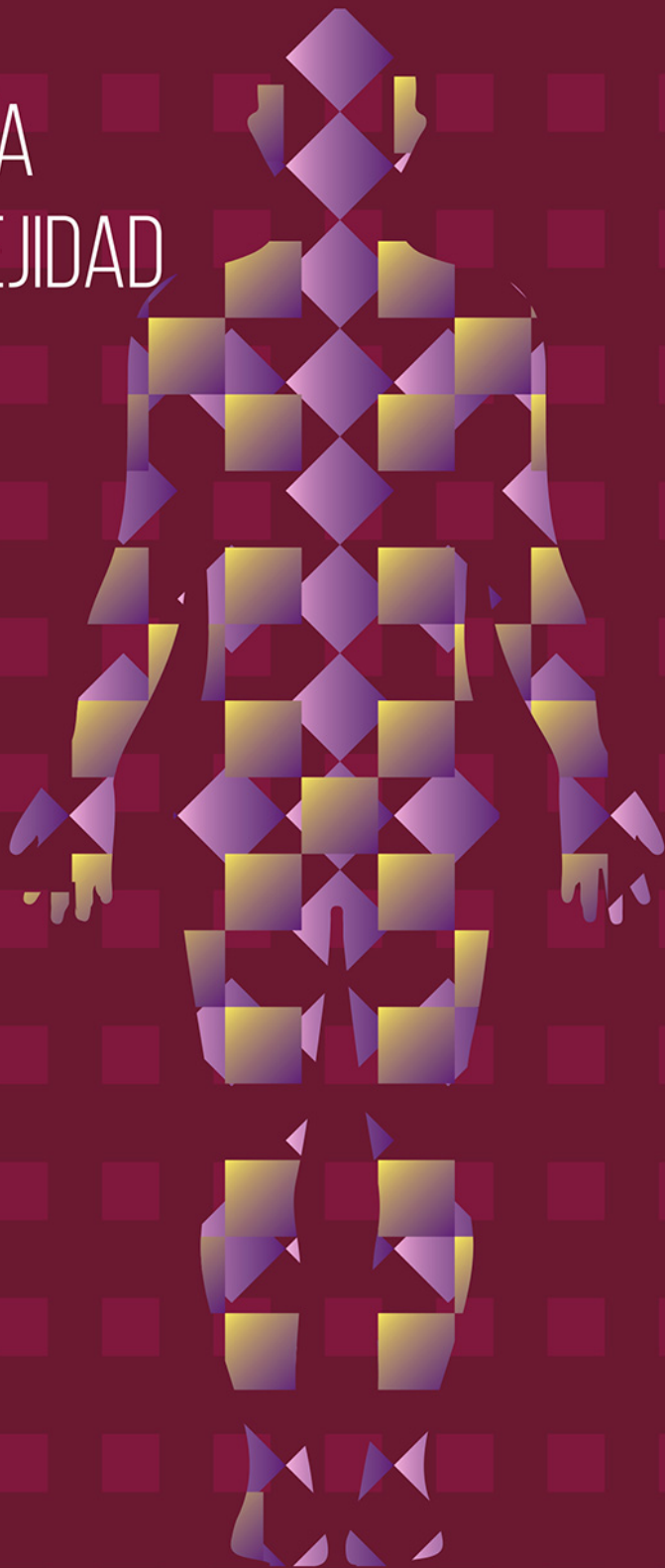
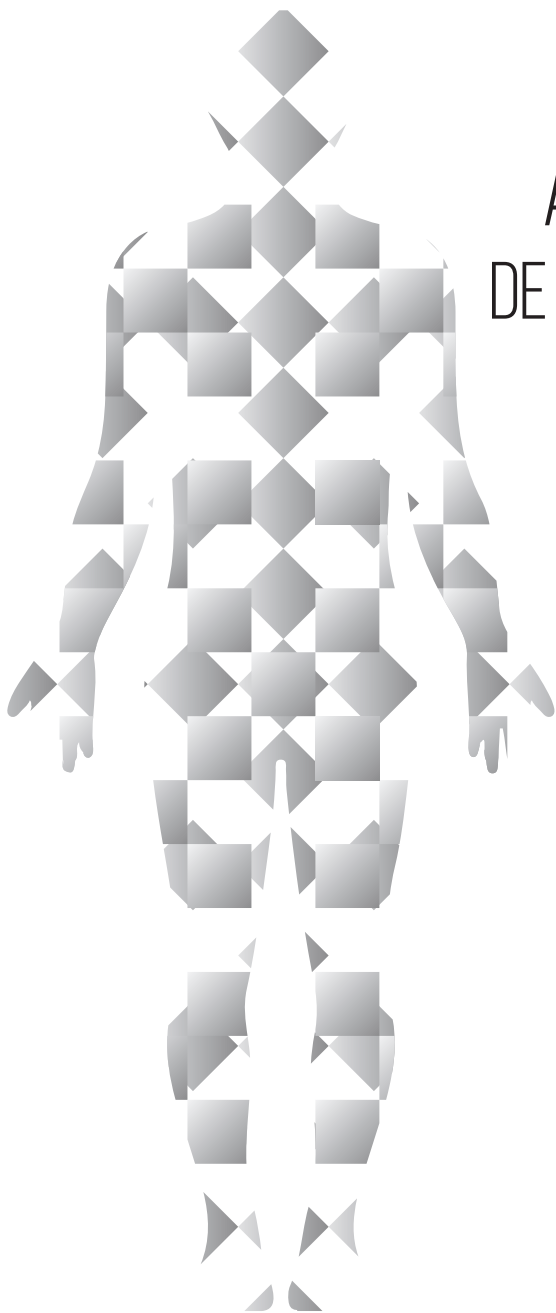


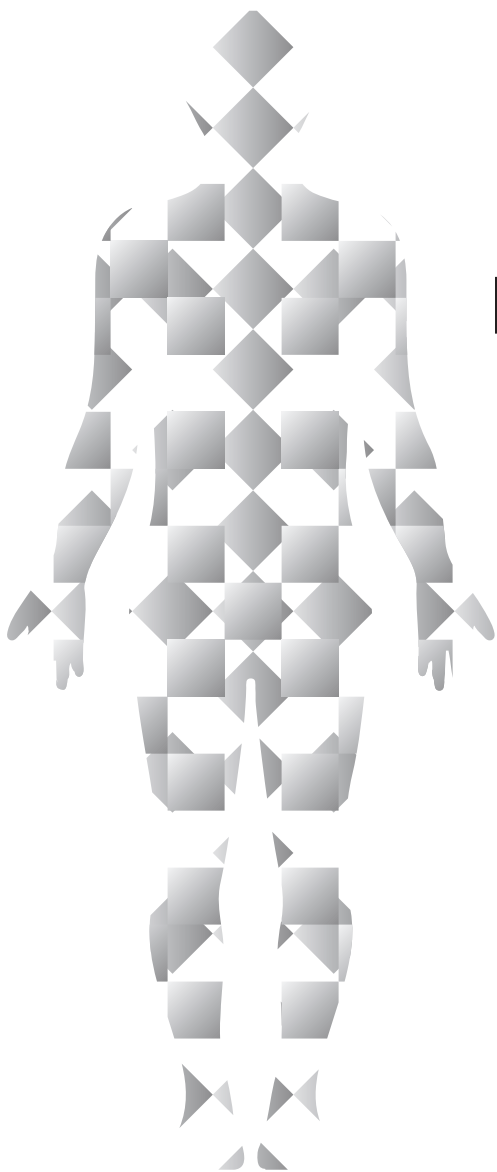
ANTROPOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD HUMANA

RAFAEL PÉREZ-TAYLOR
editor



ANTROPOLOGÍA
DE LA COMPLEJIDAD
HUMANA





ANTROPOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD HUMANA

Rafael Pérez-Taylor
editor



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

2024



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Pérez Taylor, Rafael, 1950- , editor.

Título: Antropología de la complejidad humana / Rafael Pérez-Taylor, editor.

Descripción: Primera edición digital. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2024.

Identificadores: LIBRUNAM 2236906 (libro electrónico) | ISBN 978-607-02-8928-6.

Temas: Antropología – Filosofía. | Complejidad (Filosofía).

Clasificación: LCC GN33 (libro electrónico) | DDC 301.01—dc23

Primera edición: 2017

Término de la edición: 15 de febrero de 2017

Primera edición digital: 2024

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO,

Ciudad Universitaria, Coyoacán, Ciudad de México C. P. 04510,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
www.ia.unam.mx

ISBN impreso: 978-607-02-8928-6

ISBN digital: 978-607-30-9063-6

Portada: diseño de Alicia Calvo Mora

Todos los manuscritos presentados para su publicación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM son sometidos a un riguroso proceso de dictaminación bajo el principio de doble ciego, conforme a los artículos 22 a 24 del Reglamento del Comité Editorial.

<http://www.ia.unam.mx/instituto/transparencia/documentosIIA/reglamentoCE.pdf>

Derechos reservados conforme a la ley. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Esta obra está a disposición bajo una licencia Creative Commons Atribución. No comercial. Sin Derivadas 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by.nc.nd/4.0/deed>



ÍNDICE

PRESENTACIÓN, INTRODUCCIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN	9
SEMBLANZA DE JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER	19
<i>Pilar Irimia Fernández</i>	
ANTROPOLOGÍA COMPLEJA	37
<i>Rafael Pérez-Taylor</i>	
EPISTEMOLOGÍA DE LOS SISTEMAS COMPLEJOS.....	57
<i>Nicolás Caparrós</i>	
EDGAR MORIN Y LA COMPLEJIDAD: ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA.....	79
<i>Carlos Reynoso</i>	
ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA. CONTRIBUCIONES DE LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DEL SUJETO A LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.....	133
<i>Leonardo G. Rodríguez Zoya</i>	
LA COMPLEJIDAD AMBIENTAL: DEL <i>LOGOS</i> CIENTÍFICO AL DIÁLOGO DE SABERES.....	189
<i>Enrique Leff</i>	
CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO, COMPLEJIDAD TRANSREGIONAL E INGENIERÍA CULTURAL. DOS CASOS PRÁCTICOS: MEDIACIONES FESTERAS Y MEDIACIONES MILITARES.....	203
<i>José Antonio González Alcantud</i>	

ESTRATEGIA DE WEB SEMÁNTICA PARA LA GENERACIÓN COLECTIVA DE CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA COMPLEJIDAD	235
<i>Jesús M. Siqueiros y Rodrigo García</i>	
SABERES MITOLÓGICOS	257
<i>Gabriel Weisz</i>	
MIEDO Y PODER: MUJERES VIVIENDO EN REFUGIO.....	273
<i>Florence Rosemberg Seifer</i>	
ARTE Y EROTISMO: DOS UNIVERSOS POLISÉMICOS.....	293
<i>Xabier Lizarraga Cruchaga</i>	
LA BÚSQUEDA DE SENTIDO DE LOS PADECERES CRÓNICOS EN EL CONTEXTO DE LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA	315
<i>Ingris Peláez Ballestas</i>	
LA ESCRITURA SOBRE LA DIFERENCIA: PASOS HACIA LA COMPRESIÓN DE LAS CRÓNICAS DEL SIGLO XVI.....	335
<i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	
COMUNIDAD, ETNICIDAD, DIVERSIDAD: ETNOGRAFIANDO TEKOÁS.....	373
<i>Eleder Piñeiro Aguiar</i>	
MYTH, IDENTITY AND BELONGING: THE RISHI OF BENGAL/BANGLADESH	391
<i>Cosimo Zene</i>	

PRESENTACIÓN, INTRODUCCIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN

Las situaciones cambiantes en el espacio teórico y las posiciones cerca de la frontera muestran una especial densidad problemática. Las tradiciones se apoyan en procesos seleccionados de invención. Frente a la afirmación o imposición de diacríticos diferenciales, consolidados en el grupo social, la fluidez de su transformación y rupturas facilita o provoca, en ciertas circunstancias, el diálogo o la conversión. Nuestros adversarios son las simplificaciones y el fixismo, el primordialismo y la creencia en la uniformidad y en la necesidad. Nuestra óptica antropológica intenta romper con el espejismo que configura la diversidad en uniformes algoritmos y con las abstractas formalizaciones que esencializan la vida. Tratamos de recuperar al hombre mediante la atención al significado y la acción.

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER

La antropología es la ciencia del hombre en sociedad y en lo individual, sin perder de vista su integración en el orden de las culturas. Cada sujeto entabla un diálogo permanente con su alrededor-la naturaleza y con su rededor-la cultura, no está aislado, vive en el encuentro con procesos de similitud que le acerquen a quienes comparten su visión de mundo; lo que equivale a sostener que la organización social y cultural presupone un campo de diálogo entre iguales que crece o disminuye según sean las circunstancias del tiempo vivido por un grupo étnico, social, de clase o nacional. Desde este punto de vista, todo grupo humano busca sus iguales para construir nexos de identidad que le sirvan para hacer comunidad en las diferentes escalas en las que se producen las distintas posibilidades de organización y auto-organización.

Con ello, se convierte en un sistema de información y conformación de hechos reales, que coadyuvan a comprender las diferentes sociedades del pasado y del presente, a partir del reconocimiento que tenemos como especie en la diversidad. Es decir, cada espacio histórico a lo largo del tiempo ha creado sistemas de organización, que legitiman el orden que debe tener el universo conceptual de cada grupo, para establecer pautas

de control y asignación de regímenes de historicidad para poder vivir en comunidad.

Construir esta posibilidad nos lleva a sostener que la antropología es un conjunto de diferentes disciplinas que dialogan permanente para poder dar cuenta de la organización social en algún periodo del tiempo. El pasado y el presente quedan delineados a través de las fuentes que producen en su necesidad de perpetuarse, hechos, sucesos y acontecimientos se registran para plasmar su paso, mientras que el futuro denota en su prospección una de las posibles vertientes de lo que está por suceder. En este sentido, la multiplicidad de información nos indica que no todo lo que se ha registrado del pasado encuentra su punto de encuentro con el presente, lo que equivale decir que no somos producto de un solo pasado, muchos de esos eventos han sido borrados del contexto de su historicidad y con ello, del presente en el que nos movemos cada día, como parte de la cotidianidad institucionalizada que nos indica de qué lado se encuentra el evento registrado, no todo lo que vivimos queda en la escena, sobre todo si quienes generan la información los cargan de opacidad.

Las ideologías han marcado desde la antigüedad lo que se describe, se escribe y se inmortaliza a través de la oralidad o de la escritura. Finalmente los vencedores son portadores de la verdad y de la creación e invención del pasado y de sus imaginarios, así como del presente en función de los intereses del imperio o de los imperios. De esta forma, debemos pensar de la mano de Hans Blumenberg que nos dice: “preguntar no sólo es algo que se puede aprender, es un comportamiento que se propaga a medida que se produce la mera respuesta –con independencia de su calidad teórica– al que damos el nombre de ‘curiosidad’. Pero no se trata sólo y primariamente de explicar lo desconocido, sino de su integración en el marco de comprensión válido hasta el momento, que siempre incluye la cuota de influencia posible que le resta potencia a un fenómeno en tanto amenaza o desestabilización”.

Si la investigación y su escritura son producto de la institucionalización de la ciencia, ésta privilegia en su retórica un mundo estable en equilibrio. Sin embargo, el mundo no se mueve en este sentido, se encuentra fuera del equilibrio desde los inicios del universo y de la humanidad en el planeta y si seguimos en esta línea convencional, ahora más que nunca el mundo y sus culturas se encuentra cada vez más lejos del equilibrio, nos encontramos en sociedades inestables por el ejercicio de los poderes fácticos y económicos que gobiernan el mundo neoliberal. Los registros que

mantienen el orden epistemológico de esos poderes siguen manifestando una ideología de la estabilidad, de mundos uniformes que se muestran en un único poder, el del dinero de unos cuantos y la miseria de las grandes mayorías y en este punto la ciencia convencional nos habla de seguir manteniendo en el discurso la figura del otro, como el premoderno, sin historia e incapaz de establecer una linealidad con la modernidad, se le convierte en el enemigo y sin embargo, hay que considerar que esta visión, bastante desactualizada en el campo de las ciencias sociales en general, representa, en realidad, ese otro, como la unicidad del enemigo, ese otro siempre es el mismo y, en consecuencia, se le niega la diversidad cultural, pues al atomizarlo en un único elemento se le ha convertido en parte de una figuración imaginaria que se corresponde con el ejercicio del poder.

Esta perspectiva enuncia el fin de toda diversidad y su identidad-manifiesta la lucha de contrarios, si esto es así, siempre estamos encontrándonos de frente con el enemigo. Es una estrategia que divide, que separa y la integración se convierte en un acto de dominación, lo cual sólo satisface a quien dictamina el lugar que cada sociedad debe tener en el orden del capital y del imperio. Mantener en la antropología este paradigma, es negar la capacidad que tiene cada cultura para manifestarse y mantenerse en su propia verosimilitud, por lo que hay que defender que la antropología como ciencia, es la que debe estudiar la diversidad de las sociedades y de los grupos humanos, para entablar diálogos en la construcción de identidades colectivas que reúnan y no separen, para que se propicie la convivencia humana.

Si hacemos un rápido recorrido por la historia de nuestra ciencia nos encontraremos con lo siguiente: pensar y actuar en antropología denota en la práctica y en el discurso diferentes formas de abordaje de los grupos, sociedades y culturas estudiadas. Sin embargo, hay que tener en claro que las investigaciones realizadas en los inicios profesionales de nuestra ciencia se basaron en trabajos de corta medición, estudios de caso en micro universos y muchas veces al servicio de los grupos de poder occidentales. El tiempo ha pasado y la acción de las problemáticas culturales y sociales han desembocado en un universo más amplio, las distancias se acortaron y el “buen salvaje” quedó inserto en la llamada “civilización”, el intercambio material y simbólico establece en el juego de los diferentes acercamientos, un sinnúmero de acciones que marcan, en la disminución de las distancias, un encuentro con las diferentes tecnologías que mueven el mundo, concatenaciones que difunden el hecho de lo que significa ser

civilizado hoy en día, en la problemática de las sociedades de consumo y de las nuevas tendencias del capital, para radicalizar con gran fuerza a una minoría dueña de las riquezas y a una gran mayoría de desposeídos.

Si la distancia entre el pasado cercano y el presente se vuelve efímera, ¿qué podemos ver de tiempos más lejanos?, ¿cómo podemos comprender cada espacio histórico y sobre todo?, ¿cómo se proyecta la relación entre ese otro y la similitud en el análisis antropológico? Estos cuestionamientos, nos ubican en nuevas perspectivas de estudio, nos llevan a la búsqueda de modelos de investigación que nos permitan ver en el presente lo que ya sucedió y de igual forma, ver lo que hoy por hoy sucede a nuestro alrededor. Estas preguntas nos invitan a ver la pertinencia de las investigaciones realizadas en el pasado para preguntarnos cuáles fueron los móviles que utilizaron en sus objetivos y teorías de investigación y al acercarnos en el tiempo, dilucidar si esos modelos aún están vigentes, a pesar de que el mundo se ha ido transformando cada vez con mayor velocidad.

El camino se vuelve incierto y se carga de discontinuidades factuales y epistémicas que nos demuestran que el ritmo de los acontecimientos se convierte en la materialización de procesos que envuelven los hechos con infinidad de eventos que se escapan al proceso de construcción científica y, de esta manera, se hace presente que los acontecimientos deben ser recortados y reordenados en un sistema coherente a través del modelo de investigación. Al dar cuenta del movimiento producido, la ciencia se convierte en el elemento que sistematiza, clasifica y denota en el discurso las diferentes vías de la investigación. El entramado producido genera recursividad y los intercambios a diferentes escala hacen emerger un bucle en la multiplicidad de eventos que recrean el hecho real, el movimiento producido deja manifiesto que el orden no existe como tal, y que únicamente podemos ubicarlo en un recorte que se establezca en un momento dado como un proceso singular. Dicho en otras palabras, cada espacio histórico produce sus condiciones de producción y recepción de eventos y discursos, para habilitar el acontecimiento que se registra y el que queda fuera. Esta disociación está cargada por el modelo de investigación y en los alcances y límites de cada corriente teórica y epistémica.

Por otra parte, si nos centramos de nuevo en el trabajo antropológico nos encontramos con que, uno de los puntos centrales en el objeto de estudio ha sido el que mencionamos unos renglones arriba, el estudio sobre el otro, el que es diferente de los preceptos de la civilización occidental y aunque en el presente forma parte de ella, como mano de obra

barata, es excluida de la similitud que posibilita el ejercicio del poder, para poder dejar una huella invisible o borrosa de la explotación en que viven y sufren cada día de su existencia. En este sentido, es pertinente seguir hablando de ese otro, o más bien, hay que ver, lo que marca esa distancia es la diversidad y no el miedo a la diferencia, puesto que como ya hemos mencionado, ese otro es producto de la ignorancia de los grupos de poder económico y político, para poder conservar las desigualdades que les permitan la explotación y expropiación de sus recursos en el ejercicio del poder, para que enuncien en sus prácticas retóricas narrativas, discursos que justifiquen el poder realizar cualquier acto en contra de ese otro sin que lastime su consciencia y la de sus iguales.

Pensar en lo anterior, nos sitúa en un terreno más allá de los programas del imperio y de una antropología colonialista que suprime las cualidades del otro, porque los imperios, los gobiernos neoliberales, las empresas transnacionales y las ONGs, que se dedican a la depredación de comunidades, así como Estados nacionales vendidos a un capitalismo totalitario que nos aqueja en el presente lo han convertido en sujeto de explotación y depredación. La antropología se encuentra ante la disyuntiva de seguir los pasos del nuevo colonialismo o por el contrario, tiene el deber de dar cuenta de las atrocidades producidas por los comportamientos de Estados sin obligaciones y con derechos de humillación, depredación y saqueo de los territorios naturales y de las personas que viven en el interior de cada Estado nacional. Si la teoría antropológica tal y como la conocemos hasta el día de hoy ha servido en su mayoría para seguir los proyectos del colonialismo en sus diversas facetas, o bien ha servido para mostrar en una vitrina a ese otro, como si fuera pieza de un museo viviente que queda paralizado a través de la descripción y escritura de los especialistas, sea en el pasado lejano o en el presente. La paralización inmoviliza y deja en la superficie el fin de las historias en su versión anecdótica.

Los estudios de caso deben tener una nueva conceptualización con el tiempo y el espacio, el sujeto debe tener nuevas prerrogativas de existencia, puesto que debemos saber que las diferentes culturas han existido antes de que el antropólogo estuviera en ellas y seguirán ahí aun después de que éstos se vayan. Entonces, ¿cómo armar el universo de una investigación cuando el recorte a los intereses del investigador es totalmente fortuito? Dilucidar acerca de esta problemática nos ubica en un entramado de incertidumbres e interrogantes que se revierten en una antropología que debería ser no lineal, que debe abocarse al estudio de campos que vayan

más allá de la disciplina, para poder vincular varias ciencias en la producción de un objeto de observación. Es decir, ¿qué se puede observar y qué no, cuáles deben ser las herramientas para poder descubrir lo que a simple vista no existe y cuáles son los elementos técnicos que nos permiten ver?

La experiencia en el trabajo de campo y de archivo, documental y bibliográfico nos debe conducir a la formulación de preguntas que se fundamenten en el conocimiento del objeto de estudio. Para lograrlo, en el presente es necesario tener una base conceptual que ayude a comprender los sucesos acaecidos, lo cual significa que la construcción de acontecimientos va más lejos del orden en el que emergieron en el hecho real. Es decir, la confluencia de eventos como una abstracción concatena un nuevo sistema de datos, de acuerdo con el modelo que se siga, los puntos de encuentro se basan en la modelación que se realiza del suceso tal y como se dio, en este contexto, la precisión con la cual se construye va acompañada de diferentes matices que se integran en consecuencia a la teoría y al ordenamiento de los datos empíricos, de esta forma, la construcción del dato también es arbitraria y responde a la necesidad de modelo.

Ante la multiplicidad de procesos, la antropología tradicional optó por construir sistemas lineales que facilitarían el trabajo en la construcción de acontecimientos fundamentalmente desde principios que produjeran orden en el sistema, todo aquello que impusiera algún nivel de desorden quedaba fuera de la mira. En consecuencia, la producción se logra en la obtención de información clasificada en el orden superficial de los eventos, cuya continuidad favorece la propuesta enunciada en las hipótesis, en este caso la variación producida siempre es mínima e insignificante. Puesto que al asegurar las premisas entre objetivo e hipótesis, el dato construido tiene que ser acorde con lo implicado.

En buena medida, la ciencia en general, y en específico la antropología, han crecido al amparo de este sistema, sin embargo, estas premisas han sido criticadas y se ha empezado a trabajar en formas alternas, fuera del orden establecido, se han desarrollado fuertes debates para ver el estado actual de los sistemas lineales, sus alcances y limitaciones y la necesidad de existencia de éstos como una fuente de trabajo para alcanzar nuevos objetivos en análisis del hecho real, sea en el pasado o el presente, en el micro o macro universo.

La búsqueda de contenidos con base en los problemas del presente, muestra la necesidad de ver las diferentes fuentes que permitan aclarar los pormenores de la vida social, cultural y de la naturaleza para poder

entablar un diálogo permanente entre el hecho real y su posible teorización, este nivel presupone el uso de herramientas técnicas que me ayuden a comprender un hecho, en cualquier nivel de su estado en el mundo, sea real o imaginario. Como una consecuencia de este proceso la linealidad queda absorta, puesto que la incertidumbre, la dispersión, la impredecibilidad quedan a flor de tierra.

Esto quiere decir que existen procesos no contemplados en el mundo lineal que tienen existencia propia, que manifiestan alguna forma de organización, tienen vida y permanecen en la oscuridad de la historia en el pasado y en el presente. La acción los convierte en una emergencia y se pueden encontrar en cualquier espacio, en el que establezcan recursividad y reproducción de eventos. Repeticiones y constantes que aparecen en diferentes escalas del acontecer, desde minúsculos apartados en el sentido por la vida y sus deslizamientos a la muerte, entropía producida en busca de su sobrevivencia que marca en el acontecimiento vertientes de su paso por el tiempo. Este movimiento recorre el entramado de las organizaciones y con ello, las fluctuaciones y variaciones permiten el movimiento intrínseco para construir todo un sistema de posibilidades en el recuento por estar presente.

Los artículos que se presentan en este texto son producto del seminario permanente de Antropología de la complejidad humana, 1994-2016.

Rafael Pérez-Taylor

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, MARC

1990 *Anthropologie de l'état*, Armand Colin, París.

AUGÉ, MARC

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en côte-d'ivoire*, Collection Savoir Hermann, París.

BLUMENBERG, HANS

2013 *Teoría del mundo de la vida*, Fondo de Cultura Económica, México.

DESCOLA PHILIPPE, GÉRARD LENCLUD, CARLO SEVERI,

ANNE-CHRISTINE TAYLOR

1988 *Les idées de l'anthropologie Anthropologie au present*, Armand Colin, París.

ESTULIN, DANIEL

2011 *El imperio invisible. La auténtica conspiración del gobierno mundial en la sombra*, Planeta, Barcelona.

FERNÁNDEZ MARTORELL, MERCEDES

1997 *Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid.2008 *La semejanza del mundo*, Cátedra, Madrid.2012 *Ideas que matan*, Alfabia, Barcelona.

FERNÁNDEZ DE ROTA, JOSÉ A.

2005 *Nacionalismo, cultura y tradición*, Anthropos, Barcelona.2012 *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*, Akal, Madrid.

FRIGOLÉ REIXACH, JOAN

2003 *Cultura y genocidio*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ A.

2008 *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*, Anthropos, Barcelona.

GUIDIERI, REMO

1984 *L'abondance des pauvres; Recherches Anthropologiques*, Seuil, París.

LAPLATINE, FRANÇOIS

2007 *Le sujet. Essai d'anthropologie politique*, Téraèdre, Pub, París.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL

2006 *Anthropologías: avances en la complejidad humana*, sb, Buenos Aires.

2013 *Antropología del desierto: identidades colectivas y resistencia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL ET AL.

2000 *Aprender-comprender la antropología*, México, CECSA.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL (COMP.)

2002 *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL (ED.)

2011 *Antropología simbólica: VI Coloquio Paul Kirckhoff*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL (COORD.)

2012 oct/dic. Dossier: Estudios de la complejidad en América Latina, *Pacarina de Sur* Núm. 13, Lima, www.pacarinadelsur.com

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL; ALEJANDRA RUIZ TRUJILLO; PALOMA BRADGON, (EDS.)

2016 *Diversidad cultural. Un acercamiento a los estudios sobre la complejidad humana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

ONFRAY, MICHEL

2010 *Política rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Anagrama, Colección Argumantos, Barcelona.

ROBINSON, WILLIAM I.

- 2013 *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*, Siglo XXI, México.

TODOROV, TZVENTAN

- 2010 *La experiencia totalitaria*, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- 2014 *Los enemigos íntimos de la democracia*, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

ZENE, COSIMO

- 2002 *The rish of Bangladesh. A history of christian dialogues*, RoutledgeCurzon, Taylor & Francis Group, Londres.

SEMBLANZA DE JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER

Ante la petición de que hiciera una semblanza de José Antonio Fernández de Rota y Monter me asaltaron muchas dudas, quizá no fuera yo la persona más adecuada para hacerla, nuestra vida en común, a lo largo de tanto tiempo, podía desvirtuarla. Como no podía decirle que no a nuestro viejo amigo Rafael, he decidido no hacer una semblanza al uso del antropólogo, del intelectual, sino que incluiré elementos que configuraron su forma de ser, su personalidad; de aspectos de su vida menos conocidos, pero que nos acercan más a él, que nos ayudan a comprenderle.

Tenía 53 años su padre¹ cuando él nació, y mucho tiempo libre, y él fue el que inició los fundamentos de su formación. Le enseñó a leer –con un cuaderno que él mismo diseñó ilustrado con dibujos– a la edad de 4 años, y sembró en él su gusto por la Historia. José Antonio me comentaba lo “repipi” que tenía que resultar un niño de pocos años que en la playa hacía castillos de arena con sus murallas, puentes y torre del homenaje. Recordaba –y guardaba con cariño– un libro de imágenes, cuadros históricos, sobre los cuales su padre le fue enseñando la Historia Universal y de España. Era una historia que atendía –como era la moda en aquellos tiempos– al estudio de los reyes y grandes familias, sus luchas por el poder y los acontecimientos bélicos. Las fechas, el estudio de las grandes contiendas, las dinastías... que aprendió en esta etapa, le sirvieron para configurar una topografía de la historia que ampliaba su bagaje intelectual. Pero la enseñanza paterna de la historia se apartaba de la enseñanza tradicional al prestar una especial atención a *la gente de a pie* y preocuparse por las características socio-económico-culturales de la vida cotidiana en cada época, muy cercana a la visión antropológica. Esta segunda vertiente caló profundamente en él y *antropología e historia* fueron un eje importante en su obra. Observando su *curriculum* podemos ver un número considerable

¹ Que entre otros estudios era Licenciado en Historia.

de publicaciones y conferencias sobre este tema, asimismo ha dirigido varios equipos de investigación. Citaré sólo algunas de sus aportaciones.

De su primera época es significativo el libro *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la Historia*, editado en 1987. En la Introducción nos habla de sus intenciones:

“En esta obra dedicada a un rincón del campo gallego, quisiera revivir en la magia del texto, su tiempo doméstico, histórico, existencial” (p. 11) su tarea antropológica a lo largo de esta obra “quiere dialogar y hermanarse con la Historia. Indudablemente Antropología e Historia han desarrollado ya importantes vías de diálogo, tal vez no suficiente y acertadamente satisfactorio. La relación sigue pareciendo excesivamente distante y serán de gran utilidad sin duda los esfuerzos concretos de acercamiento” (p. 12) “El antropólogo recoge con entusiasmo el giro actual del historiador que atiende cada vez más a la ‘historia popular’ y a la ‘vida cotidiana’. El acento en estos aspectos, puede tener en mi opinión unas consecuencias futuras mucho más revolucionarias para la ciencia histórica de lo que ya lo están siendo” (p. 14). “La clave fundamental de nuestro intento brota de la idea de Maitland, compartida por M. Bloch desde el marco de la Historia y por Evans-Pritchard desde el de la Antropología, de la utilidad de comenzar muchas veces a leer la Historia al revés, de comprender el pasado por el presente” (p. 15).

Nos muestra la obra como un estudio que parte de su trabajo de campo y a partir de él va a viajar del pasado al presente y del presente al pasado, entre documentos históricos de los dos últimos siglos y la vivencia del Monfero actual, pasando por los recuerdos de los más viejos. Voy a tratar de recrear la jerarquía social de la zona y sus implicaciones estructurales [...] a partir de la década de los 50 de nuestro siglo. Trataré después de sondear, entre las páginas del Catastro de Ensenada y Libros de Cobradores del Monasterio de Monfero, permanencias y cambios, duración dinámica desde mediados del siglo XVIII. Todo ello visto desde un momento en que esa jerarquía está perdiendo – a veces de forma profunda su ‘hierro’. El viaje desde el presente al pasado permitirá detectar nuevas secuencias en un adecuado orden cronológico. La historia efectual y el nuevo orden semántico que adquieren los elementos en sucesión metonímica, abren nuevos significados históricos, inconscientes, creados por este análisis en cada momento, incluido el momento presente. Permitted comprender el presente por el pasado, borrar la barrera entre lo actual e inactual, crear un tiempo nuevo que

transciende vitales temporalidades. Sus elementos implicados en juegos de estructuras, serán vistos como aconteceres que condicionan estrechamente al grupo social, al hombre en sociedad con su acción creativa y recreativa.

Nuestra inquietud por la dialéctica entre la voz activa y pasiva que le toca jugar al hombre en su vida, nos llevará a acercarnos a protagonistas de la zona que espontáneamente nos brindan su opinión comprometida, subjetiva, apasionada a veces. Son sobre todo los curas del siglo XIX los que nos han dejado fragmentos cálidos, llenos de fragancia humana, casi un pequeño “casette” de conversación antropológica. Aunque sus respuestas sean por desgracia inmutables, nuestras preguntas múltiples desde la actualidad, tratarán de hacerles responder de muy diversas maneras. El texto fijado acabará revelándose como cargado de ricas potencialidades para su desvelamiento hermenéutico. El papel intermediario del cura rural cobra fuerza coyuntural o permanente en los distintos escenarios históricos [...] El antropólogo abre en confianza, un cofre de íntimas vivencias. Pero éstas a su vez, llevan a sondear en los archivos parroquiales. Los fríos estadísticos que extrae y compara, insinúan y revelan un nudo de complejas historias (p. 17-18).

Este libro realiza –en palabras de su autor– un papel de “bisagra” entre dos segmentos de su investigación en el Municipio rural de Monfero. Del primero fue fruto su obra *Antropología de un viejo paisaje gallego*² centrado en un estudio del espacio y el tiempo. Y del segundo *Los protagonistas de la*

² Agotada su edición en el momento actual. Es un libro considerado ya “clásico” en su temática. En palabras de Carmelo Lisón –en su Presentación– “Esta excelente monografía [...] muestra al antropólogo en acción, al espacio transformado en valor, al tiempo anclado en el espacio [...] El autor, como impecable virtuoso, nos habla en universal y en particular, nos enseña a ver *multum in parvo*, a percatarnos de las metamorfosis culturales: cualidades, virtudes, antagonismos, clases, categorías, ocupaciones, instituciones, diferencias, creencias y ecología que se transforman y expresan en espacios empíricos, kinestésicos, conceptuales, intuitivos, abstractos, representativos y simbólicos. Sólo un trabajo de campo meticuloso ha podido proporcionar la base de esta única monografía; las páginas revelan derroche de empatía y simpatía, curiosidad por lo ajeno, sensibilidad y paciencia. Y algo más: rigurosa inferencia, vuelo imaginativo y creación cultural. La obra rezuma perspicacia y penetración”.

*economía básica*³ que estudia el cambio socio-económico y cultural en Monfero y 19 municipios rurales más del este de la provincia de La Coruña, en la segunda mitad del siglo XX.

En el año 2000 publica *Betanzos frente a su historia. Cultura y Patrimonio*. Este libro –en una bella edición con ilustraciones complementarias del texto escrito– es un buen exponente de sus muchas investigaciones sobre

³ La obra resume los ejes fundamentales de la profunda transformación que se produce en la ruralía gallega en los últimos cuarenta años del siglo pasado. Es un empeño sintético que intenta comprender esta realidad cambiante en su dimensión más humana. Este complejo mundo económico es visto desde dentro de los seres humanos concretos. Intenta representar la manera como miran su entorno social, económico y político con una peculiar mirada cultural. Las instituciones sociales tradicionales, las formas de hacer y de explicar, la organización de ámbitos y de momentos forman parte integrante de sus vidas y se distienden continuamente en su interacción con las nuevas posibilidades que brinda una vigorosa modernización. Entre lo uno y lo otro, se abre en el campo gallego un mundo nuevo. Las tensiones humanas. La dureza de la vida, los menosprecios e incomprensiones entran en claroscuro de contrastes con la nueva “riqueza” de ciertas casas, con la infraestructura, avance técnico y comodidades, con esperanzas, fracasos, ambiciones y orgullos.

Empieza el libro hablando de la vanguardia ganadera, de las tierras y ganados. Se detiene en el análisis de la organización doméstica, la colectividad y las nuevas jerarquías sociales, acaba entrando en el interior de la casa vivienda y en los valores culturales cambiantes del vivir cotidiano. Se comprende el cambio a través de momentos y de líneas evolutivas para rebalsarse en la memoria colectiva de la gente.

Frente a la imagen de la eterna decadencia del campo, frente a la impresión de la huida masiva de la juventud, un nuevo reto se ha hecho posible. No pocos se afanan en labrar con fe una nueva imagen del agricultor ganadero. Será su autoestima la que debe hacerles capaces de labrar su futuro. El libro se dedica a los grandes protagonistas de esta aventura que –en palabras de sus autores– han sido protagonistas en la elaboración del mismo a través de la continua conversación y a través del convivir y co-sentir de los autores del libro con ellos.

Su edición fue muy cuidada con abundantes gráficos, mapas y cuadros estadísticos, así como material fotográfico actual y de archivos familiares completamente imbricados en el texto. El trabajo de campo antropológico comenzó en el año 1977 y se prolongó a lo largo de más de 20 años. Eso permitió ser testigos de la gran transformación socio-económica de esta zona rural.

Patrimonio y uso de la historia. En esta obra, sobre una “vieja” ciudad gallega, escribe una larga Introducción llena de teoría de antropología histórica de gran interés para especialistas en este tema. Pongo a continuación los epígrafes de este capítulo teórico introductorio:

- “Espacialización de la historia. Patrimonio”
- “La conservación, su contextualización y sus límites”
- “Axiología de la conservación”
- “Permanencia, pillaje y memoria”
- “La ciudad. Antropología urbana”
- “La ciudad restaurada”
- “Tradición popular”
- “Aporías de la cultura material”
- “Sujeto, significado y acción”
- “Tradición y hermenéutica”
- “Antropología e Historia”
- “Patrimonio, sociedad y poder”
- “Autenticidades históricas y contexto”
- “Haciendo un sitio en la historia”
- “Etnografía y teoría”
- “Trabajo de campo”.

Esta Introducción es seguida por seis capítulos con títulos muy sugerentes:

- “El pasado como historia. Construcción social de la ciudad”
- “El presente como historia. Vivir en una ciudad histórica”
- “El futuro como historia. Proyectos restauradores”
- “La actualidad de la historia”
- “El historiador en la historia. Acerca de las relaciones entre Betanzos y la Coruña”
- “La metahistoria irónica de un antropólogo escéptico”.

Hacia el final de la Introducción, después de describir someramente cada uno de los capítulos, llega el momento de:

condensar el fruto de los análisis realizados, se tratará por una parte de formular las características básicas del tipo de metahistoria antropoló-

gica que aquí se ha adoptado. Por un lado, como historia, consciente de que se hace historia desde nuestra experiencia, por otro, como historia que incluye en su análisis el desdoblamiento interno del historiador documentado. Por último, se tratará de entender a través de los diferentes ángulos de iluminación, que han permitido este análisis, cómo se *realiza* la *realidad* histórica de una pequeña ciudad. Todo ello nos va a permitir formular un juego de consideraciones sobre la vigencia social y cultural del patrimonio. Un patrimonio visto eminentemente como acción social y entendido por tanto desde la sociedad y los hombres. Un patrimonio considerado, no como un conjunto de cosas, sino como un entramado de dinámicas simbólicas.⁴

Fernández de Rota ha sido director, editor o coordinador de varias obras sobre esta temática. La última de ellas publicada por Akal en 2008, *Ciudad e historia. La temporalidad de un espacio construido y vivido*. Es una obra de carácter multidisciplinar en la que participan especialistas de distintas ramas: economía, arquitectura, ingeniería, historia, conservación del patrimonio y antropología. Con los profesores e investigadores coautores de esta obra –entre ellos Rafael Pérez-Taylor– mantenía una colaboración cercana desde hacía muchos años.

Su última aportación a esta temática recoge un estudio etnográfico de los departamentos de Antropología en EUA. Es un libro que está en su fase de edición en la editorial Akal para su versión española. Era la primera obra, de una serie de tres, que recogía sus datos de investigación de más de 20 años. Obra de gran contenido teórico y que puede ser considerada como una historia de la Antropología en EUA de los últimos años. Como le diría en una entrevista George Stocking:⁵ “tú empiezas prácticamente donde yo acabé. Yo he estudiado hasta los años setenta”.

Dejo que unos párrafos de su prólogo –aún inéditos y como una primicia– nos acerquen a su libro:

La pluralidad e intensidad de movimientos ideológicos y prácticas políticas críticas entre los años sesenta y ochenta, el halo del controvertido momento denominado por algunos postmoderno tienen una específica resonancia en Estados Unidos, con fuertes implicaciones en la tarea disciplinar y vida

⁴ *Betanzos frente a su historia* p. 44.

⁵ Es la figura más destacada entre los estudiosos de la historia de la antropología.

cultural de los antropólogos. La fractura intelectual, la intensidad de los debates y la transformación práctica de la Antropología en EUA se me presentaron como suficientemente enigmáticas y cargadas de densidad humana y sofisticación intelectual como para intentar hacer una investigación en profundidad. Necesitaba comprender y aclarar por mí mismo tantas contradicciones, en intenso diálogo con los protagonistas y su ambiente, de cara a poder formarme una valoración más fundada y justa de lo que estaba sucediendo. Era un compromiso en mi tarea de antropólogo conmigo mismo, y por tanto también con las tareas docentes e investigadoras en las que estaba comprometido. Indudablemente todo ello se podía reflejar en un libro, que a partir de una riqueza e inmediatez de datos, tiene vocación de ser un instrumento útil. Mi tarea ha sido la de entrar en medio de los combatientes intelectuales, siendo para ellos un extranjero cercano. Realizo en todo momento el papel de traductor entre intelectuales y académicos de uno u otro bloque. En relación con mis posibles lectores –en todo momento presentes en esta prolongada tarea de investigación– ofrezco un instrumento para el debate y de forma especial instrumento para la docencia. La relación entre profesores veteranos y jóvenes y entre profesores y alumnos es el clima en el que se da vida al quehacer antropológico de unos y otros [...]

Debe ser entendido como una historia, una historia de la antropología americana y sus relaciones en el mundo hecha desde las experiencias y diálogos de los veinte últimos años. Si las historias a las que estamos acostumbrados se detienen frecuentemente ante los últimos veinte años, ésta centra todo su interés en lo que está sucediendo en los últimos años, refiriéndome primariamente, no a los antropólogos pasados, sino a los presentes. La historia de la disciplina convertida en tradición, los momentos convulsos convertidos en crisis, las últimas crisis convertidas en duraderas, las preguntas sobre las consecuencias de las crisis analizadas secuencialmente y vitalmente para entender ante todo y sobre todo lo que nos está sucediendo en el presente. En un presente activo en que los propios posibles lectores, al igual que el autor del libro, pueden replantearse el valor de sus estereotipos, pueden comprender mejor sus fronteras y tal vez revisar no pocas de sus convicciones. A partir de aquí –si se ha abierto ante nosotros algún nuevo horizonte– podemos preguntarnos qué más debemos leer, qué más debemos enseñar, qué más debemos aprender, cómo podemos enriquecer con nuevas dimensiones las investigaciones proyectadas.

La novedad –y osadía– de esta investigación no está sólo en el objeto de investigación, sino en el hecho de abordarlo, apoyado en un trabajo de

campo, característico de la Antropología. Año tras año—1992 a 2008⁶—he ido recorriendo un total de 39 departamentos de Antropología en EUA. La calmada conversación con más de 300 antropólogos—en muchos casos repetida o continuada—, la inmediatez de la persona *localizada* en sus ámbitos cotidianos, el contraste de la oralidad con sus esfuerzos textualizadores han constituido la base empírica, o experiencial, de mi trabajo. La “ecología” de los diferentes departamentos, las redes de relaciones a lo ancho del país, sus lugares de reunión, me han ofrecido la posibilidad de contextualizar a quienes estudio, en tareas y relaciones sociales fundamentales de su vida profesional y humana. El departamento se ha mostrado como un referente espacial de interacciones y estrategias y como un referente temporal, condensado, de sucesiones generacionales, formas de reproducción y contestación, momentos vitales desde los que recordar, hacer historia presente y vislumbrar futuros...

Las tradiciones de investigación constituyen un referente indispensable en mi ordenación de datos y análisis. No hay estilos de pensar puros, y menos en el momento actual tan intensamente historista, tan consciente de las elaboraciones teóricas anteriores, tan marcadamente clasificante, intensamente clasificador dentro de sus propias clasificaciones, tan dado a desclasificarse o poner en tela de juicio las clasificaciones ajenas. Pero todo el mundo recurre con mayor o menor profundidad histórica a ancestros que marcan estilos. Conceptos viejos o innovaciones de los viejos conceptos, viejas fórmulas o reformulaciones parecen muchas veces repetir la historia. Sin duda están ahí presentes en el bagaje intelectual del mundo académico multitud de ricas y profundas recetas. Sin embargo cada momento histórico es también nuevo. En cada momento, los recursos tradicionales tienen que afrontar respuestas a un conjunto de problemas distinto. Los vocabularios seleccionados aquí o allá cobran nuevas virtualidades semánticas. Las exigencias del nuevo momento, la creatividad y el afán de ser originales hacen combinar viejos conceptos y términos, que situados contextualmente en un nuevo juego de relaciones, han cobrado nuevos sentidos. Las tradiciones se apoyan en procesos seleccionados de invención. Frente a la afirmación o imposición de diacríticos diferenciales, consolidados en el grupo social,

⁶ De forma sistemática, los primeros contactos diseñadores de la investigación fueron anteriores, ya en el año 1988 pasa un mes en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago.

la fluidez de su transformación y rupturas facilita o provoca, en ciertas circunstancias, el diálogo o la conversión.

Si las tradiciones deben atraer nuestra atención tanto o más debemos atender a los debates. Con excesiva frecuencia nos encontramos frente a debates, en su trasfondo, multiseculares. Sin olvidarlo, podemos descubrir aquí también, la peculiar originalidad de cada momento y cada escenificación dialógica. Trataré de utilizar una instrumentación de análisis básica que pueda resultar más aceptada por un público más diverso. En definitiva mi interés se irá centrando en los más claros malentendidos o incluso en la incapacidad pragmática de entender algo en el lenguaje utilizado por los otros. Constataremos con suficiente detalle esta *inconmensurabilidad pragmática*, en las formas de no leerse unos a otros, en la manera de “entender” lo que se lee, en las formas de seleccionar lecturas o de usar lecturas indirectas; desde esas situaciones reales en que se encuentran, no son capaces de descubrir un lenguaje básico común. El más claro exponente de este tipo de inconmensurabilidad será la constatación de la imposibilidad de ponerse de acuerdo acerca de en qué están en desacuerdo. Los polos más enfrentados no opinan lo contrario el uno que el otro, simplemente hablan de cosas distintas dentro de lenguajes y mundos de significado distintos.

Las cotas de incompreensión más profundas están relacionadas con formulaciones epistémicas y más radicalmente con la base gnoseológica fundante. No hay por supuesto una sola característica básica por fundamental que parezca que explique por sí sola la construcción teórica de la frontera. Pero, sí trataremos de descubrir un conjunto de componentes más o menos frecuentes y ciertas formas de relacionar esta base gnoseológica con los desarrollos teóricos e investigadores preferidos. Por supuesto la moral y la política han constituido y hoy día más que antaño –en una disciplina intensamente moralista y politizada– una de las barreras más significativas –y apasionadas– en las luchas entre grupos distintos. Aunque la incompreensión mutua ya en este terreno sea elevada, resulta mucho mayor cuando el enfrentamiento se plantea en regiones gnoseológicamente enfrentadas. Como iré tratando de desentrañar en detalle, ambos componentes gnoseológico-epistémico y moral-político se entrecruzan de tal manera que facilitan la radicalidad de una frontera formalizada entre dos bloques. Estos dos componentes de elaboración intelectual de la frontera están intrínsecamente perpetrados por los juegos complejos de relaciones sociales y micro-política académica. Difícilmente en el estudio concreto de personas y grupos y sus motivaciones se puede distinguir claramente lo uno de lo otro.

Es sin embargo fundamental, que no excluyamos operativamente ninguno de los dos. Sin el peso fortísimo del clientelismo, los intereses profesionales, la lucha por la hegemonía, el empeño por la reproducción académica, la ambición de poder y la atracción de quien tiene poder, y sus relaciones con ámbitos más amplios por encima del mundo académico, serían imposibles de explicar estas internas barreras y la construcción, en cierto momento, de formidables fronteras. Pero sería también imposible de entender cómo se ejercen prácticamente esos juegos de poder en la vida académica, si no tenemos muy en cuenta la fuerza de la *voluntad de saber* o de la *pasión por la verdad*. Unos y otros llegan con frecuencia a estar plenamente convencidos de la superioridad o verdad del planteamiento grupal. Exponen con contundencia los argumentos que justifican –“por sí solos”– las razones de su convencimiento. Tienen tan clara su evidencia que perciben la postura de los otros como radicalmente absurda, sus afirmaciones son un completo sin sentido, no vale la pena perder el tiempo en leerles, aunque sí puede ser útil gastar mucho tiempo en refutarles o caricaturizarles.

Dentro de los bloques consolidados hay notables discrepancias. El “sí” colectivo se consigue a través de la construcción de un rechazo global al enemigo común, del refuerzo de la “validez” de la frontera y de la utilización de un lenguaje y expresión simbólicos elementales, capaces de condensar diversos significados y producir la impresión de un eficaz consenso. Ello nos lleva a pensar en el extraordinario valor de la *vía negativa*. La importancia de mostrar con qué se está en desacuerdo –aquello que uno *no es*– condiciona estrechamente la manera de decir en cada momento concreto. No sólo es que uno se encuentre con un nuevo conjunto de problemas, sino que uno tiene que batallar con determinados conjuntos de rivales. De nuevo aquí el paso de las generaciones –podemos contar fácilmente cinco en cada departamento, desde los eméritos a los alumnos– nos permite captar lo fluido de estas dimensiones. Muchas veces son más duraderos los debates que ciertas tradiciones.

La secuencia estudiada de más de veinte años, los saltos generacionales dentro de cada departamento, las transformaciones simbólicas y teóricas y las tensiones micro-políticas, nos permiten tomar el pulso a numerosas e importantes interacciones, a pesar de la contundente permanencia de la gran frontera y el cierto continuismo de los bloques. Atendiendo a diferentes fragmentos de uno u otro bloque, nos preguntaremos si muchos de los “presuntos postmodernos” han dulcificado –ellos o sus discípulos– sus planteamientos, incluidos ciertos ribetes de cientificidad, y si muchos de

los presuntos “cientistas” –ellos o sus discípulos– han reformado ideas, o al menos actitudes, a veces sin caer en la cuenta de que la prosa que hablan tiene tonos postmodernos.

El fragor de estos debates ha tenido probablemente muchas facetas inútiles, mucha pérdida de tiempo en incomprensión, mucha tensión y, en casos, claramente, drama humano en la convivencia de los antropólogos. Sin embargo la impresión que he sacado en el ir y venir de mis viajes a lo ancho de Estados Unidos y a lo largo de veinte años, no puede menos que sugerirme –junto con el espíritu de autocrítica– la imagen de un notable ímpetu, una capacidad de programar y de abrir horizontes en muy diversos sentidos que tienden a reforzar mi moderada tendencia al optimismo. Unos parecen abrumados en su convencimiento de que la *mainstream* ha errado su camino, a pesar de lo cual luchan por potenciar el suyo, Otros sienten entusiasmo por encontrarse ante tan grandes desafíos y horizontes. Otros parecen dudar o no caer en la cuenta de la notable potencia que han sido capaces, entre todos, de encarnar. Sin estos debates no hubiesen sido capaces, probablemente, de alcanzar, tantas cotas levadas. Todo ello incluye, además, por su parte, el empeño por situarse en la estela de un espíritu tradicional. ¿Cuál es el sentido de su identidad a través de tantos avatares? ¿Cómo intentan continuar siendo antropólogos? Es algo que trataré de explicar desde dentro del marco cultural de cada departamento estudiado. Su pluralidad nos ofrece la consideración de formas bien distintas de responder culturalmente al desafío.

He comentado hasta el momento algunas de sus publicaciones sobre antropología e historia, patrimonio y “uso” de la historia. Pero Fernández de Rota no se limitó sólo a investigar y publicar, también ejerció una cierta influencia en instituciones. Desde un punto de vista más institucional, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Coruña, de la que fue su primer decano, inició una línea de especialización en Patrimonio dentro de la Licenciatura en Humanidades e igualmente organizó y dirigió un Master de Bienes Culturales y Patrimonio, el cual gozó de gran prestigio, con un número elevado de alumnos de diferentes comunidades y nacionalidades y al que acudían como profesores invitados grandes figuras mundiales de esta especialidad.

Colaboró con Instituciones como el Instituto “Padre Sarmiento” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Consello da Cultura Galega, Museo do Pobo Galego... Centro de Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Fue nombrado miembro de la Comisión Asesora del Museo Nacional de Etnografía de Teruel en febrero 2009 y también era miembro de la Comisión Técnica de Etnografía de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia.

Antropología e historia, patrimonio y “uso” de la historia son palabras clave que figuran en muchos de sus trabajos de investigación, pero al releer mi escrito he visto que el hilo de la secuencia me ha llevado a dar una visión sesgada de sus inquietudes investigadoras. En la obra de Fernández de Rota aparecen otras palabras clave o líneas de investigación como son: espacio y tiempo, paisaje y cultura, jerarquía social, identidades colectivas, lengua y cultura, límites y fronteras, movimientos sociales, etnicidad y conflicto, cambio social cultura rural y desarrollo, cultura empresarial, “... cosmología popular, religiosidad popular, epistemología de la antropología, antropología interpretativa, antropología aplicada, antropología de la salud, antropología visual...”

Para no extenderme en exceso comentaré solamente uno de sus libros publicado en el año 2005: *Nacionalismo cultura y tradición*. En esta obra analiza el concepto de nacionalismo, concepto de gran actividad en la vida política y eje vertebrador de multitud de debates y conflictos. El estudio de las circunstancias históricas de su nacimiento y desarrollo se ha unido a la crítica profunda de su fundamentación ideológica. En la actualidad, la postura dominante entre los especialistas se inscribe dentro de una perspectiva constructivista que considera que todas las barreras con las que distinguimos y separamos a los seres humanos, son artificiales, contingentes y cambiantes; son, por tanto, fruto de la construcción y reconstrucción histórica en concretas secuencias y momentos. En este libro trata de resumir y ejemplificar la crítica que la antropología socio-cultural hace a los fundamentos epistemológicos y ontológicos de los postulados fundantes del concepto de nación que provienen de las teorías de Condorcet y Herder. Así hace una reflexión sobre las nuevas concepciones de la cultura, raza, etnia que completará con el análisis de la lengua, la religión y las costumbres en su relación con el poder y con los mecanismos identitarios. Le sirve de elemento sintético una nueva forma de entender la tradición.

En el Epílogo, finalizando así el libro, dice:

Nación, cultura y tradición han constituido y constituyen, barreras de dominio o resistencia en el trasiego político. Hemos reflexionado sobre la elaboración ideológica y cosmológica que ha crecido en paralelo con este quehacer. La

acción y la historia políticas hubiesen sido sin duda muy distintas sin este ferviente venero ideológico. La historia de las ideologías nunca hubiese sido, tal como ha sido, sin su paralelo político, su éxito, su fracaso o su lucha. No he tratado aquí de juzgar moralmente el cúmulo de vibrantes y variadas acciones a que esta historia, de algo más de dos siglos, ha dado lugar. No he tratado en ningún momento, de juzgar el valor del compromiso humano, que de una u otra forma, tantos millones de seres humanos han asumido bajo estas banderas. He tratado de analizar los argumentos con que se han defendido. El balance de mi reflexión —y la de muchos en este momento— es crítico con sus posibilidades de verdad, y resalta en cambio, su fuerza de fe y de pasión. La historia de los nacionalismos constituye una muestra vigorosa de la manera humana de construir socialmente la *realidad*. Es la praxis, al cobijo del bosque de los símbolos, la que condensa en expresión unitaria la real polifonía subyacente.

Como un apéndice haré una relación de publicaciones, conferencias e investigaciones por él dirigidas en el que se puede observar, a través de sus títulos, las temáticas por él abordadas.

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA Y AMÉRICA LATINA

Como ya comenté, nació en la calle Caracas, quizá fuese una premonición. Sus ancestros por línea paterna estaban unidos a Latinoamérica: su abuelo —militar, viajero y escritor de interesantes artículos etnográficos— tuvo su primer destino en Isla de Pinos (Cuba).⁷ Allí nació su padre. El primer trabajo de José Antonio, al finalizar sus estudios, también fue en América latina como profesor en el Colegio Monterrico de Lima (Perú). Allí pasó tres años de los que guardó siempre un grato recuerdo. Mantuvo

⁷ Del viaje para incorporarse a su destino escribió un librito inédito titulado *De Santander a la Habana* lleno de encanto por sus descripciones geográficas, psicológicas y etnográficas, completado con caricaturas de los compañeros de viaje y planos de diferentes ciudades.

También conservamos un legajo inédito sobre la situación económico-social de Filipinas en 1897 muy cercano a un trabajo antropológico.

Destacan también sus múltiples artículos, llenos de bellas descripciones etnográficas, publicados sobre Asturias, Europa y países árabes.

contacto a lo largo de toda su vida con alguno de sus alumnos –ceranos a su edad– y con compañeros del centro, que le informaban acerca de la situación política, económica y social del país. Me comentaba con frecuencia su deseo de que la familia fuera a conocer “su” Perú y en agosto de 2003, cuando fue a dar una conferencia en la Universidad Nacional de San Marcos, fui con él, conocí a su gente y lugares de otro tiempo. Disfrutamos conviviendo con sus viejos amigos y, para que pareciera que el tiempo se había parado, visitamos el viejo colegio en el que seguía, *aún*, siendo director la misma persona. A los dos meses José Antonio volvía a Cuzco, como asesor de la UNESCO, a la reunión de expertos sobre el *Proyecto Qhapaq Ñan* para su nominación como Patrimonio de la Humanidad. Este proyecto motivó varias visitas a diferentes países latinoamericanos por los que discurría este camino.

Durante su estancia en Perú aprovechaba sus vacaciones para adentrarse en la selva, participar en momentos de la vida de los jíbaros y, alguna vez, beber su masato en una calabaza. Pero a lo que dedicó más tiempo fue a estudiar el idioma quechua y recordaba, con especial cariño, su vida en una hacienda cercana a Cuzco donde pasaba el verano practicándolo con los campesinos. No tenía luz eléctrica y estaba alejada de todo, tenía solo un caballo para desplazarse, pero se sentía “el más feliz del mundo”.

Fernández de Rota era miembro del Instituto Transcultural con sede en París, este centro tenía una estrecha relación con Asia, África, Europa y durante una larga etapa sus desplazamientos de encuentros científicos fueron: China, Japón, Filipinas, India, Mali, Túnez... Italia, Bélgica, Francia.

En 1998 conoció a Rafael Pérez Taylor, quien le invitó a impartir un curso de doctorado en la UNAM. A partir de ese momento José Antonio participó en reuniones científicas y en proyectos de investigación de Rafael en Méjico. Me consta su alta valoración del nivel de Rafael como antropólogo y como persona. Compartimos muchos buenos momentos en Méjico y en otros lugares sudamericanos y españoles. Fruto de esta colaboración fueron diversas publicaciones en Méjico y España. Citaré algunas de ellas:

- 2002 *En el camino: cultura y patrimonio*, Universidad de La Coruña.
- 2004 *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, UNAM.
- 2008 *Ciudad e historia: la temporalidad de un espacio construido y vivido*, Akal.
- 2007 *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, UNAM.
- 2009 *Antropología del desierto. Desierto, adaptación y formas de vida*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Se abre una nueva etapa en la que Fernández de Rota acude con más asiduidad a Latinoamérica. En Méjico tiene muy buenas relaciones con profesores de varias universidades. Su último proyecto era con la Universidad de Nuevo León, donde es profesor un exalumno suyo, y consistía en impartir clases a través de videoconferencias de la asignatura “Estudios transculturales”. A los pocos días de su muerte, Juan Doncel de la Colina vino a vernos, la visita estaba planeada para conversar con él y dar forma a la nueva experiencia.

El último antropólogo que pasó unos días con nosotros en nuestra casa de Mera fue un profesor de Chiapas, Elías Pérez, al que dirigía su tesis. Vino a preparar la presentación de la tesis con él, José no podía acudir a su lectura en Salamanca como tenía pensado, estaba “muy cansado”, a los pocos días conocimos el diagnóstico de la enfermedad que se lo llevó en menos de dos semanas.

Desde el curso 2002-2003 fue profesor del Doctorado Iberoamericano en la Universidad de Salamanca. Es un doctorado con gran número de alumnos, la mayoría de países latinoamericanos, muchos de ellos profesores en sus respectivos países. Dirigió muchos trabajos de investigación y aún conservo en su correo electrónico mucha de la correspondencia que con ellos mantenía.

Chile, Argentina y Brasil fueron otros países a los que acudió con cierta frecuencia en los últimos años para impartir masters y cursos de doctorado. Profesores de estos países acudían a la Universidad de La Coruña para impartir conferencias, cursos o participar en los encuentros del equipo de investigación que él dirigía últimamente: *Análisis de la cultura en acción de los nuevos movimientos político-sociales*.

En la relación con Brasil destacan sus colaboraciones mutuas con el profesor Mario Helio Gomes de Lima, participó en varios de los encuentros que organizó y colaboró en publicaciones dirigidas por él, entre otras:

2008 *Antropología aplicada en Iberoamérica*, Editora Massangana.

2010 *Inovação Cultural, Património e Educação*, Editora Massangana.

Cuando Mário Hélio le propuso editar una versión en Brasil de su obra *Una etnografía de los antropólogos en USA. Consecuencias de los debates postmodernos*, le pareció una buena idea y aún mejor cuando se ofreció a traducirla él. Su nivel antropológico y la belleza del lenguaje de sus escritos auguraban un buen libro. La traducción ya finalizada, se complementa con una introduc-

ción de Mário Hélio y un capítulo final de su hijo Antón Fernández de Rota, quien le acompañó en varias de sus estancias de investigación en Estados Unidos, la última de ellas en la universidad de California en Berkeley.

Con la Universidad Nacional de Salta y la Universidad Católica de Santiago del Estero (Argentina) participaba en un proyecto de la AECI junto con la Universidad de Extremadura. Estaba organizando el encuentro de los investigadores en la Universidad de La Coruña cuando surgió su enfermedad; no quiso que se suprimiera esta reunión, me dijo: “tendrán todo organizado, si yo no puedo, tú y Antón os encargaréis de ello”. Y así fue, a los pocos días de su muerte celebramos el encuentro como él quería y, como también planificara, hicimos un viaje a Santiago que en 2010 era Año Santo. En diciembre estaba organizada la visita a Argentina y allí acudí con los profesores de Extremadura. Fue un viaje muy emotivo, no conocíamos esa parte de Argentina cercana a Bolivia y tenía gran interés en que fuéramos juntos, la cercanía con Bolivia y sus vivencias juveniles le dotaban de una especial atracción para él.

En su vida la antropología tuvo un papel destacado. A ella dedicó gran parte de su tiempo. Disfrutaba con sus investigaciones, que fue encadenando de forma que siempre estaba inmerso en una de ellas. Los equipos de investigación que dirigía pretendía que fueran una “escuela de antropología”⁸ para jóvenes investigadores. La temática a lo largo de su

⁸ Y creo que consiguió que para muchos fuera algo más profundo. En la red encontré este diálogo entre dos exalumnos que pertenecieron a sus grupos de investigación:

Ana: Aprendimos mucho de él, cierto, cosas importantes, que no se olvidan y te forman como persona, intelectualmente. Es difícil explicar eso en un mundo como el de hoy, en que decir cosas como “formación intelectual” no significa nada importante para una gran parte de la población. Sin haber pasado por la antropología no veríamos el mundo como lo vemos hoy, y pasamos por la antropología gracias y bajo la tutela de esta persona.

Esteban: Como alumno de José Antonio me sumo a esta dedicatoria. La comprensión que tengo de lo humano que, si bien es y será siempre rudimentaria, no obstante me define; que somos nuestros propios dioses, que en última instancia todos podemos entendernos y que, por tanto, hay siempre alguna posibilidad de hablar y compartir y ser con otros; todo esto, que no es poco, lo debo en buena medida a sus palabras. Y por ello, quedo muy agradecido y permanecerá siempre como una persona significativa en la historia de mi vida

vida fue cambiando, evolucionando, y a veces –como en el último proyecto investigador que dirigió– eligió una temática que recogía los intereses de muchos de los investigadores que con él colaboraban: *El estudio de los movimientos políticos sociales*. A este proyecto se fueron incorporando profesores de otras universidades españolas y extranjeras: Portugal y Colombia que trabajaban en estos temas. A las reuniones del equipo de investigación eran invitados a participar especialistas de antropología y materias afines que exponían sus experiencias que resultaban muy enriquecedoras para el grupo.

Dentro del campo de la institucionalización de la antropología trabajaba en un proyecto –con profesores de las universidades de Santiago y Vigo– para la creación de un Grado en Antropología, entre las tres universidades, que complementarían los estudios de doctorado y másteres que se realizaban en la Comunidad Gallega.

Para finalizar quiero manifestar mi agradecimiento a Rafael y a los organizadores de este libro-homenaje. Agradecerle también a Rafael que me haya “obligado” a realizar esta semblanza. Tengo que reconocer que me costó aceptar este reto. Al verme ante la “hoja” en blanco de mi ordenador, múltiples recuerdos y vivencias vinieron a mi mente y no pude evitar que, en algunos momentos, mis ojos se humedecieran. No podía ser menos dado que tenía que recordar, para resumir, muchos años vividos juntos en una vida en que la antropología había llenado una parte. Hemos hecho juntos el trabajo de campo de la mayoría de sus investigaciones. He tecleado, primero a máquina y después en ordenador, prácticamente todos sus escritos que, generalmente, él me dictaba. Hemos conocido o recorrido muchos lugares juntos cuando iba a dar conferencias, másteres o doctorados. He sido espectadora de gran parte de sus conferencias, que muchas veces comentábamos... Hemos compartido juntos las agradables tertulias con compañeros antropólogos. Y todo eso, es ya pasado.

Espero haber conseguido, por lo menos en parte, glosar la “historia” de José Antonio Fernández de Rota como antropólogo y que esto permita conocer mejor a él y su obra. He utilizado el recurso de darle voz, mediante

Ana: Gracias Esteban. Como bien sabes, suscribo tus palabras enteramente, pues nuestro aprendizaje fue paralelo. Resumirlo resulta difícil: es lo que he tratado de decir yo, más lo que has tratado de decir tú... y mucho más, se quedan pequeñas las palabras que hemos elegido, no sientes eso? Merecerá la pena escribirlo, seguir el hilo.

sus textos, para explicar sus obras y sus intenciones al escribirlas. Deseo que a los que leyeron sus obras o las leerán en un futuro, le sean de utilidad sus trabajos. Y eso sí, estoy segura, de que todos sus lectores dotarán sus obras de nuevos significados, completándolas y enriqueciéndolas en un proceso hermenéutico.

Pilar Irimia Fernández

ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

Rafael Pérez-Taylor*

INTRODUCCIÓN

La antropología como ciencia es una disciplina relativamente joven, con apenas más de cien años de trabajos profesionales y con gran variedad de métodos de trabajo que han ido desde el evolucionismo al posmodernismo entre algunos de ellos. Pero en el devenir del trabajo profesional casi siempre ha quedado claro que una de las herramientas principales para el desarrollo de la disciplina ha sido el trabajo de campo, entendido como el traslado del antropólogo de su lugar de origen al sitio donde desarrollará su investigación. El trayecto y la estancia dejan en claro que tanto el antropólogo como la comunidad estudiada cambian durante la permanencia de campo, el movimiento producido nos lleva a situaciones de tensión, de inseguridad, de soledad y, sobre todo, nos ubica permanentemente en un espacio de reflexión sobre el trabajo realizado, acompañado de la escritura etnográfica, plasmada en el diario de campo, y que se convierte en nuestra fuente de primera mano, donde escribimos lo que vemos, oímos y pensamos acerca de la totalidad de eventos que estamos viviendo.

Al escribir describimos lo que encontramos a nuestro paso, describimos de acuerdo con nuestro propósito de investigación e intentamos ver y aclarar lo que se encuentra fuera de nuestra propia percepción del mundo, intentamos aclarar la oscuridad del cotidiano que nos rodea. Para construir desde nuestra práctica profesional la comprensión de ese “otro”, que nos permite ver y sentir lo que en nuestra cultura “no existe”, puesto que los parámetros de nuestra occidentalización nos han marcado desde tiempo inmemorial. Así intentamos dar vida a ese otro, tan extraño y lejano que

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

debemos crear vínculos que nos ayuden a comprender el mundo a partir de nuestro propio mundo.

“Las cosas en su totalidad son una. Y para nosotros que no hemos deseado esto, son malas”. Relacionaba así el mal de este mundo malo y la razón de ese mal; la desdicha de la condición de los habitantes de este mundo y el origen de su desdicha. Debido a que la totalidad de las cosas que componen el mundo pueden decirse según lo Uno y no según lo múltiple, el mal está inscrito en la superficie del mundo. En cuanto a nosotros los adornados, no deseamos tal mundo, no somos culpables, el destino nos hace sufrir el peso del Uno; el mal es lo Uno; nuestra existencia está enferma, *achy*, al desenvolverse bajo el signo de lo Uno. Venga pues el tiempo feliz de los largos soles eternos, la morada calma donde el ser no se dice ya según lo Uno, el espacio indiviso de los seres de quienes puede decirse que son al mismo tiempo hombres y dioses.

Tales pensamientos resuenan en nuestros oídos con un eco familiar. En efecto ¿no reconocemos en ellos, hasta en la precisión de los términos, al pensamiento metafísico que, desde sus más lejanos orígenes griegos, anima la historia de occidente? En ambos casos pensamiento de lo Uno y de lo no Uno, pensamiento del bien y del mal. Pero los sabios presocráticos decían que el bien es el Uno, mientras que los pensadores guaraníes afirman que lo Uno es el mal (Clastres 1974: 17).

El etnólogo francés nos muestra en su trabajo con los guaraníes el vínculo explicativo e interpretativo para poder comparar diferentes culturas, parte intrínseca de la actividad antropológica pero, sobre todo, nos deja ver el cambio de valores cosmogónicos entre dos culturas, transición que se desenvuelve en espiral para poder dar cuenta de dos culturas separadas por miles de años, pero que ponen en el espacio de los intercambios simbólicos el quehacer del antropólogo que puede dar cuenta de ambos procesos.

En este contexto se desarrolla la antropología como una ciencia que compara, que denota en el discurso puntos de convergencia entre civilizaciones y, con ello, hace presente que esta ciencia no es una, son varias y recorren el campo civilizatorio desde el remoto pasado a nuestros días, para hablar sobre los muertos y los vivos, sobre la cosmogonía y el cotidiano, sobre la organización social y el ejercicio del poder. De esta manera, podemos hablar de las ciencias antropológicas que se integran a través de los estudios sobre el ser humano, lo humano y el tipo de organizaciones

que les han permitido hacer cultura, signos que posibilitan en la cultura material y en la simbólica establecer las formas y contenidos de la vida en el planeta por las diferentes etnias y grupos humanos, desde el pasado más remoto hasta alcanzar nuestro propio devenir.

En efecto, si vemos la antropología como una ciencia integral nos adentramos en que la antropología física, la antropología social y la cultural, la arqueología, la etnología, la etnohistoria, la lingüística, la prehistoria y la paleoantropología, conforman las ciencias del ser humano y los estudios van desde los primeros homínidos hasta el *sapiens sapiens*; largo camino se ha de recorrer y diferentes técnicas de investigación y modelos teóricos deben confluír en el trabajo para ir más allá de la propia antropología, para poder construir un modelo que nos ubique primero en la transdisciplina y luego en la complejidad.

ANÁLISIS TRANSDISCIPLINAR Y ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

Si el quehacer del antropólogo se desarrolla en un constante movimiento, como lo hemos señalado, el estudio que realiza conlleva la misma determinación en el trabajo de campo en la medida que para poder realizarlo, durante la preparación del mismo, debe de hacerse investigación bibliográfica y documental, para así poder construir una estrategia de investigación. Dicho de otra manera: conocer el lugar donde se quiere trabajar, la delimitación espacio-temporal y con qué sujeto social. Dar como principio dicha relación, ubica en el reconocimiento diferentes líneas de tiempo, periodización que establece el siguiente proceso:

- 1) Duración de la investigación de campo: aquí, además de ver los recursos económicos para realizar el trabajo de campo, se prioriza la duración de las temporadas de campo y el equipo de trabajo.
- 2) Estudio sobre un problema en específico: se determina la periodización del estudio, en qué época se realiza y sobre qué problemática,¹

¹ “La práctica pone al investigador en el terreno de lo que está estudiando, esto lo presupone la labor diaria de la adquisición de conocimientos: aprehende y aprende, establece la continuidad de lo que realiza. Para dilucidar sus interrogantes necesita la presencia diaria y la inserción de su mirada, sensibilidad, habla e intuición, que deben convertirse en saber, en la medida en que se transforma en una entidad predecible,

lo cual sirve para saber en qué parte integral de la antropología se ubica el investigador, además de pensar en el modelo teórico que deberá emplearse.

- 3) Al abrir un campo semántico sobre nuestro trabajo, nos adentramos en densidades narrativas en el diario de campo, que deben ser comprobadas a lo largo de la investigación, por una parte, pero, por la otra, esta densidad posibilita ver y escuchar lo que no se tenía contemplado con anterioridad.
- 4) En esta escala tenemos claro el lugar del espacio, como la materialización de un lugar de trabajo en su parte tangible, pero a la vez se hace presente lo intangible como el hacedor simbólico que nos hace presentes, más allá de la cultura material la organización del grupo estudiado.
- 5) La delimitación de nuestro espacio-tiempo de estudio nos ubica en el recorte de la investigación, lo que posibilita comprender en cierta escala la movilidad biográfica de lo que se debe trabajar, para establecer las fronteras del mismo, lo cual relaciona al grupo social-étnico con el espacio histórico y la cultura que desarrolló-desarrolla, según sea el caso y su lugar en territorios más amplios. Argumentar en este sentido, nos permite construir una serie de posicionamientos teóricos que nos ayuden a comprender el estado de cosas que se encuentran en la naturaleza y en la cultura.

Los puntos anteriores nos dan la pauta que ubica en el terreno la capacidad de establecer una continuidad de lo que se quiere estudiar y permite determinar un universo cerrado de investigación. Universos que de vez en vez se desbordan con nuevas escalas y que nos marcan que nuestros límites tienen que ensancharse, que debemos dar diferentes giros que se constituyan en un bucle para poder esclarecer el lugar del sujeto en la investigación. Este sujeto es el factor humano, cuál fue su organización, su cultura, su sociedad y qué determinó el principio y el fin de su civilización,

pues se convierte en experiencia para poder establecer el suceso, anteponerse a una situación y clasificarla como si fuera repetitiva. Es la participación de la experiencia como acto que refiere la relación acción-pensamiento-repetición productora de experiencia: conocer la rutina, develar el secreto o la intimidad de un evento es la constante que posibilita el poder saber a través del recorrido..." (Pérez-Taylor 2006: 53).

diferentes momentos que entran en movimiento en el bucle para establecer las escalas de clasificación de cada momento; cada parte por sí sola da una salida, pero en su conjunto accionan el análisis transdisciplinar para dejarnos ver una cartografía de proceso.

El movimiento del bucle se asemeja a una espiral que rota, y cada vez que se detiene estamos en un nivel diferente sin salir del centro, pero el desplazamiento nos ha llevado a una escala distinta que nos dice: que todo recorte nos conduce a la incompletud del proceso, que en su movilidad sus constantes se desplazan en infinidad de escalas y que el límite se ve obligado a determinar su paso en el tiempo para poderlo paralizar por un instante. Este instante es el lugar que tiene el espacio en el acontecimiento y, por ello, la densidad narrativa que da cuenta de él lo convierte en continuidad. Dicho con otras palabras, nos adentramos en nuestro giro en la enumeración recursiva.²

El vuelco que se produce se apropia de ciertas constantes que se vierten en emergencias, cuya presencia reubica el movimiento en nuevas formas del acontecer, lo cual se desenvuelve en la construcción de nuevas escalas de análisis en su vertiente de tiempo-espacio. Cada recorte encuentra en su recursividad el sentido de su vigencia y denota su actualidad en regímenes de historicidad, de nueva cuenta el tiempo hace presente su relación con el cambio y con la transición de acontecimientos entre el pasado y el presente, su duración queda inmersa en la construcción de la realidad.

ANTROPOLOGÍA Y REALIDAD

En antropología la realidad es y forma parte intrínseca del ser de la investigación, se intenta llegar a un momento de realidad sea en el pasado o en el presente. Estamos ante un serio problema para poder definir dicha noción, ¿cómo debemos entender, comprender o explicar la realidad? Encontramos una realidad física y otra mental, después estaría aquella vinculada tradicionalmente con la filosofía y con los procesos cotidianos de existencia. Sin embargo, debemos considerar que para que éstas puedan existir, en el ámbito de la cultura y la ciencia es necesario que se pueda dar cuenta de ello. De esta forma, podemos encontrarla por su

² “La enumeración recursiva es un proceso donde surgen elementos nuevos a partir de elementos anteriores, por la acción de reglas establecidas” (Hofstadter 1998: 169).

autosemejanza³ entre el hecho real y su abstracción o, por el contrario, creamos una realidad virtual⁴ que nos acerque al evento. En ambos procedimientos, nos encontramos ante el serio problema de su verificación. En este sentido, convertimos la realidad en una simulación, en la que buscamos cierto nivel de comprensión o la totalidad de la misma, diferentes factores concatenan esta acción.

Por otra parte, el intento de definir la realidad nos lleva a un callejón sin salida porque según la teoría que utilicemos tendremos el recorte acerca de la realidad, las preguntas que se pueden hacer están directamente vinculadas al objeto de investigación; así, cualquier pregunta queda comprometida con el modelo en que nos ubiquemos. Para salir del embrollo del recorte según el modelo, es necesario dar un giro a la noción para darle movilidad, lo que significa que la realidad no es estática, está permanentemente desplazándose en el tiempo adquiriendo contenido conforme se desliza.

Nuestro universo es tetradimensional: existen tres dimensiones espaciales y una temporal. H. G. Wells pensaba que la dimensión tiempo era exactamente igual a las dimensiones espaciales, pero se equivocaba. Hay una diferencia crucial entre ellas. Resulta que, matemáticamente, la dimensión tiempo lleva asociado un signo menos. Este pequeño signo marca la diferencia: separa el futuro del pasado, permite la causalidad en nuestro mundo y dificulta viajar en el tiempo (Richard 2003: 70-71).

El tiempo se convierte en un elemento que nos marca en un presente vivido, que siempre está vivo para el sujeto social, puesto que se vive y se muere dentro de él. Mientras que el pasado es lo que ya no está y su único reconocimiento queda a partir de las evidencias, monumentos, osamentas,

³ “Autosemejanza. Propiedad según la cual ciertas partes de la realidad física (cómo los símbolos, las imágenes o los pensamientos humanos) se parecen a otras partes de esa misma realidad física. La semejanza puede ser correcta” (Deutch 2002: 104-105).

⁴ “... realidad virtual. El término se refiere a cualquier situación en que una persona pasa de modo artificial por la experiencia de encontrarse en un entorno específico [...] Puede considerarse que todas las técnicas del arte figurativo y la comunicación a larga distancia ‘modifican el funcionamiento normal de los sentidos’. Incluso las pinturas rupestres prehistóricas proporcionaban al observador la falsa experiencia de ver unos animales que, en realidad no estaban allí” (Deutch 2002: 106-107).

fósiles, testimonios, libros, documentos, archivos y cualquier otro tipo de vestigio que atestigüe acerca de lo que ya no existe, el futuro es lo que está por venir, aún no sucede, pero pueden describirse de forma somera las rutas que se pueden seguir, a partir de una relación de causa y efecto. Pensar lo que aún no existe nos lleva a denotar en el discurso las posibilidades reales de un imaginario social que nos ayuda a dibujar el desarrollo de los acontecimientos en un tiempo dado.

La prospectiva se convierte en la herramienta de ese devenir, mientras que el pasado se vierte a partir de una serie de informaciones dispersas, ocultas, fuera de lugar que tendremos que organizar para darle sentido. De cualquier forma, ese pasado está ahí latente para ser descubierto, mientras que el presente vivido nos conduce a un sinfín de recorridos cargados de incertidumbre debido a la cercanía que tiene con nosotros, donde la descripción del acontecimiento se convierte en parte de la vivencia del especialista. Es decir, si aún está con vida el presente, la construcción de acontecimientos se mueve de forma irregular, dando tumbos entre su existencia y la formación de versiones de la misma, marcando en cada instante relaciones de conformación de distintas posibilidades de interpretación, y en su paso la ideología se hace presente ante el sinnúmero de versiones posibles (baste con ver los noticieros en la televisión). Esta volatilidad de efectos sobre la realidad debe ser paralizada en el tiempo, en la medida de lo posible, para poder enunciar un sistema de coherencias acerca del mismo. Las diferentes distancias en el tiempo deben focalizarse en el espacio para dar al contenido cierta conformación que le fije en el acontecer.

La descripción del espacio se vierte en su dependencia por la materia, es un articulador del territorio, construye fronteras y da seguridad al interior, por tanto, es finito y sus límites conllevan el ejercicio de la identidad de lo que significa estar dentro de él, al tiempo de marcarse en la no homogeneidad del interior, lo que lo vuelca en un lugar de movimiento, de acciones y reacciones que traspasan el orden territorial, para adentrarse en cierta medida en emergencias que intentan ensanchar el propio espacio, este movimiento nos reubica en un bucle que es asimilado en cada escala, pero el deslizamiento intenta a su vez cambiar el nivel de cada proceso. Al exponerlo en este sentido podemos decir que todo espacio forma parte de la recursividad y la reflexividad, y en este sentido el espacio adquiere un doble vínculo: el marcado por su parte material y tangible, condicionado en nuestra ciencia por la cultura material, y un espacio intangible, no palpable, que se marca en los signos para darle al

simbolismo un carácter material, puesto que todo símbolo para que exista y tenga sentido debe tener un valor de uso-existencia y un valor de cambio-su materialidad, que se establece a partir de sus intercambios, lo que nos induce a sostener que cada símbolo en el universo de la cultura existe a partir de los intercambios que le permiten subsistir en una lucha constante con otros signos, y al crearse cierta hegemonía se mantiene en el cotidiano de la sociedad.

El uso de símbolos en la cultura nos marca a través de diferentes lenguajes que deben ser enunciados para que permanezcan en el escenario de las instituciones y del cotidiano, su regularidad hace el registro de la actividad discursiva, que en su verosimilitud da cuenta de los procesos vividos. En las civilizaciones este registro marca las formas de su permanencia, sea en las manifestaciones rupestres, en la cultura material: artefactos y cualquier tipo de enseres, en los monumentos arquitectónicos, en la estética del arte, en cada signo que queda plasmado en las diferentes formas de escritura, en sí, en cada una de las manifestaciones que dan sentido a la vida humana. Dar vida se convierte en el precedente generador de la organización social, puesto que al intentar mantenerla se accede a la búsqueda de un sistema proveedor de acciones y movimientos que intentan dar a una sociedad cierta calidad para mantenerse en la unidad del grupo.

El sujeto se rebela “subjetivo” de dos modos. Primero, con referencia a sí mismo: en la reflexión sobre su identidad entendida como referencia recíproca de su vivencia dependiente de la dimensión de la vida e, incluso, de la aportación del recuerdo; luego, mediante la dependencia de dimensiones estables, de movimientos constatables, de los cambios de uno mismo, de la estructura temporal de la experiencia (Blumenberger 2007: 229).

La relación que se produce entre el espacio y el tiempo hace emerger al sujeto⁵ como su única opción de subsistencia, porque se forma un nivel de organización entre el espacio-el tiempo y el sujeto, entendido este último como la unidad que suscribe en el hecho real la carga simbólica que le determina en una relación de clase. Se vive en el presente y se deja tras

⁵ “El sujeto es efecto, no causa, del orden simbólico. El orden simbólico preexiste a los individuos: cuando nacen tienen ya preparado, para cada uno, su lugar (en el conjunto de las relaciones sociales)” (Ibáñez 1991: 85).

de sí la huella del paso como el proceso que hace presente que el sujeto quede atrapado por las acciones de la historia, para atestiguar que todo sujeto es un sujeto social, que vive y muere inserto en las problemáticas del mundo en el cual ha vivido, la cultura, la sociedad y la construcción de espacios que le marcan en su interior, en su intento por incluirlo en el orden de la historia.

En este sentido, el sujeto se convierte en hacedor de tiempos y espacios, es constructor de hechos reales e imaginarios que dan pautas de comportamiento al presente vivido, como parte de procesos que convierten el espacio en el lugar de privilegio para producir las civilizaciones.⁶ La discontinuidad, la emergencia y el caos forman parte intrínseca de todo proceso humano, no existe una teleología que delimite el orden de las cosas que se encuentran en la naturaleza y en la sociedad, no existe un constructor infalible que dicte el orden de lo que debe ser y en la incertidumbre que se produce; se construye el presente vivido en cada espacio histórico para asegurar su propio porvenir. La acción del tiempo como una constante universal da cuenta por las evidencias dejadas tras de sí, nos permite ver lo que no existe y cuando se presenta de forma viva aún, nos impone la multiplicidad de hechos que se presentan en el cotidiano donde se abre una posibilidad de lo que vendrá en algún momento.

La realidad existe independientemente de que alguien dé cuenta de ella, se perpetúa en el conjunto de eventos que existen en el universo, se mueve y queda la evidencia de este movimiento, contexto en el cual el proceso civilizatorio puede dar cuenta de ésta. Pero para poder dar cuenta de la realidad es necesario, primero, darse cuenta de que está ahí, que existe independientemente del humano, que está desde el principio del tiempo y que en su devenir han nacido, crecido, envejecido y muerto

⁶ “El observador del proceso civilizatorio se encuentra ante un conjunto de problemas. Por no mencionar más que algunos importantes, en primer lugar, la cuestión más general: vemos que el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una transformación de comportamientos y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada [...] Es evidente que la ‘civilización’, como la racionalización, no es un producto de la *ratio* humana, no es el resultado de una planificación que prevea a largo término. Sería impensable que en la base de la paulatina ‘racionalización’ se encontrara ya un comportamiento y una planificación ‘rationales’ que actuaran a lo largo de los siglos” (Elias 2009: 535).

millones de estructuras que pasaron de la vida a la no-vida,⁷ pero que al fin y al cabo han dejado huella desde el macro al micro universo.

La marca de la existencia del Universo establece toda una prerrogativa en el accionar de la vida de nuestra especie. La necesidad de llevar un registro de cuanto está al alcance dio inicio a la escritura (3000 aC), y con ello a la civilización, aunque debemos considerar que varios miles de años atrás quedaron plasmadas las manifestaciones rupestres (30 000 años el registro más antiguo). Estas primeras evidencias forman parte de los recuerdos de la humanidad, que marcan con signos lo que se quiere recordar; sin embargo, hay que considerar que una gran cantidad de eventos han pasado al lugar de la ausencia y del olvido. Aún se tiene alguna esperanza de poderlo convertir en recuerdo a través del avance de la ciencia.

LA REALIDAD, EL TRABAJO DE CAMPO Y LA ANTROPOLOGÍA

La totalidad de campos que se encuentran en la esfera de la realidad conducen a un cúmulo cuasi infinito de eventos existentes, marcados y extintos en el largo viaje por el tiempo, desde el más remoto que nos ubicaría al principio de todo, hasta los más recientes que se encuentran bajo nuestra mirada, el recorrido es demasiado grande para habilitarlo en este momento, pero debe quedar claro que dicho trayecto sólo puede ser concebido en primera instancia por la ciencia tradicional que creó tantas taxonomías como le fue posible, para poder acumular conocimiento disciplinario e hiperespecializado en cada una de sus ramas; después, la complejidad está intentando reunir de nuevo el rompecabezas para dar al conocimiento una perspectiva transdisciplinar, primero para pasar a un conocimiento en-ciclo-pédico, que pueda reconstruir y dar nuevas opciones de conocimiento a partir de un bucle que nos conduzca desde un centro (la antropología) a escalas y niveles distintos.

Hay que tener en claro que la antropología, como lo enunciamos al principio, es una ciencia integral y que en su constructo va la inercia de

⁷ “Aún resuenan los ecos de la colosal explosión que dio origen a nuestro universo, hoy 13 700 millones después del Big Bang. Unos microsegundos después, el Universo se expandió en millones de kilómetros. Nacieron nuevas estrellas, las viejas se extinguieron. Unos 9 200 millones de años más tarde, nació nuestro Sol, formado a partir de los restos de estrellas ya desaparecidas” (Lloyd 2008: 13).

diferentes acciones de estudio, que van de lo no-viviente –las culturas del pasado–, en las que se encuentran las evidencias materiales humanas, no humanas y del resto de la naturaleza, hasta el punto en que el mundo estudiado se allana por la propia vida y por las personas que en un espacio diferente al nuestro cohabitan el planeta. El objeto de estudio⁸ nos lleva a trabajar con la gente o sin ella, hace reacción en el tipo de trabajo de campo, si está viva, el trabajo etnográfico se convierte en lo más apropiado; pero hay que aclarar que, de antemano, debe tenerse un conocimiento del escenario de la comunidad, hay que tener una estrategia de investigación que marca la distancia de la etnografía, como son la descripción, la escritura, la oralidad y la capacidad del observador para poder ver y descubrir el secreto en cualquiera de sus manifestaciones, de esta forma, poder ver significa entrar en el espacio del otro, formar parte del cotidiano que le ayude a establecer pautas de comportamiento social, en las que el análisis nos lleve a la parte profunda de la descripción etnográfica.

Esta descripción forma parte de la construcción de la biografía del grupo y su historicidad conduce a la comparación de las fuentes a través de su verificación, me refiero a las escritas y documentales con respecto a las descriptivas de lo que puedo ver, sentir y percibir, de los actos de hablar con las personas con las que se convive durante las estancias de campo. Aquí podemos sostener que la antropología durante el trabajo de campo es una forma de vida, en la medida en que la convivencia nos conduce por el camino del conocimiento del otro, nos inicia en un tiempo y un espacio de la diversidad que nos permite el descubrimiento y el reconocimiento por parte del observador, que con un meticuloso cuidado describirá en su diario el acontecer de lo vivido; la descripción se convierte en un sistema complejo al marcar en la distancia la relación entre el observador y lo observado, el recorte hace presente un acto vivido a la vez que desarrolla niveles de acercamiento verosímiles insertos en la recursividad como una forma de ver y comprender al otro.

Mientras que, por la otra parte, están los que tienen que vérselas con los no-vivos. La estrategia cambia por el espacio que deben ocupar, desde

⁸ “El objeto de estudio no es nunca la totalidad de los fenómenos observables en un tiempo y espacio dados, sino únicamente algunos aspectos que hayamos elegido; la misma situación espacio-temporal puede contener, según la cuestión de que se trate, varios objetos de estudio diferentes” (Veyne 1971: 35).

el recorrido de superficie hasta el encuentro de evidencias en la superficie o bajo tierra, la ubicación, la excavación, la clasificación y la posibilidad de convertir en signo⁹ cada monumento, mural, artefacto y osamenta; nos lleva a nombrar el estado de cosas encontradas en el ámbito de la cultura y la sociedad de los hombres muertos, lo cual depende en muchos casos de la historia de la tierra, de su geología, su estratigrafía y de los contextos que nos delimiten el periodo en el cual vivieron y desarrollaron un sistema de organización humana. El pasado lejano se convierte en el articulador de todo conocimiento bajo la premisa de que los muertos no pueden protestar si no decimos la verdad sobre ellos cuando estuvieron vivos en su propio espacio histórico. En su presente vivido marcaron las pautas de organización del pasado, establecieron en su cotidiano y en la vida institucional las formas de saber vivir en cuanto al tiempo que les tocó estar y ahora cuando sólo queda la huella que dejaron en su pasado lejano o cercano, que corresponde a nuestro presente, la evidencia de su existencia queda en las marcas que dejaron en la tierra, en los símbolos, en el espacio de sus construcciones materiales y no materiales y que nosotros debemos desentrañar para enunciar a los que nos antecedieron.

Diferentes formas de hallazgos cruzan las líneas de varias ciencias disciplinarias que en la antropología encuentran sustento y validez para dar cuenta de la historia de la humanidad, del pasado remoto a nuestros días, la clave se encuentra en las formas en que la observación¹⁰ nos permite, desde la perspectiva de un modelo teórico, construir nuestros observables. Este principio se relaciona con la forma en que los conceptos nos permiten concebir cosas, luego de una construcción cognoscitiva que deriva de la

⁹ “El pensamiento puede versar sobre cerdos o nueces de coco, pero en el cerebro no hay cerdos ni nueces de coco; y en el espíritu no hay neuronas, sólo ideas de cerdos y nueces de coco. Por consiguiente, siempre existe una cierta complementariedad entre el espíritu y las materias de su computación. El proceso de codificación o representación que sustituye las cosas por la idea de los cerdos o las nueces de coco es ya un paso, y aun un amplio salto, en la tipificación lógica. El nombre no es la cosa nombrada, y la idea del cerdo no es el cerdo” (Bateson 1997: 205).

¹⁰ “La observación de lo vivido es el ámbito de un progreso lento y acumulativo de la observación, análogo al que el diario íntimo permite alcanzar el conocimiento del sujeto, o al descubrimiento gradual de un paisaje en el curso de una observación atenta” (Veyne 1971: 138).

capacidad que se tiene de generar en la práctica del cotidiano la construcción de herramientas abstractas, posibilidad de mediación entre la realidad y el constructo que se piensa llevar a la práctica. El tránsito producido conlleva el vínculo entre el error y la diferencia, entre el acierto y el error como vía de habilidades que le dan al cerebro la certeza de lo que se está haciendo, que le ayuda a dar cuenta del mundo interior y del exterior que lo conecta con el mundo real.

Estar conectado con el exterior se convierte en la vertiente que se tiene para ver en el mundo la capacidad de realización de intercambios entre mi experiencia personal, etnográfica, y la capacidad de intromisión en el otro, en la cultura que pretendo estudiar. En el mejor de los casos la experiencia producida por el contacto modifica la percepción de ambas partes, se generan lazos de convivencia y pervivencia a través de intercambios simbólicos y materiales, autoorganizamos nuestro conocimiento sobre lo que suponíamos que se sabía acerca de ese grupo en particular, articulamos nuestra práctica en su recursividad para direccionar la investigación a un acercamiento más preciso que nos ayude a una comprensión en un sentido compartido, lo que veo, es lo que es en realidad. Esta contrapartida nos da en la experiencia el espacio de lo crítico de nuestro trabajo, los signos están en su lugar y el discurso es el adecuado. Cuestionar este nivel nos introduce en un estado de incompletud del acontecimiento porque nos damos cuenta de que es imposible abarcar el todo en la descripción, que hemos recortado y la selección realizada está de acuerdo con el propósito de nuestro trabajo, para que este momento se convierta en parte de una continuidad más amplia.

La construcción y organización de los datos empíricos configuran la regularidad de la investigación, para dar cuenta del hecho real, que en su proceso de abstracción da un nuevo giro para poder explicar-interpretar el universo estudiado; este sentido de análisis evoca una estrecha brecha entre el dato empírico y su construcción teórica. Unión que sólo es posible en la medida en que desde la teoría sabemos qué estamos buscando, el sentido común nos conduce a una serie de hechos simples que nos abren la posibilidad de adentrarnos en la profundidad del evento, lo que equivale a decir, que esta simplicidad únicamente debe formar parte de nuestra fuente primigenia que nos ayude a ver el principio; el punto de inicio de la investigación puede ser considerada como parte de la estructura superficial del trabajo, pero debemos pasar otras escalas en la construcción de nuestra espiral.

Dicho proceso es posible desde un sistema complejo a partir del modelo que se emplee, porque las preguntas que se pueden hacer deben estar en el marco de los alcances y límites de la propia teoría que me dice cómo poder ver, descubrir, lo que en mi cultura no existe como parte de su organización. Por otra parte, es necesario recurrir al encuentro entre mi visión conceptual del mundo y la de ese otro que se desliza en su propia historia, en sus formas de ver, vivir, crear y ordenar su mundo, sistemas cultural, social e histórico que se enfrentan a mi forma de percibir.

El trabajo de campo y la experiencia adquirida dejan manifiesto el estrechamiento entre el espacio etnográfico-biografía del grupo-hecho real y la construcción teórica como un proceso vinculado entre lo que se puede ver y lo que se puede pensar en el momento de la vivencia, recurrencia que nos lleva a experiencias anteriores, cuya similitud concatena el hecho como parte de mi descripción, la que queda plasmada en el diario de campo, pero que en su debido momento deberá integrarse en un proceso de escritura de la historia como parte de un suceso de mayor envergadura. Su combinatoria (abstracción del evento en un contexto mayor que se vincula con el marco de la estrategia de investigación y con la construcción del texto como producto final) logra aclarar y dar sentido al momento estudiado.

Durante el proceso de investigación tenemos una opción con dos acercamientos posibles a nuestro objeto de estudio: en esta instancia podemos considerar el trabajo de Gregory Bateson en el cual siempre estuvo presente su sentido integral que posibilita el accionar de insertarnos en la complejidad a partir de constituir una razón dialógica entre lenguaje y comunicación en el trabajo de campo, estos son el lenguaje digital y la comunicación analógica.¹¹ Pensar, describir y vivir en el trabajo de campo bajo esta lógica nos ubica en un universo conceptual que implica en su construcción que toda investigación nos ubica en un terreno nuevo a la

¹¹ "... el lenguaje es digital y lo cinético y paralingüístico son analógicos. Lo esencial en este asunto es que en la comunicación digital cierto número de signos convencionales, como 1, 2, 3, x, y, se manejan de acuerdo con reglas llamadas algoritmos. Los signos en sí mismos no tienen una relación simple (por ejemplo, correspondencia de magnitud) con aquello que representan. El numeral '5' no es de mayor tamaño que el numeral '3'. Es verdad que si quitamos al '7' el brazo horizontal obtenemos el numeral '1', pero el brazo mismo no responde al '6'. Un nombre tiene por lo general una conexión

vez que familiar por otras experiencias de campo. En el espacio digital las imágenes se ordenan a partir de un sistema computacional que admite series de datos sin magnitud, que pueden ser utilizados arbitrariamente para producir sentido, mientras que en el espacio analógico las imágenes van implícitas como parte de una representación que propicia niveles de comunicación entre unos y otros.

El orden producido en el mundo digital debe atender a un sistema de rangos que en un sentido abstracto posibilite la conjunción de información en una tipología, que le ayude a establecer lazos entre su abstracción y el campo semántico que debe construir, el ordenamiento produce un sentido computacional que se hace presente en el orden de la sintaxis. Toda sintaxis conforma sistemas de enunciados y en su ampliación se conforman discursos que dan cuenta del hecho real. Al dar cuenta, se produce un deslizamiento entre el hecho real y su asignación discursiva, lo que conlleva a establecer verosimilitudes, entendido esto como un recorte del hecho real que manifiesta en su regularidad campos de organización que han concretado el nexo existente entre la realidad y el objeto estudiado. Mientras que en el espacio analógico las imágenes se hacen presentes a través de representaciones que plasman en el paisaje semántico las estructuras estéticas. Es decir, el hecho real debe organizar, a través del diálogo, una relación permanente entre esa imagen y su representación, como parte de un proceso que deje manifiesta una geometría de dichas manifestaciones.

puramente convencional o arbitraria con la *clase* que designa. El numeral '5' es sólo el *nombre* de una magnitud. No tiene sentido preguntar si mi número de teléfono es mayor que el de usted, porque el intercambio telefónico es un computador puramente digital. No es alimentado por magnitudes, sino sólo por *nombres* de posiciones en una matriz.

En cambio, en la comunicación analógica se emplean magnitudes reales y que corresponden a magnitudes reales en el tema del discurso. El telémetro incorporado de una cámara fotográfica es un ejemplo familiar de un computador analógico. Este aparato se alimenta mediante un ángulo que tiene una magnitud real que es, de hecho, el ángulo que la base del telémetro subtende algún punto del objeto que ha de fotografiarse. Este ángulo controla una leva, que a su vez mueve hacia adelante o hacia atrás los lentes de la cámara, lo cual es una representación analógica (por ejemplo, un cuadro, una gráfica cartesiana) de la relación funcional entre la distancia del objeto y la distancia de la imagen" (Bateson 1998: 399-400).

Lo digital y lo analógico se convierten en el campo de acción del trabajo de campo en la medida en que el discurso-digital establece los campos semánticos de la escritura, entendida ésta como los signos que producen significado, sea un algoritmo o un enunciado, en ambos sentidos lo computacional se convierte en la vertiente que manifiesta su presencia a través de signos que se plasman en concatenaciones variables que inducen a la búsqueda de la precisión. La matemática y la gramática son lenguajes que generan correspondencia en el ejercicio del saber, focalizan orden, y en sus articulaciones desenvuelven continuidades donde no existían, materializan en la producción de conocimiento reglas de comportamiento que dejan asentado que hay un sistema discursivo.

Lo analógico-las imágenes a través de la estética recorren un camino, estancias irregulares en buena medida, el recorte se establece en su geometría y las regularidades sobresalen según la escala en que se muevan, éstas pueden materializarse en una cartografía que da cuenta de cada eslabón en la cadena, figuras que forman parte de un cuerpo, cuyo diseño se basa en producir un orden fuera de la sintaxis. O bien, podría decirse, que genera una sintaxis con un orden diferente al digital.

las gramáticas del lenguaje humano proporcionan reglas del crecimiento de las plantas, un mismo autómatas puede interpretarse como modelo de propagación de enfermedades, de incendios, de innovaciones, de imperios o de rumores, y a los sucesos de la historia de la cultura o del arte se aplican iguales ecuaciones que a la evolución de espacios, al aprendizaje o a la optimización de programas de computadora. Técnicamente, las clases de universalidad, heredadas de la idea sistémica de isomorfismo, constituyen el pasaje que permite abordar transdisciplinariamente los problemas (Reynoso 2006: 383).

Lo digital y lo analógico deben formar las gramáticas del lenguaje como articuladores que posibilitan la comunicación, a la vez que producen modelos de trabajo que puedan asegurar en el universo diferentes campos semánticos. Es decir, el modelo nos debe servir para construir a diferentes escalas y en distintos campos de acción el espectro de la realidad, concebida ésta como el hecho que marca la existencia del todo en el micro y el macro universo, de la no-vida a la vida, de la simplicidad a la complejidad del universo. No importa dónde sea el recorte, el intento es llegar a todos los niveles de cada escala.

ANTROPOLOGÍA, ESCALAS Y TRABAJO DE CAMPO

El trabajo de campo está condicionado por la estrategia de investigación, que nos proporciona el formato del tipo de trabajo que se realiza, este formato queda inmerso en los objetivos del mismo, así como en las hipótesis que deben dar cuenta de la directriz del proceso mismo. Recortar el *corpus* queda bajo el condicionamiento establecido de la escala en la que nos movemos, esta escala que hemos estado enunciando no ha sido definida hasta el momento pero es una proporción de aumento o disminución de tamaño de las dimensiones reales con las que podemos representar un objeto. De esta forma, para representar un objeto mayor deben dividirse todas sus medidas por un factor mayor que uno, que se llama escala de reducción, y para un objeto pequeño todas sus medidas se multiplican por un factor mayor que uno y se llama escala de ampliación, así, la escala que se utiliza va en razón de la dimensión en la que se ubica el estudio, cuya representación ve la posibilidad de representarle lo más verosímilmente posible.

La dimensión de la escala está en relación con el espacio y el tiempo en los que se realiza el estudio, lo cual hace presente, por una parte, el territorio material y, por el otro, el territorio abstracto de las relaciones de producción de símbolos, este nivel ubica un tiempo dado al interior de un proceso y la manera de llegar a él puede ser a través de la densidad narrativa, de la historia de la Tierra en cuanto a momentos en el pasado, pero cuando se trata del presente, forma parte de la vivencia directa e indirecta del observador.

La escala de tiempo denota en su construcción del pasado diferentes dimensiones o líneas que marcan el quehacer del acontecimiento, su diseño¹² permite seleccionar un campo de acción, nos ayuda a buscar las herramientas técnicas necesarias, para poder dar paso a un camino epistémico que nos conduzca al centro del problema seleccionado. El recorrido produce en su reflexividad un campo dialógico que una la interpretación

¹² “Los problemas del diseño, al igual que los de la antropología –sus temas, programas y estrategias de trabajo, propuestas y soluciones–, son problemas transdisciplinarios: campos de vinculación de complejidad diversa, que modifican su apariencia y límites cada tiempo e incluyen siempre, fenómenos físicos, biológicos y de la mente” (Martín Juez 2002: 128).

con la explicación en un movimiento que la acción antropológica sólo puede lograr. Dicho con otras palabras, el intercambio producido entre el observador y su objeto constituye el mantener en vida al otro, cuasi objeto se convierte en una entidad que ha producido cultura, se ha organizado a través del tiempo y en su devenir ha dejado evidencias de su paso por la tierra, además de estar en constante movimiento para seguir presente, véase, por ejemplo, la historia de la tecnología, desde la construcción de las herramientas más simples en el remoto pasado de la humanidad hasta los sistemas computacionales del presente.

Finalmente, este breve recorrido para hacer presente una antropología de la complejidad, sólo puede ser válido en la medida en que establezcamos desde el trabajo de campo recursividades que nos ayuden a comprender el universo cultural y social de cada civilización, aprehender a ver y a describir, a oír y dialogar en sentidos compartidos, a construir evidencias donde no las había, a saber comprender el estado de cosas de la naturaleza para distinguir la mano que la ha transformado en las distancias remotas del pasado, para conseguir crear genealogías de esas culturas, continuidades de larga duración que nos permitan comprender por qué tenemos este mundo y no otro.

BIBLIOGRAFÍA

BATESON, GREGORY

1997 *Espíritu y naturaleza*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires.

1998 *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Argentina.

BLUMENBERGER, HANS

2007 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-textos, Valencia.

CLASTRES, PIERRE

1974 *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens guaraní*, Seuil, París.

GRUPO ANTROPOCAOS

2006 *Exploraciones en antropología y complejidad*, Sb (col. Complejidad Humana), Buenos Aires.

DEUTCH, DAVID

2002 *La estructura de la realidad*, Anagrama, Barcelona.

ELIAS, NORBERT

2009 *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.

GOTT, J. RICHARD

2003 *Los viajes en el tiempo y el universo de Einstein*, Tusquets, Barcelona.

HOFSTADTER, DOUGLAS R.

1998 *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*, Tusquets-CONACYT, Barcelona.

IBÁÑEZ, JESÚS

1991 *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Amerindia, Santiago de Chile.

LLOYD, CHRISTOPHER

2008 *What on Earth Happened*, First published in the UK, by Bloomsbury Publishing PLC.

MARTÍN JUEZ, FERNANDO

2002 *Contribuciones para una antropología del diseño*, Gedisa, Barcelona.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL (COMP.)

2002 *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona.

2006 *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*, Sb (col. Complejidad Humana), Buenos Aires.

REYNOSO, CARLOS

2006 *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*, Sb (col. Complejidad Humana), Buenos Aires.

VEYNE, PAUL

1971 *Comment on écrit l'histoire. Foucault revolutionne l'histoire*, Seuil, París.

EPISTEMOLOGÍA DE LOS SISTEMAS COMPLEJOS

Nicolás Caparrós*

EPISTEMOLOGÍA. GENERALIDADES

Epistemología, en la tradición francesa, es la historia de los conceptos científicos, mientras que en el sentido anglosajón representa el análisis que pone en evidencia los mecanismos de los procesos de cognición.

La epistemología francesa es en realidad una epistemología genética; es decir, se hace cargo de las vicisitudes históricas de un proceso.

El proceso es una senda. El camino o método de la ciencia se apoya en cuatro pilares fundamentales:

- a) La *observación*: definida como la comprobación exacta de un hecho con ayuda de medios de investigación y de estudio apropiados.
- b) La *experimentación*: la forma de averiguación que busca la verdad¹ mediante la realización de pruebas o experimentos, o la provocación de fenómenos que permiten comprobar hechos que, a su vez, hacen posible determinados razonamientos cuya consecuencia lógica es un conocimiento concreto.
- c) La *lógica matemática*: que sólo admite principios, consecuencias y hechos rigurosamente demostrables.
- d) La *generalización*: con su concurso la inteligencia humana no aspira a saber más, sino a reelaborar, reclasificar y correlacionar. Aquí

* Nicolás Caparrós. MD, PhD. Psiquiatra, Psicoanalista. Es autor, entre otros libros, de *Crisis de la familia* (1972), *Psicología de la Liberación*, junto a Antonio Caparrós (1976), *Orígenes del Psiquismo*, *Ser psicótico*. *Las psicosis* (2004), *El proceso psicossomático, el ser humano en el paradigma de la complejidad* (2008) y de numerosos artículos.

¹ Obviamos aquí la problemática de la verdad, que no es ya un absoluto al que haya que tender de manera obligada.

es donde juega su papel el *razonamiento inductivo* porque existen métodos válidos de inferencia de unos sucesos a otros.

El concepto *inferencia* alude al proceso discursivo que parte de una proposición para llegar a otra que oficia como conclusión. Puede ser *deductiva* o *inductiva*. La primera se apoya en la lógica formal o en la matemática; la conclusión se extrae necesariamente de las premisas, no le falta razón al que dice que la lógica matemática persigue la tautología como evidencia de la solidez del razonamiento.

Por el contrario, la inferencia inductiva posibilita la extracción de conclusiones probables porque la verdad de éstas no está contenida en la verdad de las premisas. En la primera se obtiene la *certeza*, pero no permite extraer ningún conocimiento nuevo. En la segunda se logra una regla o ley general a partir de un número determinado de situaciones concretas que cumplen esa regla; descansa en modelos estadísticos basados en el cálculo de probabilidades y por esto supone una determinada *incertidumbre* respecto al razonamiento deductivo. Este tipo de razonamiento quizá parezca irrelevante o *poco científico*, si se le compara con el procedimiento deductivo, y, sin embargo, todo nuestro conocimiento (aparte de la matemática y de la lógica formal) se basa en conjeturas, e incluso en la vida cotidiana, los procesos de toma de decisiones son realizados, sobre todo, por razonamientos inconscientes de tipo inductivo, basados en creencias sobre cierta probabilidad de hechos inciertos, por no hablar de las *evidencias*. Según demuestran los psicólogos cognitivos Amos Tversky y Daniel Kahneman (1934) en la *Teoría de las Perspectivas*,² nos basamos en un número limitado de procesos heurísticos cerebrales que convierten las tareas complejas de evaluar probabilidades y predecir valores en juicios más simples, lo que resulta más útil, efectivamente, porque sería impensable probar todas las relaciones causa-efecto en un mundo de observaciones prácticamente infinito. Los modelos de inteligencia artificial y los sistemas expertos que se aplican en Robótica o las Redes Neuronales de los sistemas cognitivos que simulan las funciones cerebrales intentan reproducir estos procesos.

² La *teoría de perspectiva*, elaborada en 1998 por Daniel Kahneman y Amos Tversky, describe cómo toman decisiones las diferentes personas ante alternativas críticas. Arranca de la evidencia empírica y se interesa en la forma en que los sujetos evalúan las posibles pérdidas o ganancias. Valora las diferentes actitudes ante la ganancia y el riesgo.

Bertrand Russell (1872-1970), que además de filósofo era matemático, se ocupó de esas cuestiones en relación con el conocimiento científico, afirmando que para aceptar la generalización se debe asumir que existen formas de conocimiento –además de la lógica deductiva– como es el razonamiento inductivo, y esta aceptación implica algún género de conexión entre acontecimientos diferentes. Ocurre con frecuencia que un evento que tiene una estructura espacio-temporal compleja forma parte de una serie de sucesos que poseen una estructura igual o similar; es decir, es un caso particular de un supuesto más amplio o ley natural. Admite que el método inferencial inductivo sólo proporciona conclusiones probables, a diferencia de la lógica formal y de la matemática, pero sostiene la necesidad de elegir entre la inducción, con su irracionalidad relativa, y la irracionalidad absoluta, sobre todo si consideramos que en la vida cotidiana impera la tendencia a la irracionalidad, como puede advertirse en las convicciones incorregibles, los juicios apriorísticos etcétera, de los seres humanos. El sujeto es racional cuando ha tenido cierto entrenamiento en secuencias de tareas determinadas.

EL MÉTODO DE LA CIENCIA

El método científico tradicional trabaja con tres niveles de información:

- 1) Los *hechos*, que son los objetos observables de la Naturaleza y sobre los que se experimenta. Los *Tatsachen* wittgensteinnianos.
- 2) Las *leyes*, formulación matemática del comportamiento de los hechos que no pueden inferirse directamente de la experiencia. Por ejemplo, éste es el caso del *Principio de inercia*, porque para demostrarlo se tendría que montar un experimento ideal que eliminara toda influencia externa, y eso es imposible. Son especulaciones del pensamiento, *coherentes* con lo observado.
- 3) Las *teorías*, que engloban los otros dos apartados. Exponen un conjunto de conceptos, las leyes fundamentales aplicables a esos conceptos y las proposiciones lógicas que proceden de ellos.

Debemos decir que una teoría científica es ante todo un modelo matemático con un número determinado de variables, que representan ciertas magnitudes del fenómeno, y un conjunto de reglas que relacionan estas magnitudes con las observaciones experimentales. El fin de toda teo-

ría es simplificar y reducir al máximo estos elementos fundamentales e irreductibles sin tener que desprenderse de la demostración experimental.

Aunque el objetivo final de la ciencia es construir una teoría única que describa el Universo, los científicos siguen aplicando el método reduccionista que ya enunció René Descartes (1596-1650), dividiendo el objeto de estudio en varias partes, y desarrollando teorías parciales que, con muy pocas variables—las que sabemos manejar—describen algunas observaciones y predicen otras; proceden por aproximación. Aplican la generalización y desprecian otros efectos y desviaciones que a veces son decisivos.

Una teoría científica es siempre provisional al requerir una cierta generalización, es decir, una determinada restricción porque nunca podemos probar el universo de todos los casos posibles. Para la Teoría de la probabilidad de Keynes (1883-1946), las inducciones no hacen probables sus conclusiones a menos que se observen ciertas condiciones, y nunca se puede afirmar que éstas se cumplen valiéndose únicamente de la experiencia.

Existe una coincidencia especial en este punto con los principios que expresa la *Nueva filosofía de la ciencia*, según la opinión de Karl Popper (1902-1994), para quien una buena teoría debe ser capaz de predecir un gran número de resultados que, en principio, pueden ser refutados o validados por la observación. Como resulta poco menos que imposible comprobar todos y cada uno de los casos que ofrecen resultados en sentido afirmativo, en orden a la economía del trabajo, se ha de experimentar con casos que permitan *falsarla* teoría, que no corroborarla, ya que ésta resulta invalidada cuando se refutan los resultados. La crítica es mucho más importante, y precisamente en esto se fundan los filósofos de la ciencia, como Karl Popper e incluso Bertrand Russell, para no aceptar al psicoanálisis como ciencia.

En general, *una hipótesis pasa a ser teoría cuando se han obtenido los mismos resultados repitiendo el experimento un número determinado de veces*. Clásicamente se dice que si el caso A verifica la hipótesis y ésta se sigue verificado en n-casos, bastará con comprobar que la hipótesis sigue siendo válida en el caso n+1.

Los psicólogos cognitivos, que investigan los procesos del razonamiento humano, han encontrado un cierto innatismo en los juicios de verificación. Los resultados de los experimentos demuestran que los sujetos tienden a emplear, con abrumadora mayoría, los juicios de verificación *versus* los de falsación. Mientras la verificación surge con facilidad, espontáneamente, la falsación, que lleva implícita la negación, requiere un proceso mental consciente más elaborado. Probablemente, la razón se encuentre en que verificar la falsedad de una teoría va *en contra* del proceso deductivo rea-

lizado al crearla, ya que el sujeto, mediante un proceso de síntesis, reúne un conjunto de experiencias y trata de asignar relaciones entre ellas. En realidad, el científico prefiere cambiar la perspectiva, el punto de vista, en vez de diseñar experimentos para falsar la teoría. Así se añaden elementos nuevos que la generalizan haciéndola más universal y, como expresó Albert Einstein: “No puede haber mejor destino para una teoría que el de señalar el camino hacia otra teoría más vasta, dentro de la cual viva la primera como un caso límite”.

De esta manera, se pone en marcha uno de los objetivos más deseados de la ciencia y, al mismo tiempo, se confirma esa curiosa cualidad del ser humano por la que tiende a negar sus propias falsaciones.

Pero antes de considerar la verdad o falsedad de una teoría hay que empezar por plantear si es o no científica.

Para que una teoría sea admitida como científica se requiere, según las normas imperantes, que se cumplan cuatro tipos de condiciones:

- 1) Exige satisfacer un modelo matemático.
- 2) Ha de ser interpretada de forma que sus resultados pueden ser contrastados con la observación.
- 3) Tiene que predecir positivamente los resultados de observaciones futuras. En palabras de Popper: “debe ser compatible con cierto resultado posible de las observaciones”.
- 4) Debe poder reproducir el estado original cuando se restablecen las condiciones iniciales.

Y en este punto existe unanimidad entre los físicos, los filósofos de la ciencia y los positivistas del Círculo de Viena.

Por ejemplo, la formulación matemática de la Ley de la Gravitación Universal es muy simple y, sin embargo, predice los movimientos del sistema planetario con gran precisión. Se anunciaron los hallazgos de tres planetas más, Urano, Neptuno y Plutón, descubiertos después de la muerte de Newton.

De esta manera, los métodos de investigación aplicados en la física matemática se convirtieron en el paradigma del conocimiento científico: *hipótesis, modelización, experimentación, obtención de resultados y contraste de la hipótesis* constituyen el diálogo experimental del científico con la Naturaleza, la cual responde con coherencia en un número elevado de casos.

Éste es el fundamento del “trabajo del laboratorio”, donde se opera sobre un *modelo* formal de tipo matemático que reduce los fenómenos complejos en *partes elementales independientes* (o parámetros) y representa los procesos causales según un sistema de ecuaciones. Si se consigue una modelización matemática adecuada, el fenómeno queda *atrapado*, por así decirlo, y se reproduce a voluntad pudiéndose experimentar sobre él, repitiendo el experimento tantas veces como sea necesario, hasta elevar la hipótesis a la categoría de teoría o ley general.

EL DUDOSO CAMINO HACIA LA VERDAD

Pero el fin del conocimiento científico sigue siendo la búsqueda de la verdad, si entendemos la verdad objetiva como la conformidad de las cosas con el concepto que de ellas se forma la mente. Los conceptos físicos son creaciones libres que no están únicamente determinados por el mundo exterior. Podemos concluir, según las teorías expuestas, que lo que llamamos *realidad* es un conjunto de percepciones, sensaciones y recuerdos que son elaborados en procesos que tienen lugar en el cerebro, componiendo una *imagen* del mundo. Sin embargo, debido a la existencia de la conciencia, se tiene la impresión de que esta imagen es exterior al sujeto y, además, se percibe como única. Sabemos, desde el tiempo de Protágoras (490-415 aC), que los datos son privados e individuales. Así, distintos observadores extraen conclusiones diferentes de un mismo hecho; se puede intuir que el mundo que nos rodea es, probablemente, lo que tienen en común todas esas subjetividades. *La objetividad es una subjetividad compartida*, como dicen los fenomenólogos.

La Escuela de la Mecánica cuántica, dirigida por Niels Bohr (1885-1962), Werner Heisenberg (1901-1976), Max Born (1885-1964), Erwin Schrödinger (1887-1961) y otros, recoge esta cuestión, que plantea no pocas interrogantes al dogma científico, y vuelve a establecer, de esta manera, el nuevo marco conceptual del método de la ciencia:

- 1) No podemos hacer afirmación fáctica alguna sobre un objeto natural determinado sin acceder a su contacto. Es decir, se tiene que producir una interacción física, real, entre el sujeto y el objeto.
- 2) Pero, nuestra observación afecta al objeto y no es irrelevante ni está completamente controlada. Se conoce lo que se observa, pero las cualidades fuera de lo observado, interferidas por las mediciones

dirigidas a otras, permanecen incognoscibles, de ahí que no se pueda conocer completamente un objeto físico. Hasta ahora no existe la posibilidad de experimentar con modelos que nos muestren, simultáneamente, todas las propiedades de aquél.

- 3) No cabe extraer conocimiento alguno del objeto de estudio si no se le mantiene estrictamente aislado (Schrödinger 1988).

Se mantiene el principio de objetividad como la única vía que hace posible el conocimiento del mundo exterior. La variedad introducida queda referida sobre todo a una acotación de la esperanza del resultado del conocimiento, pero no invalida la *puesta en escena* del método científico mismo. Por el contrario, insiste en que es necesario el alejamiento o la separación del objeto del experimento. Por lo tanto, la objetivación para el científico es la condición necesaria del conocimiento.

Ya Sigmund Freud advirtió este requisito. En *Esquema del psicoanálisis* describe el objeto del conocimiento en la Física:

La tarea consiste en descubrir, tras las propiedades del objeto investigado que le son dadas a nuestra percepción, otras que son independientes de la receptividad particular de nuestros órganos sensoriales y están más próximas al estado de cosas objetivo conjeturado [...] Lo real-objetivo permanecerá siempre no discernible (Freud 1983).

Y basa la ganancia teórica del método científico en esta singular correspondencia. Dice lo siguiente:

La ganancia que el trabajo científico produce respecto de nuestras percepciones sensoriales primarias consiste en la intelección de nexos y relaciones de dependencia que están presentes en el mundo exterior, que en el mundo interior de nuestro pensar pueden ser reproducidos o despejadas de alguna manera confiable, y cuya noticia nos habilita para *comprender* algo en el mundo exterior, preverlo y, si es posible, modificarlo.

Y esta es la razón fundamental por la que para la ciencia desde el tiempo de Pierre Simon Laplace (1749-1827), que en cierto modo sigue siendo la misma que la actual, una descripción es *tanto más objetiva cuanto más elimina al observador. La ciencia sin sujeto*. El mundo físico debe carecer de todas las cualidades del sujeto del conocimiento. El conocimiento cien-

tífico necesita ser totalmente impersonal, aspira a despojar al mundo de todo el aporte de las cualidades sensoriales, y trata de formular lo descubierto individualmente de manera general para poder ser incorporado al conocimiento colectivo de la Humanidad. Para ello, es necesario disponer de un soporte lógico-formal con ciertas condiciones de transmisibilidad.

En el siglo XVII se construye el lenguaje matemático como expresión del modelo de pensamiento científico y como único medio de comunicación de dicho conocimiento. La principal característica de la mente matemática es la capacidad de manejar abstracciones para obtener razonamientos demostrativos, precisos y satisfactorios en su contexto. En consecuencia, lo que hay de personal en la experiencia del científico tiende a anularse en el proceso de su traslado al lenguaje matemático. Así, el conocimiento que trasmite es percibido de la misma manera por quienes lo reciben, sin pérdida de información, ya que no hay nada en las matemáticas que se derive de los sentidos. Es un lenguaje abstracto. Las fórmulas abstractas no necesitan imaginación y pueden describir los más extraños fenómenos siempre que las ecuaciones utilizadas sean consistentes desde el punto de vista de la lógica. Un matemático no pretende afirmar nada de la existencia o realidad de las cosas. Simboliza las relaciones que pueden establecerse entre ellas. Las construcciones matemáticas *tienen significado en términos de relaciones, no de sustancias*; sucede que se llegan a encontrar soluciones lógicas congruentes si se eligen bien los axiomas fundamentales y el método a seguir. Entonces, ¿cómo es posible que las matemáticas, siendo un producto abstracto del pensamiento, encajen con tanta facilidad en la realidad?

Einstein destaca lo enigmático del lenguaje matemático:

Lo milagroso y asombroso es que hay una convergencia entre la Naturaleza y el espíritu humano tal que una estructura matemática, libremente inventada, puede alcanzar la estructura misma del mundo [...] Según nuestra experiencia, estamos autorizados a pensar que la naturaleza es la realización de lo matemáticamente más simple.

Karl H. Pribram amplía lo anterior adoptando una corriente de pensamiento a la cual se adhieren un buen puñado de los más prestigiosos físicos del siglo XX:

El cerebro construye propiedades mentales al organizar los datos de entrada que proceden del mundo físico tal como se obtienen a través de los sentidos.

Las propiedades mentales son principios organizados omnipresentes en el Universo (Pribram 1992).

Lo que parece decir que, a pesar de las limitaciones y de las trabas que impone la pretendida objetivación al conocimiento, éste es una realidad porque existe una estructura cerebral biogenéticamente determinada, análoga a la estructura del Universo, que lo hace posible.

EL OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO DE LAS CAUSAS

Saber es saber por las causas. Conocer los motivos permite postular el comportamiento que sobreviene.

El concepto de *causalidad* ha sufrido una suerte de perversión en su historia. El vocablo latino “causa” encerraba un significado mucho más amplio que el actual; que, a su vez, procedía, en última instancia, de las ideas de Aristóteles.

El filósofo distingue una *causa formalis*, equivalente a la actual idea de estructura o contenido espiritual; una *causa materialis*, la materia de que se compone; una *causa finalis*, la intención para la que una cosa ha sido hecha y, finalmente, la *causa efficiens*, que coincide a grandes rasgos con la moderna acepción de causa.

Una línea de la epistemología cartesiana critica la noción de causa; sus representantes más conspicuos son Nicolás Malebranche (1638-1715) y David Hume (1711-1776), ambos interesados por el problema de la determinación de unos hechos por otros. La solución cartesiana fue recurrir a lo divino. Malebranche abunda en esta dirección y Hume enuncia, por su parte, que el conocimiento de esta relación se identifica con una *creencia basada en la costumbre*.

Más tarde, el modelo cartesiano se invierte, convirtiendo a la ciencia misma en un lenguaje.

Leibniz (1646-1716) se interesa ante todo en este aspecto y sostiene que *la ciencia nos es accesible a través de un sistema de símbolos*, sean cuales fueren los fundamentos de la mencionada ciencia. Leibniz era creyente, pero se conformó con poder comunicar, operar y describir de manera sucinta, de ahí el símbolo, sin buscar mayores transcendencias.

La *geometría analítica* de Descartes, surgida de su revolucionario hallazgo de las coordenadas, permite reducir, en cierto modo, la ciencia a un cálculo *cuantitativo*. Pero con Leibniz la ciencia y el dominio del cálculo—con

la introducción de la noción de *límite* y de lo infinitamente pequeño— se ocupa también de la forma y de las *cualidades* de las cosas. La matemática se ha enriquecido con el cálculo infinitesimal y está en condiciones desde ahora de abordar cuestiones que hasta entonces le estaban prohibidas.

La epistemología, a través de la filosofía trascendental de Emmanuel Kant (1724-1804), representa el *racionalismo de la percepción*. El objeto de la ciencia para este filósofo es una prolongación directa del objeto percibido. Los *a priori*, marco obligado que determina a un fenómeno como objeto de la ciencia, coinciden con los que lo constituyen como objeto de la percepción. Los “axiomas de la intuición”, “las analogías de la experiencia” y los “postulados del pensamiento empírico”, expresan las reglas de un entendimiento que capta al mundo como un ente ordenado según la magnitud, la intensidad, la causa y la oposición que discurre entre lo real, lo posible y lo necesario. Las propiedades formales, situadas en el espacio y en el tiempo, son el punto de partida de una geometría y una aritmética donde quedan apprehendidos los contenidos intuitivos de nuestra percepción.

La ciencia es posible en tanto que existen formas *a priori* de la percepción; desde este punto de vista, la epistemología se convierte en uno de los *aspectos de primer orden de la filosofía crítica*, y la física, entendida como la ciencia de los objetos sensibles, es el *modelo más completo del conocimiento científico* considerado como actividad del entendimiento.

La *epistemología poskantiana* gira ante todo alrededor de la revisión crítica del concepto del *a priori* en ciencia y cuestiona la absoluta hegemonía del entendimiento como facultad del conocimiento científico.

Kant había ofrecido dos fuentes para la ciencia: la primera empírica, la segunda ideal. Sin embargo, el carácter rígido del *a priori* que, no lo olvidemos, es algo que antecede a toda posible experiencia, se concilia mal con la evolución científica. El *a priori* posee límites. La *epistemología de Henri Poincaré* (1854-1912) es un ejemplo acabado al respecto. Este eminente matemático afirma que la geometría determina *a priori* la descripción de los objetos físicos, *pero las reglas que impone proceden de una elección y no de una necesidad inherente de nuestro pensamiento*. Bien lo sabía el impulsor de las nuevas geometrías que acabaron con el monopolio del mundo de Euclides.

La *epistemología de los fenomenólogos* pretende no sólo separar las formas, sino incluso describir los contenidos *a priori* del conocimiento científico. Por su parte, la *epistemología positivista* quiere poner de manifiesto el carácter fenoménico del objeto científico, que no puede ir más allá de lo directa

o indirectamente perceptible; frente al *a priori* de Kant sostiene que éste carece de validez intrínseca.

El paradigma de la *causa eficiente* cuenta con numerosos ejemplos elementales: si empujo un objeto, éste se mueve. Los comportamientos de la naturaleza, a imagen y semejanza de nuestra actividad corporal, son aprehendidos de manera inmediata. La física aristotélica es, en realidad, una gigantesca metáfora de este tipo de causalidad.

Por el contrario, los positivistas se ocupan de las leyes haciendo caso omiso de las causas.

Los filósofos entienden por *causalidad mecánica* el *encadenamiento de estados o de acontecimientos sometidos a un determinismo inflexible*; causa y efecto vienen ligados por una ley rígida, quizá desconocida, pero que se anuncia. No obstante, conviene no confundir *causa mecánica* y *causa eficiente*. Eficaz envía a la idea de *motriz*; mientras que *mecánico*, una vez superadas las impregnaciones teológicas medievales que se arrastran hasta Newton (1642-1727) y Leibniz (1646-1716), traslada a ausencia de finalidad, a lo carente de inteligencia.

La *causa formal* o *causa razón* en Aristóteles es para Spinoza (1632-1667) la *causa adecuada*. Contrariamente a lo que se supone, esta modalidad desempeña un importante papel en física matemática. Así el *hamiltoniano*, o *función de energía*, preside la evolución temporal de un sistema; el argumento einsteniano de la gravedad a través de la curvatura del espacio es una explicación obtenida por medio de la causa formal. En términos más generales, la causa formal interviene en los principios de conservación y simetría, que representan un aspecto intemporal de la causalidad. La paradoja reside en que introduce *causas* para dar cuenta del *cambio*; sin embargo, la causalidad más perfecta opera *para que nada cambie*.

Causa igual a efecto es una versión del principio de causalidad debido a Leibniz, late ya entonces la tautología que persigue la lógica formal.

En ciencia, gracias a los medios matemáticos, se sustituye la causa eficiente por la causa formal.

Las leyes, es decir esas relaciones cuantitativas constantes que contienen un elemento permanente (la misma correlación) y un elemento variable (propio de los valores que dependen de la aplicación particular analizada), pueden ser consideradas como causas.

La *causa final* es el producto de determinados planes que pretenden obtener unos efectos concretos.

El principio de la “finalidad” se formula así: “nada se produce sin un fin” o bien, como Aristóteles mencionó: “la naturaleza no hace nada en vano”. En Kant (1724-1804), sin embargo, la finalidad no reside en el orden de la naturaleza, es sólo un concepto útil para reflexionar sobre las operaciones que ésta ejecuta.

La naturaleza quiere proporcionar argumentos en apoyo de las *causas finales*, pero también ofrece otros para negarlas. Los que abogan por las *causas mecánicas* observan que la adecuación del órgano a su función es una condición de su existencia más que una adaptación a un fin. La filosofía del *sistema complejo adaptativo* abunda en este extremo.

Aristóteles y Platón afirmaban que las *causas eficientes* –que denominaron mecánicas– pueden impedir el desempeño de la necesidad según la forma o el fin. Lo real obedece a las leyes, pero éstas quizá funcionen de manera ciega creando confusión. Ahí surge el azar o los monstruos, “casos en los que la naturaleza trabaja en vano”.

Las disquisiciones prosiguen: ¿acaso la finalidad se aplica a lo inanimado? Leibniz creía que las leyes del movimiento emanaban de Dios. La petición teológica de principio era una auténtica escisión con respecto al campo que legalmente pretendía justificar. El universo simbólico de Leibniz, que tantos resultados positivos proporcionó a la ciencia en general y a la matemática en particular, queda separado del mundo transcendente. Bertrand Russell podría haber dicho al respecto que incurría en una confusión de tipos lógicos.

Sin acudir a ese extremo, la finalidad se relaciona con lo que permite a las teorías físicas poseer consistencia o también lo que expresa, como principio ontológico, el comportamiento mismo de las cosas.

Por otro lado, al hablar de las *Teorías de la explicación*, el paradigma *substancialista*, donde las cosas existen por sí mismas, se opone al *relacional*.

En la Antigüedad, las explicaciones se producían en términos de substancias y de causas. Átomos como agentes eficaces y transitivos, soportes de *acciones causales* –fluidos, virtudes simpáticas, especies sensibles– de formas que actúan como factores de unidad y de actividad –*formas substanciales*–. Más tarde, a partir del Renacimiento, estas substancias, formas y acciones se juzgaron inverificables, incapaces de proporcionar conocimiento práctico. Descartes (1596-1650) admitía aun dos substancias que se diversificaban en los fenómenos individuales. En el paradigma cartesiano, la explicación por medio de la forma y el movimiento da cuenta de cómo la modificación del estado de un cuerpo obtiene el resultado de la modificación de otro.

Leibniz y Malebranche (1638-1715) mostraron que las relaciones pesan más que las substancias. La dinámica sustituye progresivamente a lo estático.

Los racionalistas clásicos eran muy selectivos a la hora de admitir causas, ya que exigían que éstas fueran al mismo tiempo razones. *Causa sive ratio* (“entenderse por sí” y “ser por sí”), la expresión se encuentra en Spinoza y en Leibniz. Hume (1711-1776) suprime la *causa transitiva* en sus análisis psicológicos y sólo preserva las sucesiones o concomitancias constantes. Se anuncia así el positivismo que *eliminará las causas para atenerse a las relaciones*. Newton había preparado el terreno al *establecer relaciones cuantitativas entre fenómenos*. Sus leyes fueron el ejemplo más claro de desconexión entre el ocaso del mundo medieval y la pujanza racionalista que se anunciaba; fue a un tiempo intérprete de ambas.

La ley nada explica, se limita a formular –que no es poco– correlaciones, para idealizarlas después, indicando vínculos entre un condicionante y un condicionado. Los positivistas sostendrán que las ideas *causa y fuerza* son antropomórficas. La noción de *función* reemplaza entonces con ventaja, apoyándose en espacio y tiempo, a la caduca *causalidad*. Ernst Mach (1838-1916) confesará más tarde, sin ambages, que las nociones causa y efecto se han vuelto superfluas.

La afiliación a la ley, en detrimento de la causa, signa el ocaso del paradigma substancialista en favor del paradigma relacional.

En nuestros días, la crisis de la causalidad se debe ante todo a la consideración de que en el nivel microscópico intervienen multitud de agentes que resulta imposible individualizar; por otra parte, existe la dificultad, a veces absoluta, de conocer el estado inicial de manera exacta. Ese estado inicial representaría, en rigor, el verdadero punto cero de todo proceso causal. Son estos los albores del paradigma de la complejidad.

COMPLEJIDAD CRECIENTE

El problema causa-efecto es una situación particular de un estado de cosas más intrincado en estrecha relación con el incremento de complejidad.

Según Karl Popper (1984), el sentido común afirma que “todo acontecimiento está causado por otro que le precede, de tal suerte que cualquier suceso puede ser predicho. Sin embargo, el sentido común atribuye también a las personas sanas y adultas la capacidad de escoger libremente entre diversas líneas de acción”.

Esta tensión, inscrita en nuestra cultura, ha recibido la denominación, desde William James (1842-1910), de *dilema del determinismo*. Sus reflexiones al respecto figuran en la obra *Principles of Psychology* (1994).

Algo que concierne al propio sujeto y a la ciencia que construye es saber si el futuro es algo dado—en estrecha conexión con el binomio causa/efecto— o si está en perpetua construcción desde el vértigo de la libertad. La libertad da alas y sobrecoge a la vez. En ambas tesituras el tiempo desempeña un papel bien diferente.

“Para una gran mayoría de los físicos el tiempo es una ilusión, como sentenció Einstein. En la descripción fundamental de la naturaleza no existe flecha del tiempo. Los físicos atribuyen al mundo una simetría temporal. Sin embargo, en la cosmología, en la química, en la biología o en las ciencias humanas, el pasado y el futuro son asimétricos, representan funciones diferentes. Es esta la paradoja del tiempo, la versión filosófica del dilema del determinismo” (Caparrós 1994).

Los fenómenos de autoorganización y la dinámica de los sistemas inestables asociados a la idea del caos están caracterizados por un tiempo unidireccional.

En el dominio de lo psíquico aparecen por doquier brechas en el otrotra seguro edificio del determinismo. ¿Cómo entender, entonces, la creatividad o la misma ética en el seno de lo inexorable?

En la ciencia moderna, como bien afirma Ilya Prigogine (1997), existe “una nueva racionalidad que no identifica ciencia y certidumbre, probabilidad e ignorancia”.

Los sistemas de complejidad creciente disfrutan de cada vez mayores grados de libertad y con ella la certidumbre se desvanece como valor absoluto. La Ley de los grandes números sustituye a la clásica exactitud.

Sólo la angustia permite añorar el paraíso perdido, donde todo era previsible, donde el pensamiento mágico proporcionaba un control que la realidad no depara. La biología ofrece ya numerosos ejemplos de indeterminación, pero ésta alcanza su apoteosis con el nivel de integración psíquico que anuncia el definitivo ocaso de las causalidades.

LA CONCEPCIÓN NOMOLÓGICA-DEDUCTIVA DE LA EXPLICACIÓN

Se acostumbra adscribir al paradigma relacional la *concepción nomológica-deductiva* de la explicación.

Al analizar una explicación consideramos uno o varios enunciados que describen condiciones particulares y un enunciado general con carácter de implicación: la ley. V. g.: “Una manzana es un cuerpo, todos los cuerpos caen, luego la manzana cae”. Stuart Mill (1806-1873) estableció que un hecho particular queda explicado cuando se indica la ley de la que constituye un caso concreto. Herbert Spencer (1820-1903) acude a un argumento recursivo: un hecho se explica si se relaciona con una ley, esta ley se encuadra en otra más general y así sucesivamente hasta llegar a una ley primera que no puede ser explicada. Esta concepción, que caracteriza la lógica de los empiristas, se revela insuficiente. *Explicar no es deducir*.

En matemáticas una demostración no descubre necesariamente la causa, es decir, la *razón del teorema*. *Deducir consiste en insertar enunciados intermediarios entre una premisa y una conclusión*. La deducción no formaliza siempre una relación explicativa. La necesidad deductiva no se constituye en algo suficiente, ni menos indispensable, para la explicación.

El *quantum* de verdad que encierra la *teoría nomológico-deductiva* se resume así: una ley científica particular, obtenida por inducción, queda explicada cuando aparece como consecuencia de principios pertenecientes a una teoría de mayor rango, que es en sí misma explicativa. Por ejemplo: las *leyes* de Kepler (1571-1630) –leyes científicas particulares de tipo inductivo– resumen *hechos de observación* recogidos por el danés Tycho Brahe (1546-1601), la modificación de las tablas astronómicas al uso en su tiempo y problemas tales como la precesión de los equinoccios, los movimientos lunares y la observación de los paralajes, que se deducen de la Teoría newtoniana de la gravitación, que deriva, a su vez, de la Teoría de la Relatividad General.

PARADIGMA RELACIONAL

El paradigma relacional, con su variante *logicista*, representa el procedimiento habitual del positivismo. En estos casos, la explicación queda reducida a la descripción legal; es decir, viene expuesta en forma de *enunciados cuantitativos constantes*.

Meyerson ha criticado este reduccionismo que no rinde justicia a la tendencia explicativa de las ciencias. La física, que en nuestro tiempo representa el terreno más favorable a las tesis idealistas y positivistas, persiste en ser substancialista y realista. Las ciencias reemplazan la ontología del sentido común o la completan con aportes imaginarios; suponen entidades e investigan acerca de su realidad o si vienen racionalmente justificadas. El descubrimiento del *Quark* en 1963 por Murray Gell-Mann (1929) ilustra lo dicho de manera elocuente al postular la existencia de esas partículas que aún carecían de realidad física. Estas entidades, como en el caso citado, no son accesibles a la percepción, pueden ser incluso entes inmateriales e hipotéticos.

Sucedió algo similar en la Antigüedad con los átomos, con el calor que se explicaba por el fluido calórico –el *calórico*–, con la luz, concebida como vibraciones del éter. La tendencia a clausurar ha conducido a excesos que se depuraron al final de la Edad Media –con la navaja de Occam– y en la actualidad por los neopositivistas, donde es ineludible destacar a Alfred North Whitehead (1861-1947) y a su discípulo Bertrand Russell (1872-1970) en el campo de la matemática. Si bien en este último caso, como demostrará años después Kurt Gödel (1906-1978), la consistencia y clausura pretendidas por el edificio lógico de los *Principia* sufre embates decisivos que abrirán, si duda, el trayecto al espacio de la complejidad.

A pesar de estos avatares de la explicación, es inexacto decir que la ciencia se contenta con la descripción legal. Las leyes formulan una relación entre un antecedente y un consecuente temporales y sólo queda establecer un vínculo racional entre ambos elementos.

No basta con saber *cómo*, hay que inquirir acerca del *porqué*. Es esta la apreciable diferencia entre describir y explicar. La explicación inquiriere sobre por qué las cosas son lo que son.

Los vericuetos se complican como en una novela gótica. Acostumbramos a decir que una buena explicación es verdadera. Sin embargo, la verdad, como ya antes vimos a propósito de la deducción lógica, *no es una condición suficiente*. Una teoría falsa quizá posea poder explicativo capaz de describir y de hacer predicciones correctas. Tal fue el caso del flogisto.

Además, y este es un aspecto en el que se insiste poco, el poder explicativo de una teoría estriba, en muchos casos, en que las entidades que la componen *sean conformes a las de la ciencia y filosofía de la época*. No es fácil asistir a un cambio de paradigma y no sólo por el hecho de que éste sigue rindiendo frutos, sino porque su hegemonía arrastra una serie de efectos

colaterales, entre ellos albergar y promover unas determinadas ideologías en detrimento de otras, lo que lleva implícito en muchos casos la sentencia: “prohibido pensar en determinada dirección”.

También es justo indicar que en la era de lo fenoménico, donde sólo son admisibles las relaciones, en detrimento de las substancias y las causas, la explicación es tenida como cosa desprovista de interés e incluso como algo a-científico. Es el apogeo de la función descriptiva, en renuncia evidente a la comprensión de la naturaleza.

Este es el caso en nuestros días de las clasificaciones de la psiquiatría conocidas bajo el título genérico de DSM, que representa una verdadera bancarrota de la psicopatología.

La ciencia no tiene por objeto comprender sino aumentar el saber, pero ¿qué saber?: en expresión de Auguste Comte (1798-1857): “saber para prever, prever para actuar”.

Émile Meyerson (1859-1933) afirmó ya en 1927 que la epistemología positivista desconoce la ciencia real. Ésta crea objetos y no se reduce a la formulación abstracta de relaciones entre ellos. Sus reflexiones descansan en una conjetura sobre la naturaleza misma de la razón. Razón desprovista de emoción, añadiríamos nosotros.

Para Meyerson la ciencia posee una vocación realista, quiere explicar lo real, lo que significa que camina hacia la causalidad y el determinismo. Pero esta tendencia de la ciencia no siempre se cumple. Así, la relación entre la razón, que trata de domeñar lo real, y lo real que se resiste es una empeñosa pugna. Pensar que nada es inteligible significa un escepticismo sin fundamento –no nos hagamos más ignorantes de lo que somos– creer que todo es inteligible se antoja utópico.

Meyerson no cree ver en el indeterminismo de la mecánica cuántica una excepción a su idea, desarrollada en libros anteriores a su análisis de la física cuántica de 1933. La física cuántica se le antoja revolucionaria: debido a la dualidad onda-corpúsculo que afecta a todas las partículas; por primera vez los físicos son incapaces de proponer una imagen coherente del Universo y, sin embargo, la evidencia experimental está ahí. Las recientes investigaciones de Dario Autiero apuntan a que los neutrinos pueden viajar a mayor velocidad que la luz. Todo es y debe ser cauteloso alrededor de esta investigación, pero de ser cierta tendríamos una ecuación inmortal como es $E=mc^2$ que funciona y una inconsistencia que habrá de ser integrada en otra ecuación de mayor amplitud. Esto alegra y estimula a un tiempo el pensamiento contrario a cualquier clausura. Hoy sabemos que entre

otros muchos desafíos, la física cuántica confronta lo microscópico con lo macroscópico, lo local con lo global, lo concreto con lo estocástico. Si la mecánica clásica nos enfrentó a la gravedad, pugna que recogió más tarde la relatividad, la mecánica cuántica envía al desafío planteado por las tres fuerzas restantes: atracción fuerte y débil más el electromagnetismo y siempre la brecha que disloca la inicial simetría.

Estudiando numerosos ejemplos (mecánica clásica, relatividad) se ponen de manifiesto las huellas del esfuerzo hacia la identidad y la unidad. La reducción de lo múltiple a lo singular, del cambio a lo inmutable, son características que se atribuyen al entendimiento, dirá Émile Boutroux (1845-1921) en 1874. El entendimiento es una emanación de Dios; Dios ama lo perfecto, lo perfecto es lo corto, lo directo, como mostró el Cálculo de variaciones, la Ley de mínimos y los antecedentes que dictó Maupertuis (1698-1759).

La razón, que no puede negar la diferencia y el cambio, acude a los principios de conservación con ecuaciones que afirman que lo que proviene de un dominio determinado es igual a lo que en él ingresa cuando se sigue a este dominio en su proceso de cambio; ello se logra a través de la conservación de la masa o del volumen y con ecuaciones que señalan la continuidad. La física establece la existencia de constantes del movimiento que permanecen idénticas bajo transformaciones tales como las espaciales o temporales, las rotaciones, etcétera. Las leyes que se interesan por estos aspectos se denominan *leyes de simetría*, tan bien estudiadas por la matemática Emmy Noether (1882-1935).

Por intermedio de la *causalidad-identidad*, que manifiesta preferencia por los principios de conservación y de las leyes reversibles de la mecánica, la razón encuentra más allá de las consideraciones legales, una realidad que, por su permanencia, se adhiere a la cosa concreta.

La *causalidad-identidad* queda próxima a la clásica *causa formal*, o *causa necesaria* según Aristóteles. La causa formal no es activa, es el plan del propio objeto, su *logos* o el logos de un proceso, que podrá ser un sistema dinámico.

De lo que antecede se deduce que *no existe discontinuidad entre describir y explicar*: la descripción es el grado cero de la explicación, o bien un caso trivial de ésta. La legalidad, que posee un valor explicativo mediocre, constituye ya una reducción arbitraria.

Pero las relaciones de los sistemas complejos exigen más innovaciones. Necesitamos invocar ahora cuatro nuevos conceptos:

1) Nivel de integración: cada uno de los grandes sistemas que dan cuenta de los aspectos estructurales del proceso general de la evolución recibe el nombre de *Nivel de integración*. Evolución concebida en el sentido amplio del término, que rebasa el espacio de la biología. Los niveles –no trataremos aquí de los subniveles– son en número de cuatro: físico, biológico, psicológico y social.

Un número concreto de ciencias se ocupan específicamente de cada nivel, aunque algunas se interesan por zonas límite entre dos niveles.

El paradigma de la complejidad discurre en un ámbito transdisciplinario –no interdisciplinario– y posee un método diferente al modelo positivista. Si éste pretendió en su momento hacer ciencia mediante la reducción –el viejo sueño de Laplace– el paradigma de la complejidad busca el análisis propio de los diferentes niveles de complejidad con sus propiedades: grados de libertad, complejidad creciente, orden/desorden.

2) Emergente: propiedad nueva que surge en un sistema que no podía ser adivinada a partir de las características de los elementos que la componen. El agua es un sistema que posee propiedades que son diferentes a las del hidrógeno y el oxígeno. El concepto sólo se puede aplicar en las estructuras del *mismo* nivel de integración –lo he llamado *emergente de segundo orden*– o entre dos niveles de integración contiguos –*emergente de primer orden*.

Lo emergente sustituye en la complejidad a la causalidad aristotélica.

3) Reduccionismo: los distintos niveles de integración, según este supuesto, admitirían ser descompuestos en elementos más fundamentales, los elementos físicos.

Los sistemas estructuralmente *estables* manifiestan *discontinuidad* (cambios repentinos del comportamiento o de los resultados –he aquí los emergentes–); *divergencia* (tendencia de las pequeñas diferencias a crear otras grandes –propia de las estructuras disipativas–), e *histéresis* (el estado depende de su historia previa; pero, si los comportamientos se invierten, no se vuelve a la situación inicial). La histéresis es una de las muchas contestaciones que recibe el reduccionismo.

4) Metáfora: puede sorprender este concepto en el marco de la temática que estamos estudiando; sin embargo, es una aportación gnoseológica de primer orden para el tema que nos ocupa. A

propósito de este concepto, Edgar Morin escribe: “Hace navegar el espíritu a través de las sustancias, atravesando las divisiones que circundan cada sector de la realidad, franquea las fronteras entre real e imaginario”. No se hace mención aquí al clásico sentido lingüístico del término. El acto de *atravesar* es esencial para el proceso de la complejidad. A condición de respetar ciertos límites, la metáfora es creadora. Como señala Kofman (1972) –citado por los Pragier (2007)– por su uso estratégico es una noción operativa fundamental.

“La actividad metafórica favorece los desplazamientos del pensamiento entre diferentes dominios mentales para ofrecernos una variedad infinita de procesos y de estrategias en las que son inesperados y sorprendentes” (Pragier 2007: 15). La metáfora es condición de la *poiesis*.

A este respecto Jean Bertrand Pontalis escribe: “Anima, transfigura todo lo que toca”. También Roger Dorey (1991: 2) afirma que: “Ante el desarrollo prodigioso de la ciencia únicamente el modo metafórico permite un uso legítimo de los nuevos modelos científicos”.

La metáfora y el emergente se requieren entre sí y puede decirse que el segundo explica a la primera. Hemos de añadir, para terminar esta cuestión, que la metáfora eficaz, la metáfora creadora se establece *entre dos niveles de integración contiguos. Además, debe expresarse en el espacio del nivel de integración de mayor complejidad*. De ser a la inversa estamos ante una expresión velada del reduccionismo.

BIBLIOGRAFÍA

BOUTROUX, E.

1874 *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, Francia.

CAPARRÓS, NICOLÁS

1994 *Tiempo temporalidad y psicoanálisis*, Quipú, Madrid.

DOREY, R.

1991 *L'Inconscient et la science*, Dunod, París: 2.

FREUD, S.

1983 *Análisis terminable e interminable*, Las obras completas, t. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires.

JAMES, W.

1994 *Principios de psicología*, Fondo de Cultura Económica, México.

KAHNEMAN, D. Y TVERSKY, A.

1979 "Prospect theory: an analysis of decisions under risk", *Econométrica*, 47: 313-327.

KOFMAN, S.

1972 *Nietzsche et la métaphore*, Payot, París: 29.

MEYERSON, E.

1927 *Identidad y realidad*, Anthropos, Madrid.

MORIN, E.

1986 *La connaissance de la connaissance*, Seuil, París: 143.

PONTALIS, J. B.

2006 *Frère du precedent*, Gallimard, París: 132.

POPPER, K.

1984 *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Hermann, París.

PRAGIER, GEORGES Y SYLVIE FAURE-PRAGIER

2007 *Repenser la psychanalyse avec les sciences*, PUF, París.

PRIGOGINE, I.

1997 *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona.

PRIBRAM, K. ET AL.

1992 *El paradigma holográfico*, Kairós, Barcelona.

EDGAR MORIN Y LA COMPLEJIDAD: ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA

Carlos Reynoso

INTRODUCCIÓN

Junto con la autopoiesis, el constructivismo radical, los sucesivos programas *new age* de Fritjof Capra y la discontinuada investigación social de segundo orden, la teoría moriniana constituye una de las formas discursivas que pasan por estar vinculadas a las teorías contemporáneas de la complejidad y el caos. Numerosos sociólogos y antropólogos consideran que con hacer referencia ocasional al pensamiento de Morin, yuxtaponer enfoques como él lo hace o agendar algunos objetivos morinianos a tener en cuenta, alcanza para situar el desarrollo teórico en un plano de complejidad. No pocos de esos profesionales actúan de manera característicamente acrítica, como si ese pensamiento aportara una metodología y homologara técnicas más productivas de lo que sería el caso si se adoptara una estrategia basada en modelos reputados simples o en el mero despliegue de sentido común. El propósito de este artículo es salir al cruce de esas pretensiones y en esa empresa señalar las diferencias que median entre un conjunto programático de especificaciones epistemológicas (como las que Morin proporciona) y las elaboraciones de carácter algo más formal que podrían ser instrumentales en una investigación empírica, las genuinas teorías de la complejidad entre ellas.

Cada vez que me ha tocado impartir un seminario o conferencia sobre complejidad en el ámbito de las ciencias sociales (jamás en contextos de carácter más técnico) alguien acaba mencionando a Morin. A juzgar por la forma en que se lo considera, no pocos profesionales piensan que con las ideas de Morin y las heurísticas que ellas promueven ya tienen bastante, y que en materia de complejidad no es necesario ni posible ir más

lejos o buscar en otra parte. A esta altura de los tiempos, sin embargo, se me hace evidente que, debido al conformismo que refrenda y a su propia disponibilidad como repositorio cristalizado de citas citables, la obra de Morin es más un obstáculo que un beneficio para la comprensión cabal de la complejidad. La hipótesis por demostrar aquí es que sus trabajos no ayudan a articular las técnicas complejas que existen en abundancia, de las que hablaré más adelante y de las que él omite toda referencia.

Sucede además que su modelo no presenta un tratamiento disciplinado de los desarrollos metodológicos más importantes del último cuarto de siglo ni mucho menos los integra en un marco armónico. En tanto lectura científica, se halla sobredeterminada por el afán de impartir premios y condenas en función de criterios que a fuerza de ser previsibles se vuelven fútiles,¹ y por la obsesión de Morin de constituirse en el mediador por excelencia entre cierta región de la ciencia y las humanidades como si ningún otro pensador social hubiera explorado ese espacio. En la ejecución de este plan se estrella con unas ciencias duras que lo desbordan y se distrae en un despliegue enciclopédico que no guarda coherencia con las destrezas requeridas en ese terreno. El estilo es impropio, las carencias fehacientes, los errores muchos. Su erudición suena más pomposa que elegante cada día que pasa y en estos días de disponibilidad de información masiva su envergadura no luce tan grandiosa como alguna vez se creyó que era.

Cuando Morin tomó la decisión de “detener la bibliografía”, hacia 1984, las teorías de la complejidad y el caos recién estaban comenzando a plasmarse y faltaban unos buenos diez años para que la neurociencia cognitiva ganara momento. Prácticamente nada de todas estas ciencias alcanzó a entrar en su modelo, a excepción de unos pocos datos curiosos sobre el cerebro que se hacen eco de la misma vulgata que todo el mundo conoce. Esas mismas ciencias se dispararon en sentidos que en poco se asemejan a los lineamientos centrales de su paradigma y que no fueron ni remotamente previstos en sus profecías.

¹ Y que denotan el mismo cuadro de valores y la misma visión conspirativa que prevalecen en la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster, “nuestro Sócrates electrónico”, como lo llama Morin (1999: 44) o “Heinz el Grande” como lo exaltara Varela. Siempre que los nombres de estos autores se multiplican en la bibliografía o se mencionan en los agradecimientos, el sentido de los valores que han de preconizarse se torna predecible.

El artículo que sigue no califica como lo que se acostumbra llamar una lectura crítica. Es más bien una crítica en estado puro en la que presupongo que el lector ya ha leído a Morin, por lo que me siento dispensado de elaborar una pedagogía sobre lo que él ha dicho. Tampoco pretendo refutar todo lo que Morin plantea, sino examinar las consecuencias de algunos de sus juicios de cara a las teorías de la complejidad, de las que he dado cuenta en otro lugar (Reynoso 2006a). Al lado del desfase que media entre esas teorías que se han constituido colectivamente y la narrativa personal moriniana, las principales falencias que encuentro en la postura de Morin son las que se documentan ahora, en este artículo que actualiza y expande otros en los que he ido dejando señales de mi posición.

LA CIENCIA FÁCIL

El núcleo duro del paradigma moriniano no está compuesto por elementos propios, sino por la agregación de diversas teorías ajenas, sujetas a una densa interpretación, pero tratadas a un nivel de detalle y en un plano de complejidad tal que quien compare la escritura del *Método* con la de las fuentes canónicas no podrá negar fácilmente su ligereza. En la obra de Morin hay dos regímenes de escritura alternativos.

- En general, el tratamiento de las teorías de terceros se agota en una reseña esquemática breve seguida de dictámenes a favor o en contra, juegos de palabras o un *name dropping* que concede unos pocos renglones sustanciales a cada asunto, añadiendo en torno una marea de comentarios repetidos luego una docena de veces con escasa variación. En otras ocasiones se hacen resúmenes fundidos de uno o más libros, ritmados por observaciones propias que van tejiendo la secuencia de una obra localmente ordenada pero globalmente amorfa, al punto que lo mismo habría dado que terminara en cualquier punto. En este sentido, sus libros exhiben más amontonamiento que progresión y cada tomo subsiguiente parece razonar más lento. Aunque Morin no es un apropiador, a veces no se discierne bien si es él quien habla o si es otro autor, alguien de quien con el paso de las páginas el autor ha olvidado refrescar la referencia.
- Cuando se aleja de los textos de apoyo y deja volar su razonamiento personal, Morin acuña conceptos que revelan su predilección por

las aglutinaciones de sufijos que van quedando como residuo de cada idea tratada y se van volviendo más largas a medida que el libro avanza. Ejemplos clásicos serían la poli-súper-meta-máquina, los caracteres ego-(geno-socio-etno)-céntricos, el ser meta-supra viviente/individual/subjetivo y el proceso auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organizador.

En el intersticio entre ambos estilos, Morin cubre volúmenes con argumentos de apariencia incisiva, pero a la larga indulgentes y carentes de filo, como éste, en el que asigna a cada punto de vista en contienda más o menos la misma cantidad de razón:

Los procesos cognitivos son a la vez productores y productos de la actividad hipercompleja de un aparato que computa/cogita de manera a la vez informacional/representacional/ideal, digital/analógica, cuantitativa/cualitativa, lógica/alógica, precisa/imprecisa, analítica/sintética, clasificante/desclasificante, formalista/concreta, imaginativa/verificadora, racional/mitológica. Todos estos procesos tienden a construir traducciones perceptivas, discursivas o teóricas de los eventos, fenómenos, objetos, articulaciones, estructuras, leyes del mundo exterior (1988: 221).

En cuanto a las teorías de las que se apropia, a Morin le tiene sin cuidado que las piezas que componen el entramado sean contradictorias, que sus léxicos sean discrepantes o que en sus citas haya un número inquietante de textos introductorios y mucha literatura de segunda línea que no ha soportado la prueba del tiempo: Buckley, Fromm, Koestler, Laborit, Maruyama, Wilden, James G. Miller. Sobre esa base, cada módulo temático de su obra traduce los términos de la investigación sustantiva a ideas inteligibles para lectores educados en otras disciplinas y orientados hacia otros universos de sentido. La pregunta que cabe hacerse es si Morin domina los elementos de juicio que se requieren para hacerlo competentemente. Por más que he intentado considerar innumerables factores atenuantes, me temo que la respuesta es que no.

Las fuentes de Morin casi nunca son técnicas, por lo que sus muchos enemigos lo han acusado de ser un divulgador que se basa en un fondo bibliográfico elemental, que no profundiza en la intertextualidad de sus materiales o que soslaya los *papers* esenciales de cimentación (Morin 1984: 21-22; 2003: 141; Dobuzinskis 2004). Por desdicha, la recriminación se

justifica: las visiones de conjunto, los manuales de iniciación, los libros digeridos para el gran público y los testimonios patriarcales saturan la lista de sus referencias. Morin lo sabe y lo admite: “Soy consciente de los caracteres lacunares e inciertos de mi cultura, del estado desigual del desarrollo de mi conocimiento y de mi reflexión” (1988: 38). Y también: “Sé, pues, que ignoro trabajos importantes, y que en ciertos casos la fuente de segunda mano oculta la de primera” (1999: 529). Sabe también que para consumir ciertas articulaciones que él sin embargo acomete “sería preciso reunir conocimientos y competencias que rebasan nuestras capacidades” (p. 23) y que su no-saber es oceánico (1998: 30). Aunque con calculada humildad promete indicar “las lagunas de las que soy consciente, [...] los dominios en los que mi información me parece demasiado incierta” (1988: 39), he encontrado que jamás se molesta en hacerlo. Creo que es esta falta confesa de solvencia técnica la que le llevaría a rechazar la teoría de sistemas por razones incorrectas, a subestimar groseramente la cibernética, a sostener que los modelos informacionales estaban *passé* y a dejarse llevar por la visión no compleja de autopoietas y cibernéticos de segundo orden en lugar de abreviar en el MIT, el SFI o el LANL como hubiera sido más coherente.

Cada vez que participo en discusiones sobre Morin, sus defensores esgrimen saberes que le son distantes y le preceden en el tiempo como si le fueran propios y privativos; aquí es donde viene la consabida defensa de ideas como la organización, el sistema complejo, la emergencia, la recursividad, la no-linealidad, la morfogénesis. Pero ni uno solo de esos conceptos magníficos es suyo y raya en lo ofensivo que alguien crea que lo son; todos se originan más bien en los tiempos inaugurales de las disciplinas complejas y décadas más tarde siguen siendo tan fundamentales como elusivos.

Ahora bien, leer a von Neumann, Gödel, Wiener, Turing o Ashby, los padres de esas ideas, requiere una intensa formación lógica y matemática; mi sugerencia es que el lector hará mejor en invertir algunos meses en adquirir algo de maestría por su parte que en confiar la lectura a un agente (Morin o quien fuere) para que luego éste le cuente de qué se trata. Si así ha de hacerlo de todos modos, el caso es que existen mejores maestros capaces de aclarar al menos de quién es cada voz que se escucha y de referir lo que otros dicen sin hacerlo añicos. El Morin del *Método* nunca califica como un pedagogo insigne y él mismo admite su desinterés por una enseñanza a la que una y otra vez sólo atina a llamar vulgarización (1998: 28; 1999: 33).

El problema que percibo es que para enseñar un poco hay que saber mucho. Cuando Ernest Nagel, James Newman o Douglas Hofstadter interpretan a aquellos maestros siempre descubren claves que nadie había percibido; cuando Morin confiesa que es un nómada que sólo está de paso por ciertos territorios (1984: 22), el eufemismo sólo presagia que, pese a su altisonancia, no cabrá esperar de su pedagogía aficionada, de sus lecturas a medio digerir, el margen de respaldo que incluso la buena divulgación demanda. Por eso es que al hablar de otros textos, Morin nunca parece destilar lo esencial sino acaso lo más accesible, la parte sin ecuaciones ni símbolos, el dato llamativo: nunca lo que está más allá de lo que podemos entender nosotros mismos sino, como diría Bateson, lo que todo escolar sabe.

Soy consciente de que un postulado teórico no se viene abajo sólo porque se descubra que es derivativo, porque haya retorcido un par de ideas al glosarlas en un léxico amigable o porque se encuentre que en la bibliografía se mencionan ensayos de dificultad prohibitiva de los que no hay el menor indicio de lectura en el texto. El problema es más bien, como se verá, que la ciencia compleja sobre la cual Morin construye el edificio de su filosofía dista de poseer las propiedades que él le atribuye o de haberse desenvuelto a través de los sucesos que él narra.

LOS TRES PRINCIPIOS DE INTELIGIBILIDAD

Aunque esta formulación sólo desempeña un papel circunstancial en su discurso, es imposible no mencionar los tres principios fundamentales que, según Morin, “pueden ayudarnos a pensar la complejidad”:

- a) El principio dialógico, que encarna dos lógicas contrapuestas, pero mutuamente necesarias. Por ejemplo, orden y desorden son enemigos, pero en ocasiones colaboran y producen la organización y la complejidad.
- b) El principio recursivo, que rompe con la idea lineal de causa-efecto.
- c) El principio hologramático, mediante el cual no sólo la parte está en el todo, sino el todo está en la parte. Esta idea trasciende al reduccionismo que sólo ve las partes y al holismo que sólo contempla la totalidad (Morin 1988: 109-114; 2003: 105-108).

Ya desde la enunciación del primer principio se puede percibir el grado en que los argumentos de Morin están impregnados de un esencia-

lismo pertinaz al servicio de un raro concepto de causalidad. La idea de que orden y desorden (a los que se pinta como si estuvieran dotados de vida e iniciativa) *produzcan* la organización y la complejidad, es simplemente equivocada en el sentido técnico de la palabra. Orden y desorden (igual que probabilidad e improbabilidad) no son entes, fuerzas o motores teogónicos en pugna, sino dos maneras diferentes de medir la misma cosa: valores de variable. Orden y desorden son estados que se sitúan en los extremos opuestos de un *continuum*, no agentes autónomos dispuestos a colaborar, producir o lo que fuere.

El grado de organización no es tampoco correlativo, ni proporcional, ni proporcionalmente inverso a la complejidad; hay sistemas simples o estáticos que son organizados: los cristales, los cuasi-cristales, los superconductores, los ferromagnetos (Shalizi 2001: 9); hay sistemas numerosos que no lo son: el ruido blanco, las moléculas en un sistema extenso en cierto nivel de entropía. La organización ha sido asimismo un campo al que se ha dedicado una ciencia específica, la mecánica estadística, cuya tipificación por parte de Morin es vacilante y cuyo tratamiento deja mucho que desear, tanto más cuanto que él pretende abordar el asunto mejor de lo que esa especialidad fue capaz de hacerlo y llevar la idea de organización más lejos que nadie (Morin 1999: 125-127, 155-161).

En lo que a la recursividad concierne, una configuración en forma de bucle no implica una forma diferente o “mejor” de causalidad. Aunque históricamente se haya abusado de alusiones a causalidades no lineales o circulares (1999: 308), estas locuciones son equívocas. En ciencia compleja, linealidad y no-linealidad tienen que ver con relaciones cuantitativas entre valores de parámetros y de variables y no con la topología del vínculo causa-efecto. Ésta es por definición “lineal”, aún en sistemas en los que existe retroalimentación. Los tratados esenciales de dinámica no lineal jamás incluyen el tópico de la causalidad en sus índices, ni se molestan en estudiar cosas tales como bucles circulares (Devaney 1989; Nicolis y Prigogine 1989; Strogatz 1994; Nicolis 1995; Alligood, Sauer y Yorke 1996; Hilborn 2000; Medio y Lines 2003). La “circularidad” de éstos responde además a una metáfora de orden imaginario relativa a una descripción que podría ser otra. Podríamos describir el mismo sistema dinámico usando una máquina de estados, una narrativa amorfa, un paisaje de catástrofe en pliegue, un patrón secuencial de ritmos más o menos periódicos, una estructura arbolada, un gráfico de bifurcación o un conjunto de ecuaciones: en todo ello no habría nada redondo a la vista.

Aunque Morin parezca acabar de descubrirla, la recursividad es, por último, igual que el *modus ponens* o el lenguaje en prosa, un recurso anidado en toda inteligencia humana, en toda forma de discurso y razón; en modo alguno es una herramienta innovadora que nadie haya usado antes y que pueda reclamar como propia una corriente de pensamiento que se crea superior por el hecho de usarla.

En cuanto al tercer punto, es hora de que la idea moriniana de principio holo (gramático/escópico/nómico) se interrogue con circunspección. Para empezar, no resulta ser una noción independiente de dominio, como en general son las que hoy prevalecen en ciencia compleja. Por poner un caso que nadie dudaría que es complejo, y al cual hoy se conoce como órdenes de magnitud mejor que en tiempos de la obra de Morin (1988: 113), afirmo que ni aun el cerebro es hoy en día pensado como una red hologramática. Ninguna región cerebral guarda imágenes o copias de resguardo de la totalidad; por el contrario, hay regiones neuronales especializadas para el reconocimiento de artefactos, rostros o animales o que se activan diferencialmente cuando se escribe, se lee, se escucha o se pronuncia una palabra. Hay funciones que están distribuidas en unas pocas partes, y no en absoluto en la totalidad. Si bien se ha comprobado que algunas funciones pueden relocalizarse (en un grado decreciente con la edad), la idea de un cerebro holonómico no es avalada por la neurociencia cognitiva contemporánea² (Cacioppo *et al.* 2002; Purves *et al.* 2004).

La idea de sistema hologramático tampoco ha penetrado ni en la práctica ni en la filosofía conexionista aun cuando en algún momento pareció pregnante a causa de un rasgo en común entre hologramas y redes neuronales: una red deteriorada degrada grácilmente, casi del mismo modo que lo hace un holograma roto. Pero las estructuras holográficas no son hoy una configuración tolerante a fallas utilizada en la academia o la industria, ni hay en el interior de las redes neuronales una forma analógica de

² Aun cuando todo lo que escribió tiene que ver con la mente, el pensamiento o el conocimiento, hay que decir que ni una sola idea de Morin, hologramática o no, ha podido aposentarse en esta disciplina. Menos aún en ciencia cognitiva, inteligencia artificial, dinámica no lineal, métodos formales o en la práctica de los sistemas complejos adaptativos, según cualquiera puede comprobar en los índices de citas de SCI, SSCI o A&HCI. Tampoco la idea de lenguaje hologramático (Morin 2001: 173) ha logrado afincarse en lingüística.

representación, por distribuida que sea, que se asemeje a un holograma. Y no admito hablar de “las partes” y “el todo” por la razón que sigue.

En los objetos autosimilares mejor conocidos (por ejemplo fractales, redes independientes de escala y sistemas regidos por distribuciones de ley de potencia) los fenómenos de homotecia o autosimilitud sólo rigen en el ámbito de ciertas escalas. Para calcular la dimensión fractal o medir la complejidad de esos objetos, hay que establecer cuantitativa o condicionalmente los límites superior e inferior del rango en que el régimen de autosimilitud se manifiesta. Si pensamos en un árbol, objeto fractal si los hay, si vamos desde la periferia al centro hay un punto en que las ramas devienen tronco; por el camino inverso llega un momento en el que las ramas no se ramifican más. Por lo común, el anidamiento recursivo máximo de los objetos autosimilares de la naturaleza o la cultura ronda el número de Miller (7 ± 2) y nunca es una cifra de numerosidad extrema, una de esas enormidades que Morin cree que son diagnósticas de la complejidad. Además, si se toma como punto de partida no una rama sino una hoja (una parte con tanto derecho a serlo como cualquier otra), resulta ser que *voilà*, de pronto el árbol no está en ella. O sea que no todos los todos están en todas las partes.

En este escenario se pone en evidencia que las categorías morinianas de “todo” y “parte” no son conceptos suficientemente precisos. Los todos y las partes no están dados *a priori*. Para hablar coherentemente de ellos primero hay que definir y cuantificar con precisión cómo se delimita una totalidad, cuál es la escala de sus partes relevantes y, sobre todo, cuál es el alcance y la razón de ser de la similitud entre ambas instancias si es que se quiere tener entre manos un sistema cuyas propiedades y clases de universalidad sean indicadoras de algo significativo. En algún momento el científico social querrá echar mano de estas nociones y lo menos que puede pedirse de ellas es que estén bien definidas y sirvan para algo.

Por otro lado, afirmar que en todas las cosas complejas el todo está en la parte y la parte en el todo no es algo que pueda dirimirse a fuerza de un par de ejemplos ingeniosos (1988: 60, 112-114); al contrario, es una hipótesis fuerte cuya universalidad y valor de uso dependen de que se la demuestre empíricamente o se la pruebe matemáticamente alguna vez. Morin no sólo no la demuestra nunca, sino que la da por sentada y la trata como “un principio clave [...] del universo viviente” (p. 113). Ahora bien, cuestiones de este tipo ni siquiera se han resuelto en alta geometría fractal, porque es obvio que existen infinitos grados de autosimilitud, a veces coexistentes, y porque no siempre se sabe si esto correlaciona con otros

factores de interés científico o es incidental. Como diría un refutador de leyendas, una coliflor es hologramática, una manzana no. ¿Qué tiene que decir una teoría de la complejidad acerca de esto? De hecho, los sistemas de los cuales diríamos que son globalmente autosimilares u hologramáticos no parecen siquiera ser mayoría entre las organizaciones del nivel de complejidad que fuere. La independencia de escala (otra idea fractal que no habré de tratar aquí) parecería ser un rasgo complejo preferible.

En el estado en que Morin lo deja, en fin, el asunto holonómico-holográfico-hologramático está demasiado ligado al nicho de una intrincada técnica de ingeniería gráfica y no se encuentra en condiciones de orientar ninguna heurística general, menos todavía en el campo conceptual de las ciencias sociales. Otras metáforas que Morin no trata parecen mejores. Morin se enteró demasiado tarde de que existían los fractales, a los que no hizo caso por haber cedido a esos arrebatos de celos profesionales, conspiraciones de silencio, jerarquías de picoteo e intercambio de epigramas que han sido tan peculiares en las comunidades intelectuales de su época (*cf.* 1984: 23-26, 111-134). Conjeturo que si el tercer principio se hubiera llamado fractal en lugar de hologramático distinto habría sido su destino.

ESPÍRITU DE CONTRADICCIÓN

Como siempre sucede en las propuestas eclécticas y de segunda mano, en la obra de Morin las contradicciones proliferan por encima de la cota normal. Morin tampoco mueve un dedo para armonizar las discordancias entre sus fuentes de inspiración o sus implicaciones de grano fino. En ninguno de sus textos, por ejemplo, advierte que la teoría de las estructuras disipativas es incompatible con la autopoiesis, por lo que, según escribe, apoya alternativamente a una o a otra. Es un error común, pero Morin ha hecho más que nadie por propagarlo. En el conjunto de sus razonamientos es además un grave error, pues la incongruencia entre ambas posturas es lo primero que descubriría quien se aventurara a adoptar las dos:

- El modelo de Prigogine afirma la irrelevancia del observador, sostiene el principio de generalidad (el cual funda las bases transdisciplinarias de la Nueva Alianza), se refiere a estructuras alejadas del equilibrio, trata de sistemas abiertos, asevera que la realidad es objetiva, considera que ha habido evolución prebiótica, reposa en la irreversibilidad y el cambio, y es casi un himno al indeterminismo.

- La autopoiesis, al contrario, sostiene la primacía del observador, habla de la persistencia de máquinas operacionalmente cerradas, se articula en torno de la especificidad biótica (al extremo de haber impugnado la extrapolación de Luhmann), estima que la idea de totalidad no es constitutiva del dominio, afirma que la realidad es inventada, asevera que fuera de la biología no hay autopoiesis, concibe una temporalidad basada en ciclos periódicos y en el mantenimiento de la estasis, y suscribe a lo que Maturana llama determinismo estructural.

Los argumentos en juego no son accesorios sino categóricos. Una doctrina que admita conjuntamente ambas teorías será por definición indecible a esos respectos; si las tolera como disyuntiva en ella valdrá todo, lo que es peor. En el primer caso la anomia, en el segundo la inconsistencia. De ningún modo puede admitirse que el principio de no contradicción sea un rasgo mutilante de la ciencia occidental o del paradigma de la simplicidad, como pretende Morin (1984: 358; 1991: 31-32); por el contrario, está en la base de una arquitectura lógica que la antropología cognitiva ha demostrado que es universal y que tiene obvio valor adaptativo (Hutchins 1980; Hamill 1990: 103; D'Andrade 1995: 193-199); articula también, de un extremo a otro, los mecanismos de inferencia del propio Morin. Sostengo entonces que esas contradicciones no son un artefacto deliberado de un paradigma complejo capaz de subsumir dialécticamente las antinomias y de situarse en otro plano; la verdad es que Morin no ha reparado en ellas y sus admiradores tampoco, como si a nadie le importara lo que dicen las teorías de las que él habla, o lo que él dice sin más.

Esta no es la única contradicción flagrante del marco moriniano. En *El conocimiento del conocimiento* Morin adopta una concepción holográfica del cerebro (1988: 112-114) luego de haber ensalzado la visión modular de Jerry Fodor (p. 106). Pero el principio holonómico de distribución del primer modelo es incompatible con la especialización funcional que el segundo establece como requisito. Y ya que hablamos de holograma, señalemos también que el propio Morin debilita el argumento de que la parte está en el todo y el todo en las partes cuando, en uno de los mejores capítulos de su libro, revisa ideas tales como que el todo es más, es diferente o es menos que la suma de las partes (1999: 129-139). Holograma y emergencia son bellísimas y sugerentes ideas, qué duda cabe. Uno no sabe con cuál

quedarse. Pero si hay algo que no puede hacerse es sostener simultáneamente las dos, o no dar explicación alguna cuando sus principios colisionan.

Otra discordancia que atraviesa el *Método* de principio a fin ocurre cuando los tipos lógicos de Tarski-Russell, que prohíben la autorreferencia, conviven con la recursividad, que depende de ella. Douglas Hofstadter (1979), a quien nuestro autor no se priva de citar, nos ha enseñado hace rato que ambas ideas son contrarias. En otro lugar Morin asegura que el cerebro triúnico de Paul McLean es hoy justamente desdeñada, pues es falsa en su versión simple e inutilizable en su versión compleja; pero sólo dos páginas más tarde encuentra que el concepto es útil y propone que “la intolerancia para con las ideas de los demás sin duda forma parte de un síndrome reptilo-mamífero-ideológico” (1988: 103-105).

También apoya Morin una concepción de la vida como autoorganización que “dispone de cualidades desconocidas para otras organizaciones físicas, es decir, cualidades informacionales, computacionales, comunicacionales y la cualidad de auto-reproducción” y que está genéticamente programada (Morin 1984: 223-224); pocas páginas después (p. 256) se consagra a la celebración de las máquinas autopoieticas, cuya teoría reposa en la impugnación de cada uno de los principios antedichos. De hecho, cada vez que menciona la autopoiesis es en proximidad de ideas de actividad computante o representación que los autopoieticos han cuestionado una y otra vez (1988: 58-59). Ni cuenta se da.

Dado que otras teorías son tratadas también en parecidas dosis de cuentagotas y sofocadas en verborragia relativa al tema del momento, con casi todas ellas sucede lo mismo. El *Método* prodiga largas razones cuya falta de congruencia no se ha detectado siquiera. Nunca me he puesto a calcular en qué medida estas inconsistencias afectan a la totalidad de su visión; no estoy seguro que por sí solas alcancen para aniquilarla, pero sí que agregan elementos de juicio a los dilemas que ya hemos visto y a los que restan.

EL DISCRETO ENCANTO DE LA INEXACTITUD

Me ha sido imposible encontrar un antropólogo que tenga en buena estima la reseña que Morin ha hecho de la antropología, un episodio particularmente embarazoso construido en base a jirones de fuentes secundarias, ninguna de las cuales es adecuada al propósito (1998: 277-297). En efecto, puede que el capítulo VI de *La vida de la vida* constituya la crónica más

deslucida y amateur del proceso de hominización, la cultura y la historia social que un autor famoso haya escrito en décadas. Como sea, él está seguro de que la antropología constituida ha incumplido su tarea (1984: 8-13) y que en la soledad de su escritorio, sin leer casi nada y sin pisar el campo, ha debido ser él quien descifrara las claves de la naturaleza de la cultura, literalmente (2003: 45). Aunque simpatizo con su rechazo del absolutismo cultural y su recuperación de la biología, debo decir que el cuadro que él pinta de la antropología es de ostensible impericia: no domina la terminología básica, no establece el estado de la cuestión, ni conoce las teorías evolucionarias, ecológicas, ecosistémicas, funcionalistas o materialistas culturales que ya habían integrado biología y cultura mucho antes de que él pensara en hacerlo.

En cuanto a las referencias a otras disciplinas, ellas trasuntan un régimen de lecturas igualmente exiguu. Creo que es esa falta de interconsulta y de experiencia transdisciplinaria lo que le hace afirmar que el modelo biológico de la cibernética se basaba en “la máquina artificial producida, construida, programada por el hombre” (1998: 132, 308; 1999: 286-288), escribir con negligencia apellidos y expresiones en idioma extranjero,³ o considerar que el sujeto ha sido un tema poco tratado en las ciencias humanas (p. 331). La verdad es más bien que la cibernética se inspiró en el modelo biológico para aplicarlo a máquinas y no a la inversa, que la computadora programada no pudo ser modelo de la cibernética porque cuando ésta surgió ni las máquinas ni los lenguajes de programación existían aún, y que (salvo el breve interludio estructuralista) las ciencias sociales mayoritarias de la segunda mitad del siglