humano un proceso doble, no solo sabe de algo sino que a su vez, sabe de sí como sujeto de ese saber.

Esta capacidad reflexiva encierra una decisiva consecuencia: abre la posibilidad de examinar la fuente de la **autoridad del saber**.

Por el momento afirmamos que, para caracterizar el conocimiento científico y diferenciarlo de otras formas de conocimiento podemos destacar al menos dos aspectos fundamentales:

- La **actitud hacia los supuestos**: implica la disposición a examinar la validez o autoridad que pretende un cierto saber enfrentado conflictivamente ante otro saber.
- La **naturaleza de los mecanismos generativos** mediante los cuales se desprenden las consecuencias de los supuestos, es decir, el conjunto de procedimientos por los cuales damos cuenta de nuestros presupuestos.

Los mecanismos de la explicación científica son resultantes de las propiedades internas de sistemas formales, los cuales producen esos resultados de modo necesario una vez establecidas las premisas a puntos de partida. Implica la explicitación del conjunto de procedimientos que justifican el pasaje del nivel experiencial al argumental.

Es decir, primeramente, tal como refieren muchos textos de epistemología: tener una actitud crítica. No aceptar conocimientos "revelados", desprenderse de los dogmas; cómo también de aquellos conocimientos propios del "sentido común"¹: sin ninguna argumentación, seguidos por el peso de la costumbre².

La ciencia, tanto en principio cómo en su necesidad de coronamiento, se opone en absoluto a la opinión. Si en alguna cuestión particular debe legitimar la opinión, lo hace por razones distintas de las que fundamentan la opinión: de manera que la opinión de derecho, jamás tiene razón. La opinión piensa mal: no piensa, traduce necesidades en conocimientos (...). Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla. Ella es el primer obstáculo [epistemológico] a superar. El espíritu científico nos impide

¹ "Una malévolamente pero útil definición de la antropología social y cultural es "el estudio del sentido común". Pero el sentido común está, antropológicamente hablando, mal llamado: no es ni común a todas las culturas ni ninguna de sus versiones es particularmente sensata desde la perspectiva de alguien ajeno a su contexto cultural particular. Ya sea considerado tanto en el sentido de autoevidencia, o bien en el sentido de obviedad, el "sentido común"- el entendimiento corriente de cómo funciona el mundo- resulta ser extraordinariamente diverso, enloquecedoramente inconsistente, y muy resistente al escepticismo de todo tipo. Está integrado tanto a la experiencia sensorial cómo a la política práctica - poderosas realidades que limitan y configuran el acceso al conocimiento" (Herzfeld, 1997, p. 1).

² La epistemología contemporánea ha mostrado que el mecanismo de conocimiento puede describirse como asimilación de los datos del objeto a sus esquemas de conducta, como parte de sus mecanismos de autorregulación. Comprensión sería, entonces, el proceso por el cual los individuos de una cierta cultura asimilan los objetos de sus experiencias a las evidencias o esquemas básicos de su cultura (experiencia exógena - reelaboración endógena) generando nuevamente al objeto, de allí que la comprensión sea un acto generativo.

tener opinión sobre cuestiones que no comprendemos, sobre cuestiones que no sabemos formular claramente. Ante todo es necesario saber plantear problemas. Y dígase lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este sentido del problema el que indica el verdadero espíritu científico (...). El espíritu científico jamás se siente impedido de variar las condiciones, en una palabra de salir de la contemplación de lo mismo y buscar lo otro, de dialectizar la experiencia (...). En resumen, el hombre animado por el espíritu científico, sin duda desea saber, pero es por lo pronto para interrogar mejor (...). Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye (Bachelard, 1987, p.11-19).

Por ello, al tener en cuenta los procesos mentales intervinientes, desde la epistemología relacional "conocer es siempre aprender un dato en una cierta función, bajo una cierta relación, en tanto significa algo para una determinada estructura" (Martínez Míguez, 1995b, p. 61).

¿Por qué tenemos la impresión de que captamos el mundo sin interpretarlo? Porque generalmente es algo que hacemos tan rápidamente que no tenemos conciencia de ello; como escriben Popper y Eccles en su famosa obra *El yo y su cerebro*:

(...) antes de que pueda darme cuenta de lo que es un dato de los sentidos para mí (antes incluso de que me sea 'dado'), hay un centenar de pasos de toma y dame que son el resultado del reto lanzado a nuestros sentidos y a nuestro cerebro... Toda experiencia está ya interpretada por el sistema nervioso cien –o mil– veces antes de que se haga experiencia consciente (Popper y Eccles, 1993 p. 483).

La velocidad de interpretación es tan elevadamente alta (de uno a diez millones de bits por segundo en el cerebro completo, lo que equivale a más de 300 páginas de un libro normal), que no podemos tener la más mínima conciencia de la mayoría de los procesos y mecanismos involucrados en el acto perceptivo o cognitivo. De esta manera, es fácil comprender cómo Nietzsche, ya a fines del siglo pasado, dijo que "no había hechos sino interpretaciones" y, refiriéndose irónicamente a los que no aceptaban la actividad determinante del sujeto conocedor, añadió que era "porque creían en el dogma de la inmaculada percepción" (Martínez Míguez, 1995a, p. 4-5).

Podemos reconocer, entonces, que toda interpretación es el producto de la interacción de, por un lado, la atribución de significados en los que intervienen procesos biológico-mentales que

insertan elementos de la imagen sensible en nuestro acervo mnemónico³. Y por otro, la respectiva estructura en que se ubican valores, actitudes, creencias, necesidades, intereses, ideales y temores. De esta manera, los estados afectivos adquieren una importancia extraordinaria, ya que pueden inhibir, distorsionar, excitar o regular los procesos cognoscitivos.

¿Por qué es tan difícil trazar una línea clara entre conocimiento aceptado y el conocimiento controvertido dentro de una disciplina?

Todos, ciertamente, partimos de presunciones, obedecemos a motivaciones ocultas y servimos a nuestros prejuicios; pero precisamente por eso es imperioso permutar las falacias, trampas y trucos por sólidos argumentos racionales y razonables, clarificar, distinguir y precisar guiados por consistentes estándares de evidencia, prueba e inferencia teniendo, además, como fundamento rocoso la etnografía personalmente recogida (...). La Antropología es una ciencia difícil debido a su pluralismo ontológico y metodológico. El Hombre, lo humano (nuestro ámbito de investigación en su dimensión socio-cultural) está sometido a permanente conflicto e insoslayable tensión: desde una concreta perspectiva somos objetos materiales y cosas, pertenecemos a, y formamos parte del cosmos, pero somos a la vez sujetos morales significadores, conscientes e intencionales; queremos ser libres en plenitud pero necesitamos siempre de los otros, nos movemos en nuestras vidas forzados a flotar entre lo general y lo particular (Lisón Tolosana, 1998, p.IX).

todo conocimiento, el generado por la Antropología se funda en las condiciones éticas del trabajo de campo como de la escritura etnográfica, en su marca subjetiva –aunque no necesariamente ‘subjetivista’–y en las condiciones del diálogo con nuestros interlocutores, entendidos estos últimos en sentido amplio (Kalinsky, 201, p. 5).

Por ello cuando hablamos de **conocimiento** siempre tenemos que pensar en, por lo menos, **3 componentes:**

- un **sujeto**
- un **objeto**
- una **relación cognitiva**

El sujeto conoce ese objeto a través de categorías tales como espacio, tiempo, calidad, cantidad, entre otras. Es decir, **construye un sistema de referencialidad**.

³ La percepción sensorial es un acto no sólo físico, sino también cultural; premisa fundamental de la ‘antropología de los sentidos’ (Classen, 1997)

A su vez, toda teoría del conocimiento encierra un conjunto de problemas basados en preguntas fundamentales:

- El problema de la **verdad**: ¿hay una razón universal con categorías lógicas necesarias e inmutables o son contingentes?
- El problema de la **razón**: ¿qué es esto que llamamos espíritu humano, mente o razón? ¿Hay una razón universal con categorías lógicas e inmutables o son contingentes?
- El problema de la **realidad**: ¿El sujeto construye las categorías del objeto o el objeto impone las categorías al sujeto?
- El problema de la **objetividad**: ¿los juicios de valor inciden en los aspectos de la realidad que se estudian y en las teorías que se construyen?

La **epistemología**, ciencia dedicada a la reflexión crítica acerca de las condiciones de producción del conocimiento científico, da diferentes respuestas a estas preguntas fundamentales, definiendo las orientaciones epistemológicas. Para Gregory Bateson la epistemología es la rama de la ciencia, combinada con una rama de la filosofía. Como ciencia, la epistemología es el estudio de la manera en que determinados organismos conocen, piensan y deciden. Como filosofía, es el estudio de los límites necesarios y otras características de los procesos del conocimiento, el pensamiento y la decisión (Bateson, 1990).

En cuanto **al origen del conocimiento** la pregunta fundamental se expresa como: ¿cuál es la fuente de conocimiento, la experiencia o el pensamiento?

Tropezamos con otro problema cuando consideramos de cerca la estructura del sujeto cognoscente. Es ésta una estructura dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. Consiguientemente, distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. La fuente del primero es la razón; la del último, la experiencia. Se pregunta de qué fuente saca principalmente sus contenidos la conciencia cognoscente. ¿Es la razón o la experiencia la fuente y base del conocimiento humano? Ésta es la cuestión del origen del conocimiento (Hessen, 1926, p.16).

Varias corrientes epistemológicas dan respuesta a esta pregunta. De un modo simplificado definimos las principales tendencias contrapuestas⁴.

Racionalismo: la razón es la fuente principal del conocimiento humano. El conocimiento es visto como lógicamente necesario y universalmente válido. Diremos entonces que los cursos de

⁴ “Quien, por ejemplo, vea en el pensamiento humano, en la razón, la única base de conocimiento, estará convencido de la especificidad y autonomía psicológicas de los procesos del pensamiento. A la inversa, aquel que funde todo conocimiento en la experiencia, negará la autonomía del pensamiento, incluso en sentido psicológico” (Hessen, 1926, p. 26).

acción de la ciencia comienzan en las ideas y teorías generales y progresan por vía de la deducción. También, de modo simplificado, podríamos denominarlos como deductivismo, apriorismo.

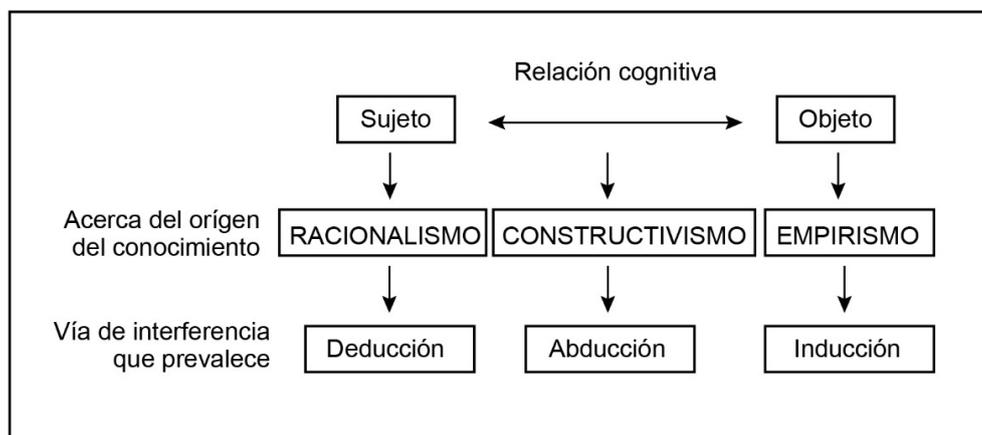
Empirismo: se opone a la tesis del racionalismo. La única fuente del conocimiento humano es la experiencia. No hay ningún patrimonio a priori de la razón. La conciencia cognoscente saca su contenido de la experiencia. Todos los conceptos, incluso los más abstractos, provienen de la experiencia. Los cursos de acción de la investigación científica parten de los datos sensoriales y siguen una dirección inductiva, generalizadora. También denominados por aproximación, positivismo.

Constructivismo: para quienes el punto de partida es la relación cognitiva, como matriz donde se exportan las premisas teóricas y los esquemas de observación. La vía de inferencia que prevalece es la abducción.

Uno de los principales representantes del constructivismo epistemológico fue Giambattista Vico, filósofo italiano del siglo XVIII para quien ambas tendencias (racionalismo y empirismo) comparten un mismo error: el olvido del proceso de génesis del sujeto de la ciencia. Ambas posturas reducen al observador a un mero sujeto lógico (el racionalismo) o a un mero sujeto observante (el empirismo) mientras que el constructivismo incluye como objeto de interés epistemológico al sujeto histórico, contingente, viviente, protagónico. Como expresa Pierre Bourdieu:

(...) la búsqueda de formas invariables de percepción o de construcción de la realidad social enmascara diferentes cosas: primeramente, que esta construcción no se opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, son ellas mismas socialmente estructuradas, porque tienen una génesis social, en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva (Bourdieu, 1996).

Figura 1.1. *Perspectivas epistemológicas del conocimiento su acercamiento a los sistemas de inferencia.*



Algunos datos de interés:

- El racionalismo se despliega a lo largo del S.XVII en el continente Europeo. Sus representantes: R. Descartes (1596-1650), B. Spinoza (1632-1677), G. Leibniz (1646-1716). Para estos autores, la razón es la base y la fuente del conocimiento. Descartes afirma que "un conocimiento es verdadero cuando es universal y necesario". Los filósofos racionalistas se inspiraron en el saber matemático, para sostener que la razón humana tiene un poder ilimitado siempre que se proceda deductivamente. Este método consiste en obtener nuevas verdades a partir de unas verdades ya conocidas. Constituye el origen de la filosofía moderna que continúa con G. W. F. Hegel (1770-1831) (idealismo) y I. Kant (1726- 1804) hasta el siglo XIX.
- El empirismo surge principalmente en Inglaterra en el siglo XVII. Sus representantes son J. Locke (1632- 1704), J. Berkeley (1685-1753) y D. Hume (1711 y 1776). La tesis central del empirismo es que todo conocimiento deriva de la experiencia y alcanza cierto grado de generalidad por medio de la inducción.
- El constructivismo es una corriente de pensamiento que tiene su origen en el siglo XVIII con el filósofo italiano J. B. Vico (1668-1744). Sus representantes fundantes son J. Piaget (1896-1980) y L. Vygotski (1896-1934). Para esta tendencia el conocimiento es relacional y contextual, es decir, no hay verdades eternas.

Pero es en la segunda mitad del siglo pasado cuando se producen los intentos más radicales para desbancar la primacía del método matemático y lógico científico formulando nuevos postulados sobre el conocimiento del hombre en y desde su mundo humano que patentizan la arrogancia del paradigma científico dominante. En el corto espacio de dos décadas se produce una explosión de obras seminales que cuestionan a radice el concepto de ciencia. A partir de la publicación de *Les mots et les choses* (966) de M. Foucault sigue un conjunto de conocidas obras debidas a 1. Althusser, J. Derrida, R. Barthes, E. Levinas, J.-F. Lyotard, R. Robbe-Grillet, G. Deleuze, F. Guattari y R. Rorty, entre otros, que proponen visiones del hombre y del mundo fundamentadas en otras epistemias y procedimientos racionales que desplazan a un reducido plano el conocimiento a priori de verdades necesarias y el concepto de ciencia como cálculo matemático. Ya antes y desde otras perspectivas habían señalado el lado débil de la ciencia objetiva, exacta, absoluta, atemporal y numérica Peirce, Dewey, Dilthey, Husserl, Heidegger, Nietzsche, Ortega, Wittgenstein etc. Aunque con variaciones internas y personales todos contribuyeron a la celebración de la crisis de la razón, minaron la concepción de la ciencia como universo regido por leyes eternas, regulares e irrefutables y como visión apolínea y coherente. En su escepticismo científico fueron todavía más allá al negar la posibilidad metodológica de alcanzar la verdad; es una quimera, insisten, pensar en el valor absoluto y atemporal de la ciencia simplemente constatando los

cambios decisivos ocurridos con la teoría de la relatividad, con la construcción de geometrías no euclidianas, con la teoría cuántica, con el principio de indeterminación de Heisenberg, teorías que implican que lo que es verdadero en matemáticas no lo es en la experiencia (Lizón Tolosana, 1998, p. 177).

El sujeto de la ciencia y la cibernética de segundo orden del sistema observacional

La ciencia clásica se sustentó en la posibilidad de obtener un **conocimiento objetivo de la realidad**, dejando de lado todo el conjunto de factores subjetivos que influían y alteraban los resultados de la observación-explicación. El conocimiento de las regularidades le otorgaba a la ciencia como campo de saber epistemológico específico, la posibilidad de enunciar **leyes generales** que explican el comportamiento de la naturaleza. La confianza plena en la razón y la experimentación, junto con los progresos tecnológicos fundaron el conocimiento positivo del mundo. El campo de la ciencia se configuró como un lugar apartado de la contingencia, lo mundano, lo imprevisible, en suma, el sujeto.

Tal como señala Edgard Morín (1998), en la ciencia clásica la subjetividad aparece como contingencia, como fuente de errores. Desde un “paradigma de la disyunción”, profundamente enraizado en nuestra cultura occidental, y que formuló muy bien Descartes, existen dos mundos: uno que era relevante al conocimiento objetivo, científico: el mundo de los objetos; y otro, un mundo que compete a otra forma de conocimiento, un mundo intuitivo, reflexivo: el mundo de los sujetos. Pero desde un paradigma de la complejidad, capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados, podremos restituir al sujeto a las ciencias humanas y sociales incluida la antropología; para llegar a comprenderlo (en la asociación de nociones antagónicas) en lugar de disolverlo o trascendentalizarlo.

Pero hoy, el conocimiento ya no se concibe como la imagen unívoca del mundo, ni independiente de la persona que hace la experiencia. Sino que se entiende como la perspectiva (paralaje) desde la que se contempla el mundo. En palabras de François Laplantine (2003):

Cuando el antropólogo pretende una neutralidad absoluta, piensa haber recobrado los hechos "objetivos", elimina de los resultados de su investigación todo lo que ha logrado en su realización y apaga cuidadosamente las marcas de su implicación personal en el objeto de estudio, corre el mayor riesgo de aflicción del tipo de objetividad (necesariamente aproximada) del modo de conocimiento específico de su disciplina.

Esta autosuficiencia del investigador, convencido de ser "objetivo" al liberarse definitivamente de cualquier problemática del sujeto, y siempre, a mi juicio, sintomático de la insuficiencia de su práctica. Se olvida (en realidad, de una forma estratégica y reivindicada) del principio de totalidad tal como lo he expuesto; pues el estudio de la totalidad de un fenómeno social supone la integración del observador en el propio campo de observación.

Si es posible y, a la vez, distinguir al que observa de aquél que se observa, me parece, en compensación, impensable a disociar a ellos. Nunca somos testigos objetivos observando objetos, sino sujetos observando a otros sujetos. Es decir, nunca observamos los comportamientos de un grupo como se darían si no estuviéramos o si los sujetos de la observación fuesen otros. En el caso, si el etnógrafo perturba determinada situación, y atiende una situación al nuevo, debido a su presencia, ya su vez eminentemente perturbado por esa situación. Lo que el investigador vive, en su relación con sus interlocutores (lo que reprime o sublima, lo que detesta o le gusta), es parte integrante de su investigación. Por lo tanto, una verdadera antropología científica siempre debe plantear el problema de las motivaciones extra científicas del observador y de la naturaleza de la interacción en juego. Pues la antropología es también la ciencia de los observadores capaces de observarse a sí mismos y teniendo como objetivo una situación de interacción (siempre particular) se haga lo más consciente posible, eso es realmente el mínimo que se pueda exigir del antropólogo (...) (Laplantine, 2003, p. 169).

En la historia de la ciencia, el siglo XIX marcará la ruptura entre las humanidades y la ciencia. Ésta última se sustentó, como expresa Edgard Morin, en tres pilares fundamentales, que tienen relación directa con las preguntas de la teoría del conocimiento acerca de la realidad, la verdad, el sujeto y la posibilidad de objetividad del conocimiento. Estos son:

- **Orden**, regularidad, constancia: generando **modelos deterministas**, es decir, de relaciones causales (Siempre que sucede A, su consecuencia será B).
- **Separabilidad**: aislar el objeto conceptual y experimentalmente. Generando **modelos reduccionistas**, es decir, segmentaciones de la realidad que permitían al científico tener el control de las condiciones de experimentación, fundamento de la prueba.
- **Prueba absoluta**: por vía de la inducción y la deducción, generando **modelos formales y predictivos**, no contingentes.

Hemos visto que para que se genere un conocimiento son necesarios al menos tres componentes: un sujeto, un objeto y una relación cognitiva.

Pero, hagámonos las siguientes preguntas: ¿Cómo tenemos acceso a la realidad? ¿Es posible percibir y observar una totalidad? ¿Cuáles son los mecanismos que ponemos en juego para construir un conocimiento? ¿Es el modelo construido una representación fiel de lo real?

Estas preguntas giran en torno al problema de la realidad: ¿El sujeto construye las categorías del objeto o el objeto impone las categorías al sujeto?

Como vimos, tanto los racionalistas como los empiristas buscarán perfeccionar sus modelos teóricos y metodológicos por vías diferentes, asumiendo como principio explicativo (es decir un punto de partida incuestionable) que la realidad “existe” independientemente del sujeto observador. Por lo tanto, partimos de la idea que:

Todo objeto real puede ser definido por un conjunto finito de **atributos, relaciones y contextos**

El/la científico/a reduce la infinitud de variables que constituyen su objeto en algunas pocas que le resultan relevantes bajo el influjo de una cierta teoría (objetivos, hipótesis, etc.). Con frecuencia, este modelo abstracto se define como **objeto modelo** (Samaja, 2004).

Es decir, que la información es el producto de un proceso de abstracción selectivo por parte del sujeto, llamamos a esto “actos de distinción”. Y ¿esto qué significa? Significa que no observamos una totalidad, que para obtener información distinguimos ciertos elementos/atributos que consideramos pertinentes para nuestro análisis y a los cuales denominamos **datos**. Solo un realista ingenuo diría que el modelo refleja de forma directa a la realidad. Todas las otras corrientes epistemológicas asumen que entre la realidad y el modelo construido hay una diferencia de **tipo lógico o de nivel de abstracción**⁵.

Para dar cuenta de la relación entre los modelos y lo real, con frecuencia se utiliza la **analogía del mapa y el territorio**⁶. Si el territorio es lo real, el mapa es su representación. Las formas de representación pueden variar en sus códigos y los niveles de abstracción con respecto al territorio. Los “mapas” de la ciencia física clásica se traducían en el lenguaje formal y abstracto de las matemáticas. Pero pensemos otro ejemplo ¿cuál sería el mapa que realizaría un/a arqueólogo/a de su relevamiento en el terreno? Seguramente recurriría a ilustraciones, fotografías, medidas, descripciones exhaustivas con un lenguaje específico... Así, a través de sucesivos **recortes**, estableciendo **relaciones en contextos específicos** es que se construye el **modelo**. Por el momento, dado que seguiremos agregando complejidad a este proceso, convengamos que este sujeto (por ej. el/la arqueólogo/a) realiza su búsqueda, observación, selección y representación

⁵ “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 los 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” (Bateson, 1998, p. 148)

⁶ La frase “El mapa no es el territorio” es acuñada por el lingüista Alfred Korzybski en su obra “Science and sanity” (1933 [2000]). El origen de la frase citada según relatan se debe a la experiencia del autor en la Primera Guerra Mundial, cuando junto a su tropa cayeron en un pozo que no figuraba en los mapas. Robert P Pula, en el prefacio a la quinta edición del libro, señala tres premisas que se deslindan de la analogía señalada:

“El mapa *no* es el territorio.

Ningún mapa representa *todo* de su presunto territorio.

Los mapas son auto-reflexivos, i.e. podemos mapear nuestros mapas indefinidamente. Además, cada mapa es *por lo menos*, sea lo que sea lo que afirme mapear, un mapa del creador del mapa: de sus suposiciones, sus habilidades, su cosmovisión, etc.

Por mapa deberíamos entender cualquier y toda cosa que formule un ser humano – incluyendo este libro y mis actuales contribuciones, pero también incluyendo (para tomar algunos ejemplos en orden alfabético) biología, budismo, catolicismo, evangelismo, física, freudismo, hinduismo, islam, judaísmo, luteranismo, taoísmo, química, etc, etc, etc.”

XVII Robert P Pula Septiembre 1993 Traducción de las autoras.

a partir de un conjunto de ideas (teoría, modelo teórico, marco conceptual de referencia, hipótesis) Es decir, que no hay una mirada ingenua. Nos vamos acercando, de a poco, a la perspectiva constructivista del conocimiento en la que este no se origina en el sujeto (razón) ni en el objeto (empiría), sino en la relación cognitiva.

Por lo tanto, ahora podemos comprender esta definición:

(...) los datos no son sucesos u objetos sino siempre registros o descripciones o recuerdos de sucesos u objetos. Siempre hay una transformación y una re-codificación del suceso bruto, la que se produce entre el hombre de ciencia y su objeto. "... Además, siempre e inevitablemente existe una selección de los datos, porque el universo total, pasado y presente, no está sujeto a observación desde ninguna posición dada del observador. En sentido estricto, pues, ningún dato es verdaderamente "bruto", Y todo registro ha sido, de una manera y otra, sometido a una remodelación y transformación sea por el hombre o por sus instrumentos.

Pero con todo ello los datos siguen siendo la fuente de información más confiable y de la que los científicos deben partir. Les proporcionan la inspiración inicial y a ellos deben regresar posteriormente (Bateson, 1972, p. 18).

Tomemos otra definición:

(...) estos datos, que suelen confundirse con lo concreto mismo, son, en realidad, el producto de una formidable abstracción -lo cual sucede invariablemente, puesto que lo dado siempre es construido-, pero que en muchos casos se trata de una abstracción que se desconoce (Bourdieu, 1995, p.168).

O simplemente: Los datos son información codificada. Es decir, constituyen un sistema de re-escritura (Lahitte, 1989)

En estas definiciones, y en las innumerables que aparecen en la bibliografía, encontramos un elemento en común: los datos y los hechos (o sucesos) se encuentran en distinto **nivel de abstracción o tipo lógico**, de la misma manera que el mapa es distinto al territorio. Los datos se encuentran en el nivel argumental, mientras que los hechos en el nivel experiencial.

Pero ¿cuál es la relación entre el mapa y el territorio o entre los hechos y los datos?

Los defensores de la **objetividad** pensarán que la relación es unívoca, seguramente perfecta e incluso incompleta, pero el sujeto no interviene con sus emociones, intenciones, experiencia de vida, etc., lo que echaría a perder la explicación. Al pretender que el conocimiento sea objetivo, se diluye al sujeto observador, dado que cualquier sujeto, ante las mismas circunstancias o condiciones de experimentación deberá llegar a las mismas conclusiones! Recordemos que las regularidades son el fundamento de las leyes generales y la búsqueda de su validez universal.

¿Pero cómo resuelven este problema epistemológico los constructivistas? Las distintas corrientes constructivistas (radicales-moderados, y otras) están atravesadas por lo que epistemológicamente se considera el relativismo y el subjetivismo, ambas posturas niegan la posibilidad de una verdad universal. Los relativistas dicen que las verdades tienen validez limitada, pondrán énfasis en el **contexto**. Los subjetivistas piensan que hay verdades supraindividuales, no universales, pondrán énfasis en el **consenso**. Contexto y consenso son dos palabras claves que caracterizan el conocimiento antropológico.

Por eso, los constructivistas se centran no tanto en los resultados como en los **procesos** y el **contexto** de producción del conocimiento. Postulan entonces que el sujeto observador deberá dar cuenta, es decir, explicitar, sus presupuestos y actos de distinción por los cuales llega, en un contexto teórico-disciplinar específico, a la explicación/ interpretación de un fenómeno.

Algunos postulados del constructivismo son:

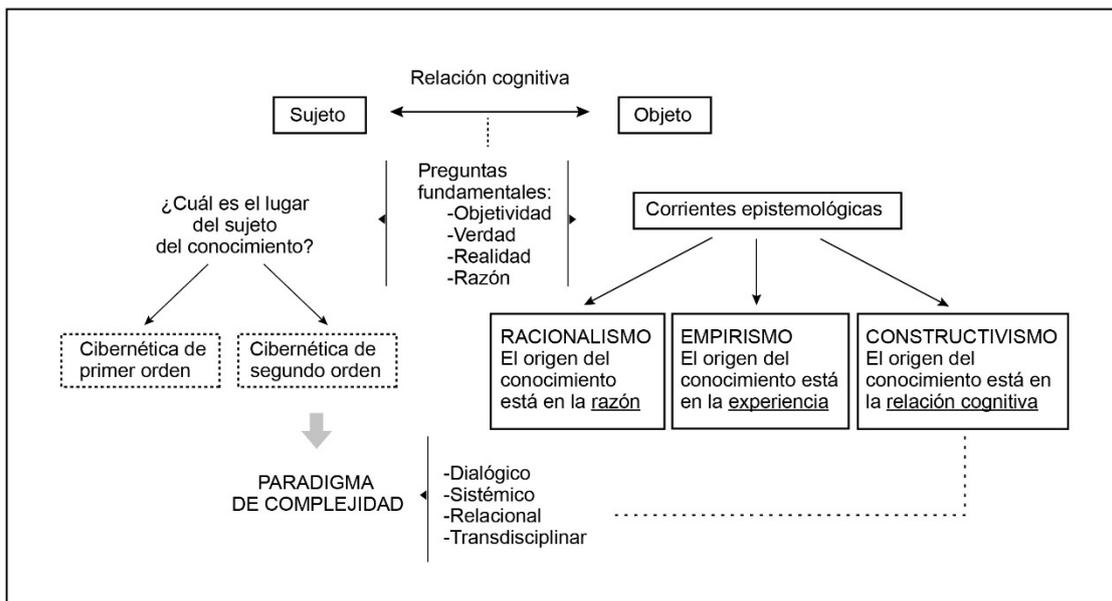
- Buscan superar las dicotomías clásicas: (sujeto-objeto; observador-observado; exterior-interior; fáctico-formal, entre otras)
- Distinguen nivel experiencial (territorio) y nivel argumental (mapa)
- Los criterios de demarcación del conocimiento científico se vinculan a la explicitación de los presupuestos y los procedimientos de construcción del objeto (matrices de datos)
- La validación del conocimiento generado está directamente relacionada al contexto de producción.
- El conocimiento es el producto de una relación, es ecogénico, por lo tanto, el observador forma parte del sistema observacional.

Hemos utilizado con mucha frecuencia el término modelo. En ciencia, el modelo es pensado como un sistema de matrices de datos. En la **teoría de sistemas** y la **cibernética**, el modelo es un sistema relacional (entenderemos mejor esta idea cuando estudiemos la teoría general de sistemas). Por el momento comencemos a amigarnos con la siguiente definición:

En la cibernética el término "modelo" tiene una especial significación- mientras que en el lenguaje cotidiano la mayoría de las veces significa una muestra según la cual hay que construir algo o una imagen modificada en alguna dimensión cualquiera de una cosa diferente, en la cibernética el modelo es con frecuencia una construcción de la cual se espera que pueda realizar por lo menos aproximadamente la función de un objeto cuya estructura dinámica no se puede investigar o Reproducir directamente. Ese es principalmente el sentido que necesitamos cuando queremos decir que el saber conceptual consiste en modelos que nos permiten orientarnos en el mundo de la experiencia, prever situaciones y a veces determinar incluso las experiencias (von Glasserfeld, 1994, p.26).

Se habla de **cibernética de primer orden** cuando el modelo construido no incluye al sujeto observador, es decir, está fuera del sistema observacional. Es el modelo de la ciencia clásica. Mientras que, se habla de **cibernética de segundo orden** cuando el sujeto se constituye como un observador inmerso en la producción del modelo, es decir, dentro del sistema observacional.

Figura 1. 2. Mapa conceptual que muestra los fundamentos del paradigma de complejidad.



El paradigma de complejidad y la multicausalidad

Anteriormente nos ocupamos de la noción de **dato** y su distinción con los hechos lo que nos llevó directamente a la pregunta sobre la **realidad** y el rol del **sujeto** del conocimiento.

Les proponemos que sigamos imaginando el ejemplo del/a arqueólogo/a que ha ido a excavar. Una vez instalado en su laboratorio ya no tiene delante suyo a la cuadrícula (hechos) sino un conjunto de anotaciones más o menos estandarizadas según un **sistema de referencia** (datos) que habrá elaborado con la mayor fidelidad posible a sus observaciones y, sin duda, además, un conjunto de objetos producto de sus recolecciones. Utilizará seguramente un **lenguaje específico** propio de la disciplina (toda disciplina cuenta con lenguajes específicos) que le permitirá por un lado hacer comunicable sus hallazgos a sus colegas, por otro, al ser compartido, evitar definir cada uno de los términos que utiliza para su **descripción**.

Pero este/a arqueólogo/a observador/a: ¿Cómo pudo discernir dónde excavar? ¿Qué objetivos perseguía cuando realizó el trabajo de campo? ¿Respecto de qué sistema conceptual de referencia se tornan significativas las novedades de su hallazgo? ¿Puede reconstruir el contexto de la excavación? A su vez, observa con destreza aquello que “le cuentan” los **objetos**: forma, dimensiones, materia prima, rastros de uso, desgaste, asociaciones con otros objetos, y mucho más.

No debemos olvidar que en su investigación, además, consulta otras **fuentes de información** e indagación, publicaciones especializadas e intercambios con sus colegas, consultas en archivos, diálogos con investigadores/as de otras disciplinas como geólogos/as, biólogos/as, paleoantropólogos/as o paleobotánicos/as, entre otros/as.

Todos estos datos, de **fuentes primarias** (producto de su observación) y **secundarias** (archivos, otras investigaciones, etc.) se retroalimentan recursivamente, para ser modelizados en la búsqueda de una interpretación. Este último proceso no se da de una vez y para siempre. **El modelo es un sistema abierto y dinámico**⁷. Recordemos que cuando es cerrado y permanente la explicación se vuelve dogmática.

Luego de este relato, seguramente incompleto: **¿realmente podemos pensar que el/a investigador/a se encuentra fuera de la secuencia de investigación?** En cada una de estas instancias su actitud no es pasiva, se involucra al **distinguir** cierta información como relevante, al establecer relaciones (probables y provisorias) entre los datos, al modelizar (enunciar) una suerte de explicación. Este proceso de reflexividad nunca es acabado sino que encuentra límites de puntuación coherentes a los objetivos y siempre con carácter provisorio, en algún sentido, situado. Su profundidad analítica es el producto de esta permanente recursividad unido a las intenciones explicativas/interpretativas. Este conjunto de procedimientos analíticos (distinguir, ordenar, jerarquizar, incluir, contrastar) puede ser ejemplificado en cualquier área de conocimiento incluyendo la antropología. Pensemos en él /la etnógrafo/a en el campo: cuántos recortes realiza y desde qué sistema de referencia. Por ejemplo, el conjunto de preguntas de una entrevista o una encuesta según sus temas de interés ya pueden ser considerados un recorte; también en lo que tradicionalmente se llama observación participante, en cuántos contextos y de qué modo participa ese sujeto. Podríamos seguir exponiendo muchas más preguntas acerca de su quehacer. Pero volvamos a la idea de recorte: quizás ahora nos estemos acercando a una mayor comprensión de lo que, desde la cibernética y la teoría de sistemas, definimos como **cibernética de primer orden y segundo orden**. En el primer caso, la **objetividad** se logra cuando el modelo da cuenta con la mayor exactitud posible, de la realidad, independientemente de quien la observó/describió, mientras que en el segundo caso la (**objetividad**) se define en relación al conjunto de procesos, criterios y procedimientos por los cuales se elaboran los modelos explicativos/interpretativos, en lugar de la confrontación del resultado con la realidad. Esta objetividad entre paréntesis, responde a la cibernética de segundo orden, dentro de la cual el interés se centra en el observador más que en las cosas observadas. El sujeto del conocimiento se encuentra involucrado en todo el proceso, pensemos que la **información** es el producto de los actos de distinción que él realiza.

Y esto ¿qué significa?

⁷Este concepto se desarrolla con mayor profundidad en el capítulo 2 de este mismo libro.

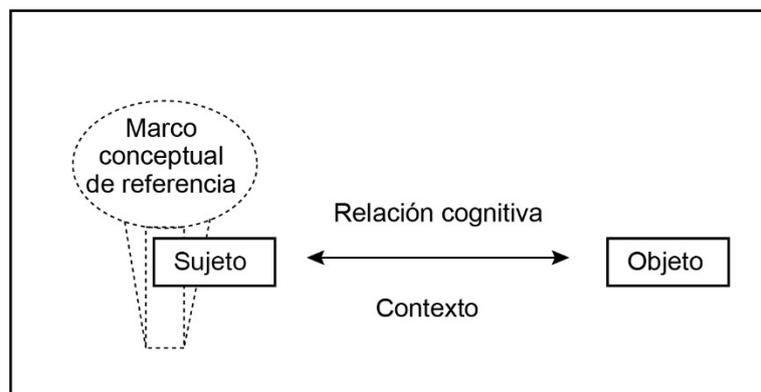
Los productos de la observación (mensajes, datos, ideas) se re-crean en el seno del marco conceptual del observador y por un juego de pinzas, se obtiene una argumentación cuya validación ya no depende del hecho de experiencia observacional vivido, al cual no se puede retornar (ya que es irreplicable), sino que depende de los criterios básicos aceptados en la producción de las argumentaciones (...) observador y observado constituyen una totalidad debido, precisamente, a la relación que los conecta, implica subsumir las argumentaciones en un metanivel contextual.

El cambio de perspectiva es notorio ya que el científico deja de tomar al método como una receta rígida y homogeneizante a la cual todos deben adherir. El método depende ahora de la flexibilidad de los criterios en un juego entre el marco teórico de referencia del investigador, siempre inmerso en los hechos de experiencia de los cuales participa. En el plano de la experiencia vivida, el observador nunca podrá negar que es él quien observa.” (Lahitte, 2005, p. 47).

En este punto podemos **anticipar una pregunta teórica importante** que trataremos más adelante: al estar involucrado en las construcciones teóricas y dentro del sistema observacional: ¿Podemos obtener descripciones neutrales? ¿Podemos distinguir una instancia de descripción de una instancia de interpretación? Esta pregunta que parece tan simple significó en el desarrollo de la teoría antropológica lo que se llamó la “antropología interpretativa”. ¡Por el momento solo la dejamos planteada!

Ahora podemos agregar dos componentes a nuestro esquema inicial que contenía un sujeto, un objeto y una relación cognitiva: el **contexto** y el **marco conceptual de referencia**.

Figura 1. 3. El sistema observacional: componentes y relaciones.



Esta **perspectiva relacional y constructivista** del conocimiento busca superar la propuesta dualista de la ciencia clásica.

En la ciencia clásica la subjetividad aparece como contingencia, fuente de errores (el “noise” del lenguaje de la informática, el ruido que es absolutamente necesario eliminar). Por eso la ciencia clásica excluyó siempre al observador de su observación y al pensador, que construye conceptos, de su concepción,

como si fueran prácticamente inexistentes o se encontrara en la sede de la verdad suprema y absoluta.

Más tarde, en el siglo XX, hemos asistido a la invasión de la científicidad clásica en las ciencias humanas y sociales. Se ha expulsado al sujeto de la psicología y se lo ha reemplazado por estímulos, respuestas, comportamientos. Se ha expulsado al sujeto de la historia, se han eliminado las decisiones, las personalidades, para sólo ver determinismos sociales. Se ha expulsado al sujeto de la antropología, para ver solo estructuras, y también se lo ha expulsado de la sociología.” (Morin, 1998, p. 2).

En oposición a esta ciencia disjunta y reduccionista, Edgard Morin, junto a otros autores, propone el **paradigma de complejidad** con el cual nos proporciona un marco de comprensión relacional, por ejemplo al desplazar las explicaciones fundadas en la lógica de la causalidad lineal y proponer la **multicausalidad sistémica**.

Los primeros antecedentes de este desplazamiento paradigmático lo podemos encontrar, en la **teoría general de sistemas**. Lo que se llamó perspectiva sistémica es producto de una conjunción de teorías que provienen de distintas disciplinas y se desarrollaron a mediados del siglo XX.

La teoría de sistemas fue propuesta inicialmente por Ludwing von Bertalanffy (1950), quien provenía de la biología. Sus postulados procuran abarcar con carácter explicativo una gran diversidad de fenómenos de distinta naturaleza. Es así que podemos incorporar este concepto cuando hablamos por ejemplo del sistema observacional, de la teoría como un sistema de ideas, del parentesco como un sistema de relaciones de filiación y consanguinidad, del sistema solar, y así cualquier porción de lo real, **siempre y cuando pueda ser reconocido un conjunto de elementos y sus relaciones, de tal manera que: el sistema es más que la suma de las partes**. Del sistema surgirán propiedades diferenciales, llamadas emergentes, producto de sus relaciones.

Tomando varios autores podemos caracterizar el **pensamiento sistémico** de forma sintética como sigue:

- Tendencia hacia la unificación de la ciencia: sus **principios explicativos** tienen validez independientemente de la naturaleza de sus partes o entidades que la componen.
- Asume el análisis de los **fenómenos dinámicos**, universos abiertos a su entorno (en oposición a los modelos deterministas y mecanicistas).
- Desplaza el centro de preocupación del análisis de las entidades en sí mismas hacia las **relaciones entre entidades**.
- Asume la **complejidad** de los fenómenos en el modelo construido oponiéndose a la simplicidad y el reduccionismo del modelo clásico (mecanicista y que toma como referencia la física).

- Instala las nociones de **totalidad**, holismo y en contraposición a las leyes de causalidad lineal propone los **circuitos circulares** de relación.

La noción de sujeto desde el paradigma de complejidad

Edgard Morin, fiel a su vocación por el pensamiento complejo, presenta una definición de sujeto multidimensional, en contraposición a la noción fragmentada de la ciencia clásica. En ella muestra un ejemplo de recursividad y enraizamiento de los niveles de organización físico-químicos, biológicos, psicológicos, culturales, siempre inseparables.

Entiende el pensamiento complejo como aquel “capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados.

Sabemos que el pensamiento compartimentado y disciplinario aún reina en nuestro mundo. Este obedece a un paradigma que rige nuestros pensamientos y nuestras concepciones según un principio de disyunción, de separación, de reducción. Sobre la base de estos principios es imposible pensar el sujeto y asimismo pensar las ambivalencias, las incertidumbres y las insuficiencias que hay en este concepto, reconociendo al mismo tiempo su carácter central y periférico, significativo e insignificante. Pienso que ése es el trabajo que hay que hacer para que emerja la noción de sujeto. De lo contrario, sólo seguiremos disolviéndolo o trascendentalizándolo, y no llegaremos a comprenderlo jamás. (Morin, 1998, p. 15-16).

Podemos definir al sujeto como una cualidad fundamental propia del ser vivo que no se reduce a la singularidad morfológica o psicológica. Es una cualidad que comprende un entrelazamiento de múltiples componentes. Interesa señalar qué cómo el individuo vive en un universo donde existe el azar, la incertidumbre, el peligro y la muerte, el sujeto tiene inevitablemente un carácter existencial (...).

Hay mucho más. En primer lugar, nuestro aparato neurocerebral. No somos los únicos que lo tienen, pues se ha desarrollado en los vertebrados, y entre estos, en los mamíferos, los primates, los homínidos, etc. El aparato neurocerebral gobierna a la vez el conocimiento y el comportamiento, enlazando ambos (...).

Es decir que tenemos un sujeto cerebral que es un sujeto en el acto mismo de la percepción, de la representación, de la decisión, del comportamiento, y notamos que en el mundo animal y, en particular, en el de los mamíferos, la afectividad se ha desarrollado al mismo tiempo que ese aparato cerebral... El desarrollo de la afectividad está ligado al desarrollo superior del sujeto. Agreguemos que en el mundo animal, en el mundo de los mamíferos, de los primates, el desarrollo de la afectividad no contraría ni inhibe el desarrollo de la inteligencia. Ambos están estrechamente unidos, el uno con el otro. Hay un segundo aspecto propio del sujeto humano, realmente propio, puesto que está ligado al

lenguaje y a la cultura. El individuo-sujeto puede tomar conciencia de sí mismo a través del instrumento de objetivación que es el lenguaje. Vemos aparecer la conciencia de ser consciente y la conciencia de sí en forma claramente inseparable de la autorreferencia y de la reflexividad.

Finalmente, existe en nuestra subjetividad humana ese lugar habitado por las nociones del alma, de espíritu, ánimus, ánima, y tenemos el sentimiento profundo de una insuficiencia del alma que solo puede llenar el otro sujeto (Morín, 1998, p. 14).

Quizás una de las herencias más fuertes del pensamiento occidental y la ciencia del siglo XIX haya sido la distinción entre la Naturaleza y la Cultura, un tema de debate inagotable para la antropología y de gran riqueza para pensar epistemológica y filosóficamente sus consecuencias.

Históricamente la naturaleza y la cultura se han conceptualizado como esferas separadas. Las relaciones entre estos dos dominios han sido descritas como de competencia, complementariedad, determinación, condicionamientos, ruptura, continuidad, y más.

Vivimos esa disyunción, en función de un paradigma profundamente enraizado en nuestra cultura. El nacimiento del paradigma de la ciencia clásica se remonta al siglo XVII con R. Descartes, quien distinguió dos mundos: uno que era relevante al conocimiento objetivo, científico: el mundo de los objetos; y un mundo que compete a otra forma de conocimiento, un mundo intuitivo, reflexivo: el mundo de los sujetos. Esta disociación permitiría buscar la autonomía de la ciencia como un conocimiento “verdadero” del mundo, garantizado por el “certificado de objetividad”. El programa de Descartes, concretado en la expresión “Pienso y luego existo”, constituye la tesis central del racionalismo moderno, unido a las reglas del método y la duda que se tiene previamente acerca del saber acumulado. Con esto se conforma el proyecto de la modernidad y se sientan las bases del positivismo de A. Comte en el siglo XIX, quien proclama el orden y el progreso social como fines de la humanidad, acompañado de la validación empírica. El Darwinismo en el siglo XIX, completa este panorama con su teoría evolucionista. Así, el sujeto de la ciencia profundiza la distancia con su objeto de estudio y se consolida el pensamiento occidental. En este contexto las disciplinas sociales deben reducirse al método de las ciencias naturales si aspiran a ser reconocidas como ciencia.

Así, el pensamiento dualista adjudica a la **Naturaleza** las cualidades esenciales consideradas estables e inmutables. Así, aquello que es natural en las cosas es considerado universal e innato y asociado cada vez más a su constitución material. Es posible, entonces, descubrir leyes universales. En oposición a la Naturaleza, la **Cultura** será caracterizada por la sumatoria de particularidades adquiridas (que luego serán el fundamento de los relativismos), contingentes y cambiantes. Según Lisón Tolosana:

Efectivamente, la Antropología añade su voz al polifónico coro anterior para dulcificar la radicalidad del absolutismo científico y mitigar los excesos de la racionalidad; el ethos de la disciplina nos envía a otro código mental y nos inserta y aun sumerge en otro orden de realidad, en otros modos de ser y experimentar que contrarrestan y a la vez rivalizan con la perspectiva puramente

científica (...) La pluralidad de modos de vida y la inmensa riqueza de la creatividad cultural humana (expresada en lógicas cualitativas, en muy variados cánones de pensamiento y clasificaciones plurales binarias, en proliferación de creencias, mitos, valores, arte, etc.) nos invitan a la constatación de los límites de la razón al revelarnos grados de lejanía e incertidumbre en las grandes narrativas científicas y a la celebración de lo humano en su variada especificidad (Lisón Tolosana, 1998, p.178).

El constructivismo social de Pierre Bourdieu

La construcción del objeto implica, además de todos estos componentes relacionales (Sistema observacional), adoptar los postulados del constructivismo dado que, la realidad no se concibe como un fenómeno exterior independiente del sujeto que la observa.

Frente a este enunciado tan general hay diversas aproximaciones, más o menos radicalizadas, pero nosotros vamos a referirnos al constructivismo en general.

Todas las propuestas constructivistas tienen en común la intención de superar las perspectivas dicotómicas clásicas: materialismo/idealismo, subjetivismo/objetivismo, teoría/práctica, individual/social. Ante todo, los constructivistas son muy críticos con las tendencias empiristas, que tienden a “cosificar” la realidad y se aferran a lo que se denomina el “dogma empirista”, el cual enuncia que: para comprender la realidad solo hay que “ir y ver”. La epistemología empirista concibe las relaciones entre ciencias vecinas como conflicto de límites porque se imagina la división científica del trabajo como división real de lo real. Hasta en los actos más elementales de la práctica científica, está implicada una teoría del conocimiento, es decir una elección epistemológica.

Según Pierre Bourdieu, uno de los representantes más destacados del constructivismo social:

(...) toda práctica científica, incluso y sobre todo cuando obcecadamente invoca el empirismo más radical, implica supuestos teóricos...“Ante todo, la construcción del objeto –por lo menos de acuerdo con mi experiencia como investigador – no es algo que se lleva a cabo de una vez por todas, mediante una suerte de acto teórico inaugural, y el programa de análisis u observaciones a través del cual se efectúa dicha construcción no es un plan elaborado de antemano, como el de un ingeniero: se trata de un trabajo de larga duración, que se realiza poco a poco, mediante retoques sucesivos y toda una serie de correcciones y rectificaciones dictadas por lo que por lo que llamamos la experiencia, es decir, este conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones minúsculas y, sin embargo, decisivas (Bourdieu 1995, p. 169).

En su teoría sociológica, define el campo como un espacio de luchas de poder donde los agentes (sujetos) tienen y adquieren un capital simbólico y ocupan un lugar específico. Y reco-

noce dos componentes en interacción: las representaciones y las prácticas. Las representaciones son esquemas de percepción/interpretación internalizados socialmente como sistemas de referencia, que nos permiten interpretar el mundo, generar consenso y comunicarnos, para el desempeño en la vida cotidiana, las prácticas ¡Podríamos preguntarnos acerca de si el sujeto de la ciencia puede dejar de lado estos esquemas buscando la objetividad pretendida! Para Bourdieu las representaciones (como sistemas de creencias) se articulan con las prácticas (sistema de actitudes o acciones) a través del *habitus* y nutren un capital cultural. Su aporte teórico, al menos el que nos interesa destacar por el momento según el tema que nos convoca, es la búsqueda en la superación del dualismo subjetivismo y el objetivismo y su articulación a través del concepto de *habitus*.

El *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el *habitus* produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social (Bourdieu, 1996, p. 134).

De modo general, la ciencia social, en antropología como en sociología o en historia, oscila entre dos puntos de vista aparentemente incompatibles: el objetivismo y el subjetivismo, o, si se prefiere, el fisicalismo y el psicologismo (que puede tomar distintos matices, fenomenológico, semiológico, etc.) Por un lado, puede “tratar los hechos sociales como cosas”, según la vieja máxima durkheimiana, y dejar así de lado todo lo que deben al hecho de que son objetos de conocimiento –o de desconocimiento- en la existencia social. Por otro lado, puede reducir el mundo social a las representaciones que de él se hacen los agentes, consistiendo entonces la tarea de la ciencia social en producir un “informe de informes” producidos por los sujetos sociales (Bourdieu, 1996, p.128).

la búsqueda de formas invariables de percepción o de construcción de la realidad social enmascara diferentes cosas: primeramente, que esta construcción no se opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, son ellas mismas socialmente estructuradas, porque tienen una génesis social; en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva (...)El *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el *habitus* produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están

objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social (Bourdieu, 1996, p.134).

En síntesis, hasta ahora podemos enunciar los siguientes presupuestos epistemológicos de la construcción del objeto:

- La construcción de la realidad no es independiente del sujeto observador
- El conocimiento es el producto de una relación
- Los procesos cognitivos que pongo en juego en esta construcción parten del reconocimiento de diferencias y de un conjunto de actos de distinción.
- El dato se concibe como abstracción codificada de los hechos de observación.
- El objeto no viene dado y sus límites son el resultado de procesos analíticos.

Lo que obtenemos como resultado (provisorio en el sentido de no absoluto) es una matriz de datos que nos permite operar con la realidad y a la cual denominamos **modelo**. Ahora bien, **¿Qué es un modelo?**

(...) se puede designar como modelo cualquier sistema de relaciones entre propiedades seleccionadas, abstractas y simplificadas, construido conscientemente con fines de descripción, de explicación o previsión y, por ello, plenamente manejable; pero a condición de no emplear sinónimos de este término que den a entender que el modelo pueda ser, en este caso, otra cosa que una copia que actúa como un pleonasma con lo real y que, cuando es obtenido por un simple procedimiento de ajuste y extrapolación, no conduce en modo alguno al principio de la realidad que imita (Bourdieu, 2005, p. 83).

Hasta aquí, desde la perspectiva constructivista del conocimiento podríamos afirmar que cualquier porción de lo real puede ser analizada dentro del paradigma relacional a condición de:

- Dar cuenta los criterios de puntuación (delimitación)
- Establecer el sistema de relaciones
- Reconocer la complejidad en la emergencia de propiedades específicas y la multicausalidad
- Incorporar el contexto como parte de la interpretación.

Así, el proceso de construcción del objeto se abre hacia una perspectiva plural, multicausal, creativa y relacional.

Referencias

- Augé, M. (2014). *El antropólogo en el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bachelard, G. (1987). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI.
- Bateson, G. (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lolhé-Lumen.
- Bateson, G. (1990). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas para una antropología reflexiva*. Grijalbo: México.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2008). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Classen, C. (1997). Antropología de los sentidos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales - UNESCO-*, 153, 401-412.
- Dancy, J. (1985). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Garza Cuarón, B. (1998). *"Metáfora" Conceptos*. México: Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- von Glasserfeld, E. (1994). Despedida de la objetividad. En P. Watzlawick y P. Krieg (comp.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. (pp. 19-31). Barcelona: Gedisa.
- Gordon Childe, V. (1958). *Sociedad y Conocimiento*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.
- Guzmán de Rojas, I. (1995). *Problemática Lógico - Lingüística de la Comunicación Social con el pueblo Aymara*. Ottawa: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- Herzfeld, M. (1997). La antropología: la práctica de una teoría. *Revista Internacional de Ciencias Sociales - UNESCO-*, 153.
- Hessen, J. (1926). *Teoría del conocimiento*. Recuperado de https://trabajosocialucen.files.wordpress.com/2012/05/hessen_johannes-_teoria_del_conocimiento_pdf-1.pdf
- Ingold, T. (2013). *Haciendo: Antropología, Arqueología, Arte y Arquitectura*. Londres: Routledge.
- Kalinsky, B. y Carrasco, M. (1997). El cambio teórico en antropología y los escenarios mundiales. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*..
- Kalinsky, B. (2011). *Conocimiento antropológico. Ética, subjetividad y condiciones del diálogo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Korzybski, A. (1994). *Science and Sanity An Introduction to Non-Aristotelian System and General Semantics*. Recuperado de <https://ilam3d.files.wordpress.com/2010/12/alfred-korzybski-science-and-sanity.pdf>.
- Kuhn, Th. (1979). Metaphor in science. En Ortony, A. (Ed.), *Metaphor and Thought* . (409-19).Cambridge: Cambridge University Press.
- Lahitte, H., Hurrell, J. y Malpartida, A. (1989). *Relaciones 2. Crítica y expansión de la Ecología de las ideas*. La Plata:Nuevo Siglo.
- Lahitte, H. y Ortiz Oria V. (2005). *El Otro. Antropología del sujeto*. Buenos Aires: Nobuko.
- Laplantine, François (2003). *Aprender Antropología*. San Pablo: Editora Brasiliense.

- Leal Ferreira, M. K. (1997). When 1≠1 : Making Mathematics in Central Brasil . *American Ethnologist*, 24 (1).
- Leach, E.(1972). *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- Lisón Tolosana, C. (1998). *Antropología Horizontes Teóricos*. Cap. 24. Ciencia y razón antropológica, pp. 591-612. Granada: Comares.
- Martínez Miguélez, M. (1995a). Enfoques Metodológicos en las Ciencias Sociales. Presentado en el Seminario sobre Enfoques Metodológicos en las Ciencias Sociales. Universidad Simón Bolívar, 26-27 de enero de 1995. Recuperado de <http://miguelmartinezm.atspace.com/enfoquesmet.html>
- Martínez Migueléz, M. (1995b). *El paradigma emergente*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1998a). La noción de sujeto. En D. FriedSchnitman (comp). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (1998b). *Articular los saberes*. Buenos Aires:Universidad del Salvador.
- Popper, K. y Eccles, J. (1993). *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor.
- Samaja, J. (2004). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sebeok, Th. (1987). *Sherlock Holmes y Charles Peirce. El método de la investigación*. Barcelona: Paidós.

CAPÍTULO 2

Sistemas, modelos e interacciones.

Una perspectiva dinámica de la teoría antropológica

Rosana Menna, Griselda Späth y Marcos Audisio

La palabra sistema la usamos cotidianamente, por ejemplo, hoy, si no podemos comunicarnos, decimos: disculpe, se me cayó el sistema. También en otras materias tales como biología (zoología y botánica), geología, antropología, habrán escuchado nombrar al sistema nervioso, al sistema planetario, al sistema axiomático, al sistema social, al sistema de parentesco, etc.

Ahora ¿Qué significa la palabra sistema?

¿Cuándo podemos enunciar que algo es un sistema? ¿Posee leyes, reglas o normas que lo caracterizan como tal?

También podemos preguntarnos ¿qué novedad implica mirar a ese algo como sistema? ¿El universo es un sistema, o es parte de un sistema? Si esto es así, entonces, ¿existen sistemas dentro de sistemas? ¿Existe entre ellos alguna relación? ¿Es posible construir modelos de funcionamiento de estos sistemas? ¿Podemos manipular estos modelos y predecir comportamientos?

Veámoslo en un ejemplo. Consideramos tradicionalmente, que en occidente, una familia tipo está conformada por un padre, una madre y dos hijos, vinculados mediante reglas ¿Qué caracteriza a la familia como sistema?

Podríamos continuar preguntándonos: ¿Podemos sostener que esa configuración es la de una familia tipo, o sólo la de una sociedad? Los/as antropólogos/as, han estudiado diversos tipos de familia, clasificándolas en: nuclear, extensa, monoparental, homoparental. Pero todas implican ciertas relaciones que las definen como tales: constituyen sistemas.

A la sazón ¿los límites del sistema a considerar, se construyen o, son previos y preexistentes? ¿Qué elementos y relaciones incluiríamos en el sistema?

Para dar respuesta a estas preguntas trataremos sobre un enfoque que se populariza después de la Segunda Guerra Mundial, un nuevo paradigma: la *Teoría General de Sistemas*.

Nuestro propósito pedagógico es apenas dar una introducción a un campo de conocimiento complejo, polémico y especializado, en constante dinamismo.

Como una indispensable introducción al tema, diremos que la **Teoría General de Sistemas** (de ahora en más **TGS**) es un conjunto de conocimientos interconectados y articulados que tratan global y holísticamente los fenómenos que estudia, por contraposición al estudio de la separación

analítica de las partes para comprender el todo. Tal fue la forma en que la ciencia tradicional desarrolló su incremento del conocimiento desde el siglo XVII.

En el marco de esta perspectiva, el término **sistema** fue utilizado muchas veces para designar entidades “reales”: los elementos con los que se da explicación a tal distinción son los del mundo fenoménico. A su vez se utilizó como sinónimo del término <agregado>. Aunque ambos conceptos designan conjuntos bien diferenciados, mientras que el conjunto de los elementos de un sistema muestra **organización**, un agregado carece totalmente de ella. (Ver Tabla 2.1):

Tabla 2.1. *Distinción entre Elementos Organizados en Sistemas o en Conjuntos de Agregados.*

Elementos organizados en sistemas	Elementos en conjunto de agregados
Una melodía	Ruidos parásitos de una radio
Un desfile militar	Una nube de langostas
Los movimientos de un juego de ajedrez	La salida de un nº en un juego de lotería
Contracción del parto	Movimientos de un ataque epiléptico

Entonces, *¿Qué es un sistema?* Se entiende por sistema a un **conjunto ordenado de elementos relacionados entre sí**, ya se trate de elementos materiales o conceptuales, dotado de una **estructura, organización y un entorno particular** (a veces denominado contexto), donde las relaciones tienen un peso muy importante dado que establecen configuraciones que se aplican a diversas áreas del saber. (Betancourt Martínez, 2015).

Se pueden distinguir **sistemas cerrados y abiertos**. Los primeros, tienen bien marcados por el/la investigador/a los límites con el entorno y no intercambian ni energía ni información; mientras que los segundos por el contrario intercambian información y/o energía con el entorno. “Los componentes (o elementos) de un sistema abierto se identifican convencionalmente con corchetes [a, b, c,...n], y los de un sistema cerrado con rectángulos” (Serrano, 1998: 908).

En relación a esos límites, no podemos dejar de resaltar lo que señala White:

Tanto en el caso de los sistemas complejos como en el de los simples, hablamos de "sistema" cuando las diferencias, que también podemos llamar "límites", son visibles para recortar de manera evidente el sistema de un entorno y cuando estas distinciones tienen un papel en la reproducción del sistema. En este sentido, podemos diferenciar los sistemas de las redes. Los sistemas tienen límites; las redes, no (White, 1992 en Bencecry, Krauze y Reed, 2017, p. 235).

Por ello, Dirk Baecker explica:

(...) que en el caso de los sistemas simples -máquinas construidas y mantenidas por ingenieros que pueden ser muy complicadas pero no tienen mecanismos para

establecer y romper enlaces selectivos entre sus elementos-, estos límites son exógenos y en su mayoría de índole técnica. Por regla general, estos sistemas sólo conocen cuatro estados: apagado, encendido, en espera y fuera de servicio. En el caso de los sistemas complejos, los límites son de índole endógena, trazados y manejados por el propio sistema. El observador puede sostener, proteger o alterar estos límites sin saber nunca dónde los establece el sistema; solo logra distinguir, clasificar y categorizar con incertidumbre entre muchos estados. Así, definir un sistema en la teoría social es difícil porque hay que tener en cuenta a este observador, que llama o no llama "sistema" a un fenómeno de reproducción de la acción y la comunicación. Además, la situación social, enmarcada y diseñada por los observadores, decide de manera más o menos espontánea cuál es su sentido y cómo proceder o no (Baecker, 2017, p. 236).

Tal cómo hemos desarrollado en el capítulo anterior las ideas sobre "lo Real" (y los supuestos metafísicos del conocimiento) por medio de la analogía entre "mapa y territorio"; la noción de sistema es útil para comprender la distinción entre el plano experiencial o fenoménico y el plano argumental, desde una postura que puede ser asumida tanto por parte del realismo crítico, o como del co-constructivismo.

Para reforzar la comprensión de la relación entre los dos planos: el experiencial (o fenoménico) y el argumental, retomamos el eje de la consecuente analogía mapa/territorio en la siguiente tabla.

Tabla 2.2. *Distinción entre el plano experiencial o fenoménico y el plano argumental.*

Plano experiencial	Plano argumental
Cosa	Nombre
Territorio	Mapa
Hecho	Dato
Lo "Real"	Modelo
El pasaje de un plano a otro siempre implica una codificación	
Ejemplo de código: el lenguaje	

Desde la TGS podemos dar respuestas a las preguntas anteriormente enunciadas, especialmente para fenómenos socio-culturales. En este *paradigma metateórico* es clave la idea de *modelo* y los tipos de modelos que pueden construirse desde una ciencia empírica.

Los modelos son entidades conceptuales; no pueden, ni deben ser considerados más o menos simples que la realidad (porque no son maquetas a escalas de "lo Real"). Son **construcciones** lógico-lingüísticas. Dado que los/as investigadores/as pueden *recortar* y *diferenciar* de un modo casi inagotable, y dotar al objeto de excesiva complejidad, en ese sentido, hablar de escala es

imposible; ya que depende de las variables a considerar, del punto de vista con que se enfoque el fenómeno y de la profundidad analítica. Por ejemplo, si se quiere estudiar la relación de un cantante y su público, puede construirse un modelo reducido en variables, si el punto de vista con que se recorta considera al público multitudinario como una masa uniforme.

El modelo sistémico no sigue una pauta nomológico-deductiva (si p, entonces q), que analiza un todo por sus partes aisladas - bajo el principio de la cláusula *caeteris paribus*, lo que supone que todas las variables se mantienen constantes- por el contrario, emplea en su formulación ecuaciones matemáticas diferenciales 'no lineales'⁸, también pueden representarse con grafos topológicos o diagramas de flujo. Ello no quiere decir que todos los modelos sistémicos estén o hayan sido, o deban ser matematizados, ni formalizados, ni computarizados, porque tal como dice von Bertalanffy "Un modelo verbal se prefiere a ninguno, o a un modelo que por poder ser formulado matemáticamente le es impuesto a la fuerza a la realidad y la falsifica" (Bertalanffy, 1976, p. 23).

Es así que, un mismo referente empírico puede ser abordado con los 3 tipos distintos de modelos identificados por Reynoso (1998) y que representamos en la siguiente tabla.

Tabla 2.3. Abordaje de un mismo referente empírico desde tres tipos de modelos distintos.

Modelo mecánico	Modelo estadístico	Modelo sistémico
Determinista	Probabilístico/comparativo	Dinámico
Se analizan mecanismos y procesos entre determinados estados	Inducen regularidades o correlaciones entre fenómenos	Universos total y abierto al entorno
Derivan de explicaciones de casos a partir de principios generales	Análisis correlacional cuantitativo	Procesos complejos
Las inferencias son deductivas	Modelo de la caja negra- Inferencia deductiva probabilística	Énfasis entre las interacciones (relaciones) fuertes
Ej: Marvin Harris	Ej: Murdock	Ej: Bateson
OBJETO Complejidad escasa	OBJETO Demasiado complejos	OBJETO Sistemas complejos
Se les puede analizar íntegramente	No puede abordarse íntegramente (desorden)	Son complejos pero se autoorganizan
El objeto es comprensible en términos de simplicidad organizada, pero como EFECTO TEÓRICO, NO empírica	Se conocen los mecanismos que producen los fenómenos	"La complejidad" no es es una propiedad ontológica del fenómeno que se estudia, sino del punto de vista que se adopta

Nota. Adaptación de los argumentos de Reynoso, C. (1998). Corrientes en la antropología contemporánea. Buenos Aires. Biblos.

⁸ En los sistemas regidos por dinámicas no lineales hay más de una solución posible. Las soluciones se bifurcan y el sistema adoptará una de entre las posibles (Wagensberg, 1986).

Devenir del pensamiento sistémico

Por diversas razones y de todas maneras contingentes, algunas de las cuales comenta von Bertalanffy (1976) como también Capra (1996) hubo varias formulaciones sucesivas de estas teorías de sistemas. Muchas de estas corrientes, en ciencias sociales y en antropología han tenido grandes aspiraciones pero no fueron dotadas de operadores teóricos y técnicos; por lo que fueron quedando en desuso. Algunas de las formulaciones más importantes, con sus aportes son:

- *Tektología* publicada en ruso, entre 1912-1917 por Alexander Bogdanov. Muy similar a la TGS de von Bertalanffy. Principio de organización de todas las estructuras. No es de un campo especializado; sino de todos ellos en conjunto. Deberá clarificar todos los modos de organización, luego generalizar y sistematizar esos modos para posteriormente explicarlos, proponer esquemas y leyes. También incluye, aunque con otro lenguaje, principios clave de la cibernética de Wiener y de Ashby. Propone una ciencia universal de la organización.
- *La Cibernética*, propuesta por Norbert Wiener hacia 1947, basada en los mecanismos de retroalimentación y control. Los desarrollos más importantes en antropología derivados de esta teoría corresponden a Bateson, quien se centra en explicar la esquismogénesis (en otros textos la encontrarán como cismogénesis)
- *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. Enfatizará en la organización de la estructura y la dinámica de los sistemas como conjunto de componentes y relaciones con propiedades distintas de las de sus componentes aislados.
- *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. Destacan el desequilibrio y el papel del individuo. Ejemplo en antropología, Richard Adams, centrado en los fenómenos de utilización de energía por parte de las poblaciones humanas concebidas como sistemas.
- *La Sinérgica*, propuesta por Hermann Haken en la década de 1980, una postura anti-analítica que estudia los sistemas complejos desde la perspectiva de "la acción de conjunto", desde las leyes generales que rigen la formación de estructuras. Reynoso (1989, p. 282) señala el potencial interés antropológico de la sinérgica derivado del hecho de 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.
- *Teoría de catástrofes*, una rama cualitativa de las matemáticas, estudia las singularidades y procesos de ruptura y crisis de un modo no lineal. Las ideas originales de este paradigma fueron desarrolladas por René Thom en la década del 60 y están sustentadas en el estudio

de las topologías formales de distintos tipos de fenómenos. Las aplicaciones antropológicas más relevantes son el estudio del colapso del período Clásico de la civilización Maya en Colin Renfrew⁹

La TGS también se ha nutrido, de los desarrollos de la Psicología de la Gestalt¹⁰. Según Christian von Ehrenfelds, "*gestalt es la pauta perceptual irreductible: el todo es más que la suma de las partes*", y esos todos irreductibles son aspectos claves de la percepción¹¹. Porque percibimos **patrones integrados**, conjuntos organizados, dotados de significado, que exhiben cualidades ausentes en las partes; son las llamadas **Propiedades Emergentes**.

Como se aludió antes, muchos de los principios y postulados de la TGS constituyen reacciones ejemplares contra el principio positivista de analiticidad, esa costumbre que se viene practicando desde Descartes¹², de fragmentar el "objeto" hasta su unidad y contra la reducción de todas las ciencias a la mecánica de la física newtoniana (el imperativo del "deber ser", sí o sí, matematizado).

La Teoría General de Sistemas en la antropología

Tal cómo lo documentan Rodríguez y Arnold la perspectiva sistémica siempre ha estado fuertemente ligada al desarrollo teórico como al quehacer profesional de la antropología sociocultural, biológica y arqueológica; por la influencia que han tenido el pensamiento funcionalista, holista, ecológico e integrista. Aún hoy la influencia funcionalista sobrevive en ciertas ideas de la antropología en general a pesar que ha perdido su peso hegemónico. Esto lo visualizamos en «el pensamiento teórico de la disciplina; que cómo lugar común considera a la cultura como un

⁹ La investigación de Hosler, Sabloff y Runge muestra, a través de una simulación por ordenador, cómo el desequilibrio entre la escasez de alimentos y la creciente construcción de monumentos sumado a la presión del crecimiento poblacional, podrían haber causado el colapso. Por su parte John Lowe, mediante la creación de un diagrama computacional, llegó a la conclusión de que lo que precipitó el colapso fue la presión poblacional junto con un excesivo funcionariado de élite. Otros expertos en el tema creen que el fin del clásico Maya no fue un colapso, sino un proceso más paulatino con sucesivos declives y migraciones masivas. Los modelos sistémicos, como los ya expuestos, pueden ayudar a explicar estos procesos (en Renfrew C. y Bahn P. 2007)

¹⁰En alemán "gestalt" significa "forma orgánica"

¹¹ "Es un atributo de nuestra experiencia perceptiva, distinto de sus restantes atributos sensoriales, que los estructura y configura en un todo unificado y significativo. Ehrenfelds las definió como «contenidos representacionales que van unidos a la existencia de complejos de representaciones en la conciencia, los cuales, a su vez, están compuestos por elementos no separables -unos de otros»"(Cortes y Palacios, 2021, p. 55)

¹² Pensamiento analítico: fue René Descartes quien sentó los fundamentos filosóficos de esta manera de enfrentar los problemas. En su conocido libro "El discurso del método" escribe, con relación al segundo y tercer precepto para adquirir conocimiento correcto (1983, p. 59): " El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuera posible y como se requiriese para su mejor resolución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo, incluso, un orden entre los que no se preceden naturalmente."

conjunto de elementos y atributos que mantienen entre sí relaciones relativamente estables, depositarias de un sentido, y delimitables en un ambiente, es decir cómo un tipo definido de sistemas. Este pensamiento sistémico se presenta con variantes que no se anulan entre sí, sino que permanecen como repertorio competitivo y son parte del instrumental con que cuenta el/la antropólogo/a.» (Rodríguez y Arnold, 1990, p. 77-78).

La primera variante, explican, está firmemente entroncada con las nociones funcionalistas-estructuralistas de totalidad y organicidad. En ella los análisis acerca de los elementos o las partes constitutivas de las culturas tienden a destacar las relaciones de interdependencia o reciprocidad que dan lugar a la estabilidad o integración de la cultura o a alguna de sus versiones particulares.

La segunda variante, muestran los autores que revitaliza un interés por destacar las relaciones con el medioambiente. El equilibrio deja de concebirse como propiedad interna de los sistemas socioculturales y se analiza en cuanto resultado de las transacciones del sistema con sus entornos natural y social. El énfasis se pone en los procesos de mantenimiento, transformación e intercambios. Las culturas se conciben como sistemas adaptativos y abiertos. Las relaciones internas, adquieren sentido, ahora, en relación con el ambiente. El problema central para la antropología teórica y aplicada pasa por la viabilidad de los sistemas, es decir, su capacidad de adaptación y con ello su supervivencia; los mecanismos serían el establecimiento y control selectivo de sus intercambios con el ambiente. La tecnología y los conocimientos que aporta en la obtención, almacenamiento y distribución de los recursos pasan a ser el centro de los análisis. En este punto se aplican conceptos tales como energía, materia e información. Este enfoque se proyectó en la denominada teoría ecología cultural, cuyo máximo representante fue Stewart.

Aclaran Rodríguez y Arnold que, pronto se descubre que - para estos fines -, es decir, para su viabilidad- los sistemas socioculturales pueden desarrollar mecanismos que llegan incluso a modificar y ampliar su propia estructura, aumentando por ejemplo su variedad interna y su capacidad selectiva (nuevos papeles, nuevas tecnologías, nuevas diferenciaciones sociales) esto es, incrementando su complejidad. Paralelamente se observan y analizan el desarrollo y existencia de mecanismos homeostáticos o de autorregulación, como los que operan corrientemente en los sistemas biológicos, pero no ya concebidos como mecanismos automáticos, sino como dispositivos culturales siendo representada esta postura por las publicaciones de Kardiner de 1968.

No se puede dejar de destacar dentro del desarrollo del pensamiento sistémico, el caso de Gregory Bateson.

Hijo del reconocido biólogo británico William Bateson y formado inicialmente en la antropología, Bateson deriva progresivamente hacia la epistemología, la psiquiatría, la comunicación y la ecología. Una de sus mayores preocupaciones fue poder establecer lo que diferencia los seres vivientes de las formas inorgánicas. Dentro de las diferentes respuestas que Bateson

entregará al respecto destaca su afirmación de que los seres vivos (agrupados en lo que denomina *Creatura*) se caracterizan por lo que llama la «*mente*», concepto que remite de una manera particular a los términos sistémicos de «*orden*» e «*información*». En sus indagaciones, Bateson se encuentra, sin embargo, con un obstáculo importante para dar cuenta de la naturaleza de los seres vivientes: el supuesto de la separación de mente y cuerpo, es decir, el supuesto del dualismo que caracteriza al pensamiento moderno. Parte importante de la contribución de Bateson es su insistencia, desde ángulos muy diferentes, en sostener la unidad entre mente y cuerpo. Bateson muere sin alcanzar a completar su obra. Al final de sus días, se le preguntó si había alguien más que estuviese desarrollando las investigaciones sobre la epistemología de la *Creatura*. Bateson respondió: «*el centro de este estudio se encuentra ahora en Santiago de Chile, bajo un hombre llamado Maturana*». El trabajo de Maturana se desarrolla en dos campos separados: el de la percepción y sus determinaciones neurofisiológicas y aquel de la organización del ser vivo (Echeverría, 2016, p. 190).

En 1968, Maturana es invitado a presentar un trabajo sobre la neurofisiología del conocimiento, decide enfrentar el problema, no desde la perspectiva del sistema nervioso, sino desde el operar biológico completo del ser vivo. Al hacerlo, Maturana descubre algo que determinará el curso posterior de sus investigaciones: que sus dos actividades académicas aparentemente diferentes, de hecho estaban dirigidas al mismo fenómeno. Desde esta nueva perspectiva resultaba que el conocimiento y el operar del sistema viviente (incluyendo, cuando fuese pertinente, al sistema nervioso) eran la misma cosa. En el dominio del operar del sistema viviente, vivir es conocer y conocer es vivir (Echeverría, 2016, p. 191).

En enfoques más recientes, se presenta una vuelta renovada a la perspectiva de los sistemas cerrados; en ellos, los sistemas socioculturales se conciben en tanto sistemas de comunicación y redes de significación simbólica. [...] Este último nivel o (variante) alcanzado por la perspectiva de sistemas en el campo de las ciencias antropológicas está aún en camino y será, sin duda, reforzado y revitalizado cuando se incorporen totalmente a ella los resultados de las investigaciones realizadas por el biólogo Maturana, específicamente su aporte de la noción de *autopoiesis*¹³. (Rodríguez y Arnold, 1990, p. 78)

¹³ Ello tiene una alta resonancia con las concepciones simbólicas y cognitivas de la cultura que han alcanzado gran notoriedad en estos últimos decenios por el desarrollo, aplicación y difusión de las distinciones del enfoque emic y el enfoque etic de la investigación sociocultural (Goodenough, 1975) y por concebir la actividad cultural en cuanto un sistema de símbolos y significados, y la antropología como ciencia semiológica (Geertz, 1973)" (Rodríguez y Arnold, 1990, p. 78)

Entonces para sintetizar reiteramos, siguiendo a Reynoso; quien se ha especializado en Argentina en los estudios sistémicos y de complejidad en antropología con su grupo de trabajo Antropocacos¹⁴ que:

Aunque se ha discutido mucho su verdadera naturaleza, la Teoría General de Sistemas no es en 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. (Reynoso, 1998, p. 267).

PROGRAMA ORIGINAL DE LA SOCIEDAD PARA LA INVESTIGACIÓN GENERAL DE SISTEMAS

La Sociedad para la Investigación General de Sistemas fue organizada en 1954 para impulsar el desarrollo de sistemas teóricos aplicables a más de uno de los compartimentos tradicionales del conocimiento. Sus funciones principales son:

- 1) Investigar el isomorfismo de conceptos, leyes y modelos en varios campos, y fomentar provechosas transferencias de un campo a otro;
- 2) Estimular el desarrollo de modelos teóricos adecuados en los campos que carecen de ellos;
- 3) Minimizar la repetición de esfuerzo teórico en diferentes campos;
- 4) Promover la unidad de la ciencia mejorando la comunicación entre especialistas.

(von Bertalanffy, 1984, p. 13-14)

La TGS: una nueva herramienta para el pensamiento

El nodo central de la TGS se refiere a aspectos tales como: organización, jerarquía, diferenciación, competencia, finalidad, etc; que han sido inabordables en un tratamiento del conocimiento científico tradicional desde la epistemología o la filosofía de las ciencias y las

¹⁴ Antropocacos es un grupo de estudios de la Universidad de Buenos Aires dirigido por el Dr Carlos Reynoso

lógicas que le analizan. Este cambio de paradigma, modifica el sentido de centrales conceptos epistemológicos:

- **Realidad física:** accedemos a ella a partir de una red de relaciones.
- **Objetividad:** depende de las percepciones, el método de observación, el punto de vista¹⁵ del/la observador/a que incorpora su intención y objetivos (los límites del sistema dependerá entonces del marco teórico específico del/ de la observador/a, que forman parte de la cibernética de 2do orden.) Implica la comprensión del proceso de conocimiento, y debe ser incluido/a el/la observador/a en la descripción.
- **Certeza:** es de carácter provisorio, el conocimiento obtenido es siempre una aproximación, pues nunca hay una comprensión completa y definitiva.

El requisito de este **paradigma metateórico** es que los modelos sistémicos deben ser abiertos, para que mantengan flujos de intercambio de información y/o energía con su entorno, que posean umbrales mínimos de complejidad, y que en el interior del sistema se produzcan las llamadas "interacciones fuertes". Porque es a partir de esos umbrales mínimos de complejidad que los diseños de sistemas comienzan a manifestar conductas emergentes, es decir, efectos de conducta que no están linealmente relacionados con sus causas aparentes¹⁶. 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. (Solé et al., 1996)

Así, esas *propiedades emergentes* producen *sinergia*,

Tomando un ejemplo desde la ecología, una colonia de hormigas es capaz de llevar a cabo tareas de gran complejidad, como explorar su entorno, construir galerías o decidir la fuente de alimentos entre varias posibles a escoger. Pero, considerada una por una, ninguna hormiga puede acometer, por sí sola, semejantes tareas. Es por ello que pueda afirmarse que el comportamiento social del hormiguero emerge a partir de las interacciones entre las hormigas, y no es reducible a las propiedades de un individuo de la colonia (Solé et al., 1996).

¹⁵ Hay diversas perspectivas y diferentes aplicaciones de la expresión "punto de vista" significa reconocer un actante (observador) en una posición (punto de observación) y por un hacer [...]"El punto de vista" tanto en el nivel de organización de los contenidos, como en el de ordenación temporal, espacial y otras emana de la enunciación y es uno de los rasgos que la caracterizan (Lozano, Peña-Marín, Abril, 1982, p. 131-138)

¹⁶ Otro aspecto de la no-linealidad que despierta interés es la pérdida de la unicidad de las soluciones. En los sistemas regidos por dinámicas no-lineales hay más de una solución posible. Las soluciones se bifurcan y el sistema adoptará una de entre las posibles (Wagensberg, 1986).

Conceptos claves del funcionamiento de los sistemas dinámicos

Los sistemas dinámicos funcionan sinérgicamente, y sus propiedades se definen sistémicamente, por lo tanto se afectan unas a otras.

Sinergia: Un sistema posee sinergia cuando el examen de una o alguna de sus partes (incluso a cada una de sus partes) en forma aislada, no puede explicar o predecir la conducta del todo, tal como mantiene Johansen (Johansen, 1989) El ejemplo clásico es el del reloj: ninguna de sus partes representa a la hora en el sentido de que ninguna pieza del reloj es capaz de mostrar el factor tiempo: podría pensarse que las piezas pequeñas deberían indicar los segundos; las piezas medianas los minutos y el conjunto, la hora; pero nada de eso ocurre, como bien sabemos. Sin embargo, el conjunto de piezas del reloj una vez interrelacionadas e interactuando entre ellas, sí es capaz de indicarnos la hora o medir el tiempo. Esto es lo que se llama sinergia.

Totalidad: Tal cómo venimos desarrollando, al considerar las *propiedades emergentes* de un sistema, el cambio de un elemento del sistema afecta a todo el sistema, puesto que sus acciones están interconectadas mediante pautas de interacción. Ese todo, es más que la suma de las partes y por lo tanto debe ser abordado en su totalidad en lugar de analizar sus partes aislada-mente. Las pautas de funcionamiento del sistema no son reducibles a la suma de sus elementos constituyentes (Feixas y Miró, 1993). Esta idea de *totalidad* en la TGS está en funcionamiento; no es necesariamente ordenada y sin conflictos, porque los modelos diseñados para estudiarla son dinamistas.

Homeostasis: A los cambios en los sistemas se les conoce como *trayectorias*, y éstas no muestran un estado de equilibrio; sino de *homeostasis* (fluctuaciones dentro de determinado rango tolerable a la *organización* del sistema) Ejemplos se pueden encontrar muchos en la fisiología animal y humana, tal como el sistema hormonal.¹⁷

Equifinalidad: "En los sistemas abiertos puede alcanzarse el mismo estado final partiendo de diferentes condiciones iniciales y por diferentes caminos [...] tiene significación para los fenómenos de regulación biológica [...] puede demostrarse que en los sistemas abiertos en tanto alcancen un estado uniforme, deben exhibir equifinalidad" (von Bertalanffy, 1984, p.40). Es decir que "no se puede *retroducir* (invertir el transcurso del tiempo) para conocer cuáles son las condiciones que han producido determinado estado de cosas." (Reynoso, 1998, p. 271) En el ámbito de la educación puede haber variedad de estímulos, métodos de trabajo, mayor o menor creatividad en las actividades pero siempre en función de lograr los objetivos del aprendizaje.

Multifinalidad: es la propiedad inversa de la equifinalidad. O sea, condiciones similares producen estados finales diferentes. El ejemplo que da Reynoso: dos culturas que se desarrollan en ámbitos ecológicos muy parecidos pueden desembocar en sistemas socioculturales muy distintos.

Morfogénesis: La morfogénesis es un proceso causal complejo que amplía la desviación y resulta en la formación de una nueva organización. Con estos procesos es el propio concepto de

¹⁷Ver *retroalimentación negativa* en el apartado de cibernética y comunicación de este capítulo.

sistema lo que se pone en crisis, pero su continuidad está dada porque sus componentes siguen siendo los mismos. Relacionada con la idea de multifinalidad: estados iniciales idénticos producen estados finales diferentes. La clave de la trayectoria de un sistema, no está determinada por las condiciones iniciales sino por las *redes*¹⁸ de *retroalimentación positiva*¹⁹ que amplían la desviación. Lo que resulta en volver al sistema más complejo e inestable. Ejemplo de esta propiedad son los cambios que produce la evolución biológica.

Emergencia: Son propiedades que se manifiestan en un determinado nivel de complejidad de un sistema, y que sus partes aisladas no poseen esas cualidades: un ejemplo que se da clásicamente para mostrar esta propiedad es el de la molécula de agua, dado que las propiedades que tiene este compuesto tan abundante e imprescindible en los fenómenos de la vida, no son propiedades que se encuentren ni en el átomo de oxígeno, ni en el de hidrógeno. Otro ejemplo es el del sabor azucarado de la sacarosa que no está presente en ninguno de los átomos de carbono, hidrógeno y oxígeno separadamente. Para distinguir los niveles y la naturaleza de las relaciones, es indispensable **no confundir «los tipos lógicos»**²⁰.

Jerarquía: Se estudian fenómenos que están organizados en niveles de complejidad creciente. Un sistema jerárquico está compuesto de subsistemas interrelacionados con funciones especializadas y que participan de manera diferente en el flujo de materia, energía e información. Los modelos que les representan son conjuntos organizados concéntricamente que a su vez contienen subconjuntos. "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" (Reynoso, 1997, p. 272). Hay una discontinuidad entre un nivel y el otro; no se puede explicar linealmente los sucesos de un nivel superior en términos de los sucesos propios de los niveles inferiores. Por ejemplo no se puede explicar a partir del comportamiento individual los patrones de comportamiento de un grupo cultural, es decir, no pueden ser explicaciones reduccionistas, como dar razones de la psicología en base a la genética, o de lo socio-antropológico en base a la psicología²¹.

Hay algunos autores que consideran que las propiedades fundamentales son, las de **jerarquía y emergencia**.

¹⁸El concepto de red hace referencia a una estructura de asociación entre componentes que cobra la forma de una retícula o red, de manera que no todos los componentes están relacionados con todos en todos los aspectos.

¹⁹Ver más adelante en este capítulo en el apartado de cibernética

²⁰ Esta distinción de tipos lógicos se utilizó en todos los lenguajes empleados por las ciencias, sea cual fuere su objeto. Se podría decir que la formalización de un lenguaje L (o de una teoría) equivale a especificar mediante un metalenguaje L1 la estructura de L. Se especifica mediante L1 la forma de las expresiones de [...] Hilbert, uno de los pioneros en esta distinción, sostenía que la afirmación: "la aritmética no es contradictoria" es una afirmación no matemática; las discusiones sobre esta no-contradicción se desarrollan en un plano meta-matemático. Le correspondió a Carnap aclarar que la lengua-objeto es la lengua que constituye el objeto de la investigación, mientras que el lenguaje que utilizamos para hablar acerca de la lengua-objeto es el metalenguaje (Ferrater Mora, 1994, p. 1815).

²¹ Ver niveles de complejidad en el capítulo 1.

Al hablarse de jerarquía se apunta a las diferencias fundamentales entre distintos niveles de complejidad. Estos nuevos conceptos permiten reconocer la existencia de unidades orgánicas que dan cuenta de diferentes niveles de descripción, los que a su vez corresponden a diferentes niveles de la realidad. Russell, al desarrollar su «teoría de los tipos lógicos», había abierto las puertas hacia una epistemología estructurada jerárquicamente; sin embargo, Russell propugnaba simultáneamente una perspectiva analítica, sin plantearse la posibilidad de que la realidad pudiera concebirse jerarquizada. Los desarrollos en la teoría de sistemas ponen nuevamente de manifiesto las estrechas relaciones que mantienen entre sí la lógica, la epistemología y la ontología (Etcheverría, 2011, p.185).

Recursividad: Se dice que un sistema tiene la propiedad de recursividad cuando contiene otros sistemas dentro de sí mismo. Podemos entender por recursividad el hecho de que un sistema, esté compuesto a su vez de elementos que también son sistemas. Se utiliza cuando se evalúa algún tipo de problema arbitrariamente complejo. El concepto de recursividad se aplica a sistemas dentro de sistemas mayores, y manifestando una organización jerárquica. Un buen ejemplo son los fractales²².

Isomorfismo: El concepto más general, está referido a la distinción entre similitudes superficiales que no aportan nuevo conocimiento y analogías que son equivalentes en forma con independencia de su relación con los factores superficiales. Aquí el isomorfismo designa la correspondencia formal entre los principios generales y las leyes especiales en dos o más campos, lo cual **autoriza el transporte de métodos evitando el descubrimiento de los mismos principios en diferentes campos aislados**. Desde este significado, **la explicación de un nuevo fenómeno consiste en la determinación de un isomorfismo entre un conjunto de leyes L_1 , perteneciente al viejo campo y un conjunto correspondiente, L_2 , del nuevo**. (Bertalanffy, 1984) Tal es el caso del andamiaje teórico explicativo de Lévi-Strauss cuando traspone el método fonológico de la lingüística a los fenómenos de la cultura.

No sumatividad: «Cada una de las partes de un sistema está relacionada de tal modo con las otras que un cambio en una de ellas provoca un cambio en todas las demás y en el sistema total. Esto es, un sistema se comporta no sólo como un simple compuesto de elementos independientes, sino como un todo inseparable y coherente. Quizás esta característica se entienda mejor en contraste con su opuesto polar, el carácter sumatorio: si las variaciones en una de las partes no afectan a las otras o a la totalidad, entonces dichas partes son independientes entre sí y constituyen un «montón» que no es más complejo que la suma de sus elementos. Este carácter sumatorio puede ubicarse en el otro extremo de un continuo hipotético de totalidad, y cabe decir que los sistemas siempre se caracterizan por cierto grado de totalidad.» (Watzlawick, 1993, p. 120)

²² Un **fractal** es un objeto geométrico cuya estructura básica, fragmentada o aparentemente irregular, se repite a diferentes escalas. El término fractal fue propuesto por el matemático Benoît Mandelbrot en 1975 en su libro *La Geometría Fractal de la Naturaleza*. Invitamos al /la lector/a que busque esas imágenes en la red o visualicen la de este link <https://www.youtube.com/watch?v=1uT67I5STew>

Entropía: es un concepto que procede de la termodinámica y ha sido desarrollado por Carnot, Clausius y Boltzman. Mide el grado de desorden que hay entre los elementos (partículas) contenidos en un *sistema cerrado*. La entropía es una función siempre creciente en la naturaleza, o lo que es lo mismo, el desorden es siempre más probable que el orden y, consecuentemente, todos los sistemas evolucionan hacia el desorden.

La entropía es entonces la medida inversa de la improbabilidad de una configuración: cuanto más ordenada esté una configuración, tanto más improbable será. La vinculación entre entropía (probabilidad=desorden creciente) e información²³ (improbabilidad = orden decreciente) han llevado a algunos autores Boltzmann, Brillouin, y Szilard a describir la información como medida cuantificable del orden. Al operar como medida del orden, la noción estadística de información proporciona un referente valioso para una medida cuantificable de la complejidad de un sistema. En otras palabras, cuanto más larga sea su descripción, tanto más complejo será. Entonces, un sistema con mucha información y poca redundancia es más complejo que un sistema con poca información y mucha redundancia (Aguado, 2004, p. 32).

La entropía también se puede considerar como la cantidad de información promedio que contienen los símbolos usados. Los símbolos con menor probabilidad de aparecer en una secuencia son los que aportan mayor información. Cuando todos los símbolos son igualmente probables (distribución de probabilidad plana), todos aportan información relevante y la entropía es máxima. La entropía puede ser considerada como una medida de la incertidumbre y de la información necesaria para, en cualquier proceso, poder acotar, reducir o eliminar la incertidumbre. Resulta que el concepto de información y el de entropía están básicamente relacionados entre sí, aunque se necesitaron años de desarrollo de la mecánica estadística y de la teoría de la información antes de que esto fuera percibido.

Cibernética

El movimiento cibernético comenzó durante la Segunda Guerra Mundial, su trabajo estaba estrechamente ligado a la investigación militar que trataba los problemas de detección y derribo de aparatos de aviación y estaba financiada por el ejército. Aunque, por sus características personales, Wiener se mantenía alejado del poder político. Así, a partir de los aportes de la TGS de Von Bertalanffy y de la Teoría de la información de Shannon y Weaver, es que en los años 40 se

²³ Información en el sentido ingenieril, es una función logarítmica de una probabilidad, su "cuantificación" se calcula con una fórmula que se enuncia: " la cantidad de información es igual a menos el logaritmo de la probabilidad de realización del acontecimiento" (Cullmann, 1967. p. 45)

desarrolla esta nueva disciplina, dedicada al estudio de una clase particular de sistemas: los sistemas recursivos.

El marco conceptual de la cibernética se desarrolló en una serie de encuentros legendarios en la ciudad de Nueva York, conocidos como las Conferencias de Macy. Estos encuentros - especialmente el primero, en 1946- fueron estimulantes, y reunieron un grupo de personajes creativos que se enzarzaban en diálogos interdisciplinarios para explorar nuevas ideas y modos de pensar. Los participantes se dividieron en dos grupos principales. El primero se formó alrededor de los cibernéticos originales y estaba constituido por matemáticos, ingenieros y neurocientíficos. El segundo grupo lo constituían científicos de las humanidades que se agruparon alrededor de Gregory Bateson y Margaret Mead. Desde su primer encuentro, los cibernéticos hicieron grandes esfuerzos por salvar el abismo académico que les separaba del área de las humanidades.

Así la Cibernética juntamente con la Teoría de la Información, el Análisis de Sistemas, la Teoría General de Sistemas y la Teoría de la Complejidad intentan, desde diferentes perspectivas, encarar los sistemas complejos. Es por esta razón que para fines metodológicos la TGS tiene en cuenta otra forma de clasificación de las ciencias, dejando de lado el *paradigma analítico de Laplace y Descartes*. Vuelven a inspirarse en Aristóteles, retomando esa visión holística que rescata las causas finales como fundamentales, pero con una óptica diferente a la original. Dado que incorporan el *razonamiento teleológico*²⁴, que es la respuesta de un sistema que no está determinado por causas anteriores, sino por causas posteriores que pueden delegarse a futuros no inmediatos en tiempo y espacio.

Fue Norbert Wiener quien llamó a este tipo de paradigmas los "sistemas cibernéticos", sistemas teleológicos: sistemas orientados a un fin.

Apareció en 1948, como resultado de los adelantos de la entonces reciente tecnología de computadoras, la teoría de la información y las máquinas autorreguladoras" [...] apareció a un mismo tiempo la Teoría de la Información de Shannon y Weaver (1949) y la Teoría de los Juegos de von Neumann y Morgenstern (1947). Wiener llevó los conceptos de cibernética, retroalimentación e información mucho más allá de los campos de la tecnología, y los generalizó en los dominios biológico y social (von Bertalanffy, 1984, p. 14).

La cibernética devino en un poderoso movimiento intelectual, que se desarrolló con independencia de la biología organicista y de la teoría general de sistemas. Los cibernéticos no eran ni biólogos ni ecólogos, eran matemáticos, neurocientíficos, científicos sociales e ingenieros. Trataban con un nivel distinto de descripción, que se concentraba en patrones de comunicación,

²⁴ En la lógica aristotélica, este tipo de razonamiento era descartado, por no poder asignársele un valor de verdad (V/F); porque al deber juzgarse en el "presente", no se podía afirmar o negar que; en un "futuro", se lograra o no el "propósito" el fin o la meta. Por ejemplo el enunciado: "Juan corre para alcanzar el tren", desde la lógica aristotélica no puede, en el presente, determinarse si es verdadero o falso, pues depende de un futuro no inmediato.

especialmente en redes y bucles cerrados. Sus investigaciones les condujeron a los conceptos de *retroalimentación* y *autorregulación* y, más adelante, al de *autoorganización*. [...] Esta atención a los patrones de organización implícita en la biología organicista y en la psicología Gestalt, se convirtió en el motivo central explícito de la cibernética. Wiener, en especial, reconocía que las nuevas nociones de mensaje, control y retroalimentación se referían a pautas de organización - es decir, entidades inmateriales- cruciales para una descripción científica completa de la vida. Más adelante, Wiener amplió el concepto de *patrón*²⁵ desde las pautas de comunicación y control comunes a animales y máquinas, hasta la idea general de patrón como característica clave de la vida. (Capra, 1998, p. 70).

Norbert Wiener tenía una notable influencia sobre Gregory Bateson, con quien mantuvo una excelente relación durante las Conferencias de Macy. La mente de Bateson, al igual que la de Wiener, circulaba libremente entre las disciplinas, desafiando las presunciones básicas y los métodos de varias ciencias mediante la búsqueda de patrones generales y poderosas abstracciones universales. Bateson se veía a sí mismo básicamente como biólogo y consideraba los múltiples campos en que se involucró - antropología, epistemología y psiquiatría entre otros- como ramas de la biología. La enorme pasión que aportó a la ciencia abarcaba toda la diversidad de fenómenos relacionados con la vida, siendo su principal objetivo el descubrimiento de principios de organización comunes a esta diversidad: «*el patrón que conecta*», como diría muchos años después.

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. [...] 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 construidas por el estudio que las interrogaba. [...] [y enseñó a teóricos de la psicología como de la antropología] [...] el significado de la prueba de Gödel, de la abducción, de los

²⁵ Pauta, Pattern. La noción de pattern (pauta), como elemento constituyente de toda forma de cultura, fue puesta en circulación en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX, particularmente por los discípulos de Franz Boas. Este concepto está muy próximo al concepto estético de estilo, y, ayuda a resaltar características transversales a las diversas manifestaciones de la vida social». Un grupo social determinado pondrá en juego estilos, pautas de producción de comportamiento (que se reflejarán también en los productos materiales de ese comportamiento), generando así un mundo reconocible y distintivo. En su libro *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, Melville J. Herskovits (1952) ofreció la siguiente definición: «El primer significado de pauta es la "forma" que toman característicamente las instituciones de una cultura, como cuando decimos que es una pauta de nuestra cultura que las ventanas de las iglesias sean de vidrios coloreados más bien que de vidrios sin color. El segundo significado es psicológico, como cuando decimos, que la pauta de la conducta de las iglesias exige hablar en voz baja. Esta dual significación del concepto "pauta" es la que nos permite emplearlo de modo que podemos movernos hacia delante y hacia atrás, entre el examen de los aspectos objetivos, estructurales de la cultura, y el estudio de sus valores psicológicos» (p. 223).

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. (Reynoso, 1998, p. 251).

En las conferencias cibernéticas, ambos, Bateson y Wiener,

(...) buscaban descripciones extensivas y holísticas, sin perder la precaución de mantenerse dentro de los límites de la ciencia. De este modo, establecieron un enfoque sistémico para un amplio espectro de fenómenos". [...] El concepto central que introdujeron es el de "*retroalimentación*" o "*feedback*". Las máquinas cibernéticas son muy distintas de los mecanismos cartesianos de relojería. La diferencia crucial estriba en el concepto de retroalimentación de Wiener que se expresa en el propio significado de «cibernética». Un bucle de **retroalimentación** es una disposición circular de elementos conectados causalmente, en la que una causa inicial se propaga alrededor de los eslabones sucesivos del bucle, de tal modo que cada elemento tiene un efecto sobre el siguiente, hasta que el último «retroalimenta» el efecto sobre el primer eslabón en que se inició el proceso. Retroalimentación, en palabras de Wiener, es el «control de una máquina en base a su comportamiento *real*, y no al *esperado*». En un sentido más amplio, retroalimentación ha venido a significar el retorno de la información a su punto de origen, a través del desarrollo de un proceso o actividad. (Capra, 1998, p. 73-75).

De inmediato se encontraron 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* (*retroalimentación negativa*) a la primera variante y *feedback positivo* (*retroalimentación positiva*) 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. (Reynoso, 1997).

De todos los modelos sistémicos, el cibernético es el que más se relaciona con la **Teoría de la Información**., que fuera desarrollada por Shannon y Weaver en 1949, en los laboratorios de Bell Telephone para definir y medir la **cantidad de información** transmitida a través de las líneas telegráficas y telefónicas a fin de conocer su eficiencia y poder colocar una tarifa. Es una teoría del campo del saber de la ingeniería, y ésta *nada* tiene que ver con el significado de los mensajes.

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. (Reynoso, 1998, p. 248).

Tabla 2.4. Características de la Información y la Entropía.

Información	Entropía
Señal	Ruido
Exactitud	Error
Información (negentropía)	Entropía
Regularidad	Azar
Forma pautada	Falta de forma
Improbabilidad	Probabilidad
Orden	Desorden
Organización	Desorganización

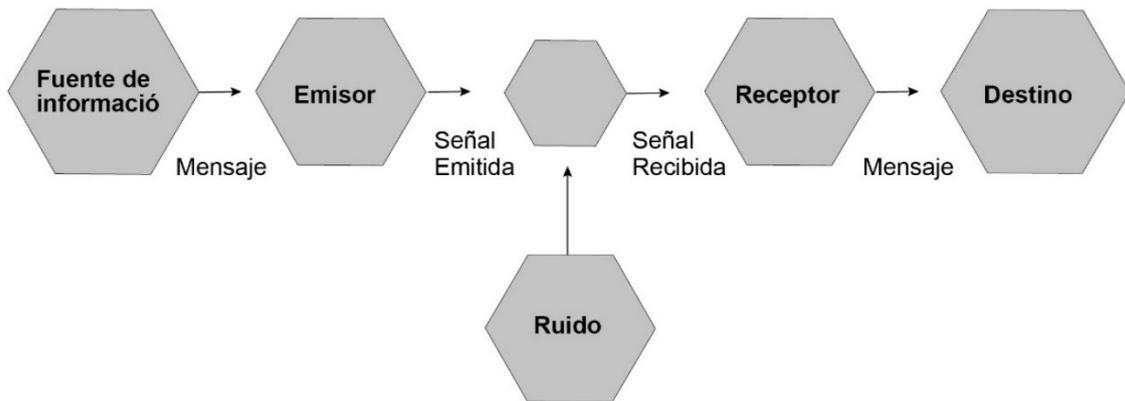
Nota. Adaptado de Información vs. Entropía de Reynoso, C. (1998). Corrientes en la antropología contemporánea (p.247). Buenos Aires. Biblos.

Weiner junto con Bateson incorporaron después una serie de nuevas ideas que se convertirían con el paso del tiempo en las teorías de la información y de la comunicación. Pero como la *Teoría de la Información* procede, junto con sus conceptos, del campo del saber de la ingeniería, reiteramos que ésta *nada* tiene que ver con el significado de los mensajes.

Hablar de «comunicación» hace referencia a un *fenómeno transversal* que interesa a todas las ciencias sociales y humanidades, incluso va más allá de lo humano y lo social, y puede aplicarse al intercambio de información entre máquinas o entre seres vivos.” (Moragas i Spade, 2011:12).

Como bien aclara Reynoso (1998) aunque muy conocido, el "esquema de la comunicación" tiene un origen incierto, desconocemos a su autor/a, la disciplina, y el marco teórico desde el cual comenzaron a utilizarlo.

Figura 2.1. Esquema del modelo telegráfico de la comunicación.



Nota. Adaptado de Modelo Telegráfico de Shannon, de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p. 16).

La Teoría de la Información, la Teoría de Sistemas y la Cibernética introducen las ideas de comunicación e información en el corazón de la cuestión del método de conocimiento, hasta el punto de que se considera a la «información»²⁶ como la unidad de la que se compone el conocimiento y a la comunicación como el proceso por el cual puede incrementarse el conocimiento (Aguado, 2004, p. 19).

Dirk Baecker considera que

En la teoría social, tratar con sistemas significa tratar con temas de comunicación ambigua o equívoca. [...] [y que] el surgimiento de un sistema social es una cuestión de vínculos entablados por acciones consideradas comunicación, lo que denota la posibilidad de intensificar esta última (Baecker en Benzecry, Krause y Reed, 2017, p. 235).

²⁶La información la entendemos cómo "toda diferencia que introduce una diferencia en un suceso posterior" (Lahitte et al, 1988: 32) Desde Kant, no se puede ignorar la activa participación del observador en la construcción del conocimiento. "Todo surge en el observador como consecuencias que se desprenden al haber colocado una distinción" (Luhmann, 1999:28) Así, el constructivismo puede ser significado como una forma que da posibilidad a la comunicación de una autorreflexión y autoobservación del sistema de la sociedad que al hacerse más compleja, desemboca frente a la paradoja que sostiene que todo lo que se produce y reproduce como conocimiento de la realidad remite a distinciones en distinciones de la realidad de la sociedad, y no a un fundamento óptico o a una razón trascendental. [...]Este tema es pleno de sentido para las ciencias sociales, pues sólo en sociedad existe comunicación, y por eso, sólo en ella es "realmente" posible el constructivismo. (Arnold-Cathalifaud, 2007, p. 124).

Abordaje de la Comunicación Humana desde la TGS

La TGS para Aguado (2004) se perfila como el marco teórico general en el que es posible entender otras teorías. En las ciencias sociales la idea de sistema va a permitir que los estudios sobre comunicación humana se ocupen de analizar los sistemas comunicativos.

Los estudios sobre comunicación humana parten del *supuesto* de que la sociedad es un "sistema de sistemas" en el que se realizan diversas funciones interrelacionadas y que la comunicación es una de las principales.

“Comunicar es co-construir una realidad con la ayuda de sistemas de signos aceptando cierto número de principios que permiten el intercambio y un cierto número de reglas que lo rigen” (Ghiglione, 1986, p. 102).

Damos el nombre de información al contenido de lo que es objeto de intercambio con el mundo externo, mientras nos ajustamos a él y hacemos que se acomode a nosotros. El proceso de recibir y utilizar información, consiste en ajustarnos a las contingencias de nuestro medio y vivir de manera efectiva dentro de él [...] Vivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada. Así pues, la comunicación y la regulación constituyen la esencia de la vida interior del hombre tanto como de su vida social (Wiener, 1969, p. 18).

De lo que se puede entender la interconexión circular, siguiendo a Dirk Baecker, que:

Los sistemas explican la comunicación; la comunicación explica los sistemas; los dos explican lo social; y estos tres elementos explican por qué los sociólogos necesitan la teoría. Necesitan la teoría para explicar la necesidad de una definición circular de los sistemas y la comunicación; así, pueden dar cuenta de la autorreferencia de una condición social, que consiste en poder elegir cómo proceder en cualquier situación. Si deja de haber elección, no se trata de comunicación, sino de causalidad, que es técnica, no social (Baecker en Benzecry, Krause y Reed, 2017, p. 238).

Modelos para estudiar la Comunicación Humana

Marc y Picard en su libro *La interacción social* (1992) distinguen cuatro grandes modelos que han intentado formalizar la comunicación:

- **Los modelos técnicos**, inspirados en funcionamientos mecánicos, que dan cuenta de la transmisión de las señales en los sistemas de comunicación.
- El modelo de referencia es el de Shannon y Weaver (1949) que presenta la comunicación como la transferencia de un mensaje bajo la forma de señal, desde una fuente de información, y por medio de un emisor a un receptor (ver Fig. 1). Esa transmisión puede ser

afectada por fenómenos llamados ruidos. El esquema derivado de la telecomunicación, se ha aplicado a las comunicaciones humanas, pero la analogía tiene sus limitaciones. En el código del lenguaje, a diferencia de los códigos formales (como el morse) a un significante no le corresponde un único significado.

- El término cibernética acuñado por Norbert Wiener (1948) para la misma época, aporta la noción de *feedback* a la comprensión de la comunicación. “Esta noción, que se ha traducido a menudo por retroacción (lo que tiene el riesgo de restringir su significado), designa la reacción del receptor al mensaje emitido y su retorno hacia el emisor.” (Marc y Picard, 1992, p. 22). Esta noción conduce a considerar que la fuente y el destinatario son de hecho emisores-receptores que ejercen funciones diferenciadas en un proceso circular y no lineal.
- **Los modelos lingüísticos**, pensados para esclarecer la comunicación humana que se apoya esencialmente en el lenguaje.
 - Roman Jakobson propone un modelo de análisis de la comunicación inspirado en la lingüística, considerando que no se puede asimilar un intercambio de mensajes a la transmisión física de la información. Describe la comunicación humana utilizando un modelo componencial, en el que intenta mostrar las funciones comunicativas específicas de cada componente: emisor, mensaje, destinatario, contexto, canal, contacto. A su vez identifica funciones lingüísticas que expresan diferentes dimensiones de la comunicación: emotiva, denotativa, etc. Picard señala que, aunque Jakobson incluye las condiciones sociales de la comunicación en el contexto, no les da un lugar muy preciso, ya que se centra en las funciones lingüísticas implicadas en el intercambio.
 - Dell Hymes y John Gumpen desde la etnografía de la comunicación realizan una nueva formalización, incorporando las relaciones sociales en un modelo conocido como “Speaking”. Se trata de una aproximación pragmática a los principales aspectos de las interacciones lingüísticas. En el modelo se aíslan ocho elementos: situación, participantes, finalidades, actos, tono, instrumentos, normas y género.

A ambos modelos se les ha cuestionado que describen en cierta manera un proceso ideal. No permitiendo explicar la mayor parte de las dificultades de la comunicación.

- **Los modelos psicosociales** incorporan esa dimensión en el estudio de la comunicación. Así, el modelo propuesto por Anzieu y Martin (1971), se propone suplir las carencias de los modelos formales. “Proponen un esquema que abarca el campo de conciencia de los que hablan y señala los filtros sucesivos que se interponen entre la intención del **hablante** y la recepción del «hablado» (Marc y Picard, 1992, p. 25). Además incluye aspectos como la personalidad de los participantes, la situación común y la significación (y las representaciones sociales).

- Estos modelos tienen en cuenta que la comunicación no es solamente verbal sino también no verbal, ya que implica gestos, mímica, movimientos, actitudes posturales, etc.
- El lenguaje corporal es considerado fundamental en las interacciones. Especialistas como Birdwhistell (1970) y Argyle (1975) sostuvieron, en ese contexto, que la parte más importante de la comunicación no pasaba por las palabras. La Escuela de Palo Alto, por su parte, diferenció entre el componente digital (la lengua fundada sobre signos arbitrarios) y analógico (expresión corporal) de la comunicación (Watzlawick y otros, 1972). Si se tiene en cuenta que ciertas funciones pueden ser aseguradas a la vez por signos verbales y no verbales, esta distinción es insuficiente. Considerando en cambio una multicanalización de comunicación humana, se contempla la interacción como resultado de la combinación sinérgica de elementos (buco-acústicos no verbales: entonación, ritmo, etc; visuales: surgidos de códigos ya sea estáticos o cinéticos; olfativos; táctiles; etc).
- Piaget (1970) por su parte planteará que lo que diferencia esas señales, es la naturaleza de sus significantes y las relaciones, más o menos motivadas, que mantienen con sus significados. Así, categoriza las señales en índices, símbolos y signos.
- En la comunicación estas señales se utilizan simultánea o sucesivamente, y asumen diversas funciones comunicativas. Como ha señalado Picard, la aproximación psicociológica permite precisar el concepto de contexto incluyendo a la vez hechos del lenguaje y sociales.
- Finalmente, **los modelos de interlocutores**, conciben a la comunicación como un proceso interactivo. Situados en el encuentro entre lingüística pragmática y psicología social señalan que la comunicación es la primera forma de reconocimiento entre los hombres y el campo donde se funda la intersubjetividad.
- Para Jacques (1986, p. 115) la reciprocidad relacional es irreductible, imposible de pensar a partir de sus componentes. Es en el proceso de interlocución que se fundan, a la vez, la identidad de los interlocutores, los significados que comparten y la comunicación. Es central la noción de contrato de la comunicación en esta reformulación de los modelos psicosociales. Para la perspectiva interaccional, en un intercambio de interlocutores hay un acuerdo implícito sobre sus principios y reglas. En ese sentido Birdwhistell señala que

Un individuo no comunica, sino que forma parte de una comunicación donde él se convierte en un elemento (...). En otras palabras, no es el autor de la comunicación, sino que él participa. La comunicación como sistema no debe ser concebida bajo el modelo elemental de la acción y la reacción. En tanto que sistema, debe abordarse como un intercambio (citado por Winkin, 1981, p. 75).

Áreas del estudio de la Comunicación²⁷

- Sintáctica: se ocupa de la transmisión de información - codificación, canales, capacidad, ruido, redundancia y otras propiedades estadísticas del lenguaje-no interesa el significado de los símbolos (lógica).
- Semántica: se ocupa del significado, lo que implica una convención semántica (filosofía de las ciencias).
- **Pragmática:** como la comunicación afecta la conducta (psicología) Comunicación y Conducta en este **modelo orquestal** son sinónimos.

Para nuestros fines didácticos nos centraremos en el área de la pragmática, y la distinción de dos grandes modelos el telegráfico y el orquestal, considerando que Bateson es de los antropólogos, quien más se vio impulsado a conducir sus investigaciones por el impacto que en su época produjo la cibernética. "El hecho de que la cibernética y la sistémica que él alcanzó a manejar están hoy superadas por una reformulación más axiomática, no inhibe darle reconocimiento, ni disminuye la actualidad de su influencia". (Reynoso, 1998: 252). Es la cabeza visible del movimiento y principal promotor de "La Nueva Comunicación" también agrupada como "La corriente de Palo Alto" o "Universidad Invisible".

Se le llamó "Nueva Comunicación" porque la comunicación ya no fue concebida como una simple relación entre dos personas, en la que una envía la pelota a otra, como en una partida de ping-pong, sino que se le concibió como un sistema cultural en el que se inserta el individuo, sistema regido por una causalidad que ya no es lineal sino circular, donde el efecto *retroactúa* sobre la causa, como en una orquesta de la que forma parte cada miembro y en la que todo el mundo sigue una partitura invisible. Partitura polifónica: la comunicación se produce a varios niveles distintos (verbal, gestual, espacial) y a veces contradictorios (de ahí, el *double bind* - *doble vínculo*²⁸).

Entonces, vamos enunciando ciertas definiciones.

Entendemos por **comunicación:**

- Todo intercambio de información con ayuda de un sistema de signos; abarca tanto la conducta humana como la animal y también el funcionamiento de la máquinas (*latus sensu*). En la comunicación humana está implícito un lenguaje, y es la transmisión de un mensaje, de un emisor a un receptor, utilizando un código lingüístico (*stricto sensu*) (Diccionario de Filosofía Herder: 1996).

²⁷Subdivisión de las áreas de estudio que realiza Watzlawick et al (1971:23-24) que a su vez son tomadas de Morris y Carnap.

²⁸Ejemplo de la paradoja doble vínculo: -" No sería jamás miembro de un club que me acepte a mí como miembro!" (Groucho Marx). Éste es uno de los clásicos chistes del cómico, donde intentaba demostrar que el humor era la razón convertida en locura.

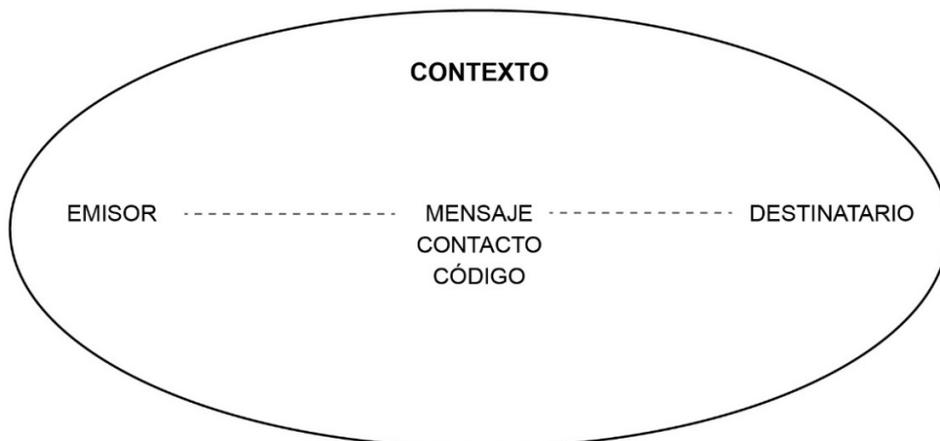
- **Es un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamiento: la palabra, el gesto, la mirada, la mímica, el espacio interindividual, etc** (Bateson, Birdwhisthell, Goffman, Hall, Jackson, Scheflen, Sigman y Watzlawick, 1987).

La segunda definición, tiene una perspectiva sistémica-cibernetica, que sigue el paradigma de la "nueva comunicación" de la corriente de Palo Alto. Lo que sabemos es que las definiciones y los significados de los conceptos van cambiando a lo largo del tiempo. Tal es el caso para la etimología inglesa de "comunicación", en el inglés del Siglo XV *communis* de raíz latina es lo que le da sentido, casi sinónimo de *communion* (compartir o participar en común), a fines del Siglo XV correrá su sentido –objeto del que se participa en común, luego ya en el Siglo XVII –medio para proceder a esa participación; para que en el Siglo XVIII con el desarrollo de medios de transporte, el término se pluraliza y es el término para designar carreteras, canales, y luego a los ferrocarriles. En el primer tercio del Siglo XIX en EEUU, y hacia 1950 designa ya a los medios de prensa, luego el cine, radio y TV.

La etimología francesa de *comunicación*, tiene un recorrido algo similar, en el Francés del Siglo XIV muy próximo a *communicare* (latín) "participar en común o poner en relación", comulgar, comunión. Ya en el siglo XVI y en el XVIII comienza a tomar el sentido de "practicar" pasando luego al de "transmitir" De lo circular se pasa a lo vectorial: trenes, teléfonos, periódicos, radio, TV (medios de comunicación). Este es el sentido que predomina hoy en todas las acepciones francesas. Pero es en 1970 cuando el Diccionario francés Grand Robert incorpora una 5ta acepción "*Toda relación dinámica que interviene en un funcionamiento. Teoría de las comunicaciones y de la regulación. V. Cibernética. Informática y comunicación*" la que interesa a Winkin, "pues por primera vez en la historia semántica del término, una nueva acepción parece estar en ruptura total con el pasado, y es aquí dónde comienza nuestro análisis: '*comunicación*' entra en el vocabulario científico" (Winkin, 1987, p. 13-14).

En "El telégrafo y la orquesta" Yves Winkin hace uso de una analogía para comprender dos modelos explicativos del proceso comunicativo humano. Uno diseñado por Shannon, el telegráfico; y otro diseñado por Weiner, el orquestal.

Figura 2.2. Modelo de la comunicación verbal.



Nota. Adaptado de Modelo de la comunicación verbal según Jakobson, 1960 de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p. 18).

Si observamos con atención el "esquema de la comunicación" presentado en páginas precedentes (Fig. 2.1) podemos entenderlo como el *Modelo Telegráfico de Shannon*, que ya aclaramos con anterioridad estaba interesado en la *cantidad* de información que podía ser transmitida por una línea telefónica y/o telegráfica, sin importar la significación del mensaje que transporta ese canal. Este modelo fue empleado tanto en Francia como en EE UU, por ingenieros/as, físicos/as, sociólogos/as, psicólogos/as y lingüistas, entre ellos también Roman Jakobson.

Los componentes del esquema de comunicación:

- FUENTE: produce el mensaje (palabra en el teléfono).
- EMISOR: transforma el mensaje en señales (teléfono transforma la voz en oscilaciones eléctricas) Es el codificador del mensaje.
- CANAL: es el medio utilizado para transportar las señales (cable telefónico).
- CÓDIGO: "...aquí debe entenderse en el sentido muy impreciso de «cuerpo de reglas»." [se encuentra como notal pie en] (Winkin, 1987, p. 22).
- MENSAJE: Selección ordenada de signos que consigue la transmisión del mensaje.
- RECEPTOR: Decodificador del mensaje que construye el mensaje a partir de las señales.
- DESTINO: la persona (o la cosa) a la que se le envía el mensaje.
- RUIDO: Interferencia en la comunicación, incertidumbre no deseada, puede darse a nivel del código, de la transmisión o del canal (chirrido en la línea).

El concepto clave en el modelo de Shannon es el de *información*, que se define como magnitud estadística abstracta que califica al mensaje independientemente de su significación. Así, reiteramos, la cantidad de información es la medida de incertidumbre de un mensaje en función de la probabilidad de cada señal que lo compone. Entonces, la información en este modelo es "ciega", porque no tiene que ver con el significado del mensaje, sino con la cantidad de incertidumbre que el mismo contiene en función de la aparición de los elementos que componen el código en el que está enviado el mensaje. Es decir, es la medida de los grados de libertad que existen en una situación dada para escoger entre señales, símbolos o pautas. Cómo vemos esta teoría ha sido diseñada y concebida por y para ingenieros de telecomunicaciones, por lo que se considera que deberíamos dejársela a ellos. La comunicación en las ciencias humanas y sociales debe estudiarse según un modelo que le sea propio (Winkin, 1987).

Por su parte el *Modelo Orquestal de la Comunicación*, en esa analogía con la orquesta; busca hacer comprender cómo cada individuo participa de la comunicación, en vez de decir que constituye el origen o el fin de la misma, es lo opuesto al modelo telegráfico. De hecho, el modelo orquestal vuelve a ver en la comunicación al fenómeno social, que tan bien expresaba el primer

sentido de la palabra, tanto en la filología del francés como en el inglés: la puesta en común, la participación, la comunión (Winkin, 1987:25).

Aportes de las distintas disciplinas, en el modelo orquestal de la comunicación

- Cibernética – Norbert Wiener, (1948)
- Teoría General de Sistemas - Karl Ludwig von Bertalanffy-década del 50'
- Teoría de la Información - Claude Elwood Shannon, (1949)
- Teoría General de la Comunicación – Gregory Bateson, década del 50'-
- Estudios de comunicación no verbal:
 - a) kinésica (gestualidad) Ray Lee Birdwhistell (1952)
 - b) proxémica (espacio interpersonal) Edward Twitchell Hall (1959)

¿Cuándo decimos que comienza la investigación de la comunicación entre los humanos? Cuando se formula la pregunta: ¿Cuáles son entre los millares de comportamientos corporales posibles, los que retiene la cultura para construir conjuntos significativos? Es decir, saber cuáles son los códigos, o cuerpos de reglas, del comportamiento personal e interpersonal que regularían su apropiación en el contexto y a su vez su significación.

Llamamos comunicación en un sistema social al desencadenamiento mutuo de conductas coordinadas entre los miembros de ese sistema a través de una conducta especializada en esa coordinación. Todos los sistemas sociales disponen de una conducta especializada en la coordinación de conductas, esto es, de una conducta comunicativa. Por esa razón, la comunicación es el fenómeno fundacional de todo sistema social. [...] la comunicación (entendida como coordinación conductual que posibilita el *acoplamiento estructural*²⁹ constituye la condición de posibilidad de lo social. (Aguado, 2004, p. 46).

Quienes trabajan desde el modelo orquestal, reaccionan en contra del modelo de comunicación verbal, consciente y voluntario, esto supone que todo ser humano vivirá necesariamente, si bien de forma inconsciente, en y por los códigos, ya que todo comportamiento involucra su uso. Por ello es que estos investigadores proponen un análisis de contexto, en oposición a un análisis de contenido.

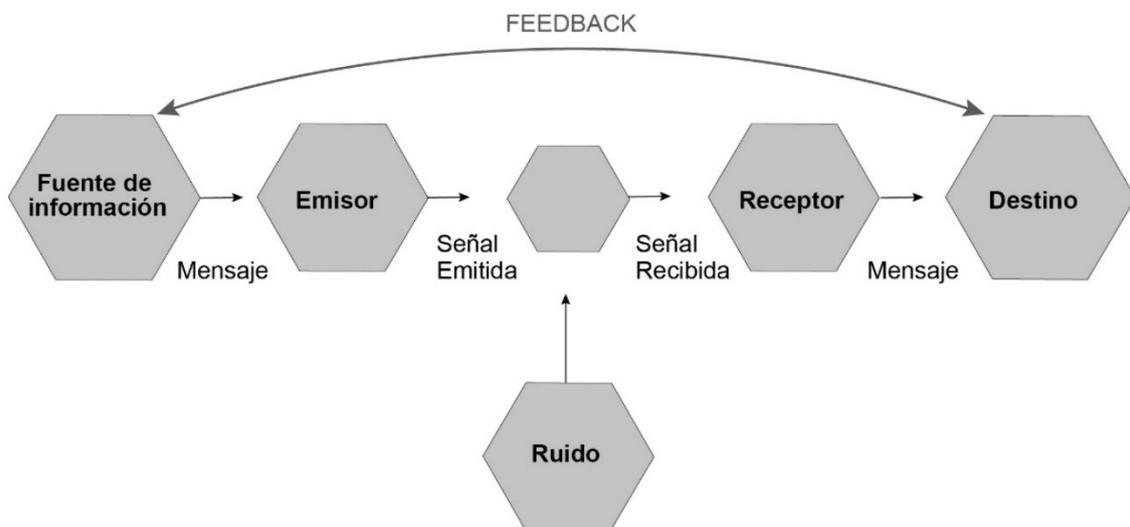
²⁹ El acoplamiento estructural, tal como lo definen Maturana y Varela, establece una clara diferencia entre el modo en que los sistemas vivos y los no vivos interactúan con sus entornos." [...] "En otras palabras, un sistema estructuralmente acoplado es un sistema que aprende. Los continuos cambios estructurales en respuesta al entorno - y el consiguiente proceso de adaptación, aprendizaje y desarrollo constantes - constituyen características clave del comportamiento de todo ser vivo." [...] "Por consiguiente, el comportamiento del organismo a la vez está determinado y es libre." (Capra, 2002, p. 61-65)

Si la comunicación se concibe como una actividad verbal y voluntaria, la significación está encerrada en los “bocadillos” que se envían los interlocutores. El analista no tiene más que abrirlos para extraer el sentido. Por el contrario, si la comunicación se mantiene como un proceso permanente en varios niveles, para comprender la emergencia de la significación, el analista debe describir el funcionamiento de diferentes modos de comportamiento en un contexto dado. Entonces, es preciso concebir la investigación de la comunicación en términos de *niveles de complejidad*, de *contextos múltiples* y de *sistemas circulares*. (Watzlawick, Beavin, y Jackson, 1971).

Conceptos claves del modelo orquestal de la comunicación

- **Contexto:** es el espacio, no necesariamente físico, dentro del cual se verifican los componentes y sus relaciones de modo tal de determinar las fronteras, no necesariamente físicas, de la unidad de referencia en tanto tal. El contexto es un espacio de relaciones. Así, todo mensaje requiere la existencia de un contexto al que pueda remitirse (llamado también “referente”), inteligible entre el receptor y el emisor.
- **Retroalimentación o Feedback:** es el retorno de la información a su punto de origen, a través del desarrollo de un proceso o actividad. Es un proceso de compartir observaciones y sugerencias, con la intención de recabar información, para mejorar o modificar diversos aspectos de una organización.

Figura 2.3. Esquema de un modelo de comunicación sistémica: con feedback.



Nota. Adaptación resaltando el “feedback” de Esquema de un sistema de comunicación según Shannon de Winkin, Y. (comp.) (1987). “La nueva comunicación”. Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p. 16).

Marco teórico del modelo orquestal de la comunicación humana

“El marco epistémico de la comunicación, está desarrollado desde la teoría de la información y la cibernética además de la TGS” (Aguado, 2004, p. 26).

En el libro de Watzlawick, Beavin y Jackson, "La teoría de la comunicación humana", los autores desarrollan tres problemáticas que no parecen tener nada en común para estudiarlas: la primera es la alternancia de crecimiento y decrecimiento de una población de zorros y conejos; la segunda el desmayo, al arribo, de un hombre que viaja a un lugar de mucha altitud; y por último el comportamiento errático del etólogo Lorenz visto desde fuera de una verja. El denominador común de fenómenos tan dispares, es que carecen de explicación si el campo de observación no es lo suficientemente amplio como para incluir el contexto.

Según una reflexión de Birdwhistell: "Un individuo no comunica, sino que forma parte de la comunicación [...] la comunicación como sistema no debe ser concebida bajo el modelo elemental de acción y reacción. En tanto sistema debe abordarse como un intercambio" (citado por Winkin, 1981, p. 75)

Por ello se puede decir que los supuestos de este *modelo orquestal* están centrados en la conducta manifiesta en un *contexto determinado*, la *relación* entre emisor y receptor, las *manifestaciones observables* de la relación entre esas entidades y no su naturaleza; la utilización del *concepto matemático de función*, y la *experiencia* está basada en las percepciones de *relaciones y pautas de relaciones* (relativismo).

Winkin (1987) destaca la importancia y los logros de la Teoría Psicoanalítica de Freud, resaltando al mismo tiempo la diferencia entre las *explicaciones psicodinámicas* de este autor, con su propia postura cibernética y sistémica de la teoría de la comunicación en el tema de la relación organismo/entorno. Argumentan por medio de analogías: que la energía que transmite con una patada un caminante a una piedra, es bien diferente de "la información que recibe" como retroalimentación que si este patea a un perro. Así, con ese ejemplo, pretenden dar cuenta claramente de los diferentes principios explicativos. A la vez que explicitan que pertenecen a *distintos órdenes de complejidad*, y que se encuentran en una relación de *discontinuidad conceptual*, o como hemos ya dicho: de distinto tipo lógico.

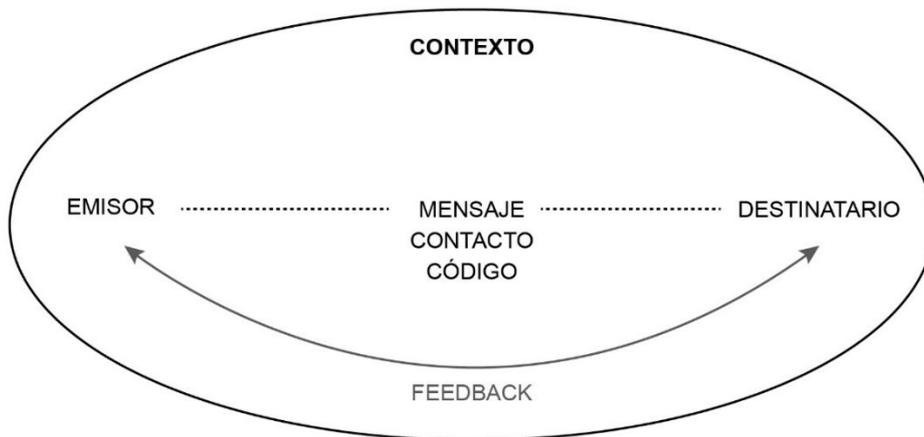
Mientras que en la Teoría Psicoanalítica el concepto central es el de *energía* en la Teoría de la Comunicación Orquestal el concepto central es el de *información*, concepto que llevó a **postular la cibernética como una nueva epistemología**.

El advenimiento de la cibernética supuso la unión entre los principios deterministas y los principios teleológicos por medio de la introducción del concepto de *retroalimentación* como la circularidad en que parte de la salida de un sistema vuelve a introducirse en el mismo como información acerca de dicha salida. Esta retroalimentación puede ser: *positiva* lo que promueve el cambio, por ejemplo en un sistema estocástico; y la *negativa*, la homeostasis cuyo ejemplo más clásico es el termostato. Lo que implica que este modelo exige nuevos *marcos conceptuales*.

Se considera que la *retroalimentación* es uno de los conceptos más importantes de la cibernética; también denominado como feed-back. Cuando se desea que un movimiento siga un patrón determinado, la diferencia registrada entre

el movimiento efectivo y el patrón establecido se utiliza para corregir el movimiento y aproximarlo, en procesos sucesivos, al patrón. Se trata precisamente de lo que el piloto realizaba con el timón. En el caso del diseño de estas nuevas máquinas, se incorpora la experiencia pasada en su posterior. Ello hace pensar en máquinas capaces de aprender. Los dispositivos que realizan este tipo de operaciones se denominan servomecanismos. Desde muy temprano Wiener reconoce que el sistema nervioso de los organismos vivos cumple esa misma función. Ello plantea una estrecha relación entre las máquinas y los seres vivos o, como señala Wiener, entre las máquinas construidas por el hombre y las máquinas vivas que llamamos animales. Parte importante de los trabajos de Wiener fueron realizados en colaboración con fisiólogos como A. Rosenblueth. La obra principal de Wiener es "Cibernética: o el control y comunicación en animales y máquinas", publicada en 1948. (Echeverría, 2016, p. 187).

Figura 2.4. Modelo de comunicación orquestal.



Nota. Adaptación resaltando el "contexto" y el "feedback" Modelo de la comunicación orquestal según Wiener de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p.18).

Concepto de Redundancia:

- Hacen los autores una analogía con la redundancia en sintáctica y en semántica, para extrapolar al nivel pragmático.
- Consideran que el "observador" de la conducta detecta que los interactuantes de una relación humana, exhiben diversos grados de repetición en sus comportamientos, de las que saca conclusiones e identifican el tipo de configuración compleja de redundancias de dicha relación, que generalmente no son conscientes los participantes.
- Insisten en que se investiga a partir de la observación de un sistema en funcionamiento, se trata de postular las reglas subyacentes a su funcionamiento, es decir su "programa".

Concepto de Metacomunicación: La comunicación para comunicar algo acerca de “la comunicación” es lo que se conoce como metacomunicación. (Tomado de las investigaciones en lógica matemática de Hilbert, ya explicado en el apartado cibernética). Es de importancia aquí tener en cuenta la «teoría de los tipos lógicos de Russell», muy respetada siempre por Bateson en sus estudios y reflexiones.

Concepto de Cálculo: El Cálculo de Boole es “un método que se basa en el empleo de símbolos, cuyas leyes de combinación son conocidas y generales, y cuyos resultados admiten una interpretación congruente”. Distinción entre metamatemáticas (L1) y matemáticas (L).³⁰

Así las redundancias pragmáticas son configuraciones de interacción análogas a las funciones matemáticas. Las configuraciones pragmáticas son las que se encuentran en los sistemas tendientes a objetivos y que contienen mecanismos de control (retroalimentación). Entonces, si examinamos cadenas de comunicación, con estas premisas, llegaremos a resultados que participen de la naturaleza de los axiomas y los teoremas del cálculo- es decir un n° finito de configuraciones posibles

Concepto de Caja Negra: El concepto de caja negra se tomó como una analogía de la mente con los aparatos del campo de la telecomunicación y de la electrónica, donde a veces resultaba más conveniente pasar por alto la estructura interna de los equipos dada su complejidad, y centrarse en las entradas “*inputs*” y salidas “*outputs*” de los mismos. También es cierto que observando las entradas y salidas del aparato podíamos hacernos una idea de lo que ocurría dentro o de su estructura interna, pero tal conocimiento no resulta esencial para estudiar la función del aparato dentro del sistema más amplio del que forma parte.

Conciencia e Inconciencia: Si utilizan el supuesto de la caja negra para observar la conducta humana, entonces, supone asimismo, la salida de una caja negra para entrar en la de otra caja negra, estando así en el campo de la atribución de “significado”, idea esencial para la experiencia subjetiva de comunicarse con otros, pero que es imposible de determinar fehacientemente (según este modelo) a los fines de la investigación sobre comunicación.

Presente vs. Pasado: En este modelo teórico interesa la búsqueda de una configuración en el aquí y ahora, más que de significado simbólico, causas pasadas o motivaciones.

Efecto vs. Causa: La causa de una conducta es secundaria, **lo que importa y es esencial es el efecto** de una conducta, en la interacción de individuos estrechamente relacionados. Regla empírica: cuando el ¿por qué? de un fragmento de conducta permanece oscuro, la pregunta ¿para qué? puede proporcionar una respuesta válida.

La circularidad de las pautas de comunicación: En la causalidad lineal tiene sentido hablar de comienzo y fin de una cadena, pero carecen de sentido tales términos en los sistemas con retroalimentación. Aunque esta lógica lineal es la empleada por los participantes individuales, cuando afirman que sólo reaccionan a la conducta del otro sin comprender que, a su vez, influyen sobre aquél a través de su propia reacción.

³⁰ Ver nota al pie n° 13

La relatividad de lo “normal” y lo “anormal”: Normalidad y anormalidad en el lenguaje legal son denominados con los conceptos “cordura” y “alienación”. Pero desde el punto de vista comunicacional, un fragmento de conducta sólo puede estudiarse en el contexto en que tiene lugar, entonces los términos “cordura” y “alienación” pierden su significado como atributos de individuos. Del mismo modo, la noción de “anormalidad” se vuelve cuestionable, pues el estado del/de la participante del acto comunicativo, no es estático, sino que varía según la situación interpersonal y según la perspectiva subjetiva del/la observador/a. Por ello los marcos conceptuales desde el punto de vista comunicacional son bien distintos a los usados en el léxico psiquiátrico clásico y el legal.

Axiomas de la comunicación enunciados por Watzlawick

1) **No se puede, no comunicar.** (axioma de la metacomunicación) A diferencia de los animales, para los humanos toda conducta comporta un significado y, por tanto, comunica. Toda conducta humana es entonces necesariamente comunicación. Por tanto, del mismo modo que no puede concebirse una no-conducta (es imposible no-actuar, puesto que la no-actuación es una forma de actuación), no puede concebirse una no-comunicación. Tanto la actividad como la inactividad transmiten significados porque ejercen influencia sobre los demás.

2) **Niveles de contenido y niveles de relación.** Watzlawick concede especial atención a dos funciones de la comunicación humana: una *función referencial* (denotación) y una función pragmática (connotación). La *función referencial* expresa la propiedad de referirse al objeto y se concreta en el contenido de los mensajes (lo que decimos acerca de las cosas). La *función conativa* expresa las relaciones entre los objetos y el acto de comunicar y constituye, de hecho, una comunicación que incluye o afecta a la comunicación, porque se expresa sobre el propio estado de la comunicación. Por ello recibe el nombre de *metacomunicación*. En otras palabras, el nivel de relación clasifica y encuadra al nivel de contenido, actuando así como metacomunicación, como una comunicación sobre la comunicación.

3) **Puntuación de la secuencia de hechos.** Para un observador, una serie de comunicaciones puede entenderse como una serie de intercambios en la que los participantes organizan los patrones de interacción, de modo que establecen iniciativas, reacciones, puntos significativos, ritmos de intercambio, etc. Se corresponde con lo que podríamos denominar "orden típico de las situaciones comunicativas". La puntuación de la secuencia de hechos afecta al significado de los mensajes y a la interpretación global de la situación comunicativa. Quienes interactúan según acuerden o no, las causas de sus conductas en la función conativa desarrollarán tipos de respuestas.

4) **Comunicación digital y analógica.** La comunicación digital se entienden todos aquellos procesos comunicativos que se organizan por unidades discretas de información (rígida codificación). Por comunicación analógica se entienden todos aquellos procesos comunicativos que organizan unidades continuas de información, que admite ambigüedades e imprecisiones, y por una especial riqueza de significados (semántica compleja). La comunicación digital es especial-

mente potente en el nivel del contenido, mientras que la comunicación analógica es especialmente potente en el nivel de relación. En cualquier conversación el contenido de las frases de los interlocutores se articula como comunicación digital (significados transferibles), mientras que los gestos, la comunicación no verbal, el contexto de la comunicación forman parte de la conversación como comunicación analógica (significados contextuales).

5) **Interacción simétrica y complementaria.** Se denomina interacción simétrica a aquella interacción en la que las conductas de los participantes tienden progresivamente a divergir o diferenciarse. Se denomina interacción complementaria a la interacción en la que las conductas de los participantes tienden progresivamente a converger o compatibilizarse. En un conflicto difícil de resolver pueden observarse dinámicas de interacción simétrica, y su resolución comunicativa pasa a menudo por la introducción de un tercer (mediador) capaz de reorientar el proceso comunicativo hacia la complementariedad (Aguado, 2004, p. 85)

Recapitulando, una visión sistémica de la vida y de la vida humana

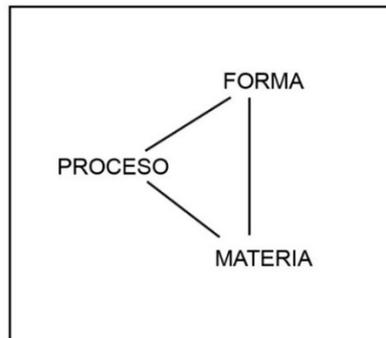
En este capítulo hemos progresado hacia la comprensión sistémica de la vida humana: compleja, contextual y no determinista. Capra en su libro *Las conexiones ocultas* (2002) también argumenta desde una concepción científica de la vida, sistémica y no cartesiana, pero de otro modo, dando un giro hacia la comprensión de los niveles de emergencia de la vida: forma, materia y proceso; y así, da cuenta de cómo los procesos de comunicación pueden pensarse en relación a otras dimensiones del estudio de los seres vivos. En este sentido, Capra plantea que desde el punto de vista de la *forma*, los sistemas vivos responden a un patrón de organización: una red autogeneradora. Desde el punto de vista de la *materia*, la estructura material de un sistema vivo es un sistema abierto, que se conserva distante del equilibrio (también llamada estructura disipativa). Por último, desde el punto de vista del *proceso*, los sistemas vivos son sistemas cognitivos en los que el proceso de cognición está íntimamente ligado al patrón de autopoiesis³¹. La característica esencial que distingue los sistemas vivos de los no vivos - el metabolismo celular - no es una propiedad de la materia ni una "fuerza vital" especial, sino un patrón de organización en una red inmaterial³². De este modo, la comprensión sistémica se basa en el supuesto de que la vida está dotada de una

³¹ Autopoiesis: es un neologismo acuñado por Maturana y Varela en la década del '70 que refiere a la capacidad que tienen los sistemas vivos para autorregularse y reproducirse por sí mismos, es decir, al proceso de autogénesis de las redes vivas. La característica definitoria de todo sistema autopoietico consiste en que experimenta cambios estructurales continuos al mismo tiempo que conserva su patrón organizativo en red. Los componentes de la red se producen y transforman unos a otros continuamente de dos formas distintas. La primera clase de cambios estructurales consiste en la autorrenovación (Capra, 2002, p. 37)

³² "El principio de recursión organizativa va más allá del principio de retroacción (feed-back); supera la noción de regulación con la noción de producción y autoorganización. Es una curva generadora en la cual los productos y los efectos son ellos mismos productores y causantes de lo que los produce."(Morín,1996, p. 14)

unidad fundamental, y que los diversos sistemas vivos presentan patrones de organización similares, en particular la interconexión en forma de red.

Figura 2.5. *Relaciones entre Forma, Proceso y Materia.*

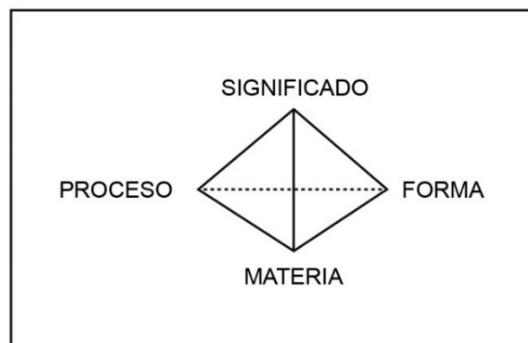


Nota. Reproducido de Las Conexiones ocultas (p. 104) de Capra, F. (2002). Ed. Anagrama. Barcelona.

Además, éste autor se interroga sobre las peculiaridades de estas relaciones entre dimensiones de estudio, en un ser vivo en particular: el ser humano, que nos compete de manera preferencial en este libro.

En la vida social humana son esenciales los comportamientos, los valores, las intenciones, los objetivos, las estrategias, los proyectos y las relaciones de poder, que no ocurren en la mayor parte del mundo extrahumano. Por ello, el autor propone que la comprensión sistémica de la vida puede aplicarse al dominio social agregando el punto de vista del significado a los otros tres puntos de vista sobre la vida. Así, el "significado" expresa sintéticamente el mundo interior de la conciencia reflexiva que contiene una multiplicidad de características interrelacionadas. Para comprender los fenómenos sociales, por lo tanto, hay que integrar las cuatro perspectivas: forma, materia, proceso y significado. De este modo, la cultura es creada y sostenida por una red (forma) de comunicaciones (proceso) en la que se genera el significado. La cultura se materializa (materia) entre otras corporizaciones, en artefactos y textos escritos, a través de los cuales los significados se transmiten de generación en generación.

Figura 2.6. *Relaciones entre Significado, Forma, Proceso y Materia.*



Nota. Reproducido de Las Conexiones ocultas (p. 107) de Capra, F. (2002). Ed. Anagrama. Barcelona.

Así, si la red social es un patrón no lineal de organización, los conceptos desarrollados por la teoría de la complejidad, como los de retroalimentación (*feedback*) o el surgimiento espontáneo (emergence), pueden ser aplicados en ella. Sin embargo, los nudos y los eslabones de la cadena no son simplemente bioquímicos, como en una célula. Las redes sociales son ante todo redes de comunicación que involucran el lenguaje simbólico, los límites culturales, las relaciones de poder y así sucesivamente.

Para comprender las estructuras de esas redes, Capra (2002) propone recurrir a ideas de distintos campos: la teoría social, la filosofía, la ciencia de la cognición, la antropología, etc.

El conocimiento de las redes vivas aplica a los fenómenos sociales, en la medida en que el concepto de autopoiesis es también válido en el ámbito social. ¿Cuáles serían los elementos de una red social autopoietica? Los sistemas sociales como redes de comunicaciones tienen naturaleza dual: coordinación de comportamientos como ocurre entre todos los organismos vivos y generación de imágenes mentales, pensamientos y significados, por involucrar el pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico.

Analizando el desarrollo de las ciencias sociales del siglo XIX hasta la época actual, Capra pone de manifiesto como en los grandes debates entre sus principales corrientes de pensamiento, se reflejan las tensiones entre los cuatro puntos de vista sobre la vida social: forma, materia, proceso y significado.

Se explicará en el próximo capítulo, sobre los aportes al campo de la Teoría Antropológica de los primeros estructuralistas, porque también reconocieron la relación entre la realidad social, la conciencia y el lenguaje. Destacando al lingüista Ferdinand de Saussure, uno de los fundadores del estructuralismo, y al antropólogo Claude Lévi-Strauss, íntimamente asociado también a la tradición estructuralista, y de los primeros teóricos en analizar la vida social mediante el empleo de analogías con sistemas lingüísticos.

Durante la década de 1960, la importancia del lenguaje creció aún más, con el advenimiento de las llamadas sociologías interpretativas, según las cuales los individuos interpretan el mundo que los rodea y actúan de acuerdo con esa interpretación. La integración que comienzan a delinear estos autores, puede ser promovida significativamente si se aplica la nueva comprensión sistémica de la vida al dominio social, dentro de la estructura conceptual de las cuatro perspectivas (forma, materia, proceso y significado). Las redes de comunicación tienen entonces el doble efecto de “generar, por un lado, ideas y contextos de significado y, por otro, reglas de comportamiento o, en la jerga de los teóricos de la sociedad, estructuras sociales” (Capra, 2002, p. 113)

Las estructuras generadas por las redes sociales se crean con determinadas intenciones constituyendo la corporificación de significados (aunque sean materiales, tales como por ejemplo: edificios, carreteras, tecnologías, obras literarias, etc.). Por ello para la comprensión de la realidad social es esencial estudiar el significado, que es un fenómeno sistémico: nada tiene sentido en sí mismo, sino en un contexto situado, vinculado ya sea a la razón, a la emoción o a ambas.

Como seres humanos, somos capaces de acciones cognitivas tanto involuntarias; al igual que todos los seres vivos (tales como la digestión del alimento o la circulación de la sangre); como

intencionales, por las cuales conocemos la voluntad y libertad humana para normar y cambiar el mundo, pero también aquellas que inconscientes reproducimos.

El comportamiento del organismo vivo no es completamente libre, pero tampoco está completamente determinado por fuerzas exteriores. Está de algún modo determinado por su propia estructura (que está formada por una sucesión de cambios estructurales autónomos).³³ Siguiendo ese razonamiento, Capra señalará, del mismo modo tal como lo hicieran antes, autores de la talla de Morín, que la autonomía de los sistemas vivos no puede confundirse con independencia. En el nivel humano, la autonomía se refleja en nuestra conciencia como la libertad de actuar de acuerdo con nuestras convicciones y decisiones. "Nuestras" significa que están determinadas por la naturaleza del contexto nuestra cultura, la cual se incluye nuestras experiencias pasadas y nuestra herencia. Y allí es donde cobra relevancia la noción de cultura.

Los sistemas vivos son redes autogeneradoras, lo que significa que su patrón de organización es un estándar en red en el que cada componente contribuye a la formación de los otros componentes. Esta idea puede aplicarse al dominio social, siempre que las redes vivas de las que estamos hablando sean identificadas como redes de comunicaciones.

En los sistemas sociales las ideas, valores, creencias y otras formas de conocimiento constituyen estructuras de significado o "estructuras semánticas" que dan identidad a cada uno de esos sistemas y se corporizan físicamente (y en alguna medida) en los cerebros y en las disposiciones para actuar de los individuos que pertenecen a la red. Así como, según la biología, el comportamiento de un organismo vivo es determinado por su estructura; en los sistemas sociales, la infraestructura material de la sociedad (análoga a la estructura biológica de un organismo) es a su vez la corporificación de la cultura de la misma sociedad.

Luhmann propone observar el sistema de la sociedad en términos de la distinción entre la codificación³⁴ y la programación³⁵, luego Baecker (2017) sugiere agregar a «la crítica»³⁶. Esas

³³ Maturana ha argumentado convincentemente sobre las dificultades que encontramos al suponer que nuestras percepciones corresponden a las entidades que pueblan nuestro mundo exterior. Nuestras percepciones, nos señala, resultan —y no pueden sino resultar— de las condiciones propias de nuestra estructura biológica y no de los rasgos de los agentes perturbadores de nuestro medio. En otras palabras, los seres humanos no disponemos de mecanismos biológicos que nos permitan tener percepciones que correspondan a cómo las cosas son. Los sentidos, por lo tanto, no nos proporcionan una fiel representación de cómo las cosas son, independientemente del observador que las percibe. (Echeverría, 2011, p. 25-26).

³⁴ Los *códigos* se relacionan con los medios de comunicación de la sociedad, como el poder, el dinero, la verdad, las creencias o la belleza, estructurados de acuerdo con una distinción binaria que indica un valor positivo, como la posesión del poder, de propiedad, de evidencia, de certeza o de belleza, y uno negativo, como la oposición, la pobreza, la falsedad, la duda y la fealdad

³⁵ Los *programas* se relacionan con las disciplinas y los proyectos que antes se llamaban "organizaciones" y ahora se mueven en redes en busca de decisiones para relacionarse con otras decisiones. En el espacio lógico de la sociedad, responden a preguntas sobre combinaciones de una selección de valores posiblemente idiosincrática.

³⁶ En la acción y la comunicación, hacer y decir "no" significa abrir el espacio a posibilidades alternativas indeterminadas, que actúan como espejo de realidades ya determinadas. Sin ese espejo, por doloroso que sea sostenerlo en un momento específico -pensemos en el rechazo de una invitación, la obstaculización de una propuesta de mejoras o un acto terrorista-, el sistema de la sociedad no podría mirarse a sí mismo. Por eso, la sociología no considera que criticar a la sociedad como si viniera de fuera sea suficiente, sino que exige una sociología de la crítica misma (Boltanski, 2011, en Baecker, 2017).

tres dimensiones de un único sistema tal vez sean capaces de describir la ecología de “la próxima sociedad” con complejidad de interacciones (según la denominen las distintas corrientes teóricas: acción/campo/redes) y sabremos lo inquieto que es el significado. “Pero la noción de sistema va un paso más allá y describe la producción de cualquier instancia de significado como la co-producción de instancias significado alternativas” (Baecker, 2017, p. 252).

El sistema de la próxima sociedad (que es la que estamos comenzando a vivir en este siglo XXI) de las redes, de la informática, de los algoritmos, visto desde la teoría social, podría ser o no ser adecuadamente interpretado como un cálculo de significado que cambia entre criterios, marcos y referencias de "uno u otro", "uno y otro" y "ni uno ni otro". Una imagen tendrá que surgir, sin embargo, de algún estudio social de la sociedad que utilice la noción de sistemas. Tendrá que dar cuenta de la formación social en términos de identidad y peculiaridad, por un lado, y de distinción de otras formaciones, y por lo tanto en referencia a ellas, por otro. Por eso, los sistemas en la teoría social definen el significado mediante diferencias relativas y reflexivas, y no mediante identidades esenciales o sustanciales (Baecker, 2017, p. 255).

Así las investigaciones sobre las formas simbólicas, tomando/siguiendo a Bourdieu, son aspectos activos del conocimiento, pero ¿cuáles son las formas de su producción histórica? Es él, el mismo Bourdieu, quien nos alerta sobre:

(...) el poder que se ve en todos los tiempos y en todas partes”; por ello “es necesario saber descubrirlo allí donde menos se ofrece a la vista, allí dónde está más perfectamente desconocido, por lo tanto reconocido: el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o lo ejercen (Gutiérrez, 2000, p. 65).

Y entonces el lenguaje es, para decirlo en términos de Pierre Bourdieu, un campo de lucha por el sentido.

Es así que la sociedad cobra existencia en la relación mutua de sujetos discursivos. Difícilmente se puede concebir la sociedad aislada de los sujetos ni los sujetos aislados de la sociedad. Tampoco es posible concebir la naturaleza sin sujetos discursivos que la signifiquen, y los procesos mentales tampoco pueden comprenderse si no se analiza el sistema semántico que los engendra. De la misma manera, los procesos sociales y culturales no se pueden comprender si no se analiza el sistema semántico que los hace significativos y en este sentido no se puede seguir haciendo caso omiso del papel activo del lenguaje, en tanto que discurso, en la construcción de esta significación y en la construcción misma de los sujetos que significan los procesos ontológicos, sociales y culturales. Socialización significa construir a través del discurso una realidad social que es ella misma discursiva, no en el sentido de ‘estar hecha de’, sino en el sentido en que es el discurso lo que convierte nuestra experiencia en conocimiento (Halliday, 1978).

Referencias

- Aguado, J. (2004). Introducción a las Teorías de la Información y la Comunicación - DM Ed Murcia. recuperado de <https://www.um.es/tic/Txtguia/Introduccion%20a%20las%20Teorias%20de%20la%20Informa%20%2820%29/TIC%20texto%20guia%20completo.pdf>
- Arnold, M. (2007). Cap 8 “Fundamentos del Constructivismo Sociopiéutico”. En: Epistemología de las Ciencias Sociales. Breve Manual. Ediciones UCSH. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Chile, Santiago. 2007
- Baecker, D. (2013). El Ojo del Coyote. *Sistemas Sociales*. Recuperado desde <https://sistemas-sociales.com/el-ojo-del-coyote-recordando-a-heinz-von-foerster-por-dirk-baecker/>
- Baecker, D. (2013). El vacío de Lenin: hacia un kenograma del management Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, núm. 28, mayo, 2013, pp. 23-33 Facultad de Ciencias Sociales Santiago de Chile, Chile Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31122687600>
- Baecker, D. (2019). “Los sistemas en la teoría social” en Benzecry, Claudio, Krause, Monika y Reed Isaac (2019) “La teoría social, ahora” Ed Siglo XXI. Buenos Aires.
- Betancourt Martínez, F. (2015). Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas. Ed Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Iberoamericana.
- Bateson, G. (2002). Espíritu y Naturaleza cap 2 “Todo escolar sabe” Amorrortu. Buenos Aires.
- Capra, F. (1998). La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Capra, F. (2002). Las Conexiones ocultas. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Cortez, C. y Palacios L. (2021). Historia y sistemas de las psicología: compilación de escritos Lima: Centro de Investigación y Producción Científica IDEOs.
- Cullmann, G. (1967). Elementos de cálculo Informacional. Urmo, Bilbao, 1967.
- de Moragas i Spà, M. (2011). Interpretar la Comunicación” Estudios sobre medios en América y Europa. Gedisa. Barcelona.
- Daturi, D. (2015). Patrón, diferencia y circularidad: orígenes y sentido de la idea de Mente en Gregory Bateson (2015) en *PENSAMIENTO. Papeles de filosofía*, issn: 1870-6304, Nueva época, año 1, número 1, enero-junio de 2015, pp. 137-160. Universidad Autónoma del Estado de México, México <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/3647/2605>
- Echeverría, R. (2016). “El Búho de Minerva” Comunicaciones Noreste Ltda Santiago de Chile.
- Echeverría, R. (2011). Ontología del Lenguaje Editorial: *Granica* JC Saez Editor. México.
- Feixas i Viaplana, G. y Miró Barrachina, M. T. (1993). Aproximaciones a la psicoterapia. Una introducción a los tratamientos psicológicos. Paidós. Barcelona.
- Ferrater Mora, J. (1951). Diccionario de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Figura 2.1. Esquema de la comunicación.** Adaptación de *Modelo Telegráfico de Shannon* de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p. 16).

Figura 2.2. Modelo de comunicación verbal. Adaptación de *Modelo de la comunicación verbal según Jakobson, 1960* de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p.18).

Figura 2.3. Esquema de la comunicación, con feedback. Adaptación con "feedback" de *Esquema de una sistema de comunicación según Shannonde* Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p. 16).

Figura 2.4. Modelo de comunicación orquestal. Adaptación resaltando el "contexto" y el "feedback" *Modelo de la comunicación orquestal según Weiner* de Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. Cap. El telégrafo y la orquesta (p.18).

Figura 2.5. Relaciones entre Forma, Proceso y Materia. Reproducido de *Las Conexiones ocultas* (p. 104) de Capra, F. (2002). Ed. Anagrama. Barcelona.

Figura 2.6. Relaciones entre Significado, Forma, Proceso y Materia. Reproducido de *Las Conexiones ocultas* (p. 107) de Capra, F. (2002). Ed. Anagrama. Barcelona.

Gutierrez, A. (2000). Bourdieu, Pierre "Sobre el poder simbólico" en *Intelectuales, política y poder*. UDEBA Bs As.

Ghiglione, R. (1986). *L'homme communiquant*. Paris: Armand Colin.

Herskovitz, M. (1952 [1948]). *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, México: Fondo de Cultura Económica.

Johansen Bertoglio, O. (1989). *Introducción a la Teoría General de Sistemas*, Limusa, México.

Lahitte, H, Hurrell J. y Malpartida A. (1988) *Relaciones. De la ecología de las ideas a la idea de ecología*. La Plata. Mako Ed.

Lozano, J. Peña-Marín, C., Abril, G. (1982). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual* Ed Cátedra--Madrid.

Luhmann, N. (1999). *Teoría de los sistemas sociales II*. Universidad Iberoamericana I Colección Teoría Social. México.

Luhmann, N. (2002). *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrete* Ed. Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Periférico Sur Manuel Gómez México,

Morin, E. (1996). *Por una reforma del pensamiento*. En *Correo de la UNESCO* - Febrero de 1996 Paris.

Ossa O., Carlos A. (2016). *Teoría General de Sistemas: Conceptos y aplicaciones* Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2016.

Pérez Solari, F., Labraña, J. (2013). *Hacia la observación de una sociedad venidera: Una entrevista con Dirk Baecker* Revista Mad - Universidad de Chile, N° 29, Septiembre de 2013, pp. 82-91 - Revista del Magister en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad- www.revistamad.uchile.cl - Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

Petersen, A. (1985). «The Philosophy of Niels Bohr», in A.P. French & P. J. Kennedy (eds.), *Niels Bohr. A Centenary Volume*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 299-310.

Reynoso, C. (1998). Corrientes en la antropología contemporánea. Buenos Aires. Biblos.
<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/reynoso-c-1998-corrientes-en-antropologia-contemporanea.pdf>

Rodríguez, D. y Arnold, M. (1990). Sociedad y Teoría de Sistemas. Ed Universitaria S.A. Santiago de Chile.

Serrano, M. (1998). "Sistema" en Reyes, Román (1998) Terminología Científico Social. Aproximación Crítica. Anthropos. Barcelona.

Solé, V. y Bascompte, J. (1996). Are Critical Phenomena Relevant to Large-Scale Evolution? Proceedings Royal Society- 263, pp.161-168. London B.

Tabla 2.3. *Abordaje de un mismo referente empírico desde tres tipos de modelos distintos.*

Adaptación de los argumentos de Reynoso, C. (1998). Corrientes en la antropología contemporánea. Buenos Aires. Biblos.

Tabla 2.4. *Características de la Información y la Entropía.* Adaptado de *Información vs. Entropía* de Reynoso, C. (1998). Corrientes en la antropología contemporánea (p.247). Buenos Aires. Biblos.

Valdettaro, S. (2008). "¿DEL DESENFRENO A LA SENSIBILIDAD? RELACIONES ENTRE CISMOGÉNESIS Y AUTOCORRECCIÓN EN LA COMUNICACIÓN SOCIAL EN LA ACTUALIDAD", en AGUIRRE ROMERO, Joaquín M^a (ed.): Gregory Bateson. Col. Márgenes nº 2, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008, 148 pp. ISBN: 978-98-691-1234-2. (pp. 9-31).

von Bertalanffy, L. (1984). Teoría general de los sistemas. México. F.C.E.

Wagensberg, J. (1986). Proceso al Azar. Tusquet editores. Barcelona.

Watzlawick, P. Beavin, J. y Jackson, D. (1971). Teoría de la comunicación humana. Ed. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires.

Wiener, N. (1988). "Cibernética y sociedad" Ed Sudamericana: Buenos Aires.

Winkin, Y. (comp.) (1987). "La nueva comunicación". Barcelona. Kairós. 1987. Cap. El telégrafo y la orquesta.

CAPÍTULO 3

Del lenguaje al discurso. Antecedentes de la antropología lingüística y sus derivaciones

María Marta Reca

Introducción

Las relaciones entre la antropología y la lingüística han sido sumamente fructíferas en la historia de ambas disciplinas. Entre los primeros antecedentes podemos encontrar los trabajos etnográficos pioneros en los que el conocimiento de la lengua de la comunidad en estudio constituyó una condición primaria para la eficacia de la comunicación y la recolección de información en las situaciones de contacto durante el trabajo de campo. A su vez, el registro de la multiplicidad de lenguas mostraba un panorama de la diversidad de culturas y lenguajes, que tomarían distintas connotaciones en el marco de las teorías antropológicas de fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Con posterioridad, las relaciones disciplinares continuarán atravesando una serie de postulados teóricos troncales para la teoría antropológica centrados en la reflexión sobre la relación entre lenguaje, pensamiento, cultura y visión del mundo. Las lenguas son vistas como sistemas complejos de signos verbales, con estructuras jerárquicas, categorías gramaticales, reglas sintácticas e inventarios léxicos amplios.

En la bibliografía antropológica se reconoce un campo de análisis inter-trans disciplinario bajo la denominación de **antropología lingüística**. Lo que distingue a los antropólogos lingüísticos de otros estudiosos de la lengua es su visión del lenguaje como un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual de mundos posibles o reales. (Duranti, 2000). Entre ambas disciplinas, con distinto nivel de profundidad analítica, circulan métodos, perspectivas y conceptos. En un intento de sistematización de los grandes temas de interés, seguramente incompleto, destacamos:

- El sistema de signos y su capacidad de representación. El campo de la **semántica**.
- La función comunicativa en el terreno de las interacciones sociales. Es decir, el campo de la **pragmática**.
- El análisis de su estructura como conjunto de reglas formales y su combinación. El campo de la **gramática** y la **sintáctica**.

- Las relaciones entre el lenguaje y la diversidad de comunidades de hablantes, asociado a las relaciones de poder, clase, identidad, género y su valor en los procesos de socialización. El campo de la **sociolingüística**.
- Los condicionamientos psicológicos de las lenguas, problemas de adquisición y aprendizaje, cognición, bilingüismo. La **psicolingüística**
- Las relaciones entre lenguaje, pensamiento y cultura. La **etnolingüística** y la **antropología cognitiva**.
- El estudio de su origen y distribución geográfica. La **lingüística histórica y comparada**.
- El estudio del origen y evolución del lenguaje. La **lingüística evolutiva**.

E. Ardener,³⁷ definió tres formas de relaciones entre la antropología y la lingüística según los propósitos y el tipo de intercambio interdisciplinar, los cuales pueden vincularse a las tendencias teóricas de la antropología cultural de los EEUU, la etnología de Francia y la antropología social británica.³⁸

1- El nivel técnico: la lingüística es considerada como auxiliar de la etnología. El antropólogo recurre a la lingüística ya sea para aprender la lengua o a través de un intérprete en el trabajo de campo y cuenta con los **procedimientos técnicos** para describir las lenguas sin escritura. La lengua es un instrumento de acceso a las otras culturas, con fines prácticos. Ejemplo de este tipo de vínculo son los trabajos de muchos etnógrafos de campo entre los que podemos nombrar a B. Malinowski y otros autores de la escuela británica.³⁹ En palabras de Malinowski,

³⁷ Presentado en el congreso que celebró en 1969 el gremio británico de antropólogos dedicado a la relación entre la antropología y la lingüística (Leif Korsbaek, 2003, p. 161).

³⁸ Estas clasificaciones tienen un sentido analítico y organizacional pero no constituyen, jamás, compartimentos estancos. De modo que los autores elegidos para ejemplificar cada tipo de relación, no quedan fuera de la comprensión de la importancia del lenguaje en los otros tipos de relación, sino que no constituyen el eje central de sus intereses.

³⁹ Para Malinowski, como para los filósofos del lenguaje ordinario, es esencial analizar las diversas posibilidades que se presentan en el uso cotidiano del lenguaje. También muestra cómo el significado de las expresiones está enraizado en lo que él ha llamado «contexto de situación», en la cultura, en las costumbres, es decir, hace parte de la «forma de vida» del sujeto que usa el lenguaje. A pesar de esto, debemos ser cautelosos con la concepción malinowskiana, ya que su objeto no era hacer filosofía del lenguaje, sino plantearse la traducción de una lengua de comunidades primitivas a una lengua que se dice llamar «civilizada» (...). La concepción pragmática del lenguaje en Malinowski tiene su génesis al encontrarse éste en el interior de una tribu de nativos, y observar que la traducción que hacía el intérprete de la lengua primitiva que allí se hablaba a una lengua civilizada, era incomprendible. Malinowski, al respecto, dice: «Al analizar, veremos con toda claridad cuán desvalido está uno para intentar esclarecer el significado de un enunciado por medios lingüísticos; y estaremos también en condiciones de comprender qué clase de conocimiento adicional, aparte de equivalencia verbal, es necesario para que la expresión resulte significativa» (Cfr. Malinowski, 1964, p. 317).

Lo que he tratado de aclarar mediante el análisis de un texto lingüístico primitivo, es que el lenguaje se halla esencialmente enraizado en la realidad de la cultura, la vida tribal y las costumbres de un pueblo, y que no puede ser explicado sin constante referencia a esos contextos más amplios de la expresión verbal. (Malinowski, 1964, p. 323).

Este nivel de relación atraviesa los otros dos niveles dado que el estudio del lenguaje no fue para la antropología sólo un medio de comunicación sino un ámbito de reflexión ineludible.

2- El nivel pragmático: la pragmática desplaza el estudio del lenguaje en abstracto por el análisis del fenómeno del lenguaje concreto. Esto significa que los seres humanos usan el lenguaje de muy diversas maneras, produciendo multiplicidad de actos de habla. La locución de los sujetos hablantes genera actos de habla. En la concepción de Austin, Searle, Strawson y otros, encontramos la preocupación por estos estudios, dado que abordan la relación entre lengua y cultura en su influencia recíproca, de suerte que el conocimiento de la lengua es indispensable para el conocimiento de la cultura y viceversa.

Por otro lado, los **datos** de la lingüística son interpretados para buscar correlatos en la cultura, por ejemplo la lingüística descriptiva y la escuela del particularismo histórico. Como ejemplo contamos con los trabajos de Boas y sus discípulos entre los que se encuentra el lingüista Edward Sapir (1884-1939) que argumentó acerca de las relaciones entre lenguaje y “visión del mundo”. Los estudios etnolingüísticos se interesaron en analizar de qué forma la lengua influye en el modo de pensar, sentir y expresar el mundo. Para E. Sapir, la lengua es algo más que un instrumento para conocer la cultura en tanto el mundo real no está dado de manera objetiva sino que “está en gran parte construido sobre la base de los hábitos lingüísticos del grupo.”

3- El nivel explicativo: en este nivel, lo que circula e intercambian ambas disciplinas son **los modelos de análisis y sus esquemas explicativos**. Los progresos realizados por la lingüística en el Siglo XX la erigieron en una disciplina modelo que resultó fuertemente referencial para la antropología. Así, la cultura se análoga al lenguaje para ser analizada bajo los presupuestos teóricos de la lingüística. El estructuralismo antropológico es uno de los ejemplos donde se pueden identificar este tipo de relaciones disciplinares al *adoptar de modo abductivo* el modelo estructural de análisis del lenguaje, específicamente el método fonológico.

Lévi-Strauss advirtió la posibilidad de aplicar la lingüística estructural a la antropología. A través de R. Jakobson estableció contacto con la fonología de Troubetzkoy y trasladó a la antropología el modelo sistémico estructural del análisis fonológico de las lenguas. Otro ejemplo que pone de manifiesto la relación entre ambas disciplinas en el nivel explicativo son los estudios denominados de etnociencia al definir las categorías “etic” y “emic” tomando como referencia la distinción de fonética y fonémica propias de la fonología, para caracterizar dos modos/perspectivas diferentes de describir las culturas y de las cuales nos ocuparemos más adelante.

Así, la **antropología lingüística** se configura como un campo de estudio bien delimitado. “La naturaleza del lenguaje como instrumento social y del habla como práctica cultural han establecido un campo de investigación que imprime un nuevo sesgo a las tradiciones del pasado (...) reflexionando de nuevo en la relación lenguaje y cultura.” (Duranti, 2000, p. 19).

Es necesario advertir a los /las lectores/as que lo que guía la organización de este capítulo no es un orden cronológico, tampoco responde a la ambición de abarcar la totalidad de las temáticas vinculadas a esta área de investigación, sino la de ensamblar un andamiaje conceptual que permita dimensionar las relaciones entre la antropología y la lingüística a la vez que comprender los caminos por donde circula la reflexión y los contrapuntos teóricos de las distintas tendencias. A través de una presentación sintética de autores relevantes se comprenderá con mayor profundidad el origen y la raíz de las discusiones más actualizadas en relación a los sujetos/intérpretes/agentes, a la pragmática situada de los actos de habla, la necesidad traspasar la estricta frontera de lo lingüístico y abordar los sistemas relacionales y contextuales donde el lenguaje despliega todo su poder, el ámbito del análisis del discurso.

Lenguaje, lengua y habla: el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure

Situémonos ahora en Europa donde los desarrollos de la lingüística tuvieron como principal exponente a Ferdinand de Saussure⁴⁰ reconocido como el fundador de la lingüística moderna.

Saussure impartía desde 1891 los cursos de historia y comparación de las lenguas indoeuropeas en la Universidad de Ginebra, pero nunca plasmó sus ideas en un escrito. Su famoso “*Curso de lingüística general*”, publicado en 1916, tres años después de su muerte, es una recopilación realizada por sus alumnos a partir de los contenidos de tres de sus cursos de lingüística general.

La teoría Saussureana trata de explicar de qué modo el **lenguaje**, como capacidad universal, genera una **pluralidad de lenguas**, cuya variedad histórica remite al principio central de su construcción conceptual: **la arbitrariedad del signo lingüístico**.

Saussure fue el gran revelador de las antinomias lingüísticas. Su punto de vista consiste en postular que el lenguaje es siempre un objeto doble, cuyas dos partes se suponen recíprocamente. El juego de las dualidades opositivas atraviesa todo

⁴⁰ Ferdinand de Saussure fue un lingüista, semiólogo y filósofo suizo cuyas ideas sirvieron para el inicio y posterior desarrollo del estudio de la lingüística moderna en el siglo XX. Se le conoce como el padre de la “lingüística estructural” del siglo XX. Fue profesor de gramática comparada en la Universidad de Ginebra. En su labor como docente e investigador, dictó tres cursos entre 1906 y 1911, que dieron lugar a la creación del libro “Curso de lingüística general”, obra póstuma del autor, publicada por sus alumnos tras la recopilación de apuntes tomados en los cursos.

el campo del lenguaje, enfrentando: lo articulatorio y lo acústico; el sonido y el sentido; el individuo y la sociedad; la lengua y el habla; lo material y lo insustancial; lo paradigmático y lo sintagmático; la identidad y la oposición; lo sincrónico y lo diacrónico (...) de tal modo que cada uno de los términos de los diferentes pares sólo “adquiere un valor” por su oposición al otro. Se trata, en suma; de entidades o niveles relacionales, carentes de toda realidad sustancial. (Sazbón, 1976, p.14).

La teoría saussureana generó un **cambio de paradigma** en la lingüística, al delimitar una disciplina con un objeto de estudio propio y métodos formales. Una vez publicada, la teoría influyó en las escuelas de Praga, Copenhague y Londres.

La lengua: un sistema de relaciones subyacentes

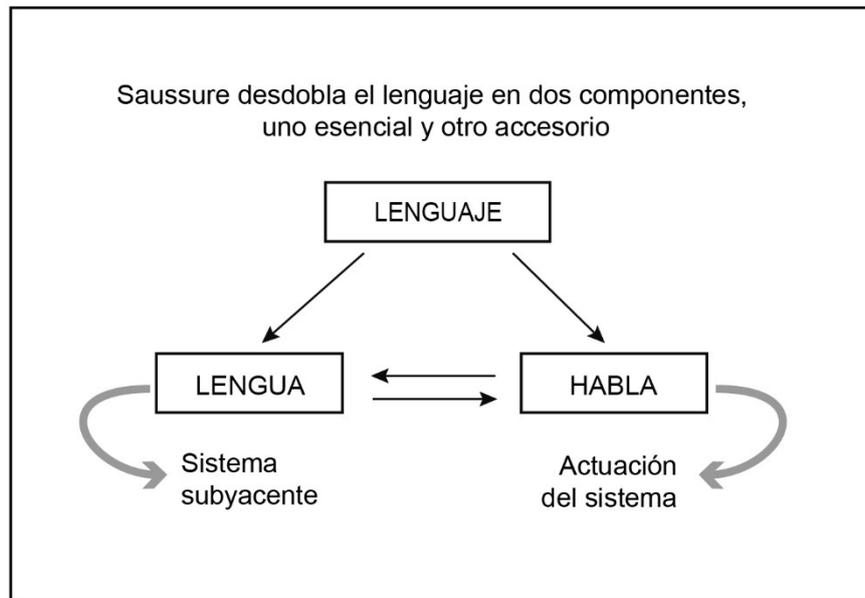
Con anterioridad a los planteos estructuralistas de Ferdinand de Saussure, como se dijo, el lenguaje era concebido como un vocabulario con una función referencial, es decir, un conjunto de términos a los que correspondía un conjunto de definiciones.

Saussure desdobra completamente el lenguaje en dos aspectos: uno **esencial**, la **lengua** y otro **accesorio**, el **habla**. La lengua es un producto social de la facultad del lenguaje, “una totalidad en sí y un principio de clasificación”. Lo natural al hombre no es exactamente el lenguaje hablado sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas”. (Sazbón, 1976).

Si bien la lengua como sistema tiene suficientes antecedentes en la historia de la lingüística, la originalidad de Saussure consiste en no tomar ya el término en su carácter analógico o descriptivo, y hacer de él, en cambio, un concepto operatorio; derivado de una perspectiva consecuentemente **relacionista**:

La lengua es un sistema de valores puros en el que la identidad de cada unidad sólo deriva de su oposición a las demás unidades del sistema. Cada término del sistema lingüístico asume un valor que se define por las relaciones que mantiene con todos los demás términos. Este valor es diferencial, opositivo: su naturaleza se agota en los caracteres que lo distinguen de los otros valores. (Sazbón, 1976, p. 19).

Asimismo, Saussure se ocupa del otro polo de la antinomia entre la sociedad y el individuo: el habla, el acto individual de voluntad y de inteligencia, una práctica que contribuye a incrementar el “tesoro de la lengua”:

Figura 3.1. Componentes del lenguaje según F. de Saussure.

El **habla** es la activación que hacen los hablantes del código de la lengua. Es individual y actualizada, mientras que la lengua es social y potencial. El habla es compleja y heterogénea, porque si bien se somete a la lengua, goza de una mayor libertad o actividad creadora y no sólo realiza los modelos abstractos existentes en la lengua sino que perfila modelos de la lengua en el futuro.

La **lengua** es un sistema particular con sus propias estructuras que supone la realización de la capacidad propia de todo ser humano de expresarse y comunicar. Es un código social, un sistema gramatical implícito, en la medida que involucra un conjunto de reglas de combinación.

La lingüística estructural y la naturaleza del signo lingüístico

Como vimos, toda la propuesta de F. de Saussure se plantea a partir de argumentos conformados por pares de oposiciones. La distinción teórica entre lengua y habla (como dos componentes del lenguaje) le servirá de sustento a todo su despliegue teórico. Saussure es considerado “mentalista”, dado que el signo lingüístico es de naturaleza psíquica y no física. A su vez es monista, es decir, considera que lenguaje y pensamiento constituyen una misma realidad, de allí su determinismo lingüístico.

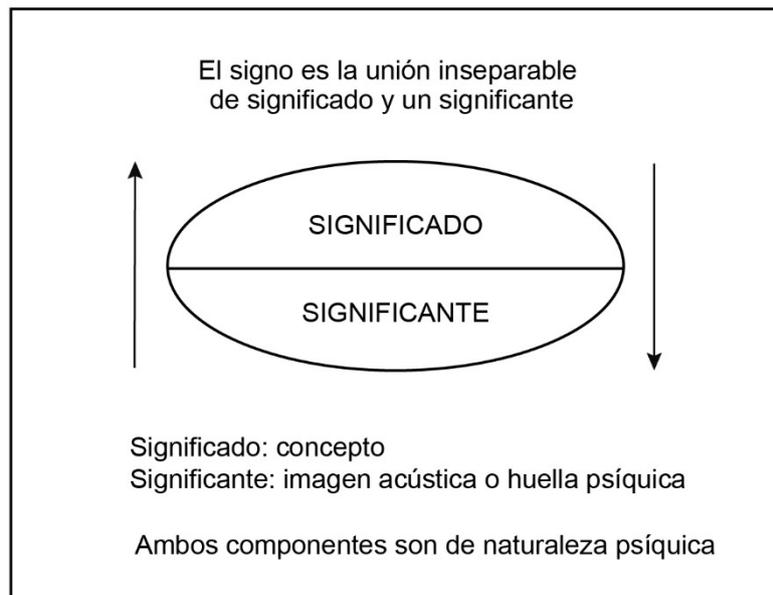
Una de sus contribuciones que constituyó una ruptura epistemológica con la lingüística descriptiva fue **su concepción relacional del sistema de la lengua y la naturaleza binaria del signo lingüístico.**

El fenómeno lingüístico presenta permanentemente dos caras que se corresponden, cada una de las cuales sólo vale por la otra. Por ejemplo, “el lenguaje tiene un aspecto social y un aspecto individual y no se puede concebir el uno

sin el otro. Además, en cada instante implica a la vez un sistema establecido y una evolución, en cada momento es una institución actual y un producto del pasado (Sazbón, 1976, p. 61).

Para Saussure el **signo lingüístico** está formado por dos elementos: el **significado** y el **significante**. El significado es el concepto y el significante la huella psíquica o imagen acústica que otorga a la cadena de sonidos (por ejemplo una palabra) el carácter de signo en función de su relación con un concepto. Ambos son de naturaleza psíquica. Saussure va a decir que ambos componentes son las dos caras de una misma moneda. Al igual que la distinción lengua y habla, la distinción entre el significado y el significante es de naturaleza relacional.

Figura 3.2. Componentes del signo lingüístico según F. de Saussure.



Para comprender el relativismo lingüístico hay dos características del signo que nos interesan de modo particular: la **arbitrariedad** y la **convencionalidad**.

La arbitrariedad enuncia que la relación entre significado (So) y significante (Se) es inmotivada. Dicho de modo más coloquial: no hay nada en la “cosa” que indique que deba ser llamada de determinada manera o dicho de otro modo, que una cadena de sonidos resulte ser el producto de una relación natural con el objeto. Esta característica es el fundamento principal de la explicación de la existencia de la diversidad de lenguas, a la vez que permite que la lengua sea una institución dinámica ya que, al ser arbitraria la relación Se-So, puede sufrir (con el uso) ciertos desplazamientos. Es decir que es mutable.

Por otro lado, la arbitrariedad de la relación se complementa con otra condición, convencionalidad. La relación Se – So es convencional en la medida que forma parte del acervo de una comunidad de hablantes. Sin estas convenciones no podríamos comunicarnos. Es decir, que en algún sentido el sistema de la lengua es inmutable.

Al comprender la composición dual y la naturaleza arbitraria del signo lingüístico, podemos interpretar el siguiente enunciado: **La lengua es un sistema de valores puros.**

La lengua es un conjunto de articulaciones, de límites que introducen discontinuidad en la masa de las realizaciones fónicas y en la masa de las significaciones; nada definido, estable o fijo preexiste a las operaciones de la lengua: pensamiento y sonido son, antes de su mediación, “dos masas amorfas”. Es la lengua la que permite que el hablante caracterice una entidad fónica particular como tal o cual entidad significada; y estas caracterizaciones no se deben a ninguna razón intrínseca a la naturaleza de la sustancia fónico-acústica o conceptual. La lengua es un sistema de valores puros en el que la identidad de cada unidad sólo deriva de su oposición a las demás unidades del sistema. Cada término del sistema lingüístico asume un valor que se define por las relaciones que mantiene con todos los demás términos. Este valor es diferencial, opositivo: su naturaleza se agota en los caracteres que lo distinguen de los otros valores. (Saussure, en Sazbón 1976, p. 19).

Todas las partes tienen cierta ponderación dentro del sistema de la lengua, concebida como un **sistema de valores** donde cada elemento del sistema se define por oposición a otro y sus valores dependen de una **convención** inmutable que es la regla. En él se fija el carácter sistémico de la lengua como el principio de **arbitrariedad** del signo.

Compara este concepto con una partida de ajedrez, donde el valor respectivo de cada pieza depende de la posición que ocupa en el tablero. Por otro lado, cada estado del juego es una sincronía y para pasar de un estado a otro sólo es necesario el movimiento de una sola pieza. Finalmente, el desplazamiento de una pieza es un hecho absolutamente distinto del equilibrio precedente y el subsiguiente.

A partir de esta idea relacional, arbitraria y convencional se concibe que: **la lengua es a la vez una totalidad y un principio de clasificación**: desde el punto de vista material, lo que importa en la palabra no es el sonido mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir a esa palabra de todas las demás, pues son ellas las que portan la significación. Como se postula que ninguna realización fónica es más apta que otra para transmitir aquello que se le encomienda, es evidente que nunca un fragmento de lengua podrá fundarse, en última instancia, en otra cosa que en su no coincidencia con el resto. De modo que “arbitrario y diferencial son dos cualidades correlativas” (Saussure, 1986). En la lengua, constituida enteramente por valores, no hay más que diferencias, sin términos positivos.

El relativismo lingüístico de Saussure es diferente al planteado por la escuela norteamericana ya que no se reduce a la observación directa de la diversidad de lenguas y su relación con una cultura particular, sino que **busca explicar los fundamentos no deterministas de esa diversidad**. Así, al desdoblarse fuertemente la lengua y el habla y al otorgar al signo su condición de arbitrario, cuestiona toda forma de esencialismo en la construcción de sentido. Esto que hoy nos resulta tan natural fue un giro epistemológico muy significativo que se emparentó fuertemente con la teoría antropológica.

De modo sintético, los aportes fundamentales de la obra de Saussure fueron:

- La distinción Lengua y Habla.
- La concepción de la lengua como un sistema de signos diferenciados. El lenguaje no es simplemente un instrumento clasificatorio del mundo real, sino que hay una relación entre las categorías por las cuales se experimenta el mundo y el lenguaje usado para expresarlas.
- La arbitrariedad del signo lingüístico.
- La distinción entre los estudios sincrónicos y diacrónicos como dos universos de análisis.
- El concepto sistémico-relacional de valor.
- La definición de un estado panocrónico donde las reglas se fijan más allá de los diferentes estados.
- La proyección hacia la creación de la semiología: una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social.

El relativismo lingüístico y la hipótesis Sapir-Whorf

A diferencia de la lingüística europea, la lingüística norteamericana no cuenta con una larga tradición filosófica y filológica. De allí que la lingüística encontrara en la antropología un nicho para su desarrollo. Franz Boas dio suma importancia a los estudios comparados de la lengua y junto a discípulos, lingüistas y antropólogos, llevó los preceptos del relativismo cultural al análisis de la lengua, enunciando lo que se llamó el **relativismo lingüístico**.

Los lingüistas norteamericanos han estado, desde la infancia de su disciplina, en estrecho contacto con las lenguas indígenas que sobreviven en los Estados Unidos. En el continente americano existen o han existido más de mil lenguajes mutuamente incomprensibles, pertenecientes a 150 familias lingüísticas, y casi todos los lingüistas norteamericanos han sido expuestos durante su formación a los problemas prácticos que significa tener que analizar una lengua indígena (Korsbaek, 2003).

Se reconoce que la antropología lingüística estadounidense comienza con Franz Boas, no sólo por la publicación de su compendio de las lenguas indígenas⁴¹, sino también porque sus enseñanzas contenían el germen de las ideas que más tarde, al evolucionar y sistematizarse, se convertirían en lo que se conoce como el relativismo lingüístico y la Hipótesis Sapir-Whorf. La clave estaba en comprender que la diversidad de las lenguas los llevaría a

⁴¹Realizó un compendio de tres tomos del Handbook of American Indian Languages que se publicaron entre 1911 y 1938 y fundó el International Journal of American Linguistics (IJAL, una de las revistas de lingüística más importantes de su época).

pensar que el lenguaje es algo más que un sistema de signos referido al mundo de los objetos. A través de una lengua la realidad sensible, la experiencia del mundo, se nos comunica de una manera particular.

Sus intereses lingüísticos pertenecieron principalmente a tres campos de problemas: la **descripción fonética** de las lenguas indígenas norteamericanas, las **categorías del pensamiento** indígena expresadas en las correspondientes lenguas y los **procesos gramaticales** que estructuran la expresión de esos pensamientos. Así, en los estudios de las lenguas amerindias se buscó dar respuesta a una pregunta teórica fundamental: *el lenguaje, ¿crea o por lo menos determina en algún grado la manera de pensar y de sentir de los individuos?*

En un principio, la indagación teórica transcurrió en la línea de la **lingüística descriptiva** que concebía a **la lengua como un vocabulario** o nomenclatura, es decir, un conjunto de “nombres” a los que correspondía un conjunto de “conceptos”.

Fue así que el lingüista E. Sapir formula, en 1912 la primera tesis acerca de la relación entre lenguaje y cultura, con una marcada **orientación conductista**. En la teoría boasiana la lengua sólo refleja las categorías cognitivas. Sapir introdujo la idea de que la lengua canaliza el pensamiento.

Primera tesis: *La lengua es un reflejo de la cultura*

Es decir, las lenguas reflejan la cultura por el contenido léxico o vocabulario, que luego será traducido al lenguaje descriptivo del investigador. Más tarde, Sapir recibe la influencia de los estudios de Benjamin Lee Whorf⁴², quien era partidario de una concepción totalmente **relativista**. Se basaba en el hecho de que el lenguaje no solo es un instrumento de comunicación sino que también determina nuestros modos de percibir, conforma nuestras ideas y modela el aparato cognitivo de los seres humanos. Por ello consideró que para comprender la facultad misteriosa del pensamiento humano la vía más adecuada consistía en tomar como punto de referencia el lenguaje. Sapir había hablado de la relatividad de los conceptos y de las formas de pensamiento, de los mundos distintos en los que viven los seres humanos, Whorf subraya que la lengua no es un mero ‘instrumento’ ni las ideas un proceso independiente sino ligado a la forma lingüística por una relación de determinación.

Así surge la segunda hipótesis de **orientación mentalista**, conocida como la **Hipótesis Sapir-Whorf (1924-29)**.

⁴² Whorf realiza un análisis lingüístico de la percepción del espacio y del tiempo entre los indígenas hopi en el N.O. de Arizona, en cuyas estructuras gramaticales no registra las categorías temporales referidas al pasado. Durante la década de 1931 a 1940 estudió las lenguas indígenas de América con Edward Sapir en Yale University. Conoció a varios de los principales lingüistas de su tiempo y hacia 1936 abordó el idioma hopi, haciendo hincapié en las categorías conceptuales y la relación entre el idioma y otros elementos de la cultura. A partir de estos estudios formuló su postulado sobre las relaciones entre cultura y lengua, conocido como el relativismo lingüístico. Murió en 1949. En un trabajo escrito en 1936, intitulado "La relación del pensamiento habitual y del comportamiento con la lengua", Whorf habla de su "principio de la relatividad lingüística", derivado de las ideas de su maestro Sapir (CH. Wright Carr, 2007, p. 12).

Segunda tesis: *La lengua no refleja la cultura sino que la modela. La lengua es la forma y la cultura el contenido*

En esta hipótesis se encuadran tres ideas fundamentales:

- 1- El lenguaje no es solo un inventario más o menos sistemático de los diversos detalles de la experiencia, sino también una organización simbólica, creadora, que define la misma experiencia. **El mundo real viene construido en gran medida en modo inconsciente sobre las costumbres lingüísticas de un grupo.**
- 2- Los mundos en los que viven sociedades distintas son mundos distintos y no el mismo mundo con distintas etiquetas. **No existen dos lenguas que representen la misma realidad social.**
- 3- Dada la existencia de diferentes sistemas lingüísticos, forzosamente existen diferentes formas de pensar y, por ende, diferentes maneras de concebir el mundo. **El sistema lingüístico da forma a las ideas.**

La Hipótesis relativista de Sapir-Whorf implica que frente a unos mismos datos físicos (una masa de nieve) observadores diferentes (un esquimal y un inglés) no los interpretan de la misma manera ya que esas sensaciones las encuadran dentro de coordenadas lingüísticas diferentes. Solamente si su gramática lingüística fuera similar llegarían a concepciones e interpretaciones semejantes. Es decir, a lenguajes diferentes corresponden interpretaciones diferentes de la realidad y, en consecuencia, cosmovisiones diferentes, además de intraducibles y de alguna manera, incomparables.⁴³ De esta manera afirma la **relatividad de los sistemas conceptuales** y su **dependencia del lenguaje**.

Relativismo lingüístico: *La lengua materna prefigura las categorías cognitivas con las que los individuos se representan y perciben el medio circundante. Entonces, el relativismo lingüístico enuncia que “los mundos en los que viven sociedades distintas son mundos distintos y no el mismo mundo con distintas etiquetas. Existen diferentes formas de pensar y, en consecuencia, diferentes mundos.*

El programa del relativismo lingüístico

Cuando los lingüistas fueron capaces de examinar crítica y científicamente un gran número de lenguas de modelos ampliamente diferentes, también se amplió su base de referencia; constataron la disolución de la continuidad

⁴³ Aunque no nos ocuparemos de este tema, uno de los corolarios de esta postura es que la traducción de las lenguas es prácticamente imposible, y en consecuencia también es imposible la comprensión o la explicación de una cultura en términos que no sean emergentes de la lengua que la articula, que la vértebra o que la ordena.

en fenómenos hasta entonces considerados como universales y entonces tomaron conciencia de todo un nuevo orden de significados. Se descubrió que el sistema lingüístico de fondo de experiencia (en otras palabras, la gramática) de cada lengua no constituía simplemente un 'instrumento' para expresar las ideas, sino que en sí mismo las formaba, y actuaba como programa y guía de la actividad mental del individuo, del análisis de sus impresiones y de la síntesis de todo lo que la mente hubiera registrado. La formulación de las ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el antiguo sentido del término, sino que está ligada a una estructura gramatical particular y difiere variablemente entre las diferentes gramáticas. Diseccionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas. Las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos tal cual en él como si estuvieran ofreciéndose al observador; antes al contrario el mundo se nos presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes y esto ocurre en gran medida gracias a los sistemas lingüísticos que están en nuestras mentes. Nosotros dividimos metódicamente la naturaleza, la organizamos en conceptos, y la adscribimos significados, en virtud de un acuerdo que determina nuestra visión del mundo —un acuerdo que se mantiene a través de la comunidad lingüística y que está codificado en los modelos de nuestra lengua. Naturalmente, este acuerdo es de carácter implícito, no formulado abiertamente, PERO SUS TÉRMINOS SON ABSOLUTAMENTE OBLIGATORIOS; no podemos hablar sin adscribirnos a la organización y a la clasificación de la información tal y como han sido tácitamente establecidos. (Benjamin L. Whorf, 1940). (citado por Velasco Maillo, 2007, p. 280).

La hipótesis de Sapir-Whorf pertenece al acervo perdurable de la lingüística, y confiere significación a la mayor parte de las polémicas al respecto del relativismo o del universalismo lingüístico, e incluso del relativismo o el universalismo epistemológico.

En síntesis, el **idealismo lingüístico norteamericano** comparte los siguientes postulados:

- Cada lengua recorta y **organiza la realidad** de distinta forma.
- Las distintas lenguas son **mutuamente intraducibles**.
- Hay una relación íntima, prácticamente de identidad, entre el lenguaje y la realidad psicológica o entre el **pensamiento y el lenguaje**.

La siguiente cita pone de manifiesto la preocupación de los estudios lingüísticos de ese momento. Pensemos que estas propuestas están dando batalla al pensamiento evolucionista de la época y, en relación a la lingüística, a la concepción de la lengua como una nomenclatura.

Pero hay un aspecto especialmente destacable en Whorf y que se concreta en revelar las implicaciones de la uniformización en los análisis científicos y

especialmente de la lingüística. Su propuesta es que la ciencia debería aceptar al pensamiento no-occidental como un igual y debería contemplarse a sí misma no tan evidentemente más racional y objetiva que el llamado Oriente misterioso, de modo que la ciencia occidental no debería suponerse liberada de irracionalidad puesto que tendía a confundir poder con conocimiento. (Una idea luego desarrollada y enriquecida por las aportaciones de Foucault y de Bourdieu). También creía que las pequeñas lenguas del mundo son un tesoro de sabiduría y refinamiento. Un tesoro que debía ser valorado y compartido para poder desasirse de los sesgos ideológicos que no sólo impiden apreciarlos en su justa medida sino que también impiden alcanzar una genuina perspectiva universal. Este debería ser el contenido básico de la conciencia social de las disciplinas del lenguaje, desde las cuales contribuir a las políticas de pluralismo lingüístico, a la democracia cultural, a los esfuerzos por conservar vivas las lenguas, al fortalecimiento de la educación bilingüe... Tareas todas ellas con la misma dignidad al menos que la búsqueda de universales. (Velasco Maillo, 2003, p. 243).

Críticas a la hipótesis Sapir-Whorf

Una de las críticas más fuertes a esta hipótesis plantea un doble problema, por un lado, su **reduccionismo**, al concebir al lenguaje como la principal fuente de sentido, por otro, su **determinismo** en relación entre lenguaje y pensamiento. Si bien el relativismo otorga el mismo valor a todas las lenguas, y esto constituyó un aporte importante para la teoría lingüística y antropológica, prevalecieron los estudios formales, poniendo a la estructura gramatical como la fuente principal en la construcción de sentido. Así, autores como Chomsky se preguntan sobre la importancia del habla en la construcción de sentido y no solo en la estructura gramatical como lo plantea la hipótesis Sapir-Whorf. En la obra *Language and responsibility* (1977), Chomsky plantea que en el estudio de la semántica, uno debe recordar el papel de los sistemas extralingüísticos de creencias: tenemos nuestras expectativas acerca del espacio tridimensional, acerca de la textura y la sensación, acerca del comportamiento humano, objetos no animados (Chomsky, 1977).

Con los adelantos del estudio de la facultad del habla, y de otros sistemas cognitivos, podríamos llegar a comprender de qué manera mi imagen del mundo se estructura en términos de las cosas seleccionadas y se particulariza debido a las propiedades de mi vocabulario, o si tenga que ver con las entidades y las relaciones que se puedan describir con los recursos de la facultad del habla. Parece que algunas de las propiedades semánticas sí están vinculadas con el habla, desarrollándose como parte de ella, estrechamente integradas con sus otros aspectos, aún representadas naturalmente dentro de sus estructuras morfológicas y sintácticas. Los términos del lenguaje podrían indicar posiciones en los sistemas de creencias, las cuales

enriquecen todavía más las complejas estructuras que aportan para ver el mundo (Citado en Wright, 2007, p. 11).

Por otro lado, las afirmaciones de Whorf sobre la lengua hopi fueron refutadas por otros investigadores, cuestionando fuertemente la ausencia de los conceptos de tiempo y espacio.⁴⁴

Se trata de poner en discusión el corset determinista y reduccionista otorgado al lenguaje. La construcción de sentido se da en el seno de una sociedad particular e ingresan en ella elementos extralingüísticos que tienen igual o mayor peso que las cuestiones estructurantes del lenguaje. Así, las relaciones entre lengua y cultura, preocupación inicial de las ciencias cognitivas (o la antropología cognitiva) será un campo de reflexión transdisciplinar en el que participan la teoría semiótica, la teoría de la comunicación, la teoría de las representaciones sociales, el análisis del discurso, entre otras.

Por otro lado, Gerge Lakoff y Mark Jhonson, en su libro *Metáforas de la vida cotidiana*, desarrollan, una hipótesis superadora al revalorizar a la metáfora como una red compleja interrelacionada cuya raíz es la experiencia y cuya estructura contribuye, de forma dinámica e interaccional, a la comprensión del mundo. De esta manera se oponen a los determinismos de los lingüistas formalistas dando un lugar particular a la experiencia, la creatividad y la imaginación expresadas en el poder de la metáfora. “La dimensión experiencialista de la comprensión (que sostiene que no existe el significado per se) y el énfasis en las propiedades interactivas de los conceptos logran evitar el peligro del determinismo relativista de Worf” (Lakoff y Jhonson, 2004: 13, Introducción a la sexta edición de A. Millán y S Narotzky).

Así, no se niega el papel del lenguaje y la necesidad de categorizar el mundo para su comprensión sino que “Para entender el mundo y movernos en él, tenemos que categorizar, en formas que tengan sentido para nosotros, las cosas y experiencias con que nos encontramos. Algunas de nuestras categorías emergen directamente de nuestra experiencia, dada la forma en que son nuestros cuerpos y la naturaleza de nuestras interacciones con otras personas y con nuestro ambiente físico y social” (Lakoff y Jhonson 2004).

Una categorización es una manera natural de identificar un tipo de objeto o experiencia destacando ciertas propiedades, desfocalizando otras y ocultando otras. Cada una de las dimensiones de las propiedades es destacada. Destacar ciertas propiedades es necesariamente desfocalizar u ocultar otras, y esto es lo que ocurre siempre que categorizamos algo. Centrarse en un conjunto de propiedades aparta nuestra atención de otras. Cuando, por ejemplo, hacemos descripciones cotidianas utilizamos categorizaciones para centrarnos en ciertas propiedades que se

⁴⁴ Después de presentar una larga lista de "correcciones" a las afirmaciones de Whorf, Gipper concede que el concepto hopi del tiempo sí es diferente al concepto occidental. Lo mismo sucede con el concepto del espacio. Pero insiste que el idioma en sí no explica los conceptos fundamentales del tiempo y el espacio. Éstos, como el idioma mismo, dependen del sistema cultural y del contexto geográfico del grupo. Según Gipper, el concepto hopi del tiempo depende de los ritmos naturales, como el movimiento del Sol, y es similar a la percepción del tiempo de otros grupos campesinos que viven en comunión íntima con la naturaleza. (Wright, 2004, p. 19)

ajustan a nuestros propósitos. Cada descripción destaca, desfocaliza y oculta algo. (Lakoff y Jhonson, 2004, p. 204-205).

Así, las expresiones forman parte de sistemas metafóricos totales, coherentes y consistentes según una sociedad y circunstancia particular.

Las metáforas, tanto convencionales como no convencionales, desempeñan un papel central en este programa. Las metáforas básicamente son recursos para entender y tienen poco que ver con la realidad objetiva, si es que tal cosa existe. El hecho de que nuestro sistema conceptual sea intrínsecamente metafórico, el hecho de que entendamos el mundo, pensemos y nos desenvolvamos en términos metafóricos, el hecho de que las metáforas no puedan ser meramente entendidas, sino que son también significativas como verdades, todo ello junto sugiere que una explicación adecuada del significado y de la verdad solamente se puede basar en la comprensión. (Lakoff y Jhonson, 2004, p. 227).

La comprensión del mundo a través de sistemas de metáforas totales propuesta por Lakoff y Jhonson cuestiona a los presupuestos objetivistas⁴⁵ propios del pensamiento occidental, al cual conciben como un mito:

El núcleo de la tradición objetivista en la filosofía nace directamente del mito del objetivismo. El mundo está hecho de diferentes objetos, propiedades inherentes y relaciones fijas entre ellos en todo momento. Nosotros, sobre la base de la evidencia lingüística, sobre todo de la metáfora, argüimos que la filosofía objetivista no puede explicar la forma en que entendemos nuestra experiencia, nuestros pensamientos y nuestro lenguaje. Una explicación adecuada, sostenemos, exige:

- ver los objetos sólo como entidades relativas a nuestras interacciones con el mundo y con nuestras proyecciones sobre él,
- considerar las propiedades como propiedades interaccionales más que inherentes,

⁴⁵ “La lingüística objetiva se considera a sí misma como la única aproximación científica a la lingüística. Los objetos deben ser capaces de ser analizados en sí mismos independientemente de los contextos o de la forma en que los entiende la gente. Como en la filosofía objetivista, en la lingüística hay una tradición empírica y otra racionalista. La tradición empírica, representada por el estructuralismo americano de los últimos tiempos, de Bloomfield, Harris y sus seguidores, consideró que los textos eran los únicos objetos del estudio científico. La tradición racionalista, representada por los estructuralistas europeos, como Jakobson y ciertas figuras americanas como Sapir, Whorf y Chomsky, consideró el lenguaje como una realidad mental, y las expresiones lingüísticas como reales objetos mentales”. (Lakoff y Jhonson, 2004, p. 248).

- considerar las categorías como *gestalts experienciales* definidas por medio de prototipos en vez de considerarlas rígidamente fijadas y definidas según la teoría de conjuntos. (Lakoff y Jhonson, 2004, p. 254).

De igual manera, en su propuesta superadora de la dicotomía objetividad/ subjetividad, cuestionan el mito de la objetividad como posibilidad de una explicación científica y por lo tanto “verdadera” de la realidad social, proponiendo lo que denominan el mito experiencialista que otorga una base filosófica y metodológica para las ciencias humanas. “Los elementos básicos de una explicación experiencialista de la comprensión -propiedades interaccionales, gestalts experienciales y conceptos metafóricos- parecen ser necesarios para cualquier tratamiento adecuado de estas cuestiones humanas” (Lakoff y Jhonson, 2004, p. 267).

El programa estructuralista de corte universalista, acompañado de la aspiración objetiva y la búsqueda de reglas formales, se verá conmovido por posiciones menos deterministas y en la que la trama social y los componentes de las experiencias situadas se sumarán a las posibles respuestas de la gran pregunta teórica acerca de los procesos de categorización del mundo.

Se comprenderán con mayor profundidad los cuestionamientos hacia las perspectivas estructuralistas en el estudio del lenguaje sin lo cual perderíamos de vista su trascendencia en la construcción teórica de la antropología y la esencia de las críticas posteriores. ¿Hacia dónde nos dirigimos? Hacia el movimiento epistemológico que desde distintas disciplinas, en particular aquí la lingüística, se caracterizó por la incorporación paulatina del campo de la subjetividad, la valorización de la experiencia individual y colectiva en la construcción de sentido (o en la construcción de significado). En suma, la pregunta guía es: ¿en qué consiste esta posibilidad/condición de vivir inmersos dentro del mundo de la significación? ¿cuál es su raíz ontológica? ¿cuál es su dinámica? Reafirmando que se trata siempre de una construcción social.

Lenguaje y pensamiento

La mayoría de los trabajos confirman la conclusión de Saussure de que el lenguaje no es simplemente un instrumento clasificatorio del mundo real, sino que hay una relación entre las categorías por las cuales se experimenta el mundo y el lenguaje usado para expresarlas. Pero entonces, cabe preguntarse acerca de la naturaleza de la relación entre lenguaje y pensamiento.

Hemos visto que la conocida hipótesis del *relativismo lingüístico* de Sapir-Whorf otorga un papel determinante a los patrones concretos del lenguaje sobre nuestra forma de conceptualizar y organizar el mundo. Asimismo, vimos que Saussure plantea la ausencia de pensamiento sin lenguaje, para él, el pensamiento sin lenguaje es una nebulosa sin límites, una masa amorfa, inespecífica e indistinta. Estas posturas son calificadas de **monistas** dado que **lenguaje y pensamiento constituyen una misma entidad, un proceso único**. Plantean así, un determinismo lingüístico. A partir de datos experimentales concluyen que **sin la existencia de un sistema de signos no existe pensamiento humano**. Defienden una estricta dependencia del pensamiento

y del lenguaje (en su desarrollo y elaboración), adoptando una posición materialista en tanto el pensamiento está supeditado al lenguaje. No hay pensamiento sin materia lingüística, las ideas solo pueden formarse y existir a base de términos lingüísticos y de frases. La lengua es la realidad inmediata del pensamiento.

Para los investigadores que defienden esta proposición, incluso las cosas del mundo que, de primeras, parecen extrañas al lenguaje (ej. Los olores o los colores) no existen sino gracias a las actividades de clasificación, de interpretación y de juicio que éste permite.

Frente a este determinismo lingüístico, los dualistas postulan que **lenguaje y pensamiento son dos realidades independientes, de modo que el lenguaje solo es la presentación externa del pensamiento, su materialización**. El pensamiento es un acto mental puro y el lenguaje su expresión verbal. Es decir que estos universos adquieren forma y significación en virtud de un compromiso sensorial y cognitivo que precede al lenguaje, y que este último no se expresa más que de manera parcial y superficial. Es la postura de los filósofos para quienes los problemas lingüísticos ocupan un lugar marginal.

Argumentan que el pensamiento tiene primacía sobre el lenguaje y que toda invención se debe a un acto intelectual. Evolutivamente el empleo de la lengua como medio de comunicación es una iniciativa del pensamiento humano. Experimentalmente la lengua no posee todas las palabras necesarias para comunicar nuestros pensamientos y que una misma relación de ideas puede expresarse mediante relaciones sintácticas diferentes y viceversa. Por lo tanto, la lengua impone límites a la comunicación mientras que el pensamiento influye sobre la lengua modificándola. Los grandes movimientos culturales y descubrimientos científicos han transformado la lengua. Las transformaciones asociadas producen cambios semánticos.

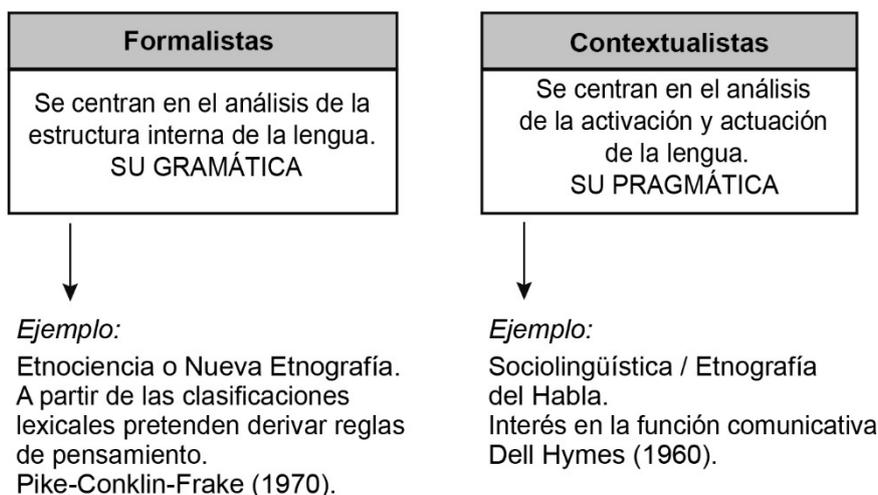
Los investigadores que están dentro de esta línea sostienen que la cultura consiste en conceptos antes que en significaciones verbalmente constituidas, conceptos que nacen de las experiencias prácticas y que no necesitan un lenguaje elaborado. El lenguaje no sería más que una herramienta para convertir en discurso lo que fuera aportado por las sensaciones, el trabajo de cognición y el contexto social. Las palabras son un medio para fijar las ideas y conservarlas en nuestra conciencia.

Formalistas vs. Contextualistas

A partir del nacimiento de la lingüística estructural concebido como un cambio paradigmático y la distinción lengua y habla, es posible cartografiar los distintos intereses en el estudio del lenguaje en las tendencias de la antropología lingüística que derivaron de esta distinción. Así, podemos agrupar en Norteamérica, durante las décadas 60 y 70, una serie de enfoques según se centran en **el análisis formal de la estructura de la lengua, los formalistas**, (tales como antropología cognitiva, etnociencia y nueva etnografía) en confrontación con aquellos estudios **interesados en el despliegue de acciones y efectos del lenguaje en el campo de la pragmática**, es decir, los aspectos vinculados con la actuación de

la lengua (el habla) y sus sentidos sociales, **los contextualistas** (tales como sociolingüística y etnografía del habla). El siguiente cuadro sintetiza de forma comparativa los intereses de cada orientación analítica.

Figura 3.3. Formalistas vs. Contextualistas.



Los Formalistas: las estructuras generativas y la antropología estructural

Los estudios formales del lenguaje proporcionaron una base teórica y metodológica para el estudio formal de la cultura. El ejemplo emblemático de este intercambio disciplinar es la escuela estructuralista, en particular, para la antropología, el estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss.

Entre los antecedentes del campo de la lingüística que impactan en el estructuralismo antropológico destacamos:

a) La escuela de Praga y el método fonológico:

El lingüista ruso Trubetzkoy fundó en Praga la Escuela Fonológica (posteriormente sería profesor en la Universidad de Viena, donde murió en 1938). El vocablo fonología había sido utilizado como sinónimo de fonética, pero Trubetzkoy introdujo una distinción entre los dos, siguiendo la distinción introducida por Saussure entre la *langue* y la *parole*, llamándolas, sin embargo, pauta del lenguaje y acto de habla (Trubetzkoy, 1933, 1949).

Para comprender este aporte partimos de dividir el estudio del lenguaje en tres niveles: **fonológico, morfológico y semántico**. Cada nivel desarrolla una metodología en torno a las diferentes unidades de análisis, el fonema, el morfema y el sema respectivamente.

Nos interesa particularmente el fonema porque su definición es la base del método estructuralista: Un **fonema** es una unidad de análisis que no tiene significado en sí mismo y que lo adquiere por oposición en una cadena hablada. Es decir que, su significado no es una condición

intrínseca del sonido (representado por una letra), sino que requiere de la comparación para adquirir valor diferencial.

Ejemplos: /c/a/s/a – /m/asa – /p/asa

ca/m/a – ca/r/a – ca/p/a

La fonología no puede dejar de cumplir, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución metodológica cuando tratamos de analizarla en sus consecuencias más generales? N. Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos proporciona la respuesta a esta pregunta. En su planteo reduce el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su estructura inconsciente; rehúsa tratar los términos como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las relaciones entre los términos; introduce la noción de sistema: la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; ella muestra sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura; finalmente busca descubrir leyes generales, ya sea que las encuentre por inducción o bien deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto. (Lévi-Strauss, 1987, p. 77).

Este programa metodológico será adoptado por el estructuralismo antropológico en el análisis de distintos ámbitos de la cultura tales como el parentesco, los sistemas de creencias, el arte, la organización social.

b) La lingüística generativa de Noam Chomsky

La gramática generativa o transformacional busca **meta-reglas transformacionales** para relacionar los estados saussurianos, a través de los **modelos de competencia**.

Por lo tanto, definen la **lengua** como un sistema de reglas que facilitan el paso de la estructura profunda a la estructura superficial. Su análisis parte de la competencia del hablante y a partir de la distinción lengua/habla, distinguen la estructura superficial y estructura profunda.

Estructura superficial: construcción lineal perceptible. Linealidad temporal: habla.

Estructura profunda: entidad subyacente que otorga significado a la realización acústica. La estructura de superficie no se corresponde exactamente con la estructura profunda, ésta es una unidad mental básica (organización de ideas), la manera en que el hablante interpreta una porción de lo real.

La gramática generativa constituye una hipótesis que pretende explicar los aspectos inobservables de la actividad lingüística. Tiene **valor experimental**, por eso postulan que pueden predecir aquellas oraciones aún no dichas. No es una teoría de las oraciones formuladas, sino una teoría de las oraciones posibles y del conocimiento subyacente que las hace posi-

bles, es decir, las reglas que el hablante oyente ha internalizado durante el período de adquisición y desarrollo del lenguaje. Se entiende por **gramática** al conjunto finito de reglas que aplicadas a un conjunto finito de elementos genera infinitas oraciones. Es justamente, un **dispositivo generativo (creatividad y productividad de la lengua)**. A la vez, las reglas son restrictivas, no basta con que puedan generar todas las oraciones posibles sino que no deben generar las que no sean posibles.

Según el fundador del generativismo, lo que interesa primordialmente a la teoría lingüística es un hablante/oyente ideal que, entre otras características, exhibe las de estar inserto en una comunidad lingüística completamente homogénea, y de conocer perfectamente su lengua.

Desde el punto de vista chomskiano hay que distinguir entre competencia y actuación del hablante y del oyente. La competencia es el conocimiento que posee de su lengua, que le permite interactuar a través del lenguaje, mientras que la actuación es el empleo concreto que hace el hablante/oyente de su competencia. La gramática es, entonces, una teoría de la competencia de los hablantes. El conocimiento de la estructura profunda y el sistema de transformaciones le dará a la teoría lingüística el carácter predictivo.⁴⁶

El cuadro que sigue presenta una síntesis de los paralelismos que pueden establecerse entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y la lingüística generativa de Chomsky.

Tabla 3.1. Presentación comparativa del modelo estructural y transaccional.

Estructural	Transaccional
C. Lévi-Strauss Antropología Estructural (1958)	N. Chomsky Syntactic Structures (1958)
La cultura es un sistema de naturaleza relacional	La lengua es un sistema de naturaleza relacional
Distingue la estructura (subyacente) de las relaciones sociales (observables) y los modelos estructurales	Distingue la estructura profunda de la estructura de superficie. Construye modelos generativos
Busca la estructura fundamental de la mente humana (ej. en el análisis del mito)	Sintaxis: genera modelos a partir de la competencia lingüística
Mitos: todas las versiones incluyendo las no formuladas	Gramática: todas las emisiones incluyendo las no formuladas

⁴⁶ En este punto, recomiendo a los/las lectores/as la lectura del capítulo XV de la Antropología Estructural de C. Lévi Strauss "La noción de estructura en antropología", dedicado a definir y comprender las relaciones entre tres componentes interrelacionados del análisis estructural: la estructura, las relaciones sociales y el modelo estructural.

Síntesis de la influencia de la lingüística (fonología) en la antropología estructural

- Influencia de la lingüística de la Escuela de Praga a través de Trubetzkoy y Roman Jakobson. Esta escuela constituye los avances de la teoría lingüística a partir del Saussure, en particular con la definición del **método fonológico** y los **estudios sincrónicos**.
- Método fonológico: la definición de un fonema y su valor deriva de su posición en un sistema fonológico. En Trubetzkoy y Jakobson los rasgos distintivos eran de tipo acústico y articulatorio. Los universales son las **reglas de oposición**, aquellas por las cuales se determinan los valores de elementos singulares en sistemas de elementos.
- Distinción entre **modelo y realidad**: los fonemas eran fórmulas que abstraían los significantes esenciales del habla. Es decir: se establece un paralelismo entre la distinción lengua/habla, estructura de superficie y estructura profunda y en Lévi-Strauss entre el **modelo estructural** y las **relaciones sociales**. Éstas últimas son la materia prima para la construcción de modelos, los cuales deben cumplir ciertas características.
- Incorpora elementos de la teoría de la comunicación (Wiener, Cybernetics, 1948). Distingue **modelos mecánicos** y **modelos estadísticos**: según la escala a la que están contruidos.
- El sistema lingüístico permite analizar la cultura como si fuese un sistema de reciprocidad e intercambio a gran escala. El análisis del mito, el parentesco, etc. se centra en los **rasgos distintivos** y sus relaciones de significado al integrarse en un sistema.
- Centró su análisis en el mito con el objeto de generar modelos que reflejen las **estructuras fundamentales de la mente humana**. El modelo absorbía todas las versiones del mito, incluso aquellas no formuladas. Influencia de la lingüística generativa.
- Establece las características que debe cumplir un **modelo estructural** y su lugar de mediación entre la estructura y con las relaciones sociales. Estos modelos son sistémicos, inconscientes y universales
- El **modelo verdadero** es aquel que siendo el más simple da cuenta de todos los hechos de observación.
- El acceso a los **fenómenos inconscientes** a través de la construcción de modelos.

La lingüística estructural: certezas y abandonos

- La mayoría de las formas de lingüística estructuralista han optado por la versión psicológica de la lengua más que por la versión social.

- Con la distinción lengua y habla el estudio de la lengua se aparta de la esfera de lo contingente y contextual.
- La lengua es un sistema idealizado deducido de los usos particulares del habla pero independiente de estos.
- Se estudian las relaciones formales entre sonidos o signos escritos.
- El lenguaje es forma, no sustancia, y solo puede generar significado mediante el juego de diferencias internas (formal).
- La lengua como sistema de diferencias que adoptan sentido dentro de un todo. Al mismo tiempo, la arbitrariedad del signo puede interpretarse como una crítica a las teorías objetivas del significado y a las teorías de la referencia ostensiva.
- Concede mucha importancia a la sintaxis. Su objetivo no es explicar todos los actos lingüísticos de los hablantes de una determinada comunidad lingüística, sino únicamente las estructuras sintácticas de un hablante ideal de dicha lengua. (Chomsky)
- Es en el agente donde se produce lo que se considera la “creatividad gobernada por normas” del lenguaje como sistema (su productividad, generatividad) (Chomsky).

Antropología cognitiva y “visión del mundo”

En el transcurso de los años de 1960, surgió un nuevo enfoque conocido como **antropología cognitiva**, en un intento por sistematizar las implicaciones de la hipótesis Sapir-Whorf. La antropología cognitiva constituye una nueva orientación teórica encargada de estudiar los procesos implicados en la adquisición y producción de conocimiento, con el objetivo de descubrir de qué manera pueblos diferentes organizan y utilizan su cultura.

Semiólogos, lingüistas y etnógrafos definen la cognición inspirados en las ciencias formales. Para los cognitivos la cultura deja de percibirse sólo como un conjunto de fenómenos materiales y se concibe sobre todo como la organización cognitiva de tales fenómenos. Los antropólogos cognitivos tratan de describir y representar cómo cada cultura clasifica y organiza su universo de significación estudiando las formas mediante las cuales cada sociedad accede al conocimiento.

Esta antropología cognitiva se enmarca dentro de los estudios formales de la relación cultura lenguaje: “una descripción cognoscitiva de una cultura no pretende predecir la conducta efectiva de un individuo. El análisis formal de la cultura, igual que una gramática, trata solamente de lo que se puede esperar y de lo que es correcto.” (Tyler, 1969, p. 13).

Recibe la influencia de la gramática generativa de Chomsky. A través de las clasificaciones lexicográficas pretenden derivar reglas de pensamiento.

Postulan que:

El conocimiento de cómo la gente segmenta, interpreta y expresa la realidad a través del lenguaje permite extraer ciertas conclusiones sobre las representaciones mentales implicadas.

Entre sus representantes se encuentran Conklin, Lounsbury, Tyler (primera etapa de este autor⁴⁷), Berlin, Frake, Goodenough, entre otros. Se refieren especialmente al aspecto lexical. El análisis lexicográfico intenta proveer el conjunto de lexemas correspondientes a diferentes órdenes de fenómenos. Estos estudios etnográficos se centraron en la investigación de los sistemas léxicos de diferentes lenguas con particular atención a campos tales como el parentesco, los colores, flora y fauna, alimentos, pesos y medidas, enfermedades, etc.

El lenguaje es concebido como la vía de acceso a la “visión del mundo” de una cultura particular. Para esto realizan un recorte específico en el análisis de los significados denotados o referenciales, ya que buscan las reglas compartidas por toda la comunidad de hablantes. Dejan de lado, así, los significados connotados, la variabilidad de sentido que incorpora cada hablante dentro de una comunidad de hablantes. Así, el **significado denotado** o denotativo de una palabra es objetivo. Es el significado universal, el que una palabra tiene para todos los hablantes de una lengua, sin que exista la más mínima discrepancia entre ellos. Es el que recoge el Diccionario de la Real Academia. Mientras que, el **significado connotado** o connotativo es de carácter subjetivo y es el significado personal e individual que se otorga a una palabra en contextos y situaciones concretas.

Además de esta distinción en cuanto a la significación, los etnocientíficos⁴⁸ adoptaron la distinción etic/emic proveniente de la distinción fonémica y fonética⁴⁹, delimitando un nuevo recorte de análisis de los hechos de observación. Así, los estudios émicos buscan acceder a la “visión del mundo” de una comunidad a través de comprender el campo semántico del sistema de denominaciones o léxico.

La **perspectiva etic** proporciona horizontes amplios desde los cuales contemplar semejanzas y diferencias entre los acontecimientos humanos a través de estudios comparados en la búsqueda de universales. Muchas veces forma parte de la primera etapa del análisis de la cultura.

La **perspectiva emic** proporciona información sobre cómo está construida una lengua o una cultura particular. Aquello que le otorga una identidad única.

Ambos enfoques, aunque persiguen objetivos diferentes, son complementarios. El objetivo principal de la etnociencia o nueva etnografía (perspectiva emic) es el de conocer el código que permite a un individuo ser un buen hablante de su lengua y aprender a través de los procesos de socialización la significación denotada de dicho código. Así, el lenguaje (a través del habla) es el instrumento de acceso a la “visión del mundo” de un grupo particular. Así lo describe Velasco Maillo:

⁴⁷ Posteriormente cambia radicalmente su postura teórica y los presupuestos desde los que parte.

⁴⁸ Este enfoque también se denomina Etnociencia o Nueva Etnografía.

⁴⁹ La diferenciación etic/emic propuesta por Pike es tomada de la fonología. Todo sistema de sonidos puede ser analizado en sus particularidades (sonidos específicos de una lengua - fonémica) o en su características universales (los sonidos que puede producir la voz humana - fonética).

Entendida la cultura como sistema de conocimiento, como código de normas de la conducta apropiada, su LOCUS no es otro que la mente de las personas. Y la lengua es el instrumento de acceso privilegiado a este locus. Se sobreentiende que la posibilidad de la etnografía comienza cuando la gente habla unos con otros de lo que hacen y cómo la cultura es transmitida por aprendizaje, se supone igualmente que esto ocurre constantemente, el conocimiento va de una mente a otra y entonces es captado por la etnografía. No todo lo que es culturalmente relevante puede ser captado de esta manera, pero sí una buena parte de ello, puesto que cualquier acto, objeto o acontecimiento es objeto de interpretación ya que es la manifestación de un código. Y siendo objeto de interpretación no dejará de ser tema de conversación. La etnografía capta pues a través de la lengua la interpretación que dan los nativos a lo que hacen o acontece. Por lo mismo nunca es una «mera» descripción, sino que consiste en captar una interpretación, en inferir las reglas relevantes de un código. Éste es el segundo aspecto al que se aludía antes. La información etnográfica lleva ya una teoría enhebrada, una trama que proporciona organización al contenido, que da significación al mensaje entre y para los informantes y que el investigador se limita a convertir en explícita. (Velasco Maillo 2007, p. 361).

Algunas críticas a esta perspectiva (que generalmente provienen de los enfoques contextualistas) pueden ser enunciadas como:

- **El reduccionismo lingüístico, dejando de lado los significados connotados.** La suposición de que las representaciones culturales son compartidas en lo esencial por los miembros de una determinada cultura ya que sujetos colocados en diferentes posiciones elaboran modelos diferentes.
- **El determinismo en la relación lenguaje (código gramatical) y el pensamiento.** Considerar que las propiedades de la lengua reflejan directamente los procesos cognitivos y que los datos experimentales nos obligan a reconocer la existencia de relaciones complejas entre las representaciones mentales y su expresión lingüística.
- **Los recortes que realizan para su análisis,** para algunos autores poco trascendentes en el análisis de la cultura (ámbito de los colores, enfermedades, plantas, entre otras).

Clifford Geertz es uno de los principales críticos de esta perspectiva cognitivista. Este antropólogo estadounidense inaugura la llamada *antropología interpretativa*, en tanto considera que no es posible seguir desarrollando una etnografía en la que el observador se encuentre fuera de la secuencia interpretativa. Descripción e interpretación son analíticamente inseparables.

La novedad de su planteo reside fundamentalmente en que cuestiona el cientifismo imperante en el ambiente intelectual de la primera mitad del siglo. En *La interpretación de las culturas*, propone un concepto esencialmente semiótico de cultura. La antropología se cultiva como una labor interpretativa que no puede reclamar para sí las supuestas capacidades de predicción y verificación de la ciencia positiva. C. Geertz desenmascara la falacia cognitivista que asimila la

cultura al conjunto de fenómenos mentales, analizables por medios matemáticos y lógicos. El análisis de la cultura no puede realizarse como si se tratara de una ciencia experimental, a la búsqueda de leyes, sino que debe orientarse por la búsqueda de significados.

La tarea del etnógrafo es la de **interpretar la trama del discurso social** en **situaciones microscópicas** donde el **contexto** y no la estructura interna de un enunciado es el lugar donde se comprende la significación. C. Geertz define la cultura como un sistema de símbolos, en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia existencia. Estos sistemas de símbolos - creados por el hombre, compartidos, convencionales y aprendidos- suministran a los seres humanos un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que los rodea, y en su relación consigo mismos.

La cultura entendida, como un sistema de interacción de signos interpretables no es una “entidad” a la que se puedan atribuir de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta o instituciones. Es más bien un “contexto público” dentro del cual pueden describirse esos fenómenos de manera inteligible, para acceder al mundo conceptual en el cual viven otros sujetos.

Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo “dicho” del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana. (...) La meta es llegar a grandes conclusiones, partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa; prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva, relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos, ya que «el camino que conduce a las grandes abstracciones de la ciencia serpentea a través de una maleza de hechos singulares. (Geertz, 1987, p. 38).

Implicancias de la teoría lingüística en las ideas posteriores

Si bien la lingüística estructural se interesó solo por los aspectos formales del lenguaje, dejando de lado la praxis lingüística, algunos conceptos fundamentan las posturas constructivistas (anti esencialistas) del conocimiento, al relativizar la construcción de sentido según los contextos de producción a partir de admitir la arbitrariedad del signo lingüístico y, en consecuencia, los desplazamientos en la relación significante y significado.

Porque es arbitrario, el signo está totalmente sujeto a la historia y a la combinación en un momento particular de un significante dado y un significado, es un resultado contingente del proceso histórico. Esto abre el sentido a la representación radicalmente a la historia y al cambio (Hall, 1997, p. 16).

En el campo de la pragmática (interacciones) el dualismo semiótico de Saussure es revisado por Charles Peirce, quien propone un concepto triádico de signo. A diferencia de Saussure que usa conceptos dicotómicos, el signo que se crea en la mente sobre un signo es más desarrollado y se llama interpretante. El signo está compuesto por tres componentes, el objeto (por algo), el intérprete (para alguien) y su representación (en alguna relación). Para Pierce, representar es “estar en lugar de otro, es decir, estar en tal relación con otro que, para ciertos propósitos, se sea tratado por ciertas mentes como si se fuera ese otro” (Pierce, 1986, p. 43).

Si bien el lenguaje permanece estructurado a un conjunto de reglas (gramática), constituye un sistema abierto, en permanente cambio, de carácter productivo y dinámico. Un sistema relacional que experimenta, a partir de su uso, permanentes desplazamientos. Según el enfoque constructivista de la lengua, no debemos confundir el mundo material, donde las cosas y la gente existen, y las prácticas simbólicas y los procesos mediante los cuales la representación, el sentido y el lenguaje operan. Los constructivistas no niegan la existencia del mundo material. Sin embargo, no es el mundo material el que porta el sentido: es el sistema de lenguaje o aquel sistema cualquiera que usemos para representar nuestros conceptos. Son los actores sociales los que usan los sistemas conceptuales de su cultura y los sistemas lingüísticos y los demás sistemas representacionales para construir sentido, para hacer del mundo algo significativo, y para comunicarse con otros, con sentido, sobre ese mundo (Hall, 1997).

El significado de las cosas no responde a categorías inherentes a su naturaleza, sino que son el resultado de construcciones sociales. Veremos que, además, la concepción constructivista de la representación de la realidad se verá alimentada por los planteos posestructuralistas. Los últimos desarrollos han dado más atención a la representación como fuente de producción de *conocimiento social* -un sistema más abierto, conectado de modo más íntimo con prácticas sociales y asuntos de poder (Hall, 1997).

Desde este punto de vista, toda representación es interpretación, de modo que incorporar al sujeto del conocimiento será uno de los desplazamientos más significativos para la filosofía y epistemología constructivista. La semiótica y la teoría de las representaciones sociales (TRS) constituirán líneas de desarrollo fructíferas para la antropología.

Críticas al pensamiento estructuralista

Dentro del campo de la semiología, la crítica a Saussure está atravesada por el denominado **giro lingüístico en la filosofía del lenguaje**, en la segunda mitad del siglo XX. El “giro lingüístico” no implica una extensión de las ideas tomadas del estudio del lenguaje a otros aspectos de la actividad humana, sino que explora la intersección entre el lenguaje y la constitución de las praxis sociales.

Las principales críticas pueden enunciarse como:

- El aislamiento del lenguaje del entorno social y su uso lingüístico.

- Adjudicar la creatividad de los seres humanos a las características de la mente humana (mentalistas) y no a agentes conscientes que realizan sus actividades cotidianas en el contexto de instituciones sociales.
- La competencia lingüística no consiste solo en dominar sintácticamente las frases, sino también en dominar las circunstancias en las que son apropiados determinados tipos de frases. En palabras de Hymes: “la competencia adquirida se refiere a cuándo hay que hablar y cuándo no, así como de qué hablar con quién, cuándo, dónde y de qué manera.”
- La lingüística no puede ofrecer un modelo para el análisis de la agencia (agency) social o de las instituciones sociales, pues en un aspecto básico la lingüística sólo puede explicarse mediante estas.⁵⁰

En “¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos”, el sociólogo francés Pierre Bourdieu hace una crítica a los modelos lingüístico y generativo propuestos por Ferdinand de Saussure y Noam Chomsky. Según este autor, ambos paradigmas postergan las condiciones sociales de producción, reproducción y dominación inherentes a la lengua. Bourdieu afirma que “nunca aprendemos el lenguaje si no aprendemos al mismo tiempo sus condiciones de aceptabilidad”, es decir, aprender el lenguaje apropiado que para determinada situación constituye un discurso o producto lingüístico. Bourdieu redimensiona el habla como fenómeno social multidimensional complejo y de este modo analiza el significado profundo del hablar.

Así lo expresa Bourdieu:

El destino de la lingüística moderna se decide en la proeza inaugural por la que Saussure separa la «lingüística externa» de la «lingüística interna» y, al reservar para ésta la denominación de lingüística, excluye cualquier investigación de la lengua en relación con la etnología, la historia política de los hablantes o la geografía del lugar donde se habla, porque no aportarían nada al conocimiento de la lengua en sí misma. Nacida de la autonomía de la lengua con relación a sus condiciones sociales de producción, reproducción y uso, la lingüística estructural no podía convertirse en la ciencia dominante en las ciencias sociales sin ejercer un efecto ideológico, al dar apariencia de ciencia a la asimilación de esos productos de la historia que son los objetos simbólicos: la transferencia del modelo fonológico fuera del campo de la lingüística tiene como efecto extender al conjunto de productos simbólicos, taxonomías de parentesco, sistemas míticos u obras de arte, la operación inaugural que ha hecho de la lingüística «la más natural de las ciencias sociales», al separar el

⁵⁰ Sujeto-agente: el sujeto agente es un actor situado en contextos concretos estructurados y estructurantes. “Tener agencia” es estar en situación (relacional) de funcionar cuestionando y generando conexiones a partir de otras conexiones. Más sencillamente: agentes conscientes que realizan sus actividades cotidianas en el contexto de instituciones sociales.

instrumento lingüístico de sus condiciones sociales de producción y uso. Es evidente que no todas las ciencias se encontraban en la misma disposición para enfrentarse a semejante caballo de Troya. La relación especial que une al etnólogo con su objeto, la neutralidad de «espectador imparcial» que confiere el estatuto de observador externo, hacía de la etnología la víctima propiciatoria. (Bourdieu, 1985, p. 7).

Los contextualistas: del lenguaje al discurso

Como dijimos, con el término contextualistas queremos poner de relieve las perspectivas de análisis que ponen énfasis en el estudio del lenguaje como un hecho social complejo, para abarcar los fenómenos del habla en el campo de la pragmática y establecer relaciones a partir de su uso.⁵¹

Como anticipamos, los antecedentes de estas tendencias pueden encontrarse en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein⁵² conocida como el “giro lingüístico” desde el cual se produce un distanciamiento de la lingüística concebida como una disciplina independiente, un giro hacia el examen de la coordinación mutua entre lenguaje y *praxis*. Conocer el lenguaje requiere conocer su constitución y reconstitución de la vida social en los contextos cotidianos de la actividad social. Los “juegos del lenguaje” no tienen una estructura en común, sino que generan sus propias reglas. Constituyen una actividad, una forma de vida. El lenguaje se emplea siempre en un entorno social, como instrumento de participación en la **actividad común**.

El número de juegos del lenguaje es indefinido y sus contornos variables. El lenguaje se crea y recrea en esta actividad común. Por lo tanto, el significado se identifica con el uso de las palabras en cada juego en el que se participa. La función de la filosofía es caracterizar, distinguir y describir los diferentes usos del lenguaje. El filósofo debe enfrentarse a los problemas del lenguaje al comprender que no se trata de un conjunto de términos que representan entidades.

Así, este cuerpo teórico sentó las bases del constructivismo y tuvo grandes implicaciones para el desarrollo de la semiótica y el análisis de discurso, la teoría de las representaciones sociales, las posturas interpretacionistas de la cultura y algunos fundamentos del posestructuralismo.

⁵¹ Ya Malinovski de la escuela londinense inglesa – antropología social abordó los problemas lingüísticos. Sus estudios entre los mailu y los trobriand lo habían puesto en contacto con las lenguas indígenas. El adjetivo “etnolingüístico” aparece por primera vez en un artículo de Malinovski en 1920 en el que afirma: “la urgente necesidad de una teoría etnolingüística que sirva como guía de la investigación lingüística que se realice entre los nativos y que esté en conexión con el estudio etnográfico” Desde aproximadamente 1940 el término “etnolingüística” se afirmó para significar los estudios del lenguaje en el contexto sociocultural.

⁵² Filósofo austriaco, considerado uno de los pensadores más importantes del siglo XX (1889-1951). Se reconocen dos etapas de su pensamiento, de allí que se hable de dos Wittgenstein, el primero, positivista lógico, en el que defiende una concepción isomórfica del lenguaje: el lenguaje es significativo en la medida que reproduce hechos. Un segundo momento (entre 1919 y 1926) en el que, atraído por la filosofía del lenguaje ordinario, concibe al lenguaje como un instrumento que puede ser usado para diversas actividades: describir, dar órdenes, hacer promesas, inventar historias, contar chistes. Denomina a estas actividades “juegos del lenguaje”.

Veremos cómo, la representación de lo real se concibe siempre como interpretación, asumiendo, además de la intervención de componentes subjetivos y experienciales, la riqueza del estudio del lenguaje en el ámbito de la pragmática, es decir, su uso y su variabilidad dentro de sistemas de valores específicos. Así, la simplificación anhelada por los formalistas en la definición de un conjunto de reglas inmutables (para algunos se denomina gramática) se ve enfrentada a la complejidad y multidimensionalidad en el proceso de significación.

Dell Hymes y la sociolingüística

La sociolingüística es una interdisciplina que integra la sociología y la lingüística, estudia las mutuas relaciones entre estructura social y lengua con el objeto de establecer correlaciones entre los condicionamientos sociales y las variaciones lingüísticas en el seno de una cultura en particular⁵³. Dell Hymes es reconocido como uno de los autores fundantes de esta perspectiva. Definió la **etnografía del habla** (EH) o etnografía de la comunicación como un campo de interés por los acontecimientos del habla en sus **factores constituyentes** (emisor- receptor- canal, código, etc.) y sus **funciones correspondientes** (expresiva-directiva- poética- contextual)⁵⁴.

Se asume así la pluralidad de funciones y usos lingüísticos en el campo de los análisis sociales en los que intervienen elementos del discurso, el contenido, la comunidad de habla, las competencias lingüísticas y los fenómenos sociales en la comprensión sociolingüística y sociocultural de la alteridad. Entonces, desde una perspectiva de la EH, podemos decir que el análisis discursivo tiene razón de ser en tanto exista una relación entre el discurso, las acciones sociales y sus significados situacionales (intenciones y propósitos), pues los interlocutores son sujetos con roles, identidades y relaciones de poder que se activan en cada evento comunicativo. (Carreras, 2017).

Según Duranti, los elementos que conforman el contexto de investigación de la EH pueden visualizarse a través de los siguientes puntos: La **comunidad de habla**, que, como mencionamos anteriormente, constituye un grupo de personas que comparten reglas de interpretación de al menos una lengua. El **evento comunicativo**, donde el análisis del comportamiento requiere ser construido de acuerdo a los usos que se hacen de la lengua antes de categorizar a priori las conductas normadas:

⁵³ La EH nace a principios del siglo XX con la finalidad de estudiar el lenguaje en un determinado contexto sociocultural a partir de los trabajos de Dell Hymes y Jhon Gumperz en ese entonces, como proyecto de la antropología lingüística. De esta forma, se produjo un giro en los estudios lingüístico-sociales, relacionado al giro lingüístico de Wittgenstein, que tradicionalmente se centraban en la interpretación de textos (exégesis-eiségesis), por cuanto la EH postulaba una aproximación al estudio del lenguaje y sus usos desde lo heterogéneo y particular, introduciendo principios antropológicos clásicos como la organización social y la diversidad (Hartmann, 2015). (en Carreras, 2017, p. 74)

⁵⁴ En una razonada crítica de la dicotomía chomskiana competencia/actuación, Hymes (1971) pone de relieve el hecho de que existen reglas para el uso lingüístico, sin las cuales las reglas de la gramática resultarían fútiles.

El supuesto sobre el que se apoya el análisis del uso lingüístico en eventos comunicativos es que la comprensión de la forma y del contenido de la conversación diaria implica, en sus distintas manifestaciones, la comprensión paralela de la actividad social en la que el habla tiene lugar (Duranti, 1992: 261).

De este modo, podemos comprender que en la metodología de la EH existe una constante inquietud por los aspectos fonémicos y pragmáticos que constituyen la vida social. El **acto de habla**, acentúa la necesidad de comprensión y explicación pragmática, en tanto exista una relación entre la enunciación y las acciones sociales manifestadas a través de los significados verbales. Se enmarca en el uso que tienen las formas lingüísticas y sus distintos fines. Aquí es importante rescatar la relación entre los modos de producción textual y la interpretación, la autoidentificación y habilidad de los hablantes para controlar la interpretación de sus palabras y la ontología local de la interpretación (Duranti, 1992). De esta forma, se agotan los tres niveles de análisis metodológico del habla que se construyen en el seno de la vida y la interacción social. (Carreras, 2017, p. 78).

Estos elementos, constituyen un tratado fundamental en el objeto de la EH; la comunidad de habla, la cual conforma un grupo de personas que comparte las reglas de interpretación de al menos una lengua manifiesta un rechazo a la opinión de que una condición colectiva de lengua es una condición colectiva de significación, más específicamente, cualquier noción de comunidad de habla dependerá de dos especies de fenómenos: por un lado, la variación lingüística de la comunidad (posibilidad de explicar) y, por otro, medios para establecer lazos solidarios en el desarrollo de la vida social (la posibilidad de entender) (Duranti, 1992).

En síntesis, se busca la correlación entre el rol y el estatus que un individuo desempeña y la **variabilidad social**, creando así categorías como **sociolectos**, **idiolectos**, entre otras. Tiene en cuenta las **dimensiones paralingüísticas** como la gestualidad, el uso del espacio, la intervención del cuerpo que integran el acto comunicativo.

Hymes propone a su vez una serie de factores de los que depende la selección de una variedad o código:

- la situación culturalmente definida (el hogar, el mercado, la fiesta, etc.), las características de los participantes,
- los fines aparentes (por ejemplo, los indios Kaska saltan al inglés para maldecir),
- la secuencia de actos de habla (las formas y los temas que se tratan), las claves (tonos y modos: serio, superficial, cálido),
- los canales y sus instrumentalidades (oralidad, escritura, canto, etc.),
- las normas de interacción entre los participantes según las situaciones (por ejemplo, la selección de una variedad por parte de un interlocutor puede ser obligatoria, si no sería una afrenta),

- las normas de interpretación (creencias y valores, formas de razonamiento reconocidas, etc.) y el género (masculino o femenino) de los interlocutores.

La existencia de estas dimensiones permite considerar las formas de habla, es decir, las variedades lingüísticas en una comunidad (Hymes, 1974). (Velasco Maillo, 2003, p. 226)

Propone centrarse en los procesos y funciones más que en los resultados:

(...) el investigador lingüista no podrá dejar de fijarse en el proceso con mayor atención que los resultados y en la interacción de los rasgos peculiares más bien que en su correlación. Los modelos gramaticales pasan a ser simplemente un aspecto de la actividad lingüística considerada en su totalidad y el punto de partida conceptual del análisis se enfoca hacia la totalidad de los hábitos lingüísticos de un grupo social en concreto; y no meramente a los patrones que rigen un código o conjunto de normas determinado. (Velasco Maillo, 2003, p. 241)

La habilidad de emitir frases apropiadas para una situación, la de interpretarlas y valorarlas en cuanto a su propiedad son las que adquiere el niño en su aprendizaje de la lengua y serán también las que los etnógrafos de la comunicación aspiran a descubrir y precisar explícitamente: las especies de hechos lingüísticos que se registran en una comunidad, las normas que rigen las relaciones entre ellos, sus factores constitutivos y las finalidades conseguidas.

El interaccionismo dialógico de Mijael Bajtin

Mijaíl Bajtín fue un historiador, crítico literario, teórico y filósofo del lenguaje de la Unión Soviética (1895-1975). Su propuesta se enmarca dentro de las corrientes discursivas del análisis del lenguaje. Es conocido por su concepción acerca de la naturaleza dialógica y polifónica del lenguaje. Según Bajtin, el lenguaje es portador de las huellas de los contextos históricos en que han sido producidos. La creatividad y el pensamiento se dan en un contexto social situado, por tanto, vinculado a lo histórico, lo político y lo cultural. Plantea que la unidad del lenguaje no es la oración (como estructura estable) sino el enunciado, producido en un contexto comunicativo e interaccional. Estos reflejan las condiciones específicas de cada una de las esferas de uso de la lengua, no solo por su contenido y por su estilo verbal, sino, ante todo por su composición o estructuración.

En su propuesta reivindica el rol del oyente, el **“otro” activo**, de allí la concepción *dialógica* del lenguaje, un aporte sustancial para la antropología y las más recientes perspectivas en el análisis de los estudios sociales donde prevalecen las experiencias situadas, los sujetos activos en contextos comunicativos complejos multidimensionales y multimodales. Abordar el lenguaje desde el discurso permite romper la dicotomía entre significación y comunicación y postular que la función esencial del lenguaje es la de establecer *una comunicación con sentido* o **función**

dialógica; lo cual da cuenta de una competencia discursiva, en tanto el lenguaje es visto no como un simple instrumento sino como el escenario discursivo donde se realiza el encuentro significativo entre dos sujetos social y culturalmente organizados y la experiencia externa. (Jiménez Martínez, 1991)

Al mismo tiempo, las diversas esferas de la actividad cultural/social producen formas relativamente estables de usar el lenguaje, lo que será el punto de partida para definir los *géneros discursivos*, es decir, el conjunto de tipos relativamente estables de enunciados.⁵⁵

Le atribuye intencionalidad al sujeto de un discurso. Esa intencionalidad vehicula al enunciado con la realidad extralingüística, el cual tiene las características de no tener límites preestablecidos sino en función de la intencionalidad de los sujetos del discurso y las esferas de actuación. Por otro lado, descarta la objetividad en la medida en que un enunciado siempre es portador de un punto de vista, una emoción, una visión del mundo.

Los últimos desarrollos han dado más atención a la representación como fuente de producción de conocimiento social, un sistema más abierto, conectado de modo más íntimo con prácticas sociales y asuntos de poder. Aun si el lenguaje, en algún sentido, “nos habla” (como le gustaba decir a Saussure) también fue importante que en ciertos momentos históricos, algunas personas tuvieran más poder para hablar sobre ciertos temas que otros. Los modelos de representación, arguyen los críticos, deben enfocar estos amplios temas del **conocimiento** y el **poder** (Hall, 1992).

El constructivismo social de P. Bourdieu y el poder simbólico del lenguaje

Uno de los autores ineludibles para comprender las cuestiones del lenguaje en contextos sociales y su relación con la construcción de la realidad es Pierre Bourdieu. En su teoría sociológica y antropológica combate fuertemente toda forma de empirismo, y con ello, los dogmatismos metodológicos de lo que él llama la “sociología espontánea”, para distinguir el objeto real (pre-construido por la percepción) y el objeto construido (concebido como sistema de relaciones), es decir, la construcción de sistemas relacionales a través del proceso de objetivación – subjetivación:

(...) la percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración: por el lado objetivo, está socialmente estructurada porque las propiedades atribuidas a los agentes o a las instituciones se presentan en combinaciones que

⁵⁵ Define tres instancias del análisis de discurso: Dialogismo I: Todo hablante es también un contestatario (cuenta con la presencia de enunciados anteriores, suyos y ajenos, con los cuales su enunciado establece toda una suerte de relaciones.

Dialogismo II (cadena dialógica) todo enunciado es un eslabón en una cadena muy complejamente organizada de otros enunciados, tanto previos como futuros, con los cuales discute o los presupone para tener sentido.

Dialogismo III: todo tema es un foro atravesado por múltiples posiciones, preguntas y futuras repercusiones.

tienen probabilidades muy desiguales: así como los animales con plumas tienen más posibilidades de tener alas que los animales con piel, de la misma manera los poseedores de un dominio refinado de la lengua tienen más posibilidades de ser vistos en el museo que aquellos que están desprovistos de él. Por el lado subjetivo, está estructurada porque los esquemas de percepción y de apreciación, especialmente los que están inscritos en el lenguaje, expresan el estado de las relaciones de poder simbólico: pienso por ejemplo en las parejas de adjetivos: pesado/ligero, brillante/apagado, etc., que estructuran el juicio de gusto en los dominios más diversos. Esos dos mecanismos compiten en producir un mundo común, un mundo de sentido común, o, por lo menos, un consenso mínimo sobre el mundo social.

Pero los objetos del mundo social, como lo indiqué, pueden ser percibidos y expresados de diversas maneras, porque siempre comportan una parte de indeterminación y de imprecisión y, al mismo tiempo, un cierto grado de elasticidad semántica: en efecto, aún las combinaciones de propiedades más constantes están siempre fundadas sobre conexiones estadísticas entre rasgos intercambiables; y, además, están sometidas a variaciones en el tiempo de suerte que su sentido, en la medida en que depende del futuro, está también a la espera y relativamente indeterminado. Este elemento objetivo de incertidumbre- que es a menudo reforzado por el efecto de categorización, pudiendo la misma palabra cubrir prácticas diferentes- provee una base a la pluralidad de visiones del mundo, ella misma ligada a la pluralidad de puntos de vista y, al mismo tiempo, una base para las luchas simbólicas por el poder de producir y de imponer la visión del mundo legítima. (Bourdieu, 1996, p. 136).

Bourdieu trata de superar el carácter fenomenológico y microsituacional de la etnometodología y la sociolingüística norteamericanas integrando su visión del lenguaje en su teoría del *habitus* y del *sentido práctico*. Por otra parte, la teoría lingüística derivada del estructuralismo diluye al sujeto/observador para tratar a los discursos como textos a decodificar en un proceso analítico que busca hallar la estructura subyacente y su lógica de composición interna. Este enfoque olvida radicalmente, según Bourdieu, lo fundamental: que la práctica discursiva es una práctica que funciona en un contexto de posiciones sociales prefiguradas y que tiene igualmente su sentido en la búsqueda de efectos sociales. La lingüística estructural privilegia el estudio formal del lenguaje olvidando los poderes –a la vez históricos e inmediatos– que se ponen en juego en todo acto de enunciación verbal (Alonso, 2002).

Bourdieu desarrolla el análisis de la producción lingüística como un conjunto indivisible de los productos y de los agentes productores, en tanto que estos están situados en un sistema –el mercado lingüístico– donde los discursos se generan, se aceptan y se valoran y donde pueden ser interpretados en relación al prestigio, la autoridad y la dominación simbólica que ejercen los emisores y acatan los receptores sin cuestionar. Afirma que:

(...) las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de poder simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados, como también ocurre entre los grupos a los que pertenecen respectivamente. Lo que he intentado demostrar es que una parte muy importante de cuanto ocurre en las comunicaciones verbales, incluso el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tome en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones de poder presente, aunque invisible, en el intercambio (Bourdieu, 2005, p. 208).

Su teoría sociológica y el lugar del análisis del discurso, son comprendidas con mayor profundidad en su articulación con una serie de conceptos clave que explican las relaciones entre producción, reproducción y poder, y su definición de *mercado lingüístico*.

El conjunto de determinaciones institucionales que las situaciones sociales de referencia proyectan sobre las interacciones lingüísticas y la producción discursiva son conceptualizadas por Bourdieu como un mecanismo de mercado. Los mercados de la interacción que dibuja Bourdieu no son mercados de intercambio entre valores iguales y soberanos, son situaciones sociales desiguales que llevan emparejados procesos de dominación y censura estructural de unos discursos sobre otros (Alonso, 2002, p. 114)

Desarrolla la teoría sociológica del campo y el **habitus**, constituido por las **prácticas** (sistema de acciones) y **representaciones** (sistema de creencias) como sistemas de disposiciones de los agentes que actúan en un campo determinado.⁵⁶

El mercado lingüístico conforma el campo de la interacción con sus leyes particulares de aceptabilidad de los discursos y prácticas lingüísticas, como un conjunto de relaciones de fuerza y dominación lingüística

⁵⁶ "Los usos sociales de la lengua deben su valor social al hecho de que tales usos tienden a organizarse en sistemas de diferencias (entre las variantes prosódicas y articulatorias o lexicológicas y sintácticas), que reproducen en el orden simbólico de *separaciones diferenciales* el sistema de las diferencias sociales. Hablar, es apropiarse de uno y otro de los *estilos expresivos* ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados en su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos. Estos estilos, sistemas de diferencia clasificados y clasificantes, jerarquizados y jerarquizantes, dejan su huella entre quienes se los apropian y la estilística espontánea, provista de un sentido práctico de las equivalencias entre ambas órdenes de diferencias, expresa clases sociales a través de clases de índices estilísticos" (Bourdieu, 2005, p. 28)

La estructura social del mercado lingüístico determina así qué es lo que tiene más valor en el intercambio lingüístico, y los discursos no son otra cosa que las jugadas prácticas con las que los sujetos intervienen en un mercado lingüístico, tratando de aumentar sus beneficios simbólicos, adaptándose a las leyes de formación de los valores y a la vez poniendo en juego su capital lingüístico, social y culturalmente codificado. El discurso, por tanto, lejos de cualquier código formal, lleva para Bourdieu la marca social –el poder y el valor– de la situación en que se ha producido. La misma producción del discurso se realiza anticipando sus condiciones de recepción en el mercado lingüístico, no tanto mediante la realización de un cálculo estratégico individual como por la adhesión naturalizada a los valores dominantes estructurantes y estructurados, en forma de *habitus*, en el propio mercado. (Alonso, 2002, p. 114).

Por lo tanto, el lenguaje no se entiende ni se construye en su fuerza real desde sí mismo –en su lógica, en su gramática, en su estética–, sino desde su **sentido práctico** en el campo social.

Lo esencial de su conclusión es que las diferencias entre posiciones sociales, más que las posiciones mismas, son lo que está en juego en el mundo del lenguaje (y del consumo, y del derecho, y del arte, etc.), y el orden simbólico del decir queda definido no por una lógica significativa, sino por un conjunto de diferencias de situación (estructuras estructuradas) y de posición (estructuras estructurantes) en sistemática expansión conflictiva.

Siguiendo las cadenas de prácticas es como se pueden observar los efectos reales del habla, y los comportamientos lingüísticos individuales tienen su eficacia simbólica en cuanto que son valorados al producir distinción, reconocimiento y diferenciación social. Los actos particulares de habla, por lo tanto, no se producen como actos racionalizados, individualizados y calculadores, sino como exteriorización práctica de un *habitus* que aquí es un *habitus lingüístico*, definido por un conjunto relacionado de disposiciones adquiridas, esquemas de percepción y de apreciación de la realidad, así como de actuación en ella, inculcados en un contexto social y una situación histórica determinada. El *habitus* es simultáneamente productor de prácticas sociales simbólicas e ideológicas, construyendo una gramática generadora de prácticas, mediadora entre las relaciones socialmente objetivas y los comportamientos individuales, producto, a su vez también, de la interiorización de las condiciones objetivas y de las estrategias de adaptación de los actores a un campo. (Alonso, 2002, p. 119).

La distancia con el estructuralismo de los formalistas es radical, en especial sobre el reduccionismo del análisis lingüístico al considerar a la lengua como un sistema preconstruido y cerrado, abandonando la naturaleza social de la lengua y con ello su sentido práctico y las relaciones de dominación, reproducción del poder y reproducción de un capital simbólico.

Si para los pragmatistas analíticos los juegos del lenguaje son infinitamente abiertos y libres, para Bourdieu son de alguna manera cerrados y reproductivos de un *habitus*.

Del lenguaje al discurso

Hasta ahora hemos organizado este capítulo con la intención de comprender inicialmente las posibilidades de relación entre la lingüística y la antropología, para adentrarnos luego en la presentación de los diversos argumentos y críticas acerca de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y cultura. Presentamos de forma sintética -y conscientes que no agotamos toda la diversidad de propuestas- al menos dos desplazamientos teóricos, a veces contrapuestos, a veces complementarios, que nos interesa destacar: aquél que desborda los límites del estudio del lenguaje en su condición formal hacia los contextos de uso y su pragmática (una manera de combatir su determinismo); y un segundo desplazamiento hacia una perspectiva comunicacional que no agota la interacción humana en las cuestiones lingüísticas, de corte más semiológico/discursivo, de mayor riqueza en la comprensión de los fenómenos humanos (una manera de combatir su reduccionismo). Estos discursos dejarán de ser ingenuos, uniformes y homogéneos, para asumir la diversidad de formas de estar, comprender, interactuar, sentir e interpretar los “mundos posibles”, atravesados por relaciones de poder. Así se abre un campo de discusión en el que el discurso científico no quedará afuera.

El análisis crítico del discurso (ACD) se fundamenta en el acceso desigual a los recursos lingüísticos y sociales, recursos que son controlados por las instituciones. Bourdieu es uno de los autores reconocidos en esta línea de pensamiento al asociar el lenguaje al poder, la reproducción de las desigualdades sociales y el mercado lingüístico. Los patrones de acceso al discurso y a los eventos comunicativos son un elemento esencial para el ACD. Consideran el **contexto discursivo** de manera no restringida, lugar donde toman sentido los significados, más allá de las estructuras gramaticales.

Para Van Dijk,⁵⁷ el análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. Para este autor no hay discurso sin poder, en cualquier ámbito de la vida social y en diversos niveles analíticos, ya sean individuales o colectivos.

Ante todo, el ACD no se ocupa exclusivamente de teorías y paradigmas, de modas pasajeras dentro de la disciplina, sino más bien de problemas sociales y de asuntos políticos. Ello garantiza el permanente interés que siente por sus

⁵⁷ Innovador y pionero en la lingüística del texto, que aborda en el libro *Texto y Contexto. (Semántica y pragmática del discurso)* (1980).

cimientos empíricos y prácticos, que son un necesario sistema de control, y que constituyen también un desafío para la teoría (van Dijk, 1999, p. 24).

El uso del lenguaje, los discursos y la comunicación entre personas reales poseen dimensiones intrínsecamente cognitivas, emocionales, sociales, políticas, culturales e históricas. Como hemos sugerido, la mayor parte de los tipos de ACD plantean cuestiones sobre el modo en el que se despliegan estructuras específicas de discurso en la reproducción del dominio social, tanto si son parte de una conversación como si proceden de un reportaje periodístico o de otros géneros y contextos (van Dijk, 1999).

Es importante comprender en profundidad el concepto de **contexto**, no ya como una situación circunstancial concreta y observable, que podría ser el modo en que lo conciben los sociolingüistas, sino la **construcción subjetiva** de sus rasgos relevantes en un modelo mental. Éste consiste en categorías tales como la definición global de la situación, su espacio y tiempo, las acciones en curso (incluyendo los discursos y sus géneros), los participantes en roles variados, comunicativos, sociales o institucionales, al igual que sus representaciones mentales: objetivos, conocimientos, opiniones, actitudes e ideologías. Controlar el contexto implica controlar una o más de esas categorías, por ejemplo, determinando el estatuto de la situación comunicativa, decidiendo sobre el tiempo y el lugar del acontecimiento comunicativo, o sobre qué participantes pueden o deben estar presentes en él, y en qué papeles, o sobre qué conocimientos u opiniones han de tener o no tener, y sobre qué acciones sociales pueden o no cumplirse a través del discurso (van Dijk, 1999).

Esta breve presentación de un tema que merece sin duda un tratamiento más complejo e incluso interdisciplinario sólo tiene por objeto, en este escrito, que los/las lectores/as amplíen su campo de comprensión hacia un fenómeno de fundada complejidad: la representación discursiva del mundo.

Los posestructuralistas: la realidad como discurso

El postestructuralismo va unido a un movimiento epistemológico mucho más abarcativo y aún discutido denominado o conocido como posmodernidad⁵⁸ que se dio en el ámbito no solo de la ciencia sino también en el del arte y la filosofía. El *movimiento posmoderno* nace en un clima de agotamiento de lo que se ha considerado el modernismo, aferrado a la posibilidad de un racionalismo con consecuencias de verdad absoluta.

Es muy difícil hacer una síntesis de este movimiento de ideas que surge y avanza durante la segunda mitad del siglo XX y lo que lleva del siglo XXI, con derivaciones teóricas como los estudios culturales, el *giro decolonial*, entre otros.

⁵⁸ Que con algunos matices también es denominada como modernidad tardía, modernidad líquida, sobremodernidad y crisis de modernidad.

El posestructuralismo y el posmodernismo son etiquetas muy amplias que se han utilizado de varias maneras para abarcar cuerpos de trabajo teóricamente dispares. Independientemente de su denominación, que sin duda marca diferencias sustanciales entre distintos autores, es posible enunciar algunos principios y fundamentos compartidos que reflejan la ruptura epistemológica.

Una de las características de este movimiento se centra en la desconfianza profunda hacia la idea de que el lenguaje referencial actúa reflejando o representando la realidad. Para esto flanquean los límites de la semiótica en cuanto al estudio de los sistemas de signos para abarcar un campo más amplio, el del discurso. El posestructuralismo y el posmodernismo entroncan el discurso a un régimen de verdad. Los investigadores de estas tradiciones han intentado explorar la construcción de hechos sacando a la luz los sistemas de producción. Es decir, han tratado de dar a conocer el sistema o el conjunto de discursos que se ocultan detrás de la simple explicación de los hechos basada en palabras y objetos y, al hacerlo así, han discutido radicalmente las nociones de hechos, representación y sus relaciones (Potter, 1998).

Para Lyotard⁵⁹ el proyecto moderno e iluminista de la emancipación de la razón y la libertad está destruido. Pone como ejemplo la barbarie de Auschwitz, que para él representa la prueba de la derrota de la racionalidad sobre las ideas de humanidad y el progreso de la razón. Ninguna explicación, ningún argumento es capaz de situar el holocausto nazi en la línea que conduce a la emancipación de la humanidad.

El proyecto moderno occidental se ve conmovido por la sospecha y la denuncia. La sospecha en cuanto se escinde la certeza racionalista sobre la realidad, al reconocer el conflicto entre lo real y su representación y la denuncia hacia los discursos totalizadores y hegemónicos, lo que en la bibliografía se enuncia como la caída de los “grandes relatos” o metadiscursos legitimadores. “La modernidad, cualquiera sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de *lo poco de realidad* que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades” (Lyotard, 1986, p. 20).

Lyotard recurre a la filosofía lingüística y, especialmente, a Austin y Wittgenstein. Comparte la idea de Wittgenstein según la cual el lenguaje está formado por una gran cantidad de «juegos de lenguaje» diferentes, ligado cada uno de ellos a un ámbito práctico determinado y a una lógica particular. Y Lyotard combina esto con la noción de Austin de discurso ejecutor, es decir, de habla utilizada para realizar acciones y no para afirmar o describir. “La cuestión fundamental es que, en vez de unas narraciones globales que legitimen la ciencia, existe una constelación de argumentos fragmentarios y en plena evolución que funciona en situaciones particulares.” (Potter, 1998, p. 123).

Un ejemplo de metadiscurso es el de la idea unitaria y progresista de la historia. Vattimo define a la modernidad.

⁵⁹ Jean-Francois Lyotard es el autor que de forma más categórica ha definido lo que se ha dado en llamar la condición posmoderna. Sus trabajos “La condición posmoderna” (1986) y “La posmodernidad (explicada a los niños)” (1987) son puntos de referencia fundamentales para entender este movimiento de ideas.

(...) como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva 'iluminación' que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más plano de apropiación y reapropiación de los 'fundamentos', concebidos como 'orígenes', de suerte que las revoluciones teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como 'recuperaciones', renacimientos o retornos (Vattimo, 1986, p. 10).

Considera que para la definición y existencia del posmodernismo fueron necesarias dos condiciones: el fin del dominio de Europa sobre el resto del mundo y el desarrollo de los medios de comunicación que le dieron la palabra a las culturas locales y minoritarias. A partir de ahí emerge el fin del universalismo y el advenimiento del multiculturalismo. En "La sociedad transparente" alude al impacto de los medios de comunicación masiva. Relaciona el fin de la historia como progreso unitario con la aparición y visibilización de las minorías (étnicas, sexuales, etc.).

Los posestructuralistas privilegian el acontecimiento, lo acotado, lo epocal. Analizan los contextos históricos en tanto encarnan las condiciones de emergencia y transformación de ciertas prácticas, relaciones y representaciones. Niegan la existencia de estructuras subyacentes o sistemas regidos por leyes universales que dirijan el porvenir histórico, la realidad es discursivamente constituida, de allí que el sujeto aparezca como histórica y discursivamente constituido.

Michel Foucault y las formaciones discursivas

M. Foucault es uno de los representantes más sobresalientes del posestructuralismo. Lo que le interesaba eran las reglas y las prácticas que producen enunciados con sentido y que regulan el discurso en diferentes períodos históricos. Por "discurso" Foucault entiende un conjunto de enunciados que permiten a un lenguaje hablar —un modo de representar el conocimiento sobre— un tópico particular en un momento histórico particular asumiendo que todas las prácticas sociales implican sentido, y el sentido configura e influencia lo que hacemos —nuestra conducta—, es decir que todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. (Hall, 1992).

Difundió un marcado escepticismo hacia ciertas categorías analíticas de las ciencias sociales y de la ciencia en general, resaltando la **relatividad** y el **carácter construido de los conceptos**. La "verdad" queda en dependencia de la multiplicidad de *epistemes* (*un término que comprende las connotaciones de "concepción del mundo" y de "paradigma"*) y se ubica en un universo de verdades, todas ellas válidas "No existe la verdad, sino una muchedumbre de verdades". La "verdad" se sitúa en dependencia de la multiplicidad de epistemes cuya validación se vincula al poder. (Potter, 1998).

Foucault se centra en la **producción y la utilización de conocimientos en instituciones** como la psiquiatría o la criminología sin atender al interés de los participantes en determinar si un conocimiento es verdadero o no. Los discursos, además de producir objetos, pueden producir

sujetos. El **concepto de discurso** aquí no es un concepto puramente “lingüístico”, es un concepto sobre el **lenguaje y la práctica**. Intenta superar la distinción tradicional entre lo que uno dice (lenguaje) y lo que uno hace (práctica).

La tarea consiste en no tratar –en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir. (Foucault, 2005, p. 81).

El **discurso**, dice Foucault, construye el tópico. Define y produce los objetos de nuestro conocimiento, gobierna el modo como se puede hablar y razonar acerca de un tópico. También influencia el modo de poner en práctica y usar las ideas para regular la conducta de los otros. Así como un discurso “rige” ciertos modos de hablar sobre un tópico, definiendo un aceptable e inteligible modo de hablar, escribir o comportarse; del mismo modo, por definición, “excluye”, limita y restringe otros modos de hablar o conducirnos en relación con el tópico o de construir conocimiento sobre el mismo.⁶⁰

Así, el discurso se liga a un “referencial” que no está constituido por “cosas”, por “hechos”, por “realidades”, o por “seres”, sino por **leyes de posibilidad**, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas. Del enunciado surge el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo. Al definir las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, ingresa en un régimen de verdad. Este conjunto es el nivel enunciativo de la formulación, por oposición a su nivel gramatical y a su nivel lógico. (Foucault, 2005).

Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo. Acontecimiento extraño, indudablemente: en primer lugar porque está ligado por una parte a un gesto de escritura o a la articulación de una palabra, pero que por otra se abre a sí mismo una existencia remanente en el campo de una memoria, o en la materialidad de los manuscritos, de los libros y de

⁶⁰ En su *Arqueología del saber* “El análisis del campo discursivo... trata de captar el enunciado con la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye.” (Foucault; 2005, p. 45) “En lugar de reconstituir cadenas de inferencia (como se hace a menudo en la historia de la ciencia o la filosofía), en lugar de establecer tablas de diferencias (como lo hacen los lingüistas), describiría sistemas de dispersión.” (Magariños de Morentín. 2003, p. 62)

cualquier otra forma de conservación; después porque es único como todo acontecimiento, pero se ofrece a la repetición, a la transformación, a la reactivación; finalmente, porque está ligado no sólo con situaciones que lo provocan y con consecuencias que él mismo incita, sino a la vez, y según una modalidad totalmente distinta, con enunciados que lo preceden y que lo siguen. (Foucault, 2005, p. 46).

El discurso, decía Foucault, nunca consiste en un enunciado, un texto, una acción o una fuente. El mismo discurso, característico de un modo de pensar o de un estado del conocimiento en un determinado tiempo (lo que Foucault llamaba la **episteme**), **aparecerá a través de un rango de textos, y como una forma de conducta, en diferentes sitios institucionales dentro de la sociedad**. Sin embargo, cada vez que estos eventos discursivos “refieren sobre el mismo objeto, comparten el mismo estilo y [...] soportan una estrategia [...], un común movimiento y patrón institucional, administrativo o político” (Cousin y Hussain 1984, p. 84-85), entonces Foucault dice que pertenecen a una misma **formación discursiva**.

Nada tiene sentido fuera del discurso. Las cosas y acciones físicas, las reglas que prescriben ciertos modos de hablar sobre estos tópicos, los sujetos y las estrategias son producidos dentro del discurso. Así **Foucault no creía que ninguna forma de pensamiento pudiera reclamar “la verdad” absoluta, fuera del juego del discurso**. Todas las formas políticas y sociales de pensamiento, estaban inevitablemente prisioneras en el juego entre conocimiento y poder. Tres conceptos relacionados, **formación discursiva, discurso y práctica discursiva**:

(...) la **formación discursiva** es el sistema enunciativo general al que obedece un grupo de actuaciones verbales sistema que no es el único que lo rige, ya que obedece además, y según sus otras dimensiones, a uno sistemas lógico, lingüístico, psicológico. (...) Las cuatro direcciones en las cuales se le analiza (formación de objetos, formación de las posiciones subjetivas, formación de los conceptos, formación de las elecciones estratégicas) corresponden a los cuatro dominios en que se ejerce la función enunciativa. (Foucault, 2005, p. 196).

Se llamará discurso un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva; no forma una unidad retórica o formal, indefinidamente repetible y cuya aparición o utilización en la historia podría señalarse ... está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia.” (...) “se llama práctica discursiva (...) al conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa. (Foucault, 2005, p. 199).

Foucault propuso una concepción del poder totalmente nueva. Tendemos a pensar el poder como algo que se mueve siempre en una dirección sencilla —de arriba hacia abajo— y que procede de una fuente específica —el soberano, el estado, la clase dirigente, etc. Para Foucault,

sin embargo, el poder no “funciona en forma de cadena”, sino que circula. Nunca es monopolizado por un centro, sino que es desarrollado y ejercitado en forma de una organización de red. Las relaciones de poder permean todos los niveles de la existencia social y se encuentran por tanto operando en todo lugar de la vida social —en las esferas privadas de la familia y la sexualidad como en las esferas públicas de la política, la economía y la ley (Foucault 1980).

En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una FORMACIÓN DISCURSIVA, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión como ciencia, o ideología, o teoría, o dominio de objetividad. Se llamarán REGLAS DE FORMACIÓN las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada. (Foucault 1980, p. 63).

Los **sujetos** pueden producir textos particulares, pero ellos operan dentro de los límites de una episteme, formación discursiva, régimen de verdad, de un período y cultura particulares. En verdad, esta es una de las más radicales proposiciones de Foucault: **el “sujeto” es producido dentro del discurso**. Este sujeto del discurso no puede estar fuera del discurso, porque debe estar sujetado al discurso. Debe someterse a sus reglas y convenciones, a sus disposiciones de saber/poder. El sujeto puede llegar a ser el portador de la clase de conocimiento que produce el discurso.

No hay, pues que concebir el sujeto del enunciado como idéntico al autor de la formulación. Ni sustancialmente, ni funcionalmente. (...) hay un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente ocupado por individuos diferentes (...) constituye una dimensión que caracteriza toda formulación en tanto que enunciado. Es uno de los rasgos propios de la función enunciativa y que permiten describirla. Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados “enunciados”, no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo sin quererlo. (Foucault, 2005, p. 160).

Síntesis de algunas de las premisas teórico-metodológicas que circulan hacia la antropología desde mediados del siglo XX

- Crítica a las ideas de la modernidad (progreso económico, social y moral para toda la sociedad) en todas las áreas de la ciencia, la filosofía, el arte, la arquitectura, la economía, las relaciones sociales y políticas.
- La verdad emerge de una construcción histórica y no una universalidad abstracta. La posmodernidad sustituye a la cultura por multicultural, a la universalidad y el monosentido por la pluralidad y el multisentido, o como dice Foucault, “una verdad por una muchedumbre de verdades”.
- Ruptura con los grandes relatos totalizadores- Desautorizan la pretensión de teorías totalizadoras (anti-positivista).
- Asumen posiciones antiesencialistas (deconstrucción).
- Estudian los procesos de significación asociados a etapas históricas, instituciones, clases sociales, campos disciplinares, grupos minoritarios. Las significaciones surgen y engendran relaciones de poder.
- El discurso (la representación) no es consecuencia de una posición pre-establecida sino que es parte construcción de sujetos, objetos, acontecimientos.
- Asumen una perspectiva dialógica del lenguaje, en oposición a una concepción monológica.

Con esta presentación nos hemos aproximado parcialmente a las principales ideas de grandes pensadores que tuvieron y tienen una fuerte influencia en el modo de concebir el análisis de los fenómenos humanos y que impactan indiscutiblemente en la antropología. Ellos, y seguramente otros autores no abordados en este escrito, constituyen antecedentes sin los cuales resulta difícil ingresar en los debates teóricos de las antropologías contemporáneas.

Referencias

- Alonso, Luis E. (2002) Estudios de Sociolingüística, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Económicas, 3(1), 2002, pp. 111-131
- Álavarez Munárris, I. Munárris. (1998) Antropología cognitiva. En: Lizón Tolosana C., Antropología: Horizontes teóricos. Editorial Comares, Granada, 1998, pp. 57-97
- Ardener, E (1976) "Introducción" en Antropología social y lenguaje - Paidós Buenos Aires
- Augé, M. (1996) El sentido de los otros. Actualidad de la antropología. Buenos Aires, Paidós.
- Austin, J.L. (1982) Cómo hacer cosas con palabras. Barcelona: Paidós
- Bauman, Z. (2003). Modernidad líquida. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1996) - Cosas Dichas Ed. Gedisa, Barcelona, España. (1ra. Ed. 1987)

- Bourdieu, P. (2008) El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Siglo XXI, Argentina. (1ra. Ed. 1973)
- Bourdieu, P. (2001) ¿Qué significa hablar? Madrid, España, Ediciones Akal.
- Bourdieu, P (2019) Habla, mercado lingüístico y poder simbólico. Publicado el 11/02/2019 por Grupo Akal (buscar)
- Carrera, Juan Erick (2017) Etnografía del habla. Perspectiva de una dimensión semiótica de la antropología. En Revista Nuevas Tendencias en Antropología, nº 8, 2017, pp. 73-86.
- Clifford, J. Sobre la autoridad etnográfica (<http://www.ram-wan.net/restrepo/teorias-antrop-contem/sobre%20la%20autoridad%20etnografica-clifford.pdf>)
- Chomsky, N. (2007) Estructuras sintácticas, México, Siglo Veintiuno.
- Chomsky, N (1977) Language and responsibility and Reflections on language in one volume, Nueva York, The New Press, 1998, 2a.paginación, pp. 43.
- Wright Carr, D. C. (2007) *La hipótesis Sapir-Whorf: una evaluación crítica*. https://www.researchgate.net/publication/234798890_La_hipotesis_Sapir-Whorf_una_evaluacion_critica [accessed Mar 29 2022].
- Cousins, M., & Hussain, A. (1984). Michel Foucault. Hampshire: MacMillan Education. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17561-1>
- Díaz, E. (2009) Posmodernidad. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Duranti, A. (2000) Antropología lingüística. Madrid: Cambridge University Press. Cap. 3: Diversidad lingüística. <https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2017/01/antropologia-linguistica-alessandro-duranti-copia.pdf>
- Duranti, A. (1992) “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge, vol. 4, pp. 253-274.
- Foucault, M. (2005) La arqueología del saber. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996) Las palabras y las cosas. Madrid, Siglo XXI
- Geertz, C. (1987) La interpretación de las culturas. México, Editorial Gedisa.
- Giddens, A. El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. En: La teoría social hoy. Alianza editorial, México, 1991. Pp. 254-289
- Golluscio, L. A. (2002) Etnografía del habla: textos fundacionales, Buenos Aires, Eudeba.
- Hall, S. (1997) El trabajo de la representación. En: representation: cultural representations and signifying practices. London, Sage Publications, 1997. Cap.1, pp.13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas.
- Hymes, D. (1971) “Competence and performance in linguistic theory” Acquisition of languages: Models and methods, New York, Academic Press, pp. 3-23.
- Hymes, D. (2005) Una nueva perspectiva para la antropología lingüística. En: Velazco, H. (comp.): Lecturas de antropología social y cultural. Madrid. Uned.
- Jimenez Martínez, M. (1991) *Analyse du discours des manuels scolaires de sciences ou la sémantique du social et la sémantique de la nature, un écodiscours*. Université de Paris XIII. http://www.geocities.ws/estudiscorso/martinez1.html#_ed_12

- Korsbaek, L. La antropología y la lingüística. *Ciencia Ergo Sum*, vol. 10, núm. 2, julio, 2003. Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10410205>
- Ledo J. (2004) El posmodernismo en antropología, *Aposta - Revista de ciencias sociales* ISSN 1696-7348 No. 11, Octubre 2004
- Lévi-Strauss, C. (1979) *Antropología Estructural II*. Siglo XXI, México.
- Liotard, J. F. (1992) *La posmodernidad (explicada para niños)*. Barcelona, Gedisa.
- Magariños de Morentin, J. (2008). *La interpretación de las culturas*. Apuntes de metodología semiótica. Editorial Comunicarte, Buenos Aires.
- Malinowski. B. (1964) "El problema del significado en las lenguas primitivas". En: *El significado del significado*. Buenos Aires: Edit Paidós. 1964.
- Malinowski. B. (1964) "El problema del significado en las lenguas primitivas", en CK Ogden; IA Richards, B Malinowski; FG Crookshank *El significado del significado: una investigación sobre la influencia del lenguaje en el pensamiento y sobre ciencia simbólica*. Buenos Aires: Ed Paidós.
- Martínez, Á. E. (2007) "La significación en la cultura: concepto base para el aprendizaje organizacional". *Universitas Psychologica*, vol. 6, nº 1, pp. 155-162.
- Potter, J. (1998) *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona, Paidós. Capítulo: Semiología, posestructuralismo y posmodernismo.
- Patino, A. A. (1996) *Malinowski: La Importancia de la Pragmática y del Bla - bla - bla en la Comunicación* Departamento de Filosofía Universidad de Caldas, Manizales IDEAS Y VALORES NO. 101. Agosto 1996 Bogotá, Colombia <file:///E:/Users/PC/Downloads/21818-Texto%20del%20art%C3%ADculo-74730-1-10-20110619.pdf>
- Rodríguez, M. (1999) "La etnografía de la comunicación: una perspectiva de la investigación sobre el lenguaje y la cultura", *Enunciación*, vol. 2, nº 1, pp. 24-28.
- Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires. Ed. Losada. 1986. Introducción: Cap III. Objeto de la lingüística y Primera Parte. Cap. I Naturaleza del signo lingüístico Libro completo: http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59
- Sazbón, J. (1976) *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Van Dijk, T. (1983). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*. Buenos Aires, Paidós.
- Van Dijk, T. (1999) El análisis crítico del discurso. In: *Anthropos* (Barcelona), 186, septiembre-octubre 1999, pp. 23-3
- Vattimo, G. (1990), *La sociedad transparente*, Buenos Aires, Paidós.
- Velasco Maillo, H. M. (2003) *Hablar y pensar, tareas culturales*. Temas de antropología lingüística y Antropología cognitiva. Madrid.: UNED. Capítulo 11. Antropología cognitiva.
- Wright, David Charles (2007) *La hipótesis Sapir-Whorf: una evaluación crítica*¹, Universidad de Guanajuato En: *Caleidoscopio, Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades* (Universidad Autónoma de Aguascalientes), año 11, no. 22, jul.-dic. 2007, pp. 7-26. <file:///E:/Users/PC/Downloads/SapiWhor.pdf>
- William Foley. (2004) *Anthropological linguistics, an introduction*. Oxford, Blackwell Publishing. ISBN: 978-0-631-15122-7 August 1997 Wiley-Blackwell.

CAPÍTULO 4

Relativismo cultural y diversidad cultural en un mundo global. Dos conceptos controversiales

Rosana Menna

Merece una aclaración que este capítulo no cierra los temas tratados hacia respuestas definitivas, sino por el contrario abre el curso de la reflexión de conceptos teóricos con los que se abordaron y abordan problemáticas sociales y culturales de amplísimo impacto en la vida de los seres humanos que los atravesaron y atraviesan, en toda la orbe del globo.

Porque no se trata de mostrar que algunos - y solo algunos, dado que la temática es amplísima- de los productos intelectuales referenciados, sean vistos por los/as lectoras y/o estudiantes, como una publicidad a un/a consumidor/a de textos, y disponga de un libre repertorio de elecciones, como el/la consumidor/a de otras mercancías con libertad de consumo que parece propia de nuestros tiempos. Se trata, más bien, de que una dotación teórica concreta permite el juicio crítico sobre la propuesta contrapuesta, aunque esta sea objeto de las inclinaciones del lector/a, investigador/a y estudiante. Y consecuentemente, ese lector/a/, investigador/a o estudiante pueda ejercer su placentera elección desbrozando de cierta maleza las opciones teóricas predilectas.

Ya sea porque se estime que el mundo es efectivamente uno, homogéneo y continuo — como resultado de la ineludible globalización—, sea por el desánimo que genera la dificultad de llegar a consensos transculturales sobre valores y razones, muchos signos apuntan a un peligroso y renovado retorno del etnocentrismo⁶¹ conjuntamente con un abandono del relativismo, antídoto de aquél.

⁶¹ Desde una perspectiva de una Licenciada en Derecho, Amy Chua en su profundo examen del impacto de la globalización en el mundo tras la caída del muro de Berlín, desmitifica la primera fascinación que: la combinación de democracia y libre mercado harían del mundo una comunidad de Naciones modernizadas, que dejarían atrás los odios étnicos y la inestabilidad. En su libro “El Mundo en Llamas”, demuestra que se ha producido justo el efecto opuesto, al tiempo que previene los peligros de pretender el establecimiento de una democracia de libre mercado al estilo occidental [a todos] los países en vías de desarrollo. El agudo examen de la globalización en el mundo, del que Amy Chua aporta numerosos ejemplos, desde África y Asia hasta Rusia e Hispanoamérica, desvela una inesperada realidad: en cada uno de estos lugares la combinación de ambos factores ha posibilitado la concentración de una riqueza espectacular en manos de una minoría, lo que ha dado lugar al renacimiento de odios étnicos y al establecimiento de gobiernos nacionalistas que han

Globalización

Vínculos internacionales incrementados e intensificados en relación con la expansión del capitalismo occidental, especialmente de Estados Unidos, que afecta a las culturas mundiales.

Relocalización

Transformación de la cultura global en algo nuevo, por las culturas locales

(Miller, B.; 2011 p.24)

Giddens entiende que "(...) la globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente en los finales de los años setenta". (Giddens: 2007, p. 7) Este movimiento global no es para Giddens un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Más bien está emergiendo de una manera anárquica, casual, estimulado por una mezcla de influencias.

Dada la situación actual, "la impotencia que experimentamos no es señal de deficiencias personales sino que refleja las deficiencias de nuestras instituciones. Necesitamos reconstruir las que tenemos o crear otras nuevas. Pues la globalización hoy no es accesoria en nuestras vidas. Es un giro en las propias circunstancias de nuestra vida. Es la manera en que vivimos ahora". (Giddens: 2007, p. 11).

Entonces, la globalización, es el proceso de intensa interconectividad global y movimiento de bienes, información y personas, es una fuerza principal de cambio cultural contemporáneo. Ha cobrado impulso por el reciente cambio tecnológico, en especial en las tecnologías de la información y la comunicación. La globalización no se difunde de manera homogénea, y sus interacciones y efectos en las culturas locales varían sustancialmente, de cambios positivos a eliminación y destrucción cultural.

"De modo que el debate oscila entre 'totalidad' y 'parte', entre 'integración' y 'diferencia', entre 'homogeneización' y pluralidad'. Es como si nos halláramos ante un mundo esquizofrénico: por una parte, posmoderno infinitamente multifacético; y por otra, uniforme, siempre idéntico" (Ortiz; 1998b, p. 136).

seguido una política de confiscación y venganza, como ha sido el caso de Milosevic en Serbia o de Mugabe en Zimbabue. También analiza las distintas reacciones producidas luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y muestra que una de las causas fue la reacción de contrariar al poder de Estados Unidos que se había generado en muchos lugares del mundo (Chua, A, p. 2003) Y similares apreciaciones del fenómeno tiene el sociólogo Zygmund Bauman las que comenta en su libro "Globalización" (2010).

Según Bárbara Miller (2011) propone y ejemplifica (ver Tabla 4.1):

Tabla 4.1. *Distinción entre diversos modelos de interacción cultural e que recogen algunas de las variaciones en el mundo globalizado (Miller ; 2011).*

Cuatro modelos de interacción cultural	
Choque de civilizaciones	Modelo de conflicto
Mcdonalización	Modelo de expansión y poder
Hibridación	Modelo de mezcla
Relocalización	Recreación con modificación local de la cultura global

- El discurso del **choque de civilizaciones** propone que la expansión del capitalismo euro-americano y su modo de vida por todo el mundo ha generado desencanto, alienación y rencor en otros sistemas culturales. Este modelo divide el mundo entre “Occidente, por un lado, y todos los demás, por el otro”.
- El modelo de **McDonalización** propone que, bajo la poderosa influencia de la cultura corporativa dominante de EE. UU., el mundo se va haciendo culturalmente homogéneo. La cultura de comida rápida (*fast-food*), con sus principios de producción en masa, velocidad, estandarización y servicio impersonal viene a ser el centro de esta nueva cultura global.
- La **hibridación**, también llamada sincretismo o criollismo, se da cuando varias facetas de dos o más culturas se combinan para formar algo nuevo: una mezcla. Por ejemplo, en Japón una abuela puede hacer una reverencia de agradecimiento a un cajero automático. En las regiones ártica y amazónica los pueblos indígenas usan satélites para levantar mapas y proteger las fronteras de sus territorios ancestrales.
- Un cuarto modelo es la localización o **relocalización**⁶², transformación de la cultura global en algo novedoso, por las microculturas locales. Considere el caso de los McDonald. En muchos establecimientos asiáticos la gente se resiste a la pauta de comer deprisa e insiste en realizar relajadas reuniones familiares (Watson, 1997). Los directivos de McDonald han alterado y ajustado el ritmo del servicio para permitir turnos de comida más lentos. En

⁶² Aunque la traducción literal del inglés es “localización”, hemos optado por utilizar el término “relocalización” ya que este enfatiza la adaptación de procesos o elementos globalizadores a escala local. En ciencias sociales circula otro concepto semejante: “glocalización”, que tiene su origen en el mundo de las multinacionales japonesas. “Glocalización” es el proceso de adaptación a lo local de un producto globalizado; a diferencia de la relocalización, la glocalización está controlada desde arriba por la empresa que trata de popularizar el producto. (Miller, 2014)

Riyad, Arabia Saudí, McDonald proporciona zonas separadas para las familias y para las parejas heterosexuales. Existen muchos más ejemplos de relocalización

Un mundo de culturas e identidades múltiples y simultáneas

Formando parte de las grandes delimitaciones culturales que realizan los/as antropólogos/as, pueden hacer hacia su interior, una gran variedad de distinciones por clase, raza, edad, institución, etnicidad e indigenismo, género y sexualidad; las que suelen ser descritas como microculturas. Una persona individualizada, en esta compleja situación, probablemente participe de varias microculturas (y por ende tenga simultáneamente más de una identidad) (Augé, 2014). Las microculturas y sus identidades pueden superponerse o relacionarse jerárquicamente entre sí en términos de derechos, poder y estatus.⁶³ Es muy importante entonces, visualizar estas categorías: Diferencias/Diversidades/Desigualdades y relacionarlas con la presencia o ausencia del uso jerarquías; tanto en el mundo social como también en los modelos de las explicaciones académicas de la antropología (Boivin, Rosatto, 2004).

El Relativismo Cultural y su contracara el Etnocentrismo

Casi todas las personas crecen pensando que *su* cultura es *el* modo de vida correcto y que "los otros" que no la comparten son extraños e inferiores. Los/as antropólogos/as socioculturales denominan **etnocentrismo** a esta actitud: juzgar otras culturas con los parámetros de la propia, en lugar de hacerlo con los de las otras, que son las juzgadas. "El etnocentrismo ha alimentado siglos de esfuerzos para cambiar a los "otros" en todo el mundo, a veces con la labor de los misioneros, a veces en forma de dominación colonial". (Miller, 2011, p.30).

Formas del etnocentrismo

Según sostiene Nicolás Sánchez Durá (2013) el etnocentrismo puede tomar tres formas distintas básicas: a saber, *la de una universalidad impostada*, *la del exotismo* y *la de un particularismo narcisista exacerbado*. Pueden denominarse las tres formas básicas de modo más sintético

⁶³ Al estudiar con los recortes de esas microculturas, el contraste entre distinciones y jerarquía es importante. Las personas y los grupos se pueden considerar distintos/as unos de otros/as en función de alguna característica peculiar, pero pueden ser o no ser desiguales sobre esta base. Por ejemplo, las personas con ojos azules o castaños pueden reconocerse como distintos/as, pero esa distinción no entraña un estatus o un trato desigual. En otros casos, estas marcas de distinción devienen en razones para la desigualdad, cómo lo ha sido el color de la piel y tipo de cabello en relación a la fisonomía, o el tipo de consumo que se exhibe en relación a la cultura.

cómo: **la radical, la exotocista y la narcisista**. Mientras que la primera es un etnocentrismo vulgar, la segunda y la tercera conforman versiones más sutiles y disfrazadas. (Jacorzynski, 2013) Hasta podrían llegar a disfrazarse de relativismo cultural.

Entonces, el etnocentrismo de **universalidad impostada** (o *radical*) admite varios grados: desde excluir al otro (u otra) absolutamente de la humanidad, hasta su consideración como humano/a pero defectuoso/a, incompleto/a, o trunco/a. Concepción que abonaba la teoría evolucionista, bajo las consignas de civilización versus barbarie; las teorías eugenésicas implementadas bajo el régimen Nazi; y otras que con nuevos ropajes del “progreso” o de “modernización”, todavía inspiran a muchas políticas tutelares que esconden la aspiración de poder hegemónico al interior de los Estados y se ejercen sobre sectores de las propias poblaciones que se consideran “arcaicas”, “retardatarias”, “premodernas”, etcétera (Sánchez Durá, 2013).

Mientras que en **el etnocentrismo como exotismo** (o *exotocista*) no trata al otro como un ser humano defectuoso, pero sólo será plenamente humano/a una vez tutelado/a.

Es un etnocentrismo —prima facie enmascarado de relativismo— cuya característica es considerar al extraño como objeto de su fantasía [...]. Ese mecanismo de proyección en **el otro**, de los valores que se quiere defender, convirtiéndole en el espejo idealizado para mirarse uno mismo y mirar a sus semejantes. Esta postura ha tenido muchas versiones y en todas al extraño, así desfigurado, se le constituye en instancia crítica desde donde avistar, como contrapunto, lo que se desea que se cumpla entre los propios.[...] Este etnocentrismo de buenas intenciones está mucho más extendido de lo que parece. Como dice un proverbio castellano: «de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno». De hecho, parte de la mal llamada antropología posmoderna se ha dedicado a la crítica de todas las representaciones exotistas o de las diferentes versiones del “buen salvaje” y de la Arcadia Feliz. (Sánchez Durá; 2013, p. 33-35).

"Sánchez Durá tiene razón: el buen salvaje es un invento de otro salvaje, el europeo que, al terminar la masacre, se autoculpa. Renato Rosaldo llamó a esta actitud la “nostalgia imperialista”. (Jacorzynski, 2013, p. 52).

Por su parte **el particularismo exacerbado** (*narcisista*).

Ahora bien, la huida de un falaz universalismo puede concluir en un particularismo exacerbado de paradójicas consecuencias etnocéntricas. Éste es otro etnocentrismo que corresponde al periodo que media entre la época en la que existían poblaciones o etnias separadas y estancas —a las que accedía el antropólogo a través de toda clase de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios— y aquella en que la variedad cultural está presente no lejos, sino entre nosotros, en las antiguas metrópolis coloniales y también en las antiguas colonias. (Sánchez Durá; 2013, p. 35).

Se destaca así la posición, en apariencia paradójica, de Lévi-Strauss entre sus dos obras *Raza e historia* y *Raza y cultura*; pues muestra que en la lucha contra todas las formas de discriminación por medio de *la igualdad* y *la fraternidad* entre los hombres; lo que arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, y ese sueño compromete la diversidad destructora de esos viejos particularismos.

Sánchez Durá resume la paradoja a la que llega Lévi-Strauss en la primera [obra]: lo que posibilita el encuentro de culturas es su diferencia, pero en el curso de los intercambios culturales llega un momento en que ya no habrá nada que intercambiar (Jacorzynski, 2013, p. 53).

Porque no se puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente. Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro condena en un plazo más o menos breve la originalidad de su creación y la mía (Lévi Strauss, 1993, p. 140-141).

Lévi-Strauss no ve en esa actitud, ningún inconveniente: porque para él, el etnocentrismo empieza cuando se jerarquizan las culturas, cosa que no hace en sus investigaciones.

Pero se debe tener mucho cuidado con la insistencia en las diferencias que pueden desembocar en la magnificación de lo pequeño, y favorecer así el olvido de lo común. Sobre todo en el caso de unidades culturales heterogéneas — comunidades que se dedican cada vez más a hacer apología de sus héroes y estigmatizar a sus enemigos— dónde la hostilidad e intolerancia entre los grupos no tiene relación directa con el grado de diferencias culturales o históricas. De ese modo, se exaltan las diferencias y las resignifican por el mero hecho de su reivindicación violenta. Es decir, es un mundo donde las relaciones de poder, en una dirección u otra, “agrandan lo pequeño” y el ensimismamiento identitario como una forma de resistencia, o bien avalan políticas de exclusión y dominio. (Sánchez Durá, 2013).

Relativismo cultural

Todas las agrupaciones humanas poseen cultura y desde este constructo emergente, cada una de ellas posee sus propias creencias y valores. Desde el punto de vista antropológico, el «Relativismo Cultural» argumenta que cada cultura debe ser entendida y comprendida desde sus propios parámetros; y como principio rector, sostiene que ninguna cultura es superior o inferior a otra. Desde su gestación para la disciplina antropológica se opone con vehemencia al etnocentrismo.

¿Cómo puede adquirir una persona el sentido del relativismo cultural? Barbara Miller nos indica que la mejor manera es conseguir pasar un tiempo considerable viviendo con otras personas ajenas a las de la cultura propia. Estudiar en el extranjero y viajar de forma socialmente comprometida. También se pueden experimentar aspectos determinados de otras culturas leyendo sobre ellas, aprendiendo en clases de antropología, aprendiendo otro idioma, haciendo búsquedas en Internet, preparando y comiendo alimentos “*extranjeros*”, leyendo novelas de autores de otras culturas y haciendo amigos “diferentes culturalmente” a uno.

(...) el relativismo cultural sigue vivo como parte del currículo de los estudios de licenciatura [en antropología] y quienes enseñamos cursos introductorios hemos de afrontarlo, con sentido del deber, al menos una vez por semestre.[...] Si no lo hiciéramos así -tememos- nuestros estudiantes nos tomarían por negligentes.[...] En otros campos [del saber], retoman con regularidad argumentos contra el relativismo cultural, a menudo como parte de reflexiones más amplias sobre los dilemas prácticos y éticos de la vida en sociedades pluralistas. Son incontables los filósofos y politólogos que lo han declarado muerto en virtud de argumentos lógicos y éticos. Y, sin embargo, ni totalmente asumido ni repudiado por completo, el relativismo cultural sigue en pie.[...] En ningún lugar cuenta el relativismo con mayor crédito que entre estudiantes de licenciatura. No soy el único en haber observado el rápido giro que suele producirse en los valores del alumnado tras comenzar a estudiar antropología hacia una aceptación acrítica de casi cualquier conducta justificable en términos de la cultura del actor (Brown, 2010, p. 25-27).

Nos parece interesante y bien planteado el desafío que se propone Michael Brown en su artículo *Relativismo 2.0*, es parte de la bibliografía que les recomendamos:

Tras sopesar los argumentos a favor de un abandono absoluto del relativismo cultural, acabo proponiendo una versión corregida y defendible que resultase consistente con la práctica antropológica contemporánea. En una disciplina notablemente fragmentada, puede parecer que esta última meta apunta demasiado lejos, pero creo que la empresa merece la pena. Este proyecto está dirigido a dos amplias audiencias: primero, a no antropólogos, muchos de los cuales persisten erróneamente en ver en la obra de Herskovits y otros boasianos la expresión definitiva del relativismo antropológico prevalente en la profesión. Segundo, a mis colegas antropólogos, cuyo apego a ciertos elementos del relativismo cultural -un apego vigente, si bien altamente selectivo- puede minar el papel histórico de la antropología como la disciplina mejor cualificada para arrojar luz sobre amplios patrones transhistóricos de la vida humana (Brown: 2010, p. 28).

Relativismo en General

Hay que tener presente que

(...) el relativismo no constituye una orientación única, sino que está conformado por una gama de muy diversas formulaciones. No son ni la unicidad, ni la homogeneidad, sino la pluralidad y la heterogeneidad las que caracterizan al relativismo. De este modo, en la medida en que nos confrontamos a distintos planteamientos, parecería que la argumentación en contra del relativismo debería modularse en función de sus distintos tipos.[...] De hecho, podemos intuir que el relativismo es plural considerando simplemente, si se considera las notables diferencias que separan a algunos de los pensadores a los que se suele adjudicar, con razón o sin ella, la etiqueta relativista. Algo tienen en común, pero también es mucho lo que diferencia a pensadores como: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Thomas S. Kuhn (1922-1996), Paul Feyerabend (1924-1994), Nelson Goodman (1906-1998), Willard van Orman Quine (1908-2000), Richard Rorty, Michel Foucault o Jacques Derrida (1930-2004). (Ibañez, 2005, p. 41).

Dada la gama de combinaciones posibles de los distintos valores de X [lo relativizado: las creencias, la verdad, el conocimiento, los principios éticos, etcétera.] y de Y [la instancia relativizadora: puede ser el lenguaje, la cultura, las formas de vida, etcétera] nos indica que el espectro de las diversas modalidades del relativismo es de una considerable amplitud. Y la propia amplitud de este espectro debilita seriamente la pretensión de descalificar el relativismo a partir de un criterio simple y único, como puede ser el criterio de la inconsistencia lógica o de la autocontradicción. (Ibañez, 2005, p. 43).

En efecto, cuando se habla de relativismo en general hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es aquello que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) respecto de qué marco o contexto se hace relativo lo relativizado —las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas—, y 3) la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo respecto de un marco o contexto⁶⁴ de referencia. (Sánchez Durá; 2013, p.36).

Por supuesto, no vamos a presentar todas las modalidades del relativismo, nos limitaremos a discutir solo las que suscitan las polémicas más enconadas.

Pero es importante no caer en la trampa de lo que Michel Foucault denunciaba cuando, en una respuesta a algunos de sus críticos, diferenciaba claramente «lo que dicen que digo» por una parte, y «lo que realmente digo», por otra. Es bien conocido que el relativismo ha sido definido, las más de las veces por sus detractores, y éstos se han encargado de definirlo en unos términos que eliminan de raíz toda posibilidad de defenderlo. Así que lo primero que debemos

⁶⁴ No se puede entender un proyecto intelectual y su desarrollo si no se le contempla en el marco de un espacio teórico, institucional y político. Lo que Pierre Bourdieu llama «un campo»." (Eribon, 2004)

hacer para poder discutir seriamente es escuchar lo que el relativismo «dice», y dejar de lado «lo que dicen que dice (Ibañez, 2005, p. 54).

Por ello es necesario, entonces, descartar dos formas de presentar el relativismo a las que suelen recurrir con bastante frecuencia los antirrelativistas.

- Una forma de presentar el relativismo le atribuye la siguiente afirmación, según la cual:

Todos los puntos de vista son igualmente válidos, o igualmente verdaderos.

Esta afirmación sitúa al relativista en la tesitura, absurda, de tener que exponer su punto de vista (por ejemplo, su punto de vista en defensa del relativismo), aceptando de entrada que no hay ninguna buena razón para considerar que su punto de vista sea mejor que otros, y que no hay motivos para que nadie, ni siquiera él mismo, prefiera ese punto de vista frente a otros puntos de vista.

- La otra forma de presentar el relativismo radica en imputarle la utilización de la subjetividad, puramente individual, como instancia relativizadora, haciéndole cargar tesis como la siguiente:

Una proposición es verdadera, o es falsa, si así lo considera la persona que la enuncia o que la enjuicia.

Desde esta perspectiva, es individualmente la persona quien decide sobre el valor de verdad o falsedad de las proposiciones. Está claro que ésta formulación obtura todo espacio de debate.

Por ello según Tomás Ibañez concluye que:

La contradicción de afirmar por una parte, y de negar por otra, al mismo tiempo, la dimensión dialógica que es constitutiva del proceso mismo de la argumentación. En efecto, por el hecho mismo de formular una proposición, el relativista instituye necesariamente un espacio dialógico, pero, simultáneamente, tiene que negar esta dialogicidad, puesto que la decisión sobre la proposición que ha formulado remite exclusivamente a la unidad individual, cerrada sobre sí misma. [...] La mejor manera de mostrar que alguien es inconsistente y contradictorio consiste en poner en su boca una afirmación y la contraria. Sin embargo, obviamente, el relativista no tiene por qué admitir que no haya puntos de vista preferibles a otros, ni tiene por qué encerrar en el espacio de la subjetividad individual la aceptabilidad de los argumentos. (Ibañez, 2005, p. 45).

¿Universalidad o particularidad de la cultura?

En el estudio comparado de las culturas, el problema principal es la elaboración de categorías que sean lo suficientemente amplias como para aplicarlas a todas las culturas que se estudian y, al mismo tiempo, lo suficientemente específicas como para señalar similitudes que sean más que meras aproximaciones. Este problema dio origen a dos posiciones de interpretación de la naturaleza de la cultura en relación con lo relativo o particular y con lo general o universal. (Moreno Feliú, 2010).

Para una apretada síntesis ver la siguiente tabla (4.2):

Tabla 4.2. *Distinción entre el particularismo del relativismo y universalismo cultural*

Relativismo cultural	Universalismo cultural
Corriente antipositivista	Pensamiento positivista
Particularismo histórico	Evolucionismo: un arco político-ideológico desde Spencer a Marx
Incorpora los principios de contexto, sistema (<i>equifinalidad</i>) y estructura	Se rige por principios deterministas de causalidad lineal y necesidad
Principios de función y forma	Principio de sustancia (considerar cada hecho por lo que es y no por su <u>función</u> o finalidad)
Prefiere los estudios sincrónicos o descriptivos	Prefiere los estudios diacrónicos
Distingue las ciencias de la naturaleza de las ciencias de la cultura	Consideración de la ciencia natural como modelo de toda ciencia
Cada cultura debe entenderse dentro de sus propios términos y subraya la imposibilidad de establecer un punto de vista único y universal en la interpretación de las culturas	Afirma la existencia de valores, juicios morales y comportamientos con valor absoluto y, además, aplicables a toda la humanidad
No existen culturas inferiores ni superiores. Todas culturas son iguales en su valoración	Las culturas ordenadas en un esquema evolutivo, jerárquico (de mayor progreso)
Las diferencias de mentalidad dadas por el entorno cultural	Mentalidad, vinculado con la raza (mentalidad primitiva Lévy-Bruhl)
Comprender totalidades	Enumerar rasgos sin contextualizar

Los relativistas extremos niegan que puedan elaborarse categorías o proposiciones que sean al mismo tiempo exactas y universales, porque sostienen que cada cultura es única y, por lo tanto, debe analizarse mediante sus propias categorías. Reaccionan contra la ideología imperante en las últimas décadas del S XIX: el positivismo; en antropología, dominado por el evolucionismo de corte universalista.

Los universalistas, por su parte, aunque tienen que aceptar el hecho evidente de la diversidad, sostienen que la naturaleza humana es universal, en consecuencia la cultura también debe serlo en sus formas esenciales, un buen representante de esa postura es Lévi-Strauss.

Según Franz Boas, cada cultura es única porque es producto en parte de la casualidad y en parte de las circunstancias históricas irrepetibles. En 1887, será quien afirmaba que: "la civilización no es algo absoluto, sino relativo, y [...] nuestras ideas y concepciones son verdaderas sólo

en lo que concierne a nuestra civilización". Será luego, en 1896, un año después de haber ganado un sólido estatus en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Columbia, publica en Science un artículo "*Las limitaciones del método comparativo*" en el que aparece por primera vez la expresión **relativismo cultural**. Sin embargo, creía en la existencia de valores universales: razón, libertad y solidaridad.

Ruth Benedict, sostuvo más tarde, que cada cultura es una expresión única y legítima de las potencialidades humanas, en consecuencia no puede haber normas universales de práctica cultural. También Alfred Kroeber pensaba que no se pueden elaborar categorías generales en las que se incluyan de manera exacta todos los fenómenos particulares de todas las culturas, por lo tanto las así llamadas "*categorías universales*" resultan inoperantes y, en consecuencia, falsas, no son funcionales, cuando se trata de aplicarlas.

En la década del 50', época en que se formuló la versión clásica del relativismo cultural y ocurre la gran propagación del relativismo a nivel popular; se malinterpretó en muchos aspectos lo que Herskovits estaba tratando de transmitir. Será M. Herkovits quien difunda a partir de 1948 la expresión "relativismo cultural", sosteniendo:

(...) que una cultura sólo puede ser comprendida y evaluada desde sus propias categorías; no existen, pues, verdades universales ni normas o valores universalmente válidos, a la luz de los cuales las diversas culturas pudieran ser juzgadas 'objetivamente' («desde fuera» o «desde arriba») [que] Los juicios se basan en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo en términos de su propia enculturación" [y que] Debemos reconocer que la naturaleza pluralista de los sistemas de valor de las culturas del mundo [...] No puede juzgarse sobre la base de solo uno de esos sistemas (Herskovits, 1972, p. 103-109).

Es notorio que éste relativismo cultural clásico tiene, pese a todo, un anclaje indudablemente estadounidense. Dado que, sentó sus bases sobre el concepto de cultura, al cual complementa, y cuya influencia fue mayor en Norteamérica que en cualquier otro sitio, con el desarrollo de la antropología cultural.

(...) tanto el legado estadounidense de esclavitud y segregación racial como el permanente desafío de asimilación de grandes cifras de inmigrantes en una sociedad híbrida le dieron al relativismo cultural -y en particular a su tema de la tolerancia intercultural- una resonancia política de la cual ha carecido en buena parte de Europa hasta finales del siglo XX (Brown: 2010, p. 32).

Así y todo, no le faltaron críticos entre sus connacionales; Ralph Linton (1955) no concuerda con el Relativismo Cultural en la negación de las universales éticos. Por el contrario piensa que se pueden establecer principios formulados en un nivel de abstracción muy elevado como para abarcar la variabilidad ética que se encuentra en el mundo. Mientras que Clyde Kluckhohn (1955)

si bien sostiene que la naturaleza de los universales⁶⁵ no tienen existencia en el mundo externo, pero que sí existen como ideas o conceptos en la mente y que allí implican algo más que palabras; con lo que concluye que cómo hipótesis guía, para su posterior investigación empírica, ni el relativismo, ni el absolutismo extremo resultan sostenibles (Brown, 2010)

Los axiomas del relativismo cultural clásico, según los que consigna Michael Brown (Brown, 2010, p. 29-31) son:

- Toda cultura construye un mundo social total, que se reproduce a sí mismo por enculturación, valores, disposiciones, y comportamientos incorporados.
- La universalidad del etnocentrismo.
- Las formas de comprensión dependen de la enculturación: coherencia cultural. El/la etnógrafo/a DEBE interpretar una cultura determinada sobre la base de su propia lógica interna, implica una sensibilidad al contexto cultural, un equilibrio entre la empatía y el distanciamiento “*ver desde dentro*”, y “*no hacer juicios de valor*”.
- Las culturas no pueden ser puestas en un ranking según una escala evolutiva, sino debe verse a cada una como *sui generis* (se supone que cada cultura es un sistema) – los/as antropólogos/as están obligados a mostrar *tolerancia*.

Distintas clasificaciones de los tipos de relativismo cultural

Una de las formas adoptada por algunos antropólogos de relativismo cultural es el llamado relativismo cultural absoluto y su forma opuesta: relativismo cultural crítico.

Tabla 4.3. Una de las distinciones más amplias del Relativismo cultural

Relativismo cultural	
Absoluto	Nada cuanto exista en una cultura debe ser cuestionado o modificado por personas ajenas, porque sería etnocéntrico cuestionar cualquier idea de cualquier sitio
Crítico	Cualquiera puede cuestionar lo que ocurre en varias culturas, incluida la suya propia, si tiene en cuenta el modo en que prácticas y creencias particulares pueden dañar a algunos miembros; esta postura sigue la argumentación del comentario de Lévi-Strauss, de que ninguna sociedad es perfecta y, en consecuencia, todas las sociedades son capaces de aprender de otras

⁶⁵ Disputa de los Universales: recibe este nombre el problema clásico de la filosofía, en determinar qué tipo de entidad o realidad, les compete a los términos universales. Tras estos interrogantes, se halla de telón de fondo, la pregunta sobre qué clases de cosas existen. Históricamente la polémica surge en el seno de la filosofía medieval. (Cortés Murató y Martínez Rui, 1996) Algunos antropólogos/as insisten "en que se debe atender a los universales humanos, lo que lleva a una de las principales quejas al relativismo cultural la de que, al explicar el pensamiento y el comportamiento humanos exclusivamente por referencia a culturas particulares, ha marginalizado el estudio de la naturaleza humana en su sentido amplio". (Brown: 2010, p. 45).

La perspectiva que ofrece el relativismo cultural absoluto puede conducir, no obstante, a caminos peligrosos. Júzguese el caso del holocausto durante la Segunda Guerra Mundial, en el que millones de judíos, roma (gitanos) y otras minorías de Europa Oriental y Occidental fueron asesinados dentro del programa nazi alemán de supremacía aria. El relativista cultural absoluto se ve obligado, lógicamente, a mantener que, puesto que el holocausto se llevó a cabo de conformidad con los valores de la cultura, los extranjeros no tienen facultad para cuestionarlo. ¿Alguien puede sentirse cómodo con esta postura?

El relativismo cultural crítico ofrece una alternativa que propone preguntas sobre prácticas e ideas culturales en función de quién y por qué las acepta, y quién puede dañar o ayudar. Respecto al holocausto nazi, un relativista cultural crítico se preguntaría: “¿De quién es la cultura que defendió el asesinato de millones de personas sobre la base de la pureza racial?”. No la de los judíos, roma (gitanos) y las restantes víctimas. Fue la de los partidarios de la supremacía aria, un grupo más entre otros. En otras palabras, la situación era más compleja que el planteamiento propuesto por el sencillo relativismo cultural absoluto: fue un caso de imperalismo cultural, en el que un grupo dominante se arrogó la supremacía sobre culturas minoritarias y emprendió acciones en su propio interés, a despecho de las culturas subyugadas. El relativismo cultural crítico evita caer en la trampa de una perspectiva homogénea. Reconoce las diferencias culturales internas entre, opresores y víctimas; ganadores y perdedores. Presta atención a los intereses de los distintos grupos de poder y puede aclarar las causas y efectos de conflictos recientes y contemporáneos, como los de Ruanda, Irak o Kenia, Sur Sudán, Medio Oriente (Miller, 2011)

Muchos/a antropólogos/as culturales pretenden realizar una labor crítica (lo que significa sondear los intereses de poder subyacentes, no solo ofrecer comentarios negativos, como en el uso común de la palabra “crítica”) de la conducta y los valores de los grupos desde el punto de vista de un conjunto de valores y derechos humanos generalmente aceptados. Dos asuntos surgen de este intento: el primero, que es difícil, sino imposible, producir un listado universal de aquello que las culturas acuerdan que es bueno y correcto. El segundo, según afirmó Lévi-Strauss, que “ninguna sociedad es perfecta” (1970, p. 385).

Y el relativismo cultural, que es una de las bases de la reflexión etnológica, al menos en mi generación y en la anterior (porque hoy hay quienes lo contestan), afirma que ningún criterio permite juzgar en términos absolutos una cultura superior a otra. Yo traté de desplazar el centro de gravedad del problema. Si en ciertas épocas y en ciertos lugares unas culturas «Se mueven» mientras otras «no se mueven», no es, dije, debido a una superioridad de las primeras, sino debido a que unas circunstancias históricas o geográficas han inducido una colaboración entre culturas no desiguales (nada permite decretar que lo son), sino diferentes. Se ponen en movimiento tomando préstamos o tratando de oponerse unas a otras. Se fecundan o se estimulan mutuamente. Mientras que,

en otros períodos o en otros lugares, unas culturas permanecen aisladas (Lévi-Strauss, 1990, p. 202-203).

"El relativismo cultural, visto como una doctrina, tropieza con dilemas lógicos y conceptuales; considerado como una actitud contextual de índole moral y política, contribuye a combatir la autoridad del etnocentrismo basado en la exclusividad del otro". (Jacorzynski, 2013, p. 49). Pero debe ser usado con prudencia, porque es simplemente una regla práctica. Por ello nos parece muy acertada la diferenciación de los tipos de relativismos y sus argumentaciones que distingue Brown:

El pensamiento relativista adolece de una tendencia viral a extenderse más allá de su zona de legítima utilidad. [Por ello] El número de subvariedades de relativismo puesto de relieve en tales análisis resulta mareante. Una obra filosófica lista hasta veinte en su índice. En general, no obstante, los elementos principales del relativismo cultural clásico caen dentro de tres grandes categorías: relativismo metodológico, relativismo cognitivo o epistemológico y relativismo ético o moral.

El relativismo metodológico: es descriptivo, le han realizado pocas objeciones, hasta de parte de los/as filósofos/as. Es una práctica que implica suspender el juicio hasta que una creencia o una práctica sea comprendida en su contexto total. Hasta sus críticos lo aceptan con otros nombres: contextualismo, situaciónismo Y es un rasgo incontestable de la práctica antropológica, indispensable en el trabajo de campo (que también lo incorporan otras profesiones: la medicina, la psicología, el derecho, etc.)

El relativismo cognitivo sostiene que los miembros de sociedades diferentes viven en mundos de conocimiento diferentes e inconmensurables. Este principio general abarca dos subtemas interrelacionados: el primero sostiene que las sociedades pueden exhibir modos de pensamiento radicalmente diferentes del nuestro; el segundo desafía la asunción de que el positivismo y el método científico tengan una validez transcultural. En las últimas tres décadas, ambas propuestas han recibido serios reveses en el terreno empírico. El trabajo de la ciencia cognitiva ha mostrado que muchos rasgos de la cognición humana son universales, posiblemente porque se basan en una arquitectura neuronal compartida, aun cuando la expresión de tal arquitectura esté significativamente modulada por fuerzas culturales. En una de sus varias críticas al relativismo, Ernest Gellner observa que «ningún antropólogo, que yo sepa, ha vuelto de su trabajo de campo con el siguiente informe: sus conceptos son tan ajenos que resulta imposible describir su tenencia de tierra, su sistema de parentesco, su ritual» [...] Sin embargo, negar el carácter absoluto de las diferencias entre grupos no equivale a declarar que todos somos lo mismo. La semejanza radical resulta tan poco plausible como la diferencia radical. [...] El desafío para el antropólogo reside en cultivar una flexibilidad de mente que facilite la navegación a través del amplio terreno que media entre esos extremos igualmente insostenibles.

El relativismo moral o ético, Se entiende por tal la insistencia en que los valores de cada pueblo son sui géneris y se autovalidan, requiriendo que los extraños los juzguen según el propio estándar de ese grupo y no según uno universal. Sería tarea hercúlea hacer un inventario de todos los libros y ensayos en los que alguien sostiene alegremente que los antropólogos defenderán cierta práctica por el solo hecho de haber sido considerada costumbre dentro de una comunidad o cultura. Resulta sorprendentemente difícil, sin embargo, encontrar de verdad uno sólo de esos antropólogos. El sentimiento en la disciplina se acerca, más bien, al expresado en la máxima piadosa de Richard Shweder: «Si algo es moral, es porque posee más de un lado» [...] Frente al relativismo ético, disponemos de un abanico de alternativas. Una es despreocupadamente absolutista y anti-ilustrada: Las reglas morales universales vienen de Dios, [otra más sofisticada] insiste en que la unidad psíquica de la humanidad implica una moralidad común, un conjunto de principios de ley natural que se encuentran en todas partes.[también el autor hace intervenir a la creencia en la brujería] En muchas sociedades la gente piensa que la brujería es un fenómeno real y que los brujos acusados de matar a sus presuntas víctimas son, pura y llanamente, asesinos. Si intentamos aplicar en tales casos el principio de ley natural «Es inmoral tomar una vida humana inocente», nos enfrentamos a un inesperado laberinto de complejidades morales. Por lo que conozco, pocos antropólogos aceptan la verdad literal de los ataques mágicos. Cualquiera que sea la verdad inherente a las creencias sobre brujería, ésta reside en otro nivel -el social y político, quizás- o en la visión sobre los poderes ocultos de ésta o aquella categoría de personas. Las muertes basadas en una creencia fundamentalmente errónea se contemplan como una tragedia humana de grandes proporciones. Sobre esta base, pienso que pocos antropólogos protestarían si los gobiernos suprimieran vigorosamente las acusaciones y ajusticiamientos por brujería, siempre que dicha intervención se emprendiera de una forma equilibrada, con sensibilidad hacia las condiciones locales: francamente, una dura misión. [...]Hasta aquí he hecho énfasis en el argumento en contra de los universales éticos. Mas si los antropólogos defienden la idea de derechos humanos universales, debemos adscribirnos a algunos principios cercanos a este nivel de generalidad - ideas, digamos, sobre justicia fundamental, equidad, compasión y responsabilidad compartida- [...] Si las versiones duras del relativismo son insostenibles, o al menos muy cuestionables, y los principios de ley natural de limitada utilidad, ¿con qué quedarse? Una aproximación prometedora que refleja los cambios globales desde la época de Herskovits es la que podemos denominar una «moral dialógica». Dicho enfoque rechaza el modelo de las culturas-como-mundos discretos propia del relativismo clásico, para sustituirlo por otro que contemple las sociedades como parte de una comunidad moral en expansión. [...] Y es justo decir que nos mantenemos más escépticos que otros profesionales sobre las virtudes morales de la vida en sociedades de gran escala jerárquicamente organizadas. Dicho esto, el compromiso de tantos antropólogos en su trabajo sobre derechos humanos sugiere una creencia implícita en que el progreso moral es una posibilidad por la cual merece la pena

luchar [...]La pretensión de que el relativismo cultural es una doctrina científica ha quedado ya como cosa del pasado de la antropología, y con ello buena parte de la presunta legitimidad institucional del concepto ha quedado atrás [...] pero con algunas facetas del relativismo cultural no es difícil encontrar expresiones de relatividad folk en textos etnográficos procedentes de África, Asia o Sudamérica - prácticamente, dondequiera que diferentes sociedades se hayan rozado de forma amistosa durante largos períodos de tiempo-[...] ideas sobre la relatividad de las culturas se encuentran probablemente tan ampliamente diseminadas como el propio etnocentrismo, aunque haciendo balance tiendan a desplegarse con menor consistencia y se mantengan más silenciadas. (Brown: 2010, p. 35-45).

El relativismo cultural y las perspectivas desde las que se juzga y analiza una cultura implica una serie de cuestiones que resultan muy discutibles como el caso de la cuestión del relativismo ético o moral, puesto que se vio que los valores morales son válidos solamente dentro de cada cultura. Por tanto, la consideración de la diversidad cultural debe consistir menos en diferenciarlos de los otros para defender nuestra integridad y la lealtad de grupo; que en definir el terreno en que nuestras formas de razonar y sentir deben cruzar con el fin de entrar en contacto con las variantes de razonamiento y de la subjetividad que se presentan en todas las sociedades. Por ello algunos relativistas confesos, como el propio Malinowski⁶⁶, han condenado prácticas que en teoría debieron haber defendido. Tal cómo lo plantea Umberto Eco (1993) a nivel ético: "A mi juicio, no hay una oposición insoluble entre relativismo cultural y universalismo", pero también hay que tener en cuenta que este pensador no concibe la dicotomía.

Entonces, según Jacorzynski, que podemos leer en el comentario al artículo de Nicolás Sánchez Durá: retoma sus argumentos y da una contestación.

Cuando se habla del relativismo en general hay que tener en cuenta tres factores: 1) qué es aquello que se relativiza —la ontología, las razones, la verdad, los valores—; 2) respecto de qué marco se hace relativo lo relativizado —las teorías, los lenguajes, los esquemas conceptuales, las culturas—, y 3) la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo respecto de un marco de referencia. Así el/la relativista cultural asume que: 1) la ontología, las razones, la verdad, los valores se vuelven relativos respecto de algo llamado "cultura", y 2) existen múltiples e identificables marcos-culturas. La primera premisa es de carácter conceptual. Lo que hacemos en ella es enumerar nombres generales de ciertas esferas de la vida humana, como la estética, la ética, la religión, y las hacemos

⁶⁶ Cada cultura, cada sociedad, es coherente a su manera, armónica a su manera, es la postura de Malinowski; y la antropología intenta mostrar la forma en que los diversos elementos o manifestaciones de cada costumbre (incluso las más chocantes para la mentalidad occidental, como por ejemplo, las guerras rituales entre tribus) resulta "funcional" respecto al conjunto. Y para ello requiere una actitud de "observación participante": el antropólogo debe, en cierto modo, "hacerse nativo", esto es, intentar entender los significados y valores de la cultura estudiada "desde dentro", tal como son vividos por sus propios miembros.

“relativas” a la cultura. La segunda premisa es en parte conceptual y en parte empírica: necesitamos algunos criterios para saber si hay una o más culturas humanas. Equipados de tales criterios podemos evidenciarlo empíricamente. En primer lugar, el relativismo cultural no es una postura teórica sino una actitud pragmática y moral. Observemos que esta declaración cambia el estatus lógico de los enunciados estudiados en los párrafos anteriores. El relativismo no puede ser contradictorio porque no afirma ni niega nada. La expresión de una actitud moral consiste en valorar la diversidad. En segundo lugar, los estudios de la diversidad, aunque ésta nunca llegue a ser “nuestra”, nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos, o como lo dirá Sánchez Durá en la última frase de su ensayo: expresar “cierto escepticismo sobre lo propio. (Jacorzynski, W; 2013, p. 54).

Lo que el/la antropólogo/a debe averiguar, son las limitaciones de una determinada creencia, valor o forma de comportamiento dado; puesto que la “verdad”, a nivel epistemológico en antropología ya la hemos puesto en duda, y no podemos tampoco sostener que los datos etnológicos sean hijos.

Las razones filosóficas y antropológicas son el *quid pro quo* del relativismo cultural

El tema del relativismo cultural es importante y vigente, posee múltiples facetas y un toque interdisciplinario, une dos disciplinas que de hecho nunca pueden separarse: la filosofía moral y la antropología. La antropología necesita un análisis conceptual de su propio lenguaje, además de una reflexión ética acerca de sus derechos y obligaciones. La antropología sin filosofía es como un bajel sin timón. Sin timón, el bajel vaga sin rumbo, susceptible a la seducción de cualquier sirena. Puede ser usada por los políticos, los burócratas y los militares, puede tornarse un desecho de la sociedad de bancos y discursos sobre el progreso, morir en los gabinetes, aulas y pasillos de la academia. Por otro lado, la filosofía moral necesita descripciones y reflexiones etnográficas que le permitan contextualizar sus dilemas, principios y razones. La filosofía moral sin la antropología es como un bajel sin ancla, un texto sin contexto, un trabalenguas abstracto. La reflexión sobre el problema del relativismo debe venir de los expertos en ambos campos. El relativismo moderado así comprendido ni excluye la tolerancia, ni la pone por encima de todas las virtudes; invita a una reflexión crítica en una sociedad pluricultural ante la urgencia de “cómo asegurar las condiciones políticas que hagan posible una reflexión crítica desde un punto de vista intercultural”, a compartir una “racionalidad de todos, aunque siempre hay lugar para el absurdo colectivo y privado”, eliminar “ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos capacidad justificadora” y determinar lo correcto, lo bueno y sus diferentes formas en una perspectiva pluralista acerca de qué sea una vida buena. Implementar una convivencia dialógica. El relativismo no es un bálsamo que curará ni los prejuicios raciales, ni el fanatismo religioso de todas las denominaciones, ni las guerras tribales, ni la corrupción caciquil. Pero tal vez no exista otra manera de luchar por los valores en los cuales creemos que ejercer una labor crítica y autocrítica a la par, en el espíritu del diálogo con los otros y con uno mismo (Jacorzynski, 2013).

Valorar y apoyar la diversidad cultural

Los/as antropólogos/as valoran y apoyan la diversidad cultural en todo el mundo, como parte del rico legado de la humanidad. La antropología ha constatado que otras formas de vida distintas a las occidentales son realmente posibles y buenas para los miembros de esas comunidades. Así, muchos/as antropólogos/as culturales comparten sus conocimientos y habilidades para defender la supervivencia de los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios del mundo. Las diversas formas de intercambio y de reciprocidad estudiadas por Marcel Mauss o la posibilidad de una vida política sin Estado, como lo demostró E. E. Evans-Pritchard, nos enseñan que formas y prácticas sociales, económicas y políticas alternativas a las hegemónicas son plausibles. A esto añadamos que varios/as antropólogos/as han realizado, de manera mucho más explícita, críticas a sus sociedades de origen, por ejemplo, las denuncias de Boas al racismo, o los cuestionamientos que Margaret Mead hizo al sistema educativo (formal e informal) de la sociedad norteamericana. Podríamos decir, en palabras de Renato Rosaldo, que "la antropología nos invita a ampliar nuestro sentido de posibilidades humanas mediante el estudio de otras formas de vida" (Rosaldo, 1989, p. 35).

A nivel de las Naciones Unidas existen organismos⁶⁷ para que los pueblos indígenas y a las minorías étnicas defiendan, petitionen, divulguen y promuevan sus derechos, tales como la Relatoría Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y el nuevo Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; a su vez sirven al *Fondo de Contribuciones Voluntarias de las Naciones Unidas para las Poblaciones* compuesto de cinco representantes indígenas. Este Fondo apoya la participación de representantes de comunidades y organizaciones indígenas en las sesiones anuales del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Además lleva a cabo una serie de actividades específicas a nivel de cada nación firmante de la declaración, como así también a nivel regional (agrupaciones multilaterales de Estados de África, América [OEA], Asia, Europa y Oceanía) para promover los derechos de los pueblos indígenas, proporcionando apoyo a las iniciativas legislativas y también desarrolla actividades temáticas sobre cuestiones tales como empresas extractoras y los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial.

⁶⁷ ver buscador de documentación oficial de la ONU, <https://documents.un.org/prod/ods.nsf/home.xsp> , y su otra opción <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/512/10/PDF/N0651210.pdf?OpenElement> Para entrevistas con funcionarios de las Naciones Unidas y líderes indígenas, se ruega ponerse en contacto con: Nancy Groves, Departamento de Información Pública, tel: 917-367-7083, dirección electrónica: mediainfo@un.org Para la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, se ruega ponerse en contacto con: Mirian Masaquiza, Secretaría del Foro Permanente, tel: 917-367-6006, dirección electrónica: IndigenousPermanentForum@un.org

Distorsión ingenua y romántica del concepto de diversidad

Tal vez se considere, que, para esta materia de segundo año, son muchos conceptos juntos, y que no tienen una definición acabada, definitiva; pero justamente por ello es que presentamos las argumentaciones por las que estos conceptos son controversiales. Son los debates de la antropología sociocultural que se dirigen al núcleo de las cuestiones básicas: cómo las personas actúan y piensan desde una óptica transcultural, y por qué las personas actúan y piensan de la manera en que lo hacen. Así vemos surgir dentro de la disciplina repertorios teóricos contrapuestos, esos que suministran los criterios básicos para emprender un recorrido criterioso y coherente.

El debate sobre la diversidad cultural tiene implicaciones políticas. Si queremos escapar a la retórica del discurso ingenuo, que se conforma con afirmar la existencia de las diferencias olvidando que se articulan según diversos intereses, hay que exigir que se les den los medios efectivos para que se expresen y se realicen como tal. Es un ideal político que no puede evidentemente circunscribirse al horizonte de tal o cual país, de tal o cual movimiento étnico, de tal o cual «diferencia». Incluye una sociedad civil que va más allá del círculo del Estado-nación, y que tiene el mundo como escenario para su desarrollo. (Ortiz, 1998a, p. 23).

Sabemos que la diversidad no se presenta sólo porque distintos sectores de la sociedad eligen desenvolverse de maneras diferentes, sino también porque tuvieron oportunidades desiguales de acceder a los bienes o capitales (económicos, sociales, culturales y simbólicos). En suma, hay diferencias de carácter étnico, lingüístico, de género y de edad, que no necesariamente están condicionadas por la desigualdad, y hay otras diferencias provocadas por la desigualdad.

Amartya Sen al analizar la problemática de la diversidad, desde la pobreza como desposesión absoluta, demostró que el umbral de ciudadanía se conquista no sólo teniendo respeto a las diferencias, sino contando con los mínimos competitivos en relación con cada uno de los recursos capacitantes para participar en la sociedad. ¿Cuáles son esos recursos capacitantes?: el trabajo, la salud, el poder de compra y los otros derechos socioeconómicos junto con lo que él llama la *canasta educativa, informativa, de conocimientos*, o sea, las capacidades que pueden ser usadas para conseguir mejor trabajo, mayores ingresos y también para comunicarnos con la información del mundo. El acceso segmentado y desigual a las industrias culturales, sobre todo los bienes interactivos que proveen información actualizada, ensanchan: “las distancias en el acceso a la información oportuna y en el desarrollo de las facultades adaptativas que permiten mayores posibilidades de desarrollo personal, generando así mejores posibilidades de integración socioeconómica efectiva (Sen, 2004).

La autora argentina Ana María Fernández publicó en la revista *Nómadas* (número 30, abril de 2009),[...] un artículo muy interesante en el que propone esta noción de **diferencias desigualladas** para describir la construcción de diferencias dentro del dispositivo de poder, de género, de clase, de etnia o geopolítico. Destaca que no se constituye primero una diferencia y luego una sociedad injusta desigual; no se trata, entonces, sostiene, de describir diferencias o desigualdades solamente, sino de realizar el trabajo de elucidación de categorías hermenéuticas que puedan visibilizar y enunciar la producción-reproducción de los dispositivos biopolíticos que configuran en un mismo movimiento esa diferencia y esa desigualdad. No basta contar a los pobres y hablar de la pobreza, describir las características culturales de una comunidad subalterna o revelar especificidades de las mujeres, sino que –dice Fernández– hay que elucidar los dispositivos biopolíticos que construyen las identidades de esa manera desigual, hacer visibles las múltiples redes de dominios y sujeciones de los subalternos y de los dominantes en las construcciones de sus identidades como diferencias desigualladas. Ambas formas de diversidad, las que existen históricamente entre culturas y las que generan la desigualdad socioeconómica y comunicacional, resultan afectadas por los procedimientos que podríamos llamar de embudo mediático. La variedad de estilos y formas de interacción y convivencias de las culturas se reduce a medida que es capturada por los medios. La pluralidad sociocultural que fue antes homogeneizada por las políticas de unificación o mestizaje, sobre todo nacionales, ahora sufre un reduccionismo mayor, proporcional al grado de concentración monopólica de las industrias editoriales y audiovisuales de las empresas periodísticas y los medios musicales transnacionales. En el momento en que las ciencias sociales y las políticas culturales de muchos Estados reconocen e investigan la heterogeneidad, ésta es seleccionada y empobrecida mediante lo que el antropólogo brasileño José Jorge de Carvalho ha llamado políticas de ecualización intercultural. Este autor da el ejemplo muy conocido de la world music o música mundializada en la que se trata de evitar los extremos aun recogiendo músicas diferentes, sometiéndolas a una melodización unificada, estereotipada, que sea compatible para los oídos formados en distintos continentes. (García Canclini, 2012, p. 22-23).

¿Qué sucede en el contexto actual con las políticas de diversidad y los derechos? ¿Qué alcance puede tener la enseñanza generalizada que dice garantizar para todos el acceso a los valores nacionales compartidos, si no se incluye la actualización y especialización necesarias para situarse en las innovaciones globales? Las cuestiones irresueltas de la diversidad y la interculturalidad se vuelven más acuciantes al inscribirse las industrias audiovisuales en circuitos digitales y engendran nuevas diferencias y desigualdades, ya no sólo territoriales o de origen histórico, sino según los nuevos modos de acceso. En la medida en que la gestión de estas interacciones queda en manos de empresas transnacionales en el campo editorial, del cine, la televisión y los servicios digitales, los derechos culturales de cada ciudadano y de cada sociedad se reducen. (García Canclini, 2012, p. 24).

Antropología y los Derechos Humanos

Tal cómo sostiene Michael Brown (2010, p. 32) "un momento pivotal en la historia del relativismo cultural clásico fueron los reparos de la American Anthropological Association a la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁶⁸ por parte de la ONU (AAA, 1947)"

La cuestión de la política tampoco está presente en la configuración de la totalidad antropológica. Hay, incluso, un incidente que vale la pena recordar: en 1949 la ONU, que estaba por escribir la carta de los derechos humanos, le pide a un grupo de antropólogos norteamericanos –comandado por Melville Herskovits– que diseñe algunos primeros elementos relacionados con el respeto a los derechos humanos. El resultado es un anticlímax, porque este equipo afirmó que los derechos humanos no pueden ser aplicados a los pueblos primitivos, ya que el concepto no es universal. Este es solamente un caso para ver cómo en un momento específico de vínculo con la política, aparecen visiones bastante distintas. (Ortiz, 2010, p. 21).

Es un informe con los reparos de la AAA a la Declaración Universal de Derechos Humanos: y según ese informe, la Declaración de Derechos Humanos sólo podría resultar transculturalmente aceptable si se inspiraba en principios como estos, y aquí un resumen de lo que fue publicado en 1957:

1) El individuo realiza su personalidad a través de su cultura; por tanto, el respeto a los individuos conlleva el respeto a las diferencias culturales; 2) El respeto a las diferencias entre culturas viene exigido, además, por el hecho científico de que no se ha descubierto ninguna técnica que permita evaluar cualitativamente a las culturas; 3) Las normas y valores son relativos a la cultura por la cual son generados. [...] El hombre sólo es libre cuando vive en la forma en que su sociedad define la libertad [...] sus derechos son los que le son reconocidos en cuanto miembro de su sociedad [...] La Declaración propuesta [...] [debería incorporar] el derecho de los hombres a vivir en los términos de sus propias tradiciones. American Anthropological Association, "Statement on Human Rights", (American Anthropologist 49, 1957, p.539).

⁶⁸ Una reflexión: sería muy importante indagar ¿Por qué los/as antropólogos/as al referirse a los DD.HH. consideran mayormente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con algunas excepciones la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, pero escasamente se refieren a todo el sistema del amplio plexo jurídico de estos, en su espléndida sinergia hermenéutica. Si a ellos se refieren los antropólogos y las antropólogas, es por temáticas muy puntuales y particulares abordadas en papers o tesis de maestría y doctorado? Aunque es entendible esa actitud en profesionales que han estudiado y/o ejercido su labor en Estados Unidos, dado que La Declaración Universal es el único documento jurídico multilateral que ha firmado ese Estado Soberano, si bien de los otros Tratados, Convenciones y Protocolos participa activamente en los foros internacionales a la hora de la confección y redacción de los mismos, pero luego NO los ratifica a través de su Senado, argumentando que su país otorga a sus "ciudadanos" mayor estándar de derechos; y de ese modo ningún Estado Soberano puede tener injerencia en ese poderoso país del norte. Ni siquiera se ha dignado firmar la *Convención sobre los Derechos del Niño de 1989*.

Observadores cuidadosos hacen notar que algunas de las preocupaciones expresadas por los oponentes a la Declaración Universal desde la antropología eran legítimas y precisaban airearse públicamente⁶⁹. La más significativa es la tendencia de dicho documento a privilegiar los derechos individuales sobre los de los grupos [derechos colectivos]. Si la respuesta de la AAA a la Declaración Universal resultó o no sensata desde un punto de vista táctico, es una cuestión que dejo a los historiadores; pero parece razonable reconocer que contribuyó a un giro gradual en el discurso de los derechos humanos, desde su inicial dominio por parte de expertos occidentales a la discusión de más amplia base, que hoy incluye a pensadores de países en desarrollo en general, y a pueblos indígenas en particular (Brown, 2010, p. 32).

Igualmente no deja de llamar la atención al leer los textos seleccionados por Paz Moreno Feliú en su libro *Encrucijadas Antropológicas* (2010, p. 285-283/321-331), que se focalice sobre el mismo documento jurídico: La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948⁷⁰, siendo que España, ha ratificado y con ello se ha comprometido con muchos más de los Tratados, Convenciones y Protocolos que forman ese plexo jurídico de los Derechos Humanos con el cual sus ciudadanos/as pueden litigar contra ese Estado en Tribunales Internacionales para la defensa de sus derechos humanos conculcados, en busca de una reparación.

Obviamente que los antropólogos y antropólogas de hoy, de y en muchos rincones del globo, son actores sociales significativos en los debates sobre derechos humanos, ya sea que contribuyan a ellos como etnógrafos, sea también diseñando o gestionando políticas públicas o como promotores/as y activistas. Lo que llevó, a su vez, a una mayor sensibilidad y respeto hacia los derechos de las minorías dentro de unidades sociales mayores: los Estados Nacionales.

En lo que se refiere a los derechos humanos, por consiguiente, la antropología ha recorrido un gran trecho desde las posiciones enunciadas a fines de los años cuarenta. En tanto que comunidad ocupacional, los antropólogos han adoptado posiciones explícitas en apoyo de los esfuerzos globales para proteger derechos básicos, tanto a nivel individual como comunitario. Lo que sí queda, empero, es un relativismo rebajado, que limita la fácil invocación de los derechos humanos para justificar intervenciones externas. (Brown, 2010, p. 34).

O cuando los Estados que violan los compromisos asumidos internacionalmente de respetar los derechos de sus ciudadanos y se apropian de la lógica relativista para defender políticas y

⁶⁹ No es menor que en 1948, el mundo tenía dos continentes totalmente colonizados, y el número de Estados Soberanos apenas pasaba la cincuenta; mientras que hoy son casi doscientos.

⁷⁰ Tener en cuenta que todos estos autores son ciudadanos de un país que impulsa la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de neto corte liberal, a través de Eleonora Roosevelt como presidenta de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, hasta llegar a su aprobación y ratificación por sólo 55 países.

prácticas cuestionadas, referidas a la posibilidad de libertad de elección y cambio de prácticas religiosas; como también la violación de los derechos de las mujeres.

Libertad religiosa y Derechos Humanos

Acorde a la Declaración de Naciones Unidas, la libertad frente a la persecución religiosa es un derecho humano universal. Pese a todo, las violaciones de este derecho son habituales por parte de los Estados y entre las religiones rivales. En ocasiones, las personas perseguidas por motivos religiosos buscan y logran alcanzar santuarios en otros lugares o países y se convierten en refugiados.

Las medidas políticas con posterioridad al 11-S en Estados Unidos, relacionadas con su campaña para combatir el terrorismo, han sido evaluadas por varios/as letrados/as y activistas como contrarias a los principios constitucionales de libertad individual: concretamente como vulneraciones de los derechos civiles a la práctica religiosa⁷¹ de los musulmanes. La mentalidad dominante en el gobierno de Estados Unidos, y buena parte de la población en general, vincula el islam con el terrorismo y, consecuentemente, estigmatiza a todos los musulmanes como terroristas en potencia (Miller, 2011). Muchos antropólogos (por ejemplo, Mamdani, 2002) se han expresado contra la imprecisión y la indecencia de tildar toda una religión como peligrosa y poner a sus fieles bajo sospecha. O el caso de las niñas francesas musulmanas de origen familiar árabe, que son obligadas a dejar el velo para poder asistir a los centros educativos.

Frecuentemente ha pasado a lo largo de la historia, que las religiones son focos de encarnizados enfrentamientos y discordia, así como también fuente para la resolución de conflictos. Como parte integral del legado humano, puede entenderse mejor desde una perspectiva transcultural y contextualizada⁷². Esta comprensión es esencial para la construcción de un mundo más seguro y pacífico.

Las cinco religiones reveladas se basan en enseñanzas acordes con los textos anteriores, y creencias compartidas por muchas personas en todo el mundo. En orden cronológico son: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islam. El cristianismo cuenta con el mayor número de fieles, seguido de islam y del hinduismo. Debido a la migración global de los últimos siglos, muchas religiones que antes eran locales hoy cuentan con seguidores en todo el mundo.

En el hemisferio occidental destacan por su estigmatización, especialmente, las religiones de la diáspora africana, con variedad de sincretismos religiosos que atraen a numerosos partidarios.

⁷¹ Principio casi constitutivo de la Carta Magna Estadounidense.

⁷² Debemos entender que todas las religiones y creencias pueden ser estigmatizadas y perseguidas, así: La declaración del Parlamento Europeo sobre "Informe anual sobre derechos humanos y democracia en el mundo, y la política de la Unión Europea" de 2016: denuncia que los cristianos son actualmente el grupo religioso más acosado e intimidado en el mundo. Motivo que explica el viaje del Papa Francisco a diversas regiones del Este de Asia dónde sus fieles sufren persecuciones; a fin de encontrar esa comprensión transcultural y ecuménica.

Como los miembros de las religiones reveladas se han desplazado por todo el mundo, las creencias y prácticas religiosas se han ido contextualizando en variantes relocalizadas. Cuando una nueva religión se desplaza a una cultura, puede mezclarse con los sistemas locales (sincretismo), coexistir con las religiones indígenas de forma pluralista o imponerse y eliminar las creencias originales. (Miller, 2011).

¿Cuáles son los aspectos importantes de los cambios religiosos en nuestros días?

Los movimientos religiosos de los últimos dos siglos han sido frecuentemente impulsados por el colonialismo y otras formas de contacto social. En algunos casos, han surgido líderes religiosos indígenas y cultos como intento de resistir a fuerzas de cambio exteriores y no deseadas. En otros, se han transformado como modos de incorporar elementos ajenos seleccionados. Los movimientos de revitalización, como por ejemplos la Danza de los Espíritus, en la zona de las praderas de Estados Unidos, o los cultos a la Pachamama de los países⁷³ con grupos andinos vuelven la vista al pasado y tratan de recuperar creencias y prácticas religiosas perdidas y reprimidas.

Los asuntos de importancia en la actualidad abarcan el creciente número de conflictos en torno a los lugares sagrados, las hostilidades relacionadas con los efectos de los intereses de poder seculares en los espacios y las instituciones religiosas y la libertad religiosa como derecho humano⁷⁴.

¿Qué sucede con los asuntos urgentes relacionados con el desarrollo?

Los proyectos de desarrollo son el principal mecanismo mediante el cual las instituciones internacionales alcanzan sus objetivos. Generalmente están diseñados por personas ajenas, a menudo con escaso conocimiento local, y siguen pautas universales, que “valen igual para un roto que para un descosido” (*one size fits all*, es decir, “una talla vale para todos”). Estos abarcan desde megaproyectos como grandes embalses a otros pequeños, siendo los primeros mucho más dañinos para la población local que los segundos. Los supuestos beneficiarios, o “población objetivo”, no son consultados sobre los proyectos que afectarán a su comunidad. Los críticos de estas iniciativas, impuestas desde el exterior y con frecuencia dañinas, se refieren a ellas como agresiones desarrollistas, imposición de proyectos de desarrollo y políticas sin consentimiento previo, informado y libre sobre los individuos afectados (Tauli-Corpuz, 2005).

Es elocuente la excelente descripción de Bárbara Miller en relación del derecho sobre un medio ambiente sano y "proyecto de vida".

⁷³ Ejemplo palmario de esta revitalización es la que se ha desarrollado en Bolivia a partir del Gobierno de Evo Morales y su continuación con el Gobierno de dirigentes del MAS.

⁷⁴ Hoy este fenómeno es de público conocimiento por el reclamo de Pueblos Indígenas de los grupos Mapuche en el sur del territorio Argentino y en la Araucanía chilena.

Este desarrollo viola los derechos humanos de la población local, incluido su derecho a continuar su modo de vida en su territorio y evitar la destrucción ambiental. Además, no contribuye a evitar o aliviar la pobreza.

Más allá de la crítica, los pueblos indígenas, las mujeres y las restantes víctimas de la agresión desarrollista están redefiniendo qué debe hacerse para mejorar sus vidas o protegerlos de un futuro empeoramiento. Proponen el concepto de “proyecto de vida” mejor que el de proyecto de desarrollo.

Un proyecto de vida es la perspectiva de la población local acerca de la dirección que desea que tomen sus propias vidas, configurada por su conocimiento, su historia y su contexto, y la forma de llevarla a cabo. Los proyectos de vida pueden considerarse un derecho humano, conforme a la Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas, ratificada en 1948, y reafirmado en los Pactos y Protocolos posteriores que refuerzan esta idea.

El desarrollo conducente a la degradación ambiental, incluida la pérdida de la diversidad biológica, la contaminación del aire y del agua, la deforestación y la erosión del suelo, es una violación de los derechos humanos. Existen muchos ejemplos en todo el mundo de cómo ricos recursos naturales son inadecuadamente explotados en beneficio de unos pocos y en detrimento de muchos, convirtiendo una bendición en una maldición. Las principales industrias de extracción, de minerales, petróleo y gas se mueven por los beneficios hasta el grado de despreocuparse de los intereses de la población y las consideraciones ambientales. Los numerosos casos trágicos de violencia en todo el mundo, donde la población ha tratado de impedir o expulsar proyectos de industria extractiva de su tierra, no obstante, han dado la voz de alarma en algunas empresas.

¿Qué impulsa a la industria de la extracción a continuar explotando vetas auríferas, perforando para extraer petróleo y talando árboles? ¿Qué impulsa a los países a construir megapresas y macroautopistas? La demanda la generamos todos nosotros, con nuestro estilo de vida consumista que necesita diamantes para los anillos de compromiso, oro y platino para los ordenadores, oro y cobre para los teléfonos móviles, energía eléctrica para el aire acondicionado, petróleo para el transporte de personas, alimentos, agua y cualquier bien que se pueda comprar (Miller: 2011, p. 278).

Cómo anunciamos al inicio del capítulo, son temas abiertos; que la teoría antropológica debe comprometerse a reflexionar. Es una invitación.

Referencias

- Augé, Marc (2014) El antropólogo en el mundo global. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI
- Bauman, Zygmund (2010) Globalización. Consecuencias humanas. México Fondo de Cultura Económica.
- Boivin, Mauricio; Rosato, Ana. (2004) Constructores de otredad. Buenos Aires Ed. Antropofagia

- Boas, Franz (1887). *Museums of Ethnology and their classification*. American Association for the Advancement of Science. <https://pages.ucsd.edu/~bgoldfarb/cogn150s12/reading/boas.pdf> [Consultado el 15/11/2018].
- Brown; Michael (2010) Relativismo 2.0 En: Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán (compiladores)(2010) Textos de la Antropología Contemporánea. Madrid Universidad. Nacional de Educación a Distancia.
- Cortés Murató, Jordi y Martínez Riu, Antoni (1996) Diccionario de filosofía. Barcelona. Editorial Herder.
- Chua, Amy. (2003) El mundo en llamas. Los males de la globalización. Buenos Aires, Ediciones B S.A.
- Da Matta, Roberto (1981) Relativizando. Uma introdução à antropologia social. Petrópolis. Vozes
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas- Publicado por las Naciones Unidas 07-58684—Marzo de 2008 https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [Consultado 9/8/21]
- Eco, Umberto (1993) Umberto eco responde las preguntas de Françoise -Bernard Huyghe. Correo de la UNESCO https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094420_spa.nameddest=94407 [consultado marzo de 2019]
- Eribon, Didier (2004) Michel Foucault. Barcelona Ed. Anagrama.
- Fernández, Ana M (2009) "Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina" revista Nómadas Número 30, abril de 2009 Pág:22-33. Colombia [consultado el 5/7/2021] <http://www.anamfernandez.com.ar/2014/12/15/revistas-internacionales-las-diferencias-desigualadas-multiplicidades-invenciones-politicas-y-transdisciplina/>]
- García Canclini, Néstor (2012.) Comunicación y Derechos Humanos en Vega Montiel, Aimée Comunicación y derechos humanos -UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Asociación Internacional de Estudios en Comunicación Social - International Association for Media and Communication Research - México
- Giddens, Anthony (2007). Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas. México. Taurus.
- Herskovits, Melville (1972) Capítulo V El problema del relativismo cultural en El Hombre y sus obras. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez, Tomás (2005) Contra la dominación .Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres Barcelona. Gedisa.
- Jacorzynski, Witold (2013) Reflexiones sobre la actualidad del relativismo cultural en Desacatos: Revista de Ciencias Sociales, N°. 41, 2013 págs. 49-64. México <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4221154> [Consultado 21/9/2021]
- Juárez, Fernanda y Moisset de Espané, Consuelo (2010) entrevista a Renato Ortiz El arte de escribir un texto en Revista e+e, Perspectiva año 2, septiembre 2010. [Consultado 15/12/2021] <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/download/7883/8749/22164>

- Kneller, George F (1974) *Introducción a la antropología educacional*. Buenos Aires. Paidós, Biblioteca del Educador Contemporáneo.
- Leví- Strauss, Claude (1970) *Tristes Trópicos*. Buenos Aires Ed Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude y Eribon, Didier (1990) *De cerca y de lejos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (1993) *Raza y cultura*, en *Raza y cultura*, Madrid. Cátedra.
- Mamdani, Mahmoud. (1972) *The Myth of Population Control: Family, Caste, and Class in an Indian Village*. New York , Monthly Review Press.
- Miller, Bárbara (2011) *Antropología cultural*. Madrid. Pearson Educación, S.A.
- Moreno Feliú, P. (2010) *Encrucijadas Antropológicas* Madrid, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces S.A. UNED
- Ortiz, Renato (1998[a]) *Diversidad cultural y cosmopolitismo Aportes NUSO N° 155 / Mayo - Junio 1998*. Buenos Aires
- Ortiz, Renato (1998 [b]) *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Convenio Andrés Bello. Bogotá.
- Rosaldo, Renato 1991 [1989]. "La erosión de las normas clásicas". En: *Cultura y verdad*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Sánchez Durá, Nicolás (2013) "Actualidad del relativismo cultural" en *Desacatos*, núm. 41, enero-abril 2013, pp. 29-48. México <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4221153.pdf> [Consultado el 6/6/2021]
- Sen, Amartya (2004) *Nuevo examen de la desigualdad*, Barcelona, Alianza.
- Silva Santiesteban, Fernando (2018) *Antropología. Conceptos y nociones generales* Lima. Fondo de Cultura Económica.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2005) *Indigenous Peoples and the Millennium Development Goals*. Paper submitted to the Fourth Session of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues, New York City, May 16–27. www.tebtebba.org.
- Watson, James, L., ed. 1997. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

CAPÍTULO 5

Sobre la distinción naturaleza y cultura.

Una revisión crítica

María Marta Reca

Introducción

Algunos debates teóricos de la antropología son constitutivos de su formación como disciplina y se reactualizan tomando vigencia a la luz de los cambios paradigmáticos y los modos de pensar y hacer antropología. Uno de ellos tiene que ver con la distinción Naturaleza vs. Cultura que, concebidos en el campo de las ciencias naturales, se constituyeron como dos dominios separados. Todo aquello que pertenecía a la naturaleza estaba exento de la intervención humana, mientras que todo aquello que fuera producto de una acción humana (construido artificialmente) formaba parte del dominio de la cultura. Así, la definición más amplia de cultura se enuncia como todo aquello hecho por el Hombre. Por otro lado, el gran desarrollo alcanzado por las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX instauró sus teorías, métodos y aspiraciones como el modelo de demarcación del conocimiento científico, caracterizado por un fuerte antropocentrismo y anclado en la filosofía occidental moderna.

Consecuentemente, el conocimiento fue compartimentado en áreas específicas, y en esta estructuración la Antropología como disciplina quedó a cargo principalmente de los aspectos culturales. Así, acompañadas de otras dicotomías epistemológicas propias de la ciencia moderna occidental - sujeto/objeto, razón/experiencia, interior/exterior, mente/cuerpo/ entre otras- naturaleza y cultura se configuraron, en el campo científico, como construcciones ontológicas irreducibles y opuestas. La tarea de la antropología será, entonces, comprender y argumentar, desde distintos modelos, las relaciones entre estos dos dominios.

En palabras de E. Morin “el gran paradigma que ha regido la cultura occidental durante los siglos XVII al XX desune el sujeto y el objeto, el primero remitido a la filosofía, el segundo a la ciencia, y, en el marco de este paradigma, todo lo que es espíritu y libertad depende de la filosofía, todo lo que es material y determinista depende de la ciencia. Es en este mismo marco donde se produce la disyunción entre la noción de autonomía y la de dependencia. La autonomía carece de toda validez en el marco del determinismo científico y, en el marco filosófico, expulsa la idea de dependencia. Ahora bien, el pensamiento ecológico,

gizado debe necesariamente romper este paradigma y referirse a un paradigma complejo en el que la autonomía de lo viviente, concebido como ser auto-eco-organizador, es inseparable de su dependencia. (Morin, 1996, p. 3).

En las últimas décadas se percibe un renovado interés por los estudios sobre el hombre y el medio ambiente. A la luz de las problemáticas ambientales que se multiplican se puede observar cómo los estudios progresivamente vienen a poner en cuestión los contenidos de cada una de las categorías de naturaleza y de cultura, al menos tal como vienen siendo empleadas desde el siglo XIX, como ámbitos diferenciados y jerárquicamente relacionados. Sin duda la problemática ambiental ha colocado este tema en la agenda de numerosas disciplinas. La antropología, en su sentido más amplio, puede y debe aportar su perspectiva integradora, relativista, comparativa, transdisciplinar en el marco de un paradigma crítico que pone en discusión algunos de los pilares fundamentales de la ciencia moderna occidental, para dar lugar al análisis de las relaciones entre humanos y no humanos sin pretensiones totalizadoras y universalistas.

Pero las diversas perspectivas teóricas y la riqueza de la diversidad cultural recopilada por la etnografía no son suficientes para comprender los planteos más recientes, reinstalando el debate en un lugar más profundo y filosófico que se roza o codea con la crítica a la ciencia moderna occidental que, en su pretensión de constituirse en el conocimiento con mayúscula, marginó otras formas de conocimientos y saberes tradicionales, no occidentales. Esta superioridad enraizada en la ciencia positiva y racionalista devino en lo que algunos autores han denominado el desencantamiento del mundo, atravesado por la mirada helada de la modernidad.

Bajo una mirada crítica a la racionalidad moderna, se muestra en su condición antropocéntrica, logocéntrica, androcéntrica, instrumental, monológica y colonial. Es así que, desde las perspectivas críticas de la Modernidad/Colonialidad, se advierte la relación de la actual crisis planetaria con una ontología de devastación inherente a la modernidad occidental. Por ende, se hace menester un desplazamiento de aquella racionalidad dualista y los consecuentes modelos de pensamiento que se desprenden de ella, habida cuenta de la imposibilidad de responder ante la coyuntura planetaria y de diseñar mundos otros, dentro de las lógicas de pensamiento modernas. (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 3).

Veremos cómo, a través del pensamiento de autores como Lévi- Strauss, Morin, Descola, Latour, entre otros, se pueden comprender los desplazamientos teórico-epistemológicos de la antropología hacia perspectivas constructivistas, relacionales, integradoras y dialógicas. Autores como E. Morin constituyen un antecedente en la concepción relacional y compleja del conocimiento al cual le da el nombre de pensamiento ecologizado aludiendo a la ecología como la primera disciplina que pone de relieve una mirada sistémica y relacional en el análisis de los ecosistemas. Según Morin

La conciencia ecológica puede ser fácil cuando se trata de perjuicios, de daños: ahí está Chernóbil⁷⁵, aquí Seveso⁷⁶, aquí una catástrofe. Pero el pensamiento ecológizado es muy difícil porque contradice principios de pensamiento que han arraigado en nosotros desde la escuela elemental donde nos enseñan a realizar cortes y disyunciones en el complejo tejido de lo real, a aislar disciplinas sin poder asociarlas posteriormente. Luego, se nos convence de que estamos condenados a la clausura de las disciplinas, que su aislamiento es indispensable, cuando hoy las ciencias de la Tierra y la ecología muestran que es posible una reasociación disciplinaria. De algún modo, estamos gobernados por un paradigma que nos constriñe a una visión separada de las cosas; estamos habituados a pensar al individuo separado de su entorno y de sus hábitos, estamos habituados a encerrar las cosas en sí mismas como si no tuviesen un entorno. El método experimental ha contribuido a desecologizar las cosas. Extrae un cuerpo de su entorno natural, lo coloca en un entorno artificial que es controlado por el experimentador, lo que le permite someter este cuerpo a pruebas que determinen sus reacciones bajo diversas condiciones. Pero hemos adquirido el hábito de creer que el único conocimiento fiable era aquel que surgía en los entornos artificiales (experimentales), mientras que lo que ocurría en los entornos naturales no era interesante porque no se podían aislar las variables y los factores. Ahora bien, el método experimental se ha revelado estéril o perverso cuando se ha querido conocer a un animal por su comportamiento en laboratorio y no en su medio natural con sus congéneres. Así, el método de laboratorio ha sido incapaz de llegar a las constataciones capitales efectuadas mediante la observación de los chimpancés en su ecosistema. (Morin, 1996, p. 5).⁷⁷

La naturaleza es definida, observada y analizada desde un modelo mecanicista lo que permite, siempre desde el modelo, garantizar que su funcionamiento puede ser estudiado a partir de mecanismos estables y regulares, generando leyes inmutables.⁷⁸ Esta forma de concebir la

⁷⁵ El accidente de Chernóbil fue un accidente nuclear catalogado como uno de los grandes desastres medioambientales de la historia. Sucedió en abril de 1986 en la central nuclear Vladímir Ilich Lenin, ubicada en el norte de Ucrania, que en ese momento pertenecía a la Unión Soviética.

⁷⁶ El desastre de Seveso fue un incendio industrial que ocurrió el 10 de julio de 1976, en una pequeña planta química en el municipio de Seveso, 25 km al norte de Milán, en la región de Lombardía, en Italia. El accidente produjo la liberación al medio ambiente de cantidades de emanaciones tóxicas provocando diversos efectos en zonas de población.

⁷⁷Y continúa "Aquí es donde debemos abandonar totalmente la concepción insular del hombre. No somos extra-vivientes, extra-animales, extra-mamíferos, extra-primates. No estamos separados de los primates, nos hemos convertido en super-primates al desarrollar cualidades esporádicas o sólo incoadas en los simios, como el bipedismo, la caza y el uso de instrumentos. No estamos separados de los mamíferos, somos super-mamíferos marcados para siempre por nuestra relación íntima, caliente, intensa de ser inacabado, no solamente en el nacimiento, sino hasta la muerte, con nuestra madre, así como por la relación entre los hermanos y hermanas de camada, fuentes del amor, del afecto, de la ternura, de la fraternidad humanas. Somos super-mamíferos, super-vertebrados, super-animales, super-vivientes. Esta idea fundamental significa de golpe que, no solamente la organización biológica, animal, mamífera, etc., se encuentra en la naturaleza en el exterior de nosotros, sino que también se encuentra en nuestra naturaleza, en nuestro interior (Morin, 1996, p. 4)

⁷⁸ Este modelo determinista, sustentado en las ciencias físicas y matemáticas será adoptado tanto por las posturas filosóficas racionalistas como empiristas. Desde ambos lugares, razón o empírea, el objetivo será la búsqueda de un conocimiento verdadero.

naturaleza como un dominio en sí mismo, como una realidad exterior con sus propias leyes, habilita al sujeto de la modernidad no solo a su estudio y control a través del conocimiento de sus leyes, sino también a su manipulación, lo que hará de este tema una cuestión política. En palabras de T. Ingold,

(...) el concepto de naturaleza, como el de sociedad, es inherentemente e intensamente político. Está invariablemente ligado a una política de reclamos y contra-reclamos, cuyos resultados dependen del balance de poder que prevalezca. Incluso cuando está configurada por las instituciones de la sociedad, la vida de los seres humanos no es conducida en un mundo propio, más allá de la orilla de otro mundo de naturaleza, donde está contenida la vida de todos los no humanos. Por el contrario, todas las criaturas, humanas y no humanas, son pasajeros que se acompañan en el único mundo donde todos viven, y a través de sus actividades continuamente crean las condiciones para la existencia de cada uno de ellos. (Ingold, 2012, p. 27).

En suma, a partir de la tradición cartesiana se configura una concepción de la naturaleza como un dominio ontológico independiente, cuyos límites tendrán como campo opositivo a la cultura. La naturaleza se constituye como un campo posible de ser explicado por leyes y experimentado; concepción legitimada a su vez con la revolución científica del siglo XVII. La dicotomía naturaleza/cultura, enraizada en el andamiaje conceptual de la filosofía moderna y su esquema dualista encuentra su expresión epistemológica en la ciencia del siglo XIX y XX, donde la dualidad se expresa como separación entre sujeto/objeto, disyunción fundante de la aspiración de objetividad.

En este capítulo nos proponemos reflexionar acerca de cómo han sido pensadas en la teoría antropológica las relaciones entre naturaleza y cultura a través de la presentación del pensamiento de algunos autores con cuales poner de manifiesto los desplazamientos conceptuales más significativos en el contexto de los cambios paradigmáticos de la ciencia en general y de la antropología en particular.

La antropología ecológica y los esfuerzos por unir lo desunido

A partir de la distinción naturaleza /cultura como dominios irreductibles, los primeros trabajos procuraron establecer las diversas formas de relación generando modelos deterministas, probabilistas y ecologistas.⁷⁹ Así, los estudios iniciales fueron de corte determinista, cada cultura era

⁷⁹ Para una presentación completa del recorrido conceptual y modelos explicativos de la antropología sobre la relación de los seres humanos y el medioambiente se recomienda la lectura de Kay Milton, "Ecologías: antropología, cultura y entorno" en la Revista Internacional de Ciencias Sociales n° 156 UNESCO, París 1997, [consultado en red, en

concebida y estudiada como una respuesta adaptativa al tipo de ambiente en el que habitaban. De esta manera, la cultura era concebida como la respuesta instrumental a las necesidades de supervivencia. Pero, ¿en qué consiste el determinismo? A partir de una relación lineal, a cada tipo de ambiente correspondía un tipo de respuesta. Podríamos decir que se trata de un relativismo determinista en el sentido que, si bien reconoce la diversidad de esquemas adaptativos, busca constituir un modelo explicativo universal, con virtudes predictivas, a la manera de las ciencias naturales.

Desde sus comienzos, con los primeros planteos de la escuela evolucionista, a finales del siglo XIX y principios del XX, la línea evolutiva estaba planteada según una continuidad progresiva en la que las primeras manifestaciones culturales se concebían más cerca de la naturaleza, un punto de partida cuyo destino era el progreso hacia la civilización. Para el pensamiento evolucionista, la cultura era el producto de un proceso evolutivo lineal en el que el desarrollo de la humanidad estaba directamente ligado al desprendimiento o alejamiento de su dependencia con el ambiente. En ese momento, la antropología era una disciplina ocupada del estudio de las sociedades no occidentales, y la separación entre naturaleza y cultura impregnaba su práctica de observación, clasificación e interpretación de la diversidad cultural. Posteriormente, los planteos relativistas de la escuela culturalista pondrá este argumento en el lugar del destierro al reconocer en la diversidad de formas culturales formas adaptativas diferentes, cuestionando así la correspondencia unívoca entre cultura y ambiente. Con el advenimiento de las teorías culturalistas y su ruptura con el modelo evolucionista lineal, se fortalecen los estudios en profundidad, más sistemáticos, sustentados en la observación en terreno de los modos de vida de una comunidad. Con los nuevos estudios etnográficos, impulsados por los métodos pioneros de Boas y Malinowski, se puso en evidencia que el determinismo medioambiental era un modelo interpretativo insuficiente, que no podía explicar la diversidad de modos de adaptación y relación con el medio ambiente. Los estudios etnográficos que abarcaron de manera holística los sistemas de parentesco, las formas de crianza, organización política, sistemas de creencias entre otros tantos aspectos de la cultura, mostraban variaciones muy marcadas dentro de áreas donde la topografía y el clima eran relativamente uniformes, poniendo en cuestionamiento la relación lineal y determinista entre ambiente y cultura. Las perspectivas culturalistas consideran a cada sociedad como un sistema original e inconmensurable de imposición de significados a un orden natural cuya definición y límites, sin embargo, derivan de las concepciones occidentales de la naturaleza. (Descola, 2001)

Con posterioridad, este posibilismo fue revisado por autores alineados dentro de la “ecología cultural”. Uno de sus principales representantes, Julian Steward (1955) criticó al posibilismo por atribuir al entorno un papel demasiado pasivo con referencia a los asuntos humanos y emprendió la búsqueda de un análisis más detallado y ecológicamente sensible del que le había ofrecido la antropogeografía. Así, Steward pasó de la fórmula antropogeológica simple de 'los ambientes

moldean las culturas' a la afirmación más refinada, 'los factores medioambientales específicos moldean rasgos culturales concretos'. Estas relaciones se hallan sujetas a variaciones locales en el sentido de que los factores que ejercen una influencia decisiva sobre algunas culturas pueden tener una influencia distinta, o menor, en otras partes (Milton, 1997). Más tardíamente los materialistas y ecologistas estudiaron las relaciones sistémicas de producción, como M. Harris.

La ecología cultural tiende a ver cada sociedad como un dispositivo homeostático específico, estrechamente adaptado a un medio ambiente específico. Paradójicamente, la proclamada universalidad del determinismo geográfico conduce así a una forma extrema de relativismo ecológico, mientras que el autodenominado relativismo cultural nunca cuestiona su aceptación de una concepción universalista de la naturaleza. (Descola, 2001).

Naturaleza y cultura en la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss

Tomando como modelo de ciencia a las ciencias naturales, Lévi-Strauss, en su condición de etnólogo, se interesa por el análisis comparativo de los elementos culturales. Su propuesta, si bien parece muy lejana temporalmente, década del 60, dejó una impronta muy importante en el pensamiento antropológico francés, fundando el estructuralismo y constituyéndose como un referente ineludible para la teoría antropológica.

La gran empresa de Lévi-Strauss fue la **búsqueda de regularidades** (leyes a la manera de las ciencias naturales) que permitieran explicar la **diversidad cultural** del mundo que observamos y a su vez, **comprender la unidad del hombre**. Estas **leyes formales** y su combinación constituyen un **modelo analítico** del cual derivarán, a partir del análisis comparativo, todas las formas culturales registradas por la etnografía. A esta construcción la llamó "**modelo estructural**", el cual ocupa, analíticamente, un lugar intermedio entre la realidad (relaciones sociales observables) y la estructura (producto analítico no observable).

Si bien persiste en el pensamiento de este autor la distinción de la naturaleza y la cultura como dos dominios separados, se pregunta, tanto a nivel individual como genérico (de la especie) **¿qué es natural y qué es social en el hombre?** Para dar respuesta a esta pregunta, se opone rotundamente a los evolucionistas al menos en dos sentidos: por un lado, en cuanto a situar la cultura como producto de un proceso lineal y progresivo; por otro, en considerar a las culturas etnográficas como la prueba empírica de esta evolución, en la que, recordemos, los pueblos primitivos estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura. Es decir, no hay continuidad entre naturaleza y cultura. A su vez, a diferencia de Malinowsky, la cultura no está superpuesta o yuxtapuesta a la naturaleza como respuesta a las necesidades básicas. **Su hipótesis es que la cultura sustituye, utiliza y transforma a la naturaleza, para realizar una síntesis de un nuevo orden.**

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss recorre diversos ejemplos que provienen de la biología, la antropología biológica y la paleoantropología y también la psicología experimental, exponiendo las dificultades que existen a la hora de generalizar alguna explicación acerca de dónde termina la naturaleza y comienza la cultura. Las cualidades diferenciales de

ambos dominios residen en que la Naturaleza es portadora de cualidades esenciales y estables, que pueden ser tratadas como universales. Así, aquello que es natural en las cosas es considerado universal e innato”. Mientras que la Cultura supone una marca de distinción o particularidad. Sus particularidades fueron desarrolladas o adquiridas y están sujetas al desarrollo, variación y cambio histórico. En definitiva la disociación entre Naturaleza y Cultura pone en relación dos oposiciones: universal /particular; materia/mente. (Ingold, 2020).

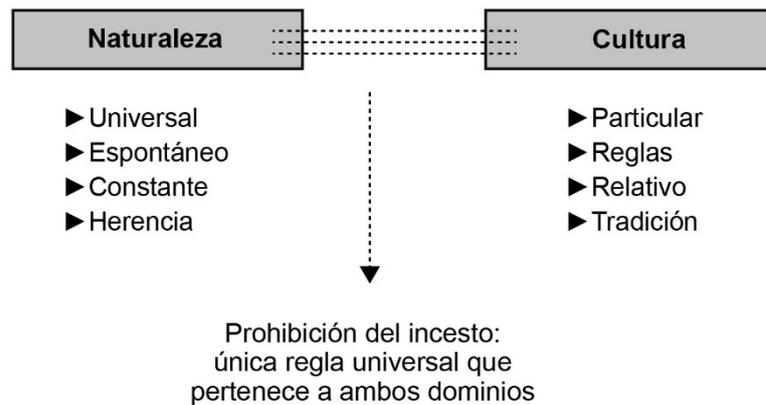
Su conclusión es que: la **constancia** y la **regularidad** existen tanto en la naturaleza como en la cultura, pero mientras que en la naturaleza la constancia es dominio de la herencia biológica, en la cultura la constancia es del dominio de la tradición. Así, **todo lo que es universal al hombre corresponde al orden de la naturaleza** y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que **todo lo que está sujeto a regla pertenece a la cultura** y presenta los atributos de lo relativo, de lo particular.

Para comprobar que esto es así, que la cultura es una ruptura con la naturaleza y que la primera transforma a la segunda, Lévi- Strauss **busca un elemento que reúna las características principales de cada estado**: la universalidad de la naturaleza y la regla en la cultura, y encuentra que la **prohibición del incesto** cumple esta doble condición ya que es la **única regla con carácter universal**. Es decir, la universalidad de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. **A través de esta prohibición se cumpliría el pasaje de la naturaleza a la cultura. La pregunta teórica es enunciada así**: ¿Dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta cuya respuesta será en Lévi-Strauss la siguiente:

Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la **naturaleza** y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la **cultura** y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que -a la luz de las definiciones precedentes- no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de **prohibición del incesto**. La prohibición del incesto presenta, sin 'el menor equívoco' y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: **constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad**. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social. (...) **La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más**

bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa y por dos razones: en primer lugar, nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías (semi hermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etc.); luego, porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual y otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida. (Lévi-Strauss, 1968, p. 41-42).

Figura 5.1. *Síntesis de los atributos analíticos en el do la minio de Naturaleza y la Cultura y el lugar de la prohibición del incesto.*



La **constancia** y la **regularidad** existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil y viceversa. En un caso, representan el dominio de la **herencia biológica**; en el otro, el de la **tradición externa**. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen” (Lévi-Strauss, 1968, p. 41).

“He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo -teóricamente contradictorio con el precedente- de los hechos de cultura. **La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones.** ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado? Desbordando, de modo inevitable, los límites siempre históricos y geográficos de la cultura (coextensiva en el tiempo y en el espacio con la especie biológica), pero reforzando doblemente, mediante la prohibición social, la acción espontánea de las fuerzas naturales a las que, por sus características propias, se opone a la vez que se identifica en cuanto al campo de aplicación, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio. (Lévi-Strauss, 1968, p. 43).

En la trama teórica del estructuralismo, subyace un principio fundamental que proviene de la lingüística estructural y de la fonología: el valor de las **oposiciones binarias** en la construcción de significado. Es decir que el significado de un signo no está en la cosa en sí, ni en su modo de nombrarla, sino que reside en su condición diferencial respecto de otro signo. Vuelve a leer la cita y encontrarás una serie de oposiciones: universal/particular; herencia biológica/tradición; constante/relativo. De allí que la prohibición del incesto sea considerada **el pasaje de la naturaleza a la cultura** dado que comparte atributos de ambos dominios.

Pero más allá de su empresa intelectual en la búsqueda de un modelo analítico que pusiera de manifiesto la unidad del hombre, bajo una concepción naturalista y universalista, Lévi - Strauss, en su conferencia “*La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad*” de noviembre de 2005 pronunciada con motivo de cumplirse el 60 aniversario de la UNESCO manifiesta que la diversidad cultural y la diversidad biológica están orgánicamente imbricadas. En la escala de la existencia humana vemos diariamente cómo la diversidad cultural refleja un problema mucho más profundo que demanda una solución urgente: el de la relación entre el hombre y otras especies vivientes; así, nos hemos dado cuenta de que no podemos solucionar un problema sin abordar el otro, por lo tanto, el respeto que queremos que cada hombre presente hacia las demás culturas es un caso particular del respeto que debemos sentir por todas las formas de vida (Lévi-Strauss, 2005). Aquí, Lévi-Strauss defiende dos tesis principales: a) por un lado, el vínculo entre la pérdida de diversidad biológica y la pérdida de diversidad cultural; b) por otro lado, la protección de la diversidad cultural, y especialmente de las culturas ‘primitivas’, como el mecanismo por excelencia de preservación de la diversidad ecológica planetaria (Cortés Gómez, 2018).

El giro ontológico y la deconstrucción de los dualismos

Aproximadamente desde la década del 70, se han revitalizado debates teórico epistemológicos a la luz de las problemáticas ambientales. La antropología no se ha mantenido al margen de estas iniciativas aportando, por un lado, la perspectiva comparativa y relativista de la relación naturaleza/cultura y, por otro, diversas propuestas teóricas centradas (dicho de una manera muy simplificada) en generar una comprensión integradora de ambos dominios y en los esfuerzos intelectuales de deconstruir el dualismo ontológico. A este movimiento se lo ha denominado “*giro ontológico*”.

Se concibe como *giro ontológico*⁸⁰ a la empresa intelectual que busca poner en discusión la estructuración dualista que forjó el pensamiento occidental de la modernidad, cuestionando la

⁸⁰ Para algunos autores, el revisionismo teórico que encarna el giro ontológico es un proyecto tardío a juzgar por los tempranos informes etnográficos de numerosas sociedades no occidentales en las que en lugar de ser dimensiones separadas, la naturaleza y la sociedad estaban estrechamente imbricadas conformando una suerte de continuum que desafiaba la episteme moderna. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016)

superioridad del modelo en el que la naturaleza y la cultura constituyen dos dominios separados. El proyecto intelectual es ambicioso dado que busca instaurar un pensamiento ecológico, como lo hemos definido por Morin, para alejarse del mecanicismo y explorar las conexiones entre ambos dominios sin presuponer límites preestablecidos.

Dentro de esta línea de pensamiento, constituye una propuesta fundante la obra de Phillippe Descola, quien propone analizar las relaciones naturaleza/cultura desde otros modelos ontológicos y cosmológicos.

Para muchos antropólogos, (...) el viraje de una perspectiva dualista a una monista parece haber sido desencadenado por el trabajo de campo entre pueblos para los cuales la dicotomía naturaleza-sociedad no tenía ningún sentido. Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros shuar del alto Amazonas, quienes consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por los por las mujeres. Entre los makuna, otro pueblo del alto Amazonas, impera una situación similar; para ellos, la humanidad representa una forma particular de vida, que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta. (Descola, 2001, p. 18).⁸¹

Estamos ante un conjunto de interrogantes en torno a una temática de gran complejidad, en el sentido no solo de su estatus filosófico político como preocupación central de nuestra contemporaneidad, sino también por la necesidad de atender situaciones críticas o de emergencia cuyos tiempos no son acordes a los ritmos de cambio de la teoría antropológica. Para generar una crítica a los supuestos metafísicos de la modernidad, no solo se debe interrogar el modo de apropiación capitalista de la naturaleza, sino que también debe incorporar una revisión de los supuestos metafísicos-filosóficos de la ciencia moderna que la ha hecho inteligible fundamentalmente como objeto de beneficio mercantil. Puede que seamos testigos, tal como señala Latour, del surgimiento de diversas “naturalezas en disputa”. (Cornejo Puschner, Pereira, 2018)⁸²

⁸¹ Este mismo autor “La persistencia de la distinción entre naturaleza y cultura en el discurso antropológico es todavía más sorprendente, porque esa dicotomía nuclear aparece en muchos sentidos como la piedra de toque filosófica de toda una serie de oposiciones binarias típicamente occidentales que por lo demás los antropólogos han criticado con éxito: mente-cuerpo, sujeto-objeto, individuo-sociedad, etc. Además, la distinción entre naturaleza y cultura por un corpus creciente de datos que proceden de diferentes fuentes. Un tipo de dato está relacionado con los estudios sobre la evolución biológica, las comparaciones entre comportamientos humanos y no humanos, y las investigaciones sobre el proceso de hominización.” (Descola, 2001, p. 15)

⁸² Debido a las alteraciones que los humanos estamos generando en el clima y la biodiversidad del planeta, algunos expertos consideran que hemos entrado en el antropoceno, una nueva época geológica que vendría a suceder al holoceno —el periodo cálido tras la última glaciación. El concepto “antropoceno” —del griego *anthropos*, que significa humano, y *kainos*, que significa nuevo— fue popularizado en el año 2000 por el químico neerlandés Paul Crutzen, ganador

En este contexto cabe destacar ciertos desplazamientos como la hegemonía del conocimiento científico por sobre otros saberes, el corrimiento de la centralidad del hombre en lo que Tim Ingold denomina sistema mundo, la resistencia a ciertos reduccionismos simplistas para abordar la complejidad relacional.

Así, desde la propuesta del **pensamiento ecologizado** de E. Morin y el **giro epistemológico** de las ciencias en general, vemos que en las últimas décadas del siglo XX emerge un **paradigma crítico** en el que confluyen diversos elementos que ponen en discusión los pilares fundantes de la ciencia moderna, desplazando su lugar privilegiado como conocimiento “verdadero” del mundo. Desde el momento que se incorpora al sujeto de la ciencia como parte co-partícipe del sistema observacional en el marco de la cibernética de segundo orden (Bateson); que se reconoce el carácter relativo del conocimiento (en oposición al conocimiento absoluto) cuestionando la relación unívoca entre la realidad y su representación (Geertz, entre otros) y atravesado por acontecimientos ambientales y políticos, vemos cómo el andamiaje conceptual y las aspiraciones de la ciencia moderna positivista y experimental se desmorona.⁸³

Esta serie de revisiones exhaustivas coinciden en identificar las investigaciones etnográficas de Philippe Descola con los achuar y de Eduardo Viveiros de Castro con los araweté, ambos pueblos indígenas de la Amazonía, como referentes fundamentales para el estudio de las ontologías en la antropología.⁸⁴

La antropología de la naturaleza de P. Descola

Philippe Descola en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2011) realiza un recorrido histórico, epistémico y filosófico del modo en que se conformó paulatinamente la división entre naturaleza y cultura, propia de la ontología naturalista, para abordar, a partir de su experiencia de campo, la configuración y definición de otras formas cosmológico-ontológicas de la concepción del mundo.⁸⁵

del Premio Nobel de química en 1995, para designar una nueva época geológica caracterizada por el impacto del hombre sobre la Tierra.

⁸³ Algunos autores llamaron a este nuevo momento como posmodernidad (Lyotard, Vattimo), sobremodernidad (Marc Auge), modernidad líquida (Bauman) y crisis de modernidad (García Canclini). Lo que pone de manifiesto que se trata de un debate filosófico siempre vigente.

⁸⁴ “Según González Varela (2015), la “antropología ontológica” podría organizarse en dos vertientes: la primera, dentro de la etnología francesa, representada por Descola (2012) y el replanteamiento sobre la construcción de las naturalezas (en plural) a partir de cuatro ejes: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. La segunda, representada por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro y su perspectivismo amerindio (2004), cimentado en el cuestionamiento a la existencia de un único mundo y las diversas representaciones sobre él, ha resultado en una “bomba” intelectual detonadora de ideas sobre la existencia de múltiples mundos naturales (multinaturalismo). (Saldi et al., 2019, p. 8)

⁸⁵ “Da cuenta de los complejos mecanismos que intervinieron en la emergencia de la noción moderna de naturaleza y la nueva relación que establece el hombre con el mundo. Entre los elementos relevantes, se puntualiza en el surgimiento de algunos dispositivos técnicos que afectarán tanto al arte como a la ciencia, que mediarán el acercamiento del hombre moderno al mundo:

¿Debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? (Descola, 2001, p. 104).

Con esta pregunta realizada por P. Descola en su texto *Construyendo naturaleza* (2001) es que comienza su argumentación para justificar y exhibir la necesidad de superar la separación naturaleza cultura a través de la comprensión y análisis de otros y diferentes esquemas ontológicos. Aquí se encuentra la clave para comprender su propuesta teórica. Para dar cuenta de cómo la distinción naturaleza/cultura ha respondido históricamente a supuestos ontológicos disjuntos, organiza las diversas perspectivas teóricas en dos posturas, las **antropologías materialistas** y las **antropologías simbólicas**, ambas perspectivas considerando a la naturaleza y la cultura como dos dominios ontológicamente diferentes. Las primeras, como ya se dijo, vieron a las culturas como respuestas adaptativas a los factores ambientales (ecosistémicos), mientras que las antropologías simbólicas analizaron el modo en que los humanos concebían (pensaban, clasificaban) la naturaleza, tales como los trabajos del estructuralismo de Lévi-Strauss, la etnociencia y la antropología cognitiva entre otros. El autor destaca la continuidad de esta separabilidad en el siglo XX, las investigaciones que volvieron porosas las fronteras de ambos dominios y anticipa una crisis del modelo.

Yo rehuyo adoptar la posición relativista porque, entre otras razones, presupone la existencia de lo que es necesario establecer. Si se considera que cada cultura es un sistema específico de significados que decodifican arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee todas las características que nuestra propia cultura les atribuye, entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y cultura, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve como medida para todas las demás (Descola, 2001, p. 104).

Fundamentando inicialmente en su trabajo entre los Achuar de la Amazonia ecuatoriana y peruana *Más allá de naturaleza y cultura* (Descola 2012) constituye un esfuerzo teórico mayor para entender algunas propiedades generales del mundo social en clave ontológica y ya no culturalista.

la perspectiva lineal, el telescopio y el microscopio (...) "De tal modo, la perspectiva lineal instituye, en el ámbito de la representación, la posibilidad de ese cara a cara entre individuo y naturaleza que llegará a ser característico de la ideología moderna, y cuya representación artística será la pintura paisajística". (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 13-14)

Deconstruir el paradigma dualista puede aparecer como simplemente un ejemplo más de la saludable autocrítica que hoy permea la teoría antropológica. Después de todo, la quema de fetiches conceptuales es desde hace mucho un pasatiempo favorito de los antropólogos, y son muy pocos los campos que han escapado a esa tendencia iconoclasta. Si categorías analíticas, tales como la economía, el totemismo, el parentesco, la política, el individualismo e incluso la sociedad han sido caracterizadas como construcciones etnocéntricas, ¿por qué no iba a pasar lo mismo con la disyunción entre naturaleza y sociedad? La respuesta es que esa dicotomía no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista. Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación (Descola, 2001, p. 23).

Descola⁸⁶ describe posibles modos de relación o, como él mismo las denomina, “rutas ontológicas” que resultan de la clasificación de distintos seres en términos de sus atributos físicos — forma externa, cuerpos, substancia, procesos perceptivos y sensorio motrices— y sus cualidades internas —subjetividad, intencionalidad, agencia (Descola, 2012).

A partir de establecer relaciones de continuidad/discontinuidad de estos atributos es que define cuatro **modelos ontológicos**⁸⁷ en torno a las relaciones/naturaleza cultura, siendo el modelo naturalista la herencia directa de la ciencia moderna y el pensamiento occidental. Para este autor, entre humanos y no humanos la diferencia básica reside en la conciencia reflexiva, la subjetividad, la capacidad de significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje por medio del cual esas facultades se expresan.

Específicamente, el Naturalismo se caracteriza por crear un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad donde nada ocurre sin una razón o una causa (...) permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica (...) estructura nuestra epistemología y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación (Descola, 2001, p. 108-109).

⁸⁶ En los setenta el joven Descola vivió en inmersión en la selva amazónica con los indígenas achuar de Ecuador, una experiencia que le permitió comprender cómo estas civilizaciones conciben el entorno en el que viven, como una especie de colectivo donde los humanos, las plantas, los animales y otras entidades conviven, se confrontan o negocian entre ellos para obtener beneficios. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

⁸⁷ Tipos ontológicos: “sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos de lazos social y teorías de la identidad y alteridad. Cada modalidad implica un modo de relacionarse con el entorno

La concepción del mundo-hombre es comprendida a partir de un conjunto de dimensiones conectadas en y a través de experiencias vividas. En estos esquemas de experiencia intervienen dos factores que hacen a la conformación de las distintas ontologías. Estos son: “**fisicalidad**” (formas y materialidades del mundo) y la “**interioridad**” es decir, las características internas del ser. Así, el sistema relacional se configura a partir de estos dos elementos que se combinan por **diferencia o semejanza**.

Así configura cuatro modelos:

Tabla 5.1. Comparación de los cuatro modelos ontológicos definidos por Ph. Descola.

	Interioridades	Materialidades	Ejemplo etnográfico
Totemismo	Continuidad (semejanza)	Continuidad (semejanza)	Australia
Animismo	Continuidad (semejanza)	Discontinuidad (diferencia)	América del Sur. Centroamérica
Analogismo	Discontinuidad (diferencia)	Discontinuidad (diferencia)	Cultura china. Algunos grupos de África
Naturalismo	Discontinuidad (diferencia)	Continuidad (semejanza)	Occidente

Totemismo: se habla de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales (clanes, mitades, secciones matrimoniales) están asociadas a una serie de objetos naturales. Hay correspondencia entre las distinciones de especies animales y vegetales con las discontinuidades entre los grupos sociales. Plantas y animales comparten cualidades sensibles con los grupos sociales. (para Lévi-Strauss, la naturaleza provee un método de pensamiento, permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social y les ofrece una representación icónica simple). Muchas veces el tótem principal de un grupo, una especie natural, un objeto, un elemento de relieve, una sustancia o una parte del cuerpo- y todos los seres, humanos y no humanos que le son afines son conocidos por compartir propiedades fisiológicas, físicas y psicológicas en virtud de un origen común y localizado en el espacio. Puede tratarse de propiedades abstractas como ser violento, impulsivo o agradable. Ej. Totemismo australiano,

Animismo: (a diferencia del totemismo la correspondencia es individual) se le confiere a las plantas y animales un principio de espiritualidad propio y estiman que es posible entablar con estas entidades algún tipo de relación (amistad, hostilidad, seducción, alianza, etc.). Así, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomorfos (intencionalidad, subjetividad, afecto, incluso códigos éticos y comportamientos). Es un modelo de objetivación de los seres de la naturaleza. A diferencia del totemismo, no se utilizan plantas y animales para pensar el orden social.

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza. No obstante, la referencia compartida por la mayoría de los existentes es la humanidad y no el hombre como especie. Ej. culturas de amazonas.

Analogismo: considera que es intermedio entre el totemismo y el animismo. En América central se cree que cada persona posee un doble animal con el cual no entra jamás en contacto pero cuyas desventuras (si es herido o enfermo) pueden afectar en su propio cuerpo. Es un sistema de relaciones, por ejemplo, entre un microcosmos y el macrocosmos. Por ejemplo, en África se registra la creencia de que ciertos desórdenes sociales son susceptibles de acarrear catástrofes climáticas. También se cree que la semejanza de ciertas sustancias y objetos naturales con los síntomas o las partes del cuerpo humano con el fin de determinar la etiología o la terapéutica de las enfermedades.

A diferencia del animismo, el analogismo no requiere ninguna relación directa de persona a persona, entre humanos y no humanos, pero implica que existe entre ellos una similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que se distingue de la homología más sustancial de las propiedades que encontramos en el totemismo australiano.

En lenguaje antropológico, podremos hablar aquí de **cosmocentrismo**, en contraste con el **cosmomorfismo** del totemismo australiano y el **antropocentrismo** del animismo. Mientras que el naturalismo presupone una discontinuidad de interioridades (en sentido amplio no se adjudica humanidad a la naturaleza) y una continuidad material. La naturaleza es todo aquello que no es la esfera de lo humano: **antropocentrismo**.

El naturalismo implica una contrapartida, un mundo de artificio y de libertad cuya complejidad va a develarse progresivamente hasta tornar necesaria, en el curso del siglo XIX, la emergencia de ciencias especiales que van a fijar sus características y sus contornos. Se puede pensar en naturalismo en el marco del evolucionismo cuando los pueblos primitivos estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura. Además, se otorga un continuo físico natural con las otras especies.

Puntos sobresalientes de la propuesta teórica de Phillipe Descola⁸⁸

- Propone un campo de análisis que denomina Antropología de la Naturaleza.
- Desarrolla su trabajo de campo en los pueblos indígenas de la Amazonia y en particular los achuar de Ecuador.
- Estudió numerosos ejemplos de culturas sudamericanas en las que no se establece una distinción entre naturaleza y cultura sino que todos los seres poseen “humanidad” y esta

⁸⁸ Puedes escuchar su conferencia en castellano en la página <https://www.rfi.fr/es/programas/mundo-ciencia/20210122-el-antrop%C3%B3logo-philippe-descola-imparte-c%C3%A11tedra-sobre-la-amazon%C3%ADa-ind%C3%ADgenas-achuar-ecuador>

proposición se concibe a través de complejas y numerosas operaciones ontológicas y clasificatorias propias de cada grupo social.

- Propuso diversos tipos de ontología como modos de aprehensión de la diversidad del medio ambiente.
- Construyó un modelo analítico en el que definió cuatro tipos de ontología: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. Las cuales no siempre se presentan en estado puro sino de forma híbrida.
- Realizó estudios comparados con una óptica universalista heredada del proyecto original del estructuralismo. Su intención es ampliar su propuesta hacia la totalidad de los habitantes “humanos” y “no humanos” en un modelo que abarque otras regiones etnográficas del mundo, incluyendo a la propia cultura europea moderna.
- Profundizó las críticas al naturalismo como uno de los modos de relación, acorde al pensamiento occidental. Un paradigma que provoca constantes conflictos y rupturas. Esta visión cosmológica “cerrada” dominante en occidente desde la Ilustración -separación entre una naturaleza universal y las culturas humanas contingentes-, no es más que una de las modalidades posibles para describir las estructuras del mundo.
- Abordó una discusión teórica con Lévi-Strauss para fortalecer la idea de continuidad y no de dos órdenes diferentes. “Los humanos conciben el hábitat y el resto de sus relaciones sociales como “integrados” en un mismo y único sistema ecológico y ontológico.

Entre las principales críticas que recibió Descola se encuentra la extrapolación de su experiencia de campo en un modelo de análisis generalizador y el sistema clasificatorio de las cuatro ontologías las cuales no se encontrarían en estado puro en ninguna o casi ninguna sociedad etnográfica.⁸⁹ Sin embargo, Descola reconoce que estas rutas ontológicas no constituyen sistemas puros ni cerrados que coincidan necesariamente con ciertas adscripciones identitarias o étnicas. Es decir, en una sociedad dada puede predominar una actitud ontológica particular sin que ello excluya otro tipo de valores o prácticas que pueden parecer, por momentos, contradictorias con los principios sociales y éticos de una ontología particular (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

⁸⁹ Para profundizar estos debates se recomienda la lectura de Bartolomé Miguel (2015) y Tola Florencia (2015).

El perspectivismo multinatural de Eduardo Viveiros de Castro

El antropólogo brasileño elabora una teoría de los mundos posibles abonando una nueva mirada sobre la problemática Naturaleza/Cultura. Concibe la teoría conocida como perspectivismo **multinatural** a partir de estudios antropológicos en poblaciones americanas, para situarse por “fuera de las dicotomías infernales de la modernidad y constatar el fin de la hegemonía criticista que obligaba a encontrar respuestas epistemológicas a todas las preguntas ontológicas.” (Viveiros de Castro, 2010, p. 25). Asume una crítica y un llamado de atención acerca de la relación de la metafísica ontológica occidental y la distinción epistemológica tradicional entre Naturaleza y Cultura.

Como ya se habían señalado diversos etnólogos, aunque casi siempre de pasada, numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosímilmente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centro de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Las presuposiciones y las consecuencias de esta idea son reducibles al concepto corriente de relativismo que a primera vista parecerían evocar. En realidad, se disponen en un plano ortogonal en la oposición entre relativismo y universalismo. La resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos hace dudar de la transportabilidad de las particiones ontológicas que lo alimentan. Es la conclusión a la que llegaron (aunque por razones diferentes) los numerosos antropólogos que sostuvieron que la distinción Naturaleza y Cultura- artículo primero de la Constitución de la disciplina, en que ella hace acto de lealtad a la vieja matriz metafísica occidental- no se puede utilizar para describir ciertas dimensiones o dominios internos de las cosmologías no occidentales sin antes hacerla objeto de una crítica etnológica rigurosa (Viveiros de Castro, 2010, p. 333-334).

Para salvar esta división dicotómica que consecuentemente trae aparejada otras tantas dicotomías como universal/particular, físico/moral, hecho/valor, dado/instituido, entre otras, propone la “expresión “multinaturalismo”, una suerte de inversión de los postulados de base en relación al multiculturalismo moderno.

(...) en tanto (los multiculturalismos) se apoyan en la implicancia mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas -la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados-, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la “naturaleza” o el objeto la forma de lo particular. (Viveiros de Castro, 2010, p. 337).

Las primeras formulaciones del perspectivismo amerindio datan de mediados de los años 1990 y se origina en el análisis de las particularidades sociocosmológicas de buena parte de los pueblos indígenas amazónicos. Esta teoría supone que, dado que los distintos seres que componen el mundo amazónico están dotados de una apariencia corporal variable y específica a cada especie, también varía y es específica la manera en que unos y otros se ven a sí mismos y a los demás.⁹⁰

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuan-tes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos -los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos-, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven -y por lo tanto lo que son en cuanto personas- constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena. (Viveiros de Castro, 2010, p. 34-35).

Este atributo de persona adjudicado a todos los seres no-humanos que habitan el mundo amerindio no son, para el autor, consecuencias de un sistema lógico clasificatorio sino, y allí se comprende el perspectivismo, de una potencialidad ontológica. “La “personalidad” y la “perspectividad” – la capacidad de ocupar un punto de vista- son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie.” (Viveiro de Castro, 2010:37). Resulta un ejemplo comprensivo de su teoría la del chamanismo amerindio, esa habilidad de algunos individuos de atravesar las barreras corporales de algunas especies, adoptar subjetividades y establecer relaciones entre humanos y no-humanos, asumiendo el papel de interlocutores activos en el diálogo interespecífico. “El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene al multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene al multinaturalismo como política cósmica.” (Viveiros de Castro, 2010, p. 40).

⁹⁰ “Las reflexiones de Viveiros de Castro sobre la noción de persona y de humano entre los araweté, desarrolladas en *From the enemy’s point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society* (1992), traslucen rasgos que serán centrales en su formulación posterior del perspectivismo. Su investigación con este pueblo tupí-guaraní del Xingú medio (Brasil) contempló tanto prácticas cotidianas y hechos de la organización social y de la vida ritual como discursos cosmológicos, escatológicos y relativos a las divinidades. A partir de ello teorizó sobre aspectos centrales de las sociocosmologías amazónicas tales como las generalizadas y potenciales transformaciones y la necesidad de la perspectiva y la exterioridad en la constitución de la persona y la sociedad. Aunque en su etnografía ya está el germen de lo que será luego el perspectivismo, recién con posterioridad Viveiros de Castro lo definirá propiamente como una “teoría indígena” (Tola, 2015, p. 197).

Cuestiona al naturalismo occidental también a partir de la distinción sujeto/objeto y la forma de interpretar el mundo y cosificarlo en su afán de lograr la objetividad (...) “si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención epistemológica amerindia sigue el principio inverso: el objeto es un sujeto insuficientemente interpretado.” (Viveiros de Castro, 2010:42). Con suprema elocuencia sus escritos van atravesando todas las dicotomías para desterrar los elementos diferenciales y opuestos, propios por ejemplo del estructuralismo, y colocarlos en una escala de diferencialidad como indicios a través de los cuales es posible inferir la “agentividad social”.

El perspectivismo pone énfasis en la noción de punto de vista, esto es, un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas que se encuentran arraigadas o incorporadas en cada sujeto. Más que una multiplicidad de representaciones acerca de un mismo mundo, el perspectivismo supone que humanos o jaguares, por ejemplo, aprehenden el mundo bajo el mismo tipo de categorías. Las diferencias que existen entre distintas sociedades (humanas como no-humanas) dependen del mundo que puede ser conocido más que de las representaciones que se crean de la realidad. De allí que a la noción de una sola y única naturaleza se superpone la de múltiples naturalezas o múltiples mundos. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

La hibridación y la “falsa dicotomía” naturaleza/ cultura en Bruno Latour

Bruno Latour (2007) realiza un análisis crítico de los dualismos de la ciencia moderna y afirma que la representación del mundo de nuestra sociedad moderna, donde la naturaleza y la cultura resultan irremediabilmente opuestas, no encuentra correlato en la práctica. Por el contrario, la proliferación de híbridos, es decir, objetos que no pertenecen claramente a ninguno de los dos ámbitos, y su consecuente **purificación**, ha sido una constante a lo largo de la historia. El título de su libro *Nunca fuimos modernos* alude a los silenciamientos que la modernidad provocó en la negación de los híbridos. De hecho, nuestra sociedad moderna nunca funcionó de acuerdo a la gran división que sustenta su sistema de representación del mundo: la que opone radicalmente la naturaleza a la cultura (Latour, 2007). La reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antiéticos es resultado de un proceso de purificación epistemológica que disfraza el hecho de que en la práctica la ciencia moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista.

La hipótesis de este ensayo -se trata de una hipótesis y en verdad de un ensayo- es que la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por “Traducción”, mezcla entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían

huecas u ociosas. Sin el segundo, el trabajo de la traducción sería aminorado (...) Mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos de veras, vale decir, adherimos de buena gana al proyecto de la purificación crítica, aunque éste no se desarrolle sino a través de la proliferación de híbridos. (Latour, 2007, p. 28).

A partir de esta hipótesis general y el juego entre **proliferación de híbridos** tanto a nivel de los sujetos como de los objetos y la **purificación crítica** como práctica de la modernidad, Latour afirma que “nunca fuimos modernos” y analiza, cuestiones fundamentales como el relativismo, la distinción nosotros/ellos, el tiempo, la crisis actual. Propone una antropología simétrica en la que todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos (Latour, 2007). En relación a esta última realiza una serie de preguntas muy elocuentes para comprender nuestra contemporaneidad:

Tal vez el marco moderno habría podido aguantar todavía algún tiempo si su desarrollo mismo no hubiera establecido un cortocircuito entre la naturaleza de un lado y las muchedumbres humanas del otro. Mientras la naturaleza era lejana y dominaba todavía se asemejaba vagamente al polo constitucional de la tradición. Parecía en reserva, trascendente, inagotable, lejana. Pero, ¿Dónde clasificar el agujero de ozono, el recalentamiento global? ¿Dónde poner esos híbridos? ¿Son humanos? Lo son porque son obra nuestra. ¿Son naturales? Lo son porque no son producto de nosotros. ¿Son locales o globales? Ambos. (...) La bomba demográfica, ¿es local o global? Ambos. Así, ni por el lado de la naturaleza ni por el de lo social podemos ya reconocer las dos garantías constitucionales de los modernos: las leyes universales de las cosas; los derechos prescriptibles de los sujetos. (Latour, 2007, p. 84).

Esta presentación sintética y fragmentada del pensamiento de Bruno Latour tiene por objeto colaborar con su comprensión al exponer el argumento fundamental que vertebra su análisis de las dicotomías modernas y sus consecuencias. Junto a Latour y entre los planteo radicales y más recientes se encuentran los del antropólogo norteamericano Tim Ingold, quien sostiene que

(...) el desarrollo de la antropología cultural comúnmente contradice una visión establecida en las ciencias de la naturaleza, a saber, un punto de vista divergente en lo que respecta la relación del observador y el mundo que le rodea: por un lado, la ya mencionada separación entre la humanidad y la naturaleza, y por otro, la de la tradición (no moderna) y la cultura occidental (moderna). Sin duda gran parte de nuestra tradición de pensamiento moderno está basada en este tipo de dicotomías. Así también habrá que entender el desarrollo histórico de la antropología cultural heredera de los fundamentos epistemológicos y ontológicos del pensamiento moderno, pero a la vez, posibilitada de reflexionar no solo sobre sus prácticas etnocéntricas, sino también sobre su constitución como práctica científica, escritural y narrativa. Su amplitud respecto al campo

de conocimiento humano la ha convertido en una especie de “visión de visiones” que integra el vasto universo de diferentes culturas humanas (Ingold, 2019, p.15).

Tim Ingold es un pensador contemporáneo que nos invita a despojarnos de las viejas ontologías para ingresar de forma reflexiva y relacional a comprender el ambiente, la vida, los organismos, lo humano y lo no-humano inmersos en una trama relacional en movimiento. En su obra *Antropología. ¿Por qué importa?* (2020) comienza su argumentación en relación al tema naturaleza/cultura con una invitación a repensar qué significa decir que las personas son iguales o diferentes desde las ontologías naturalistas en las que la naturaleza está conceptualmente cargada de cosas esenciales del mismo tipo, estables e inmutables, universales e innatas mientras que la cultura es ese dominio de las particularidades, sujeto a desarrollo, variación y cambio histórico. El dilema de la antropología, para este autor, reside en el hecho que: el ser humano es una criatura que es capaz de conocerse a sí mismo y al mundo del cual forma parte, al cual puede, observar “a distancia”. Un abordaje relacional de la identidad, inaugura una comprensión radicalmente no dicotómica, un entendimiento que nos permitiría, finalmente, escapar a la polarización autopropetuada entre el occidente y el resto, es, de hecho, entre humanidad y naturaleza. (Ingold, 2020).

La antropología en el siglo XXI tiene el potencial de establecer las bases de una forma de pensamiento relacional que se podrá extender más allá de la disciplina, tal vez a toda la ciencia, o al menos a otras ramas. Por lo tanto, a lo que la antropología puede y debiera apostar es a una ontología alternativa, un entendimiento alternativo de la constitución del mundo que estamos tratando de comprender, un mundo constituido no por entidades cuantificables, fragmentos y piezas, sino por relaciones y procesos en los cuales cada cosa que pueda llamar nuestra atención, es un momento en el despliegue de esas relaciones y de esos procesos. (...) Fundamentalmente, es dejar de pensar en términos de estructura y pasar a pensar en términos de procesos. Es considerar el movimiento como primario más que como un efecto secundario de alguna causa anterior. Con este viraje hemos podido comenzar a acabar con la vieja dicotomía entre naturaleza y sociedad. (Ingold, 2012, p. 61).

Intentar presentar una síntesis del pensamiento de Tim Ingold sería como un acto de infidelidad en tanto su propuesta asume el movimiento, el devenir del conocimiento, la perspectiva relacional como un espacio nunca acabado, cuestionando en profundidad una construcción ontológica que tienda a la compartimentalización y fijeza del conocimiento. Sería un reduccionismo de la posibilidad inmersiva de cada lector/ra en la obra de este pensador contemporáneo. Bajo esta advertencia me permito transcribir algunos párrafos que encuentran anclaje directo en la línea argumental de este capítulo.

En *Ambientes para la vida* (2012) Ingold nos seduce hacia la comprensión de un mundo en permanente movimiento, donde tiene valor la creatividad, un mundo de interacciones que puede

ser analogado a la idea de red en la que las líneas (relaciones) configuran múltiples trayectorias, siempre incompletas. Así,

(...) un ambiente es siempre una obra en construcción, y entre sus productores se debe incluir cada agente que contribuye de una forma u otra a su formación: ciertamente los seres humanos, pero también los animales virtualmente de todo tipo, así como plantas y hongos, el viento y la lluvia, glaciares, ríos y océanos. Por supuesto, sus relativas contribuciones varían enormemente en la geografía y a través del tiempo. Mi propuesta, no obstante, es que el ambiente que ha sido prominentemente formado por la actividad humana -digamos un jardín, un predio de roza o una casa residencial- es desde este punto de vista no más “artificial” ni más “construido” que un ambiente que no muestra signos de presencia humana de ningún tipo. Es solo que los productores principales son diferentes en cada caso. (...) Por lo tanto, quizás debamos describir el organismo no como un objeto autocontenido, con límites, sino como una línea o -aún mejor como un haz de líneas- que continuamente desborda cualquier contorno que podamos dibujar alrededor de él. (Ingold, 2012, p. 27- 28).

Refiriéndose a la evolución y a la especie humana, Ingold comenta que a la especie Homo Sapiens Sapiens

(...) se le atribuye haber logrado un quiebre sin paralelo en la historia de la vida, poniéndolos en el camino del descubrimiento continuo y el autoconocimiento, también conocido como cultura o civilización. Los seres humanos por naturaleza, a través de su histórico esfuerzo de superar esa misma naturaleza, progresivamente se dan cuenta de la esencia de su humanidad. Mitad dentro de la naturaleza y mitad fuera, tironeados muchas veces en direcciones contrarias por los imperativos de la herencia genética y por la razón cultural, su doble apellido compuesto subespecífico resume perfectamente la constitución híbrida de estas criaturas. (...) para la antropología evolucionista “*Biológicamente* modernos se supone que quedaron en el módulo inicial, predestinados a actuar un guión perfeccionando a través de milenios de adaptación en el marco de la selección natural. Es un guión, sin embargo, que sólo la ciencia puede leer. Entre el cazador-recolector y el científico, respectivamente pre y poshistórico, se supone que yacen todas las diferencias entre ser y conocer, entre la redención adaptativa a la naturaleza y la subordinación de esta última a la luz de la razón. En este escenario, es el logro de la modernidad cultural que ha otorgado a la ciencia la plataforma de la supremacía desde la que, no sin arrogancia y una profunda contradicción, afirma que los humanos son parte integral del mundo natural. Quiero sostener que esto no es simplemente una cuestión de que el término “humano” estaría significando diferentes cosas en contextos diferentes -a veces una especie de la naturaleza; otras veces una condición ontológica. Es, más bien, que en esa contradicción radica el mismo significado de lo humano. No se refiere ni a una especie de la naturaleza ni a

una condición del ser que trasciende la naturaleza, pero es ambos simultáneamente, es una palabra que nos lleva al dilema existencial de una criatura que se puede conocer a sí misma y al mundo de la que es una parte solo mediante la renuncia de su existencia en ese mundo. (Ingold, 2012, p. 41-42).

Teorizar “Es un proceso en el cual estamos continuamente interrogándonos los conceptos que utilizamos o aparecen en nuestros debates; no damos ningún concepto por sentado sino que siempre debemos pensar qué supuestos vienen incluidos con dicho concepto, sea sociedad, naturaleza, cultura, transmisión, genes o cualquier otro. Continuamente tenemos que desenvolver los conceptos que usamos. Cuando hablamos acerca de hacer teoría, es realmente un proceso desempacar los conceptos que usamos y exponer los supuestos acerca de la vida, acerca de lo que significa ser humano, etcétera, supuestos que apuntan a esos conceptos. Eso es teorizar. (Ingold, 2012: 55).

Invito a los/as lectores/as a navegar en este escrito conscientes de su incompletitud y respondiendo a una intención formativa pero, por sobre todas las cosas, con el interés de provocar la apertura hacia la búsqueda y fascinación por el conocimiento antropológico.

Referencias

- Alberti, Samuel J. M. M. (2008) *Constructing nature behind glass* in *Museum and society* - Jul 2008-6(2)- 73-97 Recuperado en: <https://journals.le.ac.uk/ojs1/index.php/mas/issue/view/34>
- Alberdi, B. (2010). “Epílogo: acumulando historias de un ‘terreno poco común’”. En *Biografías de paisajes y seres*, compilado por Darío Omar Hermo y Laura Lucía Miotti, pp.133-150. Córdoba: Editorial Brujas.
- Bartolomé, M. (2015). El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”. En: *Diálogo y debate*. Trace 67, Cemca, 2015, pp. 121-149. Recuperado en: file:///E:/Users/PC/Downloads/El_regreso_de_la_barbarie_Una_critica_etnografica_.pdf
- Bateson, G. (1990). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Corneo Puschner, S. M.; A. J. Duran Pereira (2018). ¿Políticas de la naturaleza o la naturaleza como política? Claves teóricas para repensar la relación de naturaleza y cultura”. En: *Revista de la Academia/ISSN 0719-6318 Volumen 26/ Primavera 2018/pp. 7-33*
- Cortez Gómez, I. (2018). Lévi- Strauss y la diatriba ecoantropológica en torno al humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización. *Oxímora*, Revista Internacional de Ética y Política. NÚM. 12. ENE-JUN 2018: 89-106. ISSN 2014-7708. Recuperado en: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/20224>
- Danowaski, D. y E. Viveriros de Castro (2019). Los miedos y los fines... del mundo. En: *revista Nueva Sociedad* No 283, septiembre-octubre de 2019: 37-46, ISSN: 0251-3552.

- Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas, Ecología *Simbólica y Práctica Social*, en *Naturaleza y Sociedad* Descola P. Y Pálsson G. (coord.) Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI ed.
- Descola, PH. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: *Repensando la Naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* Editores: Germán Palacio Astrid Ulloa. Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Colombia, Julio 2002, pp.155-171.
- Descola, P. (2011). Más allá de la Naturaleza y la cultura. En: *Cultura y Naturaleza*. Leonardo Montenegro Martínez (ed.) – 1ª ed. – Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Bogotá: Mayo 2011, pp. 79-99.
- Descola, PH. (2017). ¿Humano, demasiado humano? En: *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 54, pp. 16-27
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá. ICAN / CEREC.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Ingold, T. (2020). *Antropología ¿Por qué importa?* Madrid, Alianza Editorial.
- Lahitte, H. J. Hurrell y A. Malpartida. (1987). *Relaciones. De la ecología de las ideas a la idea de ecología*. Buenos Aires, Mako Editora.
- Lahitte, H. y J. Hurrell. (1999). *Sobre la integración de las Ciencias Naturales y Humanas*. Buenos Aires, Editorial L.O.L.A.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Cap. I. *Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Estructuralismo y ecología*. Barcelona. Editorial Anagrama. Cuadernos Anagrama. Serie: Sociología y Antropología.
- Milton, K. (1997). *Ecologías: antropología, cultura y entorno*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales (RICS)* N.154. UNESCO. Paris. Recuperado en: https://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia_Cultura_Entorno_Milton_K.pdf
- Morin, E. (1996.) *El pensamiento ecologizado*. En: *Gazeta de Antropología*, 1996, 12, artículo 01 · <http://hdl.handle.net/10481/13582> Publicado: 1996-10 1 Thought
- Morin, E. (2005.) *El paradigma perdido. Ensayos de bioantropología*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Rappaport, R. (1985) *Biblioteca en Ecología Social RedLACES (Red Latinoamericana y Caribeña de Ecología Social)* www.ecologiasocial.com *Naturaleza, cultura y antropología ecológica*. Publicado en «*Hombre, cultura y sociedad*», por Harry Shapiro (ed.), capítulo 9, pp. 261-292, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, R. (1971). *Nature, Culture and Ecological Anthropology*. En H. L. Shapiro (ed.) *Man, Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press

- Saldi, L. Maddwee y J. A. Barrientos. (2019). "Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37, pp. 3-26. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.01>
- Santos, A., Tola, F. (2021). En el interior de una alter-antropología. El perspectivismo amerindio en perspectiva. En: *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid, Ediciones complutenses, 52(1) 2022, pp. 127-141. Recuperado en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/75272/4564456559855>
- Tola, F. (2015). Comentario a "El regreso de la barbarie". Una crítica etnográfica a las ontologías 'premodernas'. En: *Diálogo y debate Trace* 67, Cemca, 2015, pp. 150-157, ISSN: 0185-6286 Recuperado en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/70341/CONICET_Digital_Nro.5ac5f552-53e1-48fc-a1f6-3bf2c805a8bb_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Vesuri, H. (2000). Antropología y ambiente. En: *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Enrique Leeff coordinador. 2000, México, Siglo XXI Editores, pp. 174-195.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, Katz Editores.
- Wertheimer, M. (2017). La naturaleza no existe. Reseña de "Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas" de Bruno Latour. *Urbanidades. Revista del área de estudios urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, Quid 16 N°7 -Nov. 2017-Oct.2018- pp. 218-225.

CAPÍTULO 6

Galería de autores. Sus principales aportes en la teoría antropológica

*Griselda Späth, María Cecilia Luz Dominguez
y Marcos Audisio*

Presentación

Con el nombre “Galería de autores” aludimos a un recorrido por algunos de los pensadores que constituyen referentes claves para el abordaje de los contenidos de la asignatura. Su organización responde a la inquietud de que las y los estudiantes conozcan quiénes, cómo y dónde desarrollaron su actividad académica y profesional que impactó fuertemente en la construcción de la Antropología como disciplina.

Creemos que esta propuesta facilitará la comprensión de que una teoría es siempre un sistema de relaciones donde los conceptos adquieren significados específicos. Recorriendo la galería se pueden percibir pequeños desplazamientos conceptuales y sin embargo, trascendentes.

Esta primera selección fue inspirada en una actividad realizada por estudiantes que cursaron la materia en 2020 en el marco de las actividades propuestas en las clases virtuales.

Cada ficha contiene información referida a tres aspectos: la trayectoria biográfica-académica del autor; un recorte de los conceptos centrales de sus propuestas teóricas; y un conjunto de obras de consulta donde desarrollaron estos conceptos (con sus fechas de edición en español en caso de que las hubiera).

Gregory Bateson

(Reino Unido, 1904 - Estados Unidos, 1980)



*Nota: Retrato de Gregory Bateson.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Biólogo, antropólogo, científico social, lingüista y cibernético.
- Su trabajo se vincula con múltiples campos intelectuales como el valor de los instrumentos fotográficos y grabaciones para el quehacer antropológico; la psiquiatría y comunicaciones; los procesos de la comunicación animal interespecies; etc.
- Realizó trabajos de campo en Nueva Guinea y en Bali, con su esposa la antropóloga Margaret Mead.
- Participó en la conferencia inaugural de las luego llamadas conferencias de Macy, que reunían a los innovadores del pensamiento científico en los Estados Unidos.
- Tuvo, desde su inicio en 1959, una relación cercana con el Mental Research Institute de Palo Alto.
- Orientó sus investigaciones en la teoría de sistemas y la cibernética en relación con la epistemología.

Conceptos centrales:

- Comunicación: incluye todos los procesos a través de los cuales una persona influye en otra/s, por lo que hace posible las relaciones humanas. Es una teoría sistémica donde el contexto es central para los procesos de realimentación continua entre interlocutores.
- Teoría del doble vínculo de la esquizofrenia (junto a Paul Watzlawick): da cuenta de la esquizofrenia como una situación comunicativa en la que una persona recibe mensajes contradictorios. En ese marco desarrolla su teoría de la comunicación humana.

Obras destacadas:

- *PASOS HACIA UNA ECOLOGÍA DE LA MENTE* (1972).
- *EL TEMOR DE LOS ÁNGELES: EPISTEMOLOGÍA DE LO SAGRADO* (1987).
- *ESPÍRITU Y NATURALEZA* (2002).

Franz Boas

(Alemania, 1858 - Estados Unidos, 1942)



*Nota: Retrato de Franz Boas.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Físico, geógrafo y antropólogo.
- Opositor de las ideas del racismo científico, rechazó el determinismo biológico.
- Representante de la escuela particularista y relativista.
- Precursor del particularismo histórico.
- Realizó trabajo de campo desde 1883 en comunidades esquimales y kwakiutl de Canadá.
- Inauguró formas de registro fotográfico y filmico.
- Creador y director del departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, fundador de la American Anthropological Association y de la revista American Anthropologist; en 1931 fue presidente de la Asociación Angloamericana para el Desarrollo de la Ciencia (NSDAP).

Conceptos centrales:

- Particularismo histórico: buscó la definición de universales culturales sin perder de vista la pluralidad y diversidad de la cultura.

- Método histórico-comparativo: toma como punto de partida el restablecimiento y la comparación de elementos comunes a distintas esferas de la cultura material y del saber, para explicar la diversidad cultural.
- Relativismo cultural: definió un concepto de cultura holístico e integrado, relativo y pluralista. rechazando toda forma de etnocentrismo.
- Método inductivo: valorizó el trabajo de campo y la información de primera mano.

Obras principales:

- *THE MIND OF PRIMITIVE MAN* (1911).
- *RACE, LANGUAGE, AND CULTURE* (1940).
- *CUESTIONES FUNDAMENTALES DE ANTROPOLOGÍA* (1964).

Pierre Félix Bourdieu

(Francia, 1930- 2002)



*Nota: Retrato de Pierre Félix Bourdieu.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Sociólogo.
- Uno de los principales actores de la vida intelectual francesa por su compromiso público.
- Analizó sociológicamente los mecanismos de reproducción social.
- Investigó sistemáticamente la cotidianidad, como destacado representante del constructivismo social.
- Hizo su servicio militar en Argelia, donde decidió comenzar su carrera de sociólogo e inició trabajos etnológicos.

Conceptos centrales:

- Teoría de la acción social: desarrollada en torno a conceptos rectores como el de habitus (principio de acción de los agentes) campos (ámbitos de competición social), violencia simbólica (mecanismo fundamental de imposición de las relaciones de dominación), capital (conocimientos, habilidades, poder, etc.) y poder. Cada agente dentro del Campo específico trata de acrecentar sus capitales, usando las estrategias específicas dando lugar a jerarquías y revoluciones, y generando estructuras para mantener el poder.
- Práctica científica: implica siempre supuestos teóricos. El punto de partida del análisis de lo social es el momento objetivista de la indagación de lo social hecho cosa. El segundo momento de análisis es subjetivista: la consideración de lo social hecho cuerpo.

Obras destacadas:

- *RESPUESTAS POR UNA ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA* (1995).
- *EL OFICIO DE SOCIÓLOGO* (2002).
- *EL SENTIDO PRÁCTICO* (2007).

Avram Noam Chomsky

(Estados Unidos, 1918)



Nota: Retrato Noam Chomsky.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Lingüista, filósofo, politólogo y activista estadounidense de origen judío.
- Estudió filosofía, lingüística y matemática en la Universidad de Pensilvania desde 1945, donde se doctoró en 1955.
- Profesor emérito de lingüística en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (desde 1961) y una de las figuras más destacadas de la lingüística del siglo XX, gracias a sus trabajos en teoría lingüística y ciencia cognitiva.

- Se opuso con dureza al empirismo filosófico, científico y al funcionalismo, en favor del racionalismo cartesiano.
- Creador de la “jerarquía de Chomsky”, una clasificación de lenguajes formales de gran importancia en teoría de la computación.

Conceptos centrales:

- Gramática transformacional o generativa: distinción de dos estructuras en el análisis de las oraciones: la “estructura profunda”, conjunto de reglas de gran generalidad a partir de las cuales se genera -mediante una serie de reglas de transformación- la “estructura superficial” de la frase.
- Estructuras gramaticales innatas y universales: la persona posee un conocimiento tácito e innato de las estructuras fundamentales de la gramática, las cuales serían comunes, por tanto, a toda la humanidad.

Obras destacadas:

- *LOGICAL STRUCTURE OF LINGUISTIC THEORY* (1955).
- *ESTRUCTURAS SINTÁCTICAS* (1978).
- *SINTÁCTICA Y SEMÁNTICA EN LA GRAMÁTICA GENERATIVA* (2005).

Philippe Descola

(Francia, 1949)



*Nota: Retrato de Philippe Descola.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Antropólogo.
- Estudió filosofía y etnología.
- Hizo su tesis bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.
- Especialista en los pueblos indígenas de la Amazonia (achuar de Ecuador).

- Estudia los modos de socialización de la naturaleza.

Conceptos centrales:

- Teoría de los "modos de identificación": la cosmovisión de cualquier pueblo se vincula a un modelo ontológico: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo.
- Crítica al dualismo: la cosmovisión naturalista de la ciencia moderna y el mundo occidental es uno más entre los modelos ontológicos posibles.

Obras destacadas:

- *LA NATURE DOMESTIQUE: SYMBOLISME ET PRAXIS DANS L'ÉCOLOGIE DES ACHUAR* (1986).
- *NATURE AND SOCIETY: ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES* (1996).
- *MÁS ALLÁ DE LA NATURALEZA Y LA CULTURA* (2012).

Michel Foucault

(Francia, 1926-1984)



Nota: Retrato de Michel Foucault.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Filósofo, historiador, sociólogo y psicólogo.
- Profesor en varias universidades francesas y estadounidenses y catedrático de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France (1970-1984).
- Conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana.
- Llevó a cabo un novedoso análisis sobre el poder, el saber, el discurso y las instituciones sociales.
- Influenciado por la filosofía alemana, en especial por la obra de Friedrich Nietzsche y el pensamiento de Martin Heidegger y sus críticas al sujeto cartesiano y la *techné* occidental.

Conceptos centrales:

- Poder: se ejerce de manera relacional y transversal a todo el cuerpo social en niveles microscópicos, tanto en la escala estatal como en instituciones concretas (hospitales, manicomios, escuelas, cárceles, etc.).
- Biopoder y biopolítica: sistemas de poder instaurados y aceptados socialmente, modelos de disciplinamiento presentes en instituciones sociales que explican cómo los sujetos se autorregulan y autocontrolan.
- Saber y poder: son dos caras de una misma moneda, para ejercer poder se requiere un saber específico que le otorgue una autoridad legitimada por diversas disciplinas particulares y sus respectivas instituciones.
- Formaciones discursivas: la posibilidad de detectar y describir en la dispersión del campo de la enunciación un sistema de relaciones entre enunciados y acontecimientos de órdenes completamente distintos (técnico, social, político, etc.) en un contexto específico que produce objetos, sujetos y estrategias.

Obras destacadas:

- *LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER* (2002).
- *VIGILAR Y CASTIGAR* (2003).
- *LAS PALABRAS Y LAS COSAS: UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS* (2008).

Clifford Geertz

(Estados Unidos, 1926 - 2006)



*Nota: Retrato de Clifford Geertz.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Antropólogo, especializado en Antropología Simbólica y uno de los precursores de la Antropología Interpretativa.
- Licenciado en filosofía en el Antioch College en 1950. Estudiante en el Instituto Tecnológico de Massachusetts en 1952. Se doctoró en la Universidad de Harvard en 1956.
- Profesor en la Universidad de Chicago (1960-1970) y en el Institute for Advanced Study en Princeton (1970-2000), donde fue nombrado profesor emérito.
- Miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias de la Sociedad Filosófica Estadounidense y de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos, donde fue emérito hasta su muerte. Recibió un doctorado honorífico del Bates College en 1980.
- Su trabajo de antropología simbólica se elaboró en diferentes escenarios geográficos: Bali, Marruecos, Sumatra, Java, entre otros.

Conceptos centrales:

- Concepto semiótico de cultura: la antropología debe entenderse como una tarea hermenéutica, la cual interpreta a la cultura como un texto, un sistema de símbolos en virtud de los cuales los sujetos dan significación a su propia existencia.
- La etnografía es una *descripción densa*: el etnógrafo debe captar y explicar multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, superpuestas y entrelazadas entre sí.
- Elaboración de la teoría: hacer posible la descripción densa en lugar de codificar regularidades abstractas. Una ciencia que configura modelos no predictivos y lleva a cabo análisis locales microscópicos, cuyo progreso se caracteriza por el refinamiento del debate y no tanto por un perfeccionamiento del consenso.

Obras destacadas:

- LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS (1987).
- EL ANTROPÓLOGO COMO AUTOR (1989).
- CONOCIMIENTO LOCAL: ENSAYOS SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LAS CULTURAS (1994).

Tim Ingold

(Reino Unido, 1948)



Nota: Retrato de Tim Ingold.

Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Antropólogo, catedrático de Antropología Social en la Universidad de Aberdeen.
- Interesado en temas variados como la percepción medioambiental, la lengua, la tecnología y habilidades prácticas, la creatividad, las relaciones humanos-animales, y las aproximaciones ecológicas en antropología.
- Estudió a los pueblos del norte circumpolar en relación a la caza, pastoreo y ganadería.
- Enlaza los temas de percepción medioambiental y habilidades con una aproximación relacional.
- Analiza críticamente el rol de la Antropología en la sociedad y las disciplinas sociales.

Conceptos centrales:

- Antropología: “indagación generosa, abierta, comparativa y no obstante crítica de las condiciones y los potenciales de la vida humana en el mundo único que todos habitamos” (2012, p. 219).
- Sistema-mundo: para dar cuenta de las interacciones entre humanos y no humanos en una perspectiva superadora y crítica del dualismo ontológico occidental.

Obras destacadas:

- LA APROPIACIÓN DE LA NATURALEZA: ENSAYOS EN ECOLOGÍA HUMANA Y RELACIONES SOCIALES (1986).
- DEBATES CLAVES EN ANTROPOLOGÍA (1996).
- CONOCIENDO DESDE DENTRO: RECONFIGURANDO LAS RELACIONES ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA ETNOGRAFÍA (2015).

George Lakoff

(Estados Unidos, 1941)



*Nota: Retrato de George Lakoff.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Investigador y profesor de Lingüística Cognitiva.
- Uno de los fundadores de la semántica generativa en lingüística (1960), fundador de la lingüística cognitiva (1970), y uno de los investigadores de la teoría neural del lenguaje (1980).
- Docente en la Universidad Harvard (1965-1969), en la Universidad de Michigan (1969-1971) y en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta de la Universidad Stanford (1971-1972). Actualmente es docente en la Universidad de California, Berkeley (desde 1972).
- Es miembro del comité científico de la Fundación IDEAS española.
- Estudia la naturaleza de los sistemas conceptuales humanos (tiempo, causalidad, emociones, moral, política, etc.) a través de su teoría sobre el pensamiento metafórico.

Conceptos centrales:

- La metáfora: Permite transformar estructuras abstractas nacidas de nuestra experiencia con la realidad en imágenes, en conceptos reconocibles, es decir, 'encarnaciones' mentales. Así, la metáfora estructura en el ser humano un sistema conceptual con sistematicidad interna y determina la forma en que percibe y actúa sobre el mundo.
- Una verdad culturalmente relativa: la comprensión de un sistema conceptual estructurado metafóricamente hace discutible el concepto de verdad absoluta.

Obras destacadas:

- *PHILOSOPHY IN THE FLESH, THE EMBODIED MIND AND ITS CHALLENGE TO WESTERN THOUGHT* (1999).
- *POLÍTICA MORAL* (2016).
- *METÁFORAS DE LA VIDA COTIDIANA* (2017).

Bruno Latour

(Francia, 1947)



*Nota: Retrato de Bruno Latour.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Filósofo, sociólogo y antropólogo.
- Realizó trabajos de campo en Abiyán, Costa de Marfil y California, EEUU.
- Fue profesor en el Centre de Sociologie de l'Innovation de la Escuela de Minas de París.
- Doctorado honoris causa por las universidades de Lund, Lausana y Montreal.
- Galardonado con el premio Holberg y la medalla de honor del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Bolonia.
- Es profesor del Instituto de Estudios Políticos de París.
- Dedicó su trabajo a estudiar las redes que vinculan la tecnología, la ciencia y la sociedad, desarrollando la Teoría del Actor-Red.

Conceptos centrales:

- Crítica a la Modernidad: la representación dualista del mundo en la sociedad occidental que opone y separa irremediabilmente la naturaleza y la cultura no encuentra correlato en las prácticas.
- Híbridos: La creación de objetos que conjugan naturaleza y cultura ha sido una constante en la historia, que la ciencia moderna se ha ocupado de “purificar”.

Obras destacadas:

- CIENCIA EN ACCIÓN. CÓMO SEGUIR A LOS CIENTÍFICOS E INGENIEROS A TRAVÉS DE LA SOCIEDAD. (1987).
- REENSAMBLAR LO SOCIAL: UNA INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DEL ACTOR-RED (2005).
- NUNCA FUIMOS MODERNOS. ENSAYO DE ANTROPOLOGÍA SIMÉTRICA. (2007).

Claude Lévi-Strauss

(Bélgica, 1908 - Francia, 2009)



*Nota: Retrato de Claude Lévi-Strauss.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Antropólogo, filósofo y etnólogo.
- Exiliado en Nueva York en 1941 para huir de la ocupación nazi, conoce al fonólogo ruso Roman Jakobson, iniciándose a los principios de lo que se llamará la “antropología estructuralista”.
- En su tesis "Las estructuras elementales del parentesco" (1949) aplica su nuevo método, cobrando notoriedad internacional.
- Fundador de la antropología estructural, en base a la lingüística estructural (Saussure-formalismo ruso).
- Introdujo el enfoque estructuralista en las ciencias sociales, siendo de los intelectuales más influyentes del siglo XX.

Conceptos centrales:

- Modelo estructural: esquema entre las relaciones sociales observables y la estructura analítica no observable.
- Prohibición del incesto: única regla social universal que como tal marca el pasaje entre la naturaleza y la cultura.

Obras destacadas:

- *EL PENSAMIENTO SALVAJE* (1990)
- *LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO* (1998)
- *L'ANTHROPOLOGIE FACE AUX PROBLÈMES DU MONDE MODERNE* (2011)

Bronisław Malinowski

(Cracovia, 1884 - Estados Unidos, 1942)



*Nota: Retrato de Bronislaw Malinowski.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Fundador de la antropología social británica.
- Estudió filosofía en la Universidad de Cracovia desde 1903. Profundizó en Leipzig (Alemania) sus conocimientos en psicología y economía.
- Se formó en Antropología Social en Inglaterra, obteniendo su grado y doctorado en la London School of Economics en 1910 y 1922 respectivamente. Fue profesor en esta Universidad desde 1913.
- Trabajó en la Universidad de Londres y en Estados Unidos en las universidades de Cornell, Harvard y Yale.

- Llevó adelante su trabajo de campo en Mailu y en las islas Trobriand (actual Papúa Nueva Guinea) en 1914. Allí estudió el *kula* y comenzó a preconizar la metodología llamada "de observador participante".
- Realizó diversos e importantes estudios en diferentes sociedades tribales africanas, junto con Radcliffe Brown durante 1934, así como las realizadas en el valle de Oaxaca, en México durante 1941-42.

Conceptos centrales:

- Funcionalismo: corriente antropológica que considera los aspectos funcionales de la cultura. Sostiene que cada uno de los componentes e instituciones sociales (creencias, ceremonias, costumbres, instituciones, religiones, rituales, etc.) se relacionan entre sí dentro de un sistema en el que cada uno tiene una función.
- Trabajo de campo como parte de la metodología antropológica: "salir" del "gabinete" para hacer la recopilación de datos estudiando a las sociedades en su lugar propio de origen.
- Observación participante como técnica etnográfica: registro y participación de todas las actividades que realizan los sujetos de una cultura (lengua, gestos, prácticas de la vida cotidiana así como aquellas rituales y ceremoniales) en pos de construir una práctica social "total".

Obras destacadas:

- *CRIMEN Y COSTUMBRE EN LA SOCIEDAD SALVAJE* (1986).
- *ARGONAUTAS DEL PACÍFICO OCCIDENTAL* (1986).
- *UNA TEORÍA CIENTÍFICA DE LA CULTURA* (1981).

Margaret Mead

(Estados Unidos, 1901- 1978)



Nota: Retrato de Margaret Mead.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Antropóloga y poeta estadounidense.
- Estudió con Franz Boas y Ruth Benedict en la Universidad de Columbia.
- Centró sus estudios en problemas de crianza infantil, personalidad y cultura.
- Desarrolló sus investigaciones etnográficas de las décadas de 1920 y 1930 en Polinesia.
- Se casó en 1935 con Gregory Bateson, con quien exploró nuevas formas para documentar el paso de la niñez a la etapa adulta en sus investigaciones en Nueva Guinea y Bali.
- Puso en discusión la visión sexista biologicista en las ciencias sociales.
- Fue precursora de la utilización del concepto de «género».

Conceptos centrales:

- “La naturaleza humana es maleable”: una de sus frases más célebres con la que plantea que los papeles y las conductas sexuales varían según los contextos socioculturales. Así, por ejemplo, el paso de la infancia a la adolescencia en Samoa constituye una transición suave; no está marcada por angustias, ansiedades o confusiones como las observadas en los adolescentes de Estados Unidos.
- Género: Mead utiliza este concepto como construcción social de lo que significa ser mujer y hombre, al comparar las concepciones de siete sociedades del Pacífico Sur, y las ideas de la sociedad estadounidense contemporánea (1949).
- Concepción holística de la cultura expresada en la interconexión y relación de todos los diferentes aspectos de la vida humana.
- Comparación: retomando la herencia de relativismo cultural enfatizó las posibilidades de aprendizaje a través del estudio de otras sociedades. Definía la diversidad cultural como un recurso, y nunca como un inconveniente.

Obras destacadas:

- *LA ANTROPOLOGÍA Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO* (1971).
- *SEXO Y TEMPERAMENTO EN TRES SOCIEDADES PRIMITIVAS* (1973).
- *ADOLESCENCIA, SEXO Y CULTURA EN SAMOA* (1993).

Edgar Nahoum Morin

(Francia, 1921)



*Nota: Retrato de Edgar Nahoum Morin.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Filósofo, sociólogo y político.
- Licenciado en geografía, historia y derecho.
- Militante de la resistencia francesa contra la ocupación nazi.
- Miembro del Partido Comunista Francés hasta ser expulsado en 1951 por su antiestalinismo.
- Formó parte del llamado grupo de los diez (dirigido Jacques Robín), que reunía a biólogos, cibernéticos, físicos y expertos en diversas áreas (1970).
- Fundador de la Association pour la Pensée Complexe.
- Centra su labor de investigación sobre los cambios sociales en las problemáticas de América Latina y de los países del Caribe, desde 1961, cuando frecuenta la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y visitó Bolivia, Perú y México.

Conceptos centrales:

- Pensamiento complejo: desafía los tres pilares en que se basa la ciencia clásica (orden-separabilidad-valor de la prueba absoluta) teniendo en cuenta el juego dialógico, la ligazón y la paradoja.
- Principios de la complejidad: sistémico u organizativo; hologramático; bucle retroactivo o retroalimentación; recursividad; autonomía/dependencia (auto-eco-organización); dialógico; y del que conoce en todo conocimiento.
- Enseñanza: tiene la finalidad de que aprendamos a ser más humanos, en base a los principios antes enunciados.
- Nueva transdisciplinariedad: mecanismo del paradigma de la complejidad que distingue, separa, opone, disyunta y a su vez comunica sin reducir. Disyunta y asocia, considerando niveles de emergencia sin reducirlos a unidades elementales o leyes generales.

Obras destacadas:

- *CIENCIA CON CONSCIENCIA* (1988).
- *INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO COMPLEJO* (1990).
- *EL PARADIGMA PERDIDO. ENSAYOS DE BIOANTROPOLOGÍA*. (2005).

Charles Sanders Peirce

(Estados Unidos, 1839 - 1914)



*Nota: Retrato de Charles Sanders Peirce.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022*

- Filósofo, lógico y científico.
- Fundador del pragmatismo y padre de la semiótica moderna.
- Estudió en la United States Coast Survey (1859-1891), trabajando en astronomía, en geodesia y en medidas pendulares. Profesor de lógica en la Universidad Johns Hopkins desde 1879 hasta 1884.
- Su obra aborda los problemas modernos de la ciencia, la verdad y el conocimiento.
- Interesado en la lógica de la ciencia, principalmente en lo que llamó “abducción”, como complemento a los procesos de deducción e inducción.
- Su explicación de la significación juega un papel central en una interpretación no reduccionista de la actividad comunicativa humana.

Conceptos centrales:

- **Abducción:** operación lógica en la que se articulan razón, imaginación e intuición. Proceso por el que se genera una hipótesis sin certeza positiva, de forma que puedan explicarse nuevos hechos de modo creativo.

- Procesos de significación como procesos de inferencia abductiva: implica siempre una interpretación y tiene un cierto carácter de conjetura, es siempre falible (puede ser mejorada, corregida, enriquecida o rectificada).
- Signo triádico: el signo está para alguien (interpretante) en lugar de algo (objeto) bajo alguna relación (representamen).
- Recursividad del signo y semiosis infinita: cada parte del signo triádico es un signo en sí mismo, su significado queda determinado por su posición y sus relaciones de diferencia dentro del sistema de producción de significados.

Obras destacadas:

- *STUDIES IN LOGI* (1883).
- *EL PRAGMATISMO* (2008).
- *SEMIÓTICA* (2015).

Kenneth Lee Pike

(Estados Unidos, 1912 - 2000)



Nota: Retrato de Kenneth Lee Pike.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Antropólogo y lingüista.
- Presidente de la Linguistic Society of America y miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias y de la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos (desde 1985).
- Desarrolló la *teoría tagmémica*, introdujo los términos *emic* y *etic* y creó la *lengua Kalaba-X* para enseñar teoría y práctica de traducción.
- Llevó a cabo estudios de lenguas indígenas en Australia, Bolivia, Ecuador, Ghana, Java, México, Nepal, Guinea Nueva, Nigeria, las Filipinas, y Perú.
- Hizo grandes aportes a la Etnoecología y Etnociencia.

Concepto central:

- Distinción *emic/etic*: los fenómenos culturales pueden abordarse desde una perspectiva emic, es decir, interna a la cultura desde sus categorías nativas o *etic*, una perspectiva externa basada en las categorías del investigador

Obras destacadas:

- LANGUAGE IN RELATION TO A UNIFIED THEORY OF THE STRUCTURE OF HUMAN BEHAVIOR (1967).
- PUNTOS DE VISTA ÉTICOS Y ÉMICOS PARA LA DESCRIPCIÓN DE LA CONDUCTA (1977).
- HACIA UNA TEORÍA DE LA ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO (1974).

Edward Sapir

(Alemania, 1884 - Estados Unidos, 1939)



*Nota: Retrato de Edward Sapir.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Antropólogo y lingüista.
- Sus aportes fueron fundamentales para la construcción de una Antropología lingüística.
- Fue discípulo del antropólogo Franz Boas, y profesor de Benjamin Whorf.
- Se desempeñó como profesor en las universidades de California, Pennsylvania, Chicago, Yale y director de la sección de antropología del Museo Nacional Canadiense.
- Estudiante de las lenguas amerindias, es una figura de referencia de la lingüística estructural, y uno de los creadores de la hipótesis de Sapir-Whorf.
- Ha influido sobre otros lingüistas importantes, como Noam Chomsky.

Conceptos centrales:

- Lenguaje: es un método de comunicación de ideas, emociones y deseos por medio de símbolos producidos voluntaria y no instintivamente, por lo que es el resultado de un proceso meramente cultural y social.
- Primera Hipótesis de Sapir: El lenguaje determina el pensamiento, de forma que cada lengua lleva aparejada una forma de pensar.
- Relativismo lingüístico: Existen distintas formas de pensar, entonces, también existen distintas maneras de concebir el mundo. Los mundos en los que viven sociedades distintas, son mundos distintos y no el mismo mundo con distintas etiquetas.
- Hipótesis de Sapir-Whorf: Las ideas de Sapir en torno a la relación al lenguaje y pensamiento fueron relativizadas con los aportes y desarrollos de Benjamin Whorf.

Obras destacadas:

- *WISHRAM TEXTS* (1909).
- *LANGUAGE: AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF SPEECH* (1921).
- *NOOTKA TEXTS* (1939)

Ferdinand de Saussure

(Suiza, 1857 – 1913)



*Nota: Retrato de Ferdinand De Saussure.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Lingüista y semiólogo.
- Fundador de la lingüística estructural.
- Profesor de gramática comparada en la Escuela de Estudios Superiores de París, y posteriormente en la Universidad de Ginebra.

- Anticipó un análisis lingüístico sincrónico.
- Inauguró la concepción de una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social.
- Concibió la Lengua como un sistema de signos dual, provocando un cambio paradigmático.

Conceptos centrales:

- Lenguaje: está formado por un aspecto esencial y otro accesorio, la lengua (sistema) y el habla (actuación del sistema).
- Signo lingüístico: definido como una unidad de dos caras: Significante/Significado (Se/So), ambos de naturaleza psíquica.
- Relación entre Se y So: es inmotivada y convencional.

Obras destacadas:

- *Memoria sobre el sistema primitivo de las vocales en las lenguas indoeuropeas* (1879).
- *Sobre el empleo del genitivo absoluto en sánscrito* (1881).
- *CURSO DE LINGÜÍSTICA GENERAL* (1986).

Ludwig von Bertalanffy

(Austria, 1901 – Estados Unidos, 1972)



*Nota: Retrato de Ludwig Von Bertalanffy.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.*

- Biólogo y Filósofo.
- Reconocido fundamentalmente por su Teoría General de Sistemas (TGS).
- Introdujo un lenguaje o una semántica científica universal.

- Trabajó inicialmente en el ámbito de la biología para gestar una metateoría de la organización de los sistemas.

Conceptos centrales:

- Sistema: entidad definida no por sus componentes sino por las relaciones entre ellos.
- Principio de no sumatividad: las relaciones entre las partes del sistema generan propiedades emergentes, que no son observables por la sola sumatoria de sus partes, es decir, el sistema es más que la suma de las partes.
- Tres premisas básicas de la TGS: a) los sistemas existen dentro de sistemas -sistemas jerárquicos-, b) los sistemas son abiertos, c) las funciones de un sistema dependen de su estructura.

Obras destacadas:

- *ROBOTS, MEN AND MINDS: PSYCHOLOGY IN THE MODERN WORLD* (1967).
- *A SYSTEMS VIEW OF MAN* (1981).
- *TEORÍA GENERAL DE LOS SISTEMAS* (1984).

Benjamin Lee Whorf

(Estados Unidos, 1897 - 1941)



Nota: Retrato de Benhjamin Lee Whorf.
Dibujo realizado por Federico Bibbó, 2022.

- Ingeniero químico, lingüista y antropólogo.
- Discípulo de Edward Sapir.
- Tomó como base la hipótesis de Sapir (1921) y sostuvo que la lengua no sólo refleja la cultura, sino que la modela, para definir lo que se conoce como Hipótesis Sapir-Whorf.

- Fue profesor de antropología en Yale.
- Estudioso de las lenguas Maya, Azteca y Hopi de Arizona (EEUU).

Conceptos centrales:

- Hipótesis Sapir-Whorf: toda lengua condiciona el modo en que sus hablantes representan la realidad, es decir, su concepción del mundo. El lenguaje es la forma y la cultura el contenido.
- Relativismo lingüístico: tal como Sapir sostiene que los mundos en los que viven sociedades distintas, son mundos distintos y no el mismo mundo con distintas etiquetas.

Obras destacadas:

- *THE PHONETIC VALUE OF CERTAIN CHARACTERS IN MAYA WRITING* (1933).
- *LOAN-WORDS IN ANCIENT MEXICO* (1943).
- *LENGUAJE, PENSAMIENTO Y REALIDAD* (1971).

Referencias

- Bateson, G. (2002). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Bibbó, F. (2022). *Dibujos: Retratos de los autores correspondientes a las Figuras 6.1 a 6.20*. Inédito.
- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C.; Passeron J. C. (2002). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Chomsky, A. N. (2005). *Sintáctica y semántica en la gramática generativa*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Editorial Gedisa.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Lakoff, G. y Johanson, M. (2017). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Levi Strauss, C. (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona:ediciones Paidós.
- Malinowsky, B. (1986). *Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial Laia.
- Mead, M. (1993). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Morin, E. (2005.) *El paradigma perdido. Ensayos de bioantropología*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Peirce, C. S. (2015). *Semiótica*. España: Editorial Cegal.
- Pike, K. (1977) *Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta*.En: Smith (Comp.), *Comunicación y cultura. Tomo II*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión. pp. 233-248.
- Sapir, E. (1921). *Language: An introduction to the study of speech*. Nueva York: Harcourt, B. & World I.
- Saussure, F. (1986). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Von Bertalanffy, L. (1984). *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral Editores.

Los autores

Coordinadoras

Reca, María Marta

Dra. en Ciencias Naturales con orientación en Antropología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo- Universidad Nacional de La Plata (F.C.N. y M.- U.N.L.P.). Profesora Titular de la asignatura Teoría Antropológica, Facultad de Ciencias Naturales y Museo- Universidad Nacional de La Plata (F.C.N. y M.- U.N.L.P.). Jefa de la División Etnografía del Museo de la Plata (F.C.N. - UNLP). Publicaciones: Antropología y Museos. Un “diálogo” contemporáneo con el patrimonio (2016); Gestión de colecciones en museos participativos: diálogos y tensiones en contextos de interculturalidad (2020); Protagonismo y acontecimiento: reflexiones en torno a la gestión participativa con colecciones antropológicas (2021). Directora del Proyecto “Antropología, Museos y Memoria: prácticas y representaciones en contextos participativos de activación patrimonial”. Acreditado por el Programa de Incentivos (U.N.L.P.).

Menna, Rosana

Licenciada en Antropología Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Teoría Antropológica, Adjunta Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Antropología Social y Jurídica, Adjunta Departamento de Planificación y Políticas Públicas, Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Profesional Principal CONICET en Museo de La Plata (FCNyM- UNLP). Temas, museo - fiesta - patrimonio intangible.

Autores

Audisio, Marcos

Licenciado en Antropología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM), Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Teoría Antropológica, ayudante diplomado, FCNyM, UNLP. Especialización en Docencia Universitaria, estudiante, UNLP. Participación y coordinación en proyectos de extensión en temas de promoción de la salud y educación ambiental, respectivamente, Facultad de Trabajo Social y FCNyM (UNLP).

Domínguez, María Cecilia Luz

Licenciada en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ayudante Diplomada en la materia de Teoría Antropológica de la FCNyM-UNLP. Estudiante del Doctorado en Ciencias Naturales-Orientación Antropología de la FCNyM-UNLP, con tema de tesis en torno al patrimonio y los sitios de memoria. Lugar de trabajo en la División Etnografía del Museo de La Plata. Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el proyecto: “Antropología, museos y memoria: prácticas y representaciones en contextos participativos de activación patrimonial” (FCNyM-UNLP). Integrante del Grupo “Lugares, marcas y territorios de la memoria” del Núcleo de Estudios sobre Memoria (CIS-CONICET/IDES).

Späth, Griselda

Doctora en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM), Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Licenciada en Antropología, FCNyM, UNLP. Teoría Antropológica, Jefa de Trabajos Prácticos, FCNYM, UNLP. Epidemiología, Ayudante Diplomada, Facultad de Ciencias Médicas (FCM), UNLP. Publicaciones: Memorias del tránsito, 2011; Hacia un relato polifónico: experiencias de campo en la Ciudad de La Plata, 2017; Hijos de familias en tránsito: análisis del proceso de construcción de identidades en historias de vida, 2018. Investigación en Redes personales en el contexto de la pandemia y Extensión en Ambiente y Salud comunitaria, FCNyM, UNLP. Participación en extensión en equidad y mejora de la calidad de atención en salud, FCM, UNLP y en actividades de divulgación/comunicación pública de la ciencia a través de las artes escénicas.

Reca, María Marta

Transitando la teoría antropológica : apuntes desde el aula / María Marta Reca ; Rosana Beatriz Menna ; Griselda Spath ; Coordinación general de María Marta Reca ; Rosana Beatriz Menna ; Ilustrado por Federico Bibbó. - 1a ed - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2024.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2367-7

1. Antropología. 2. Constructivismo. I. Menna, Rosana Beatriz, coord. II. Spath, Griselda. III. Bibbó, Federico, ilus. IV. Título.
CDD 301.071

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2024
ISBN 978-950-34-2367-7
© 2024 - Edulp

n
naturales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA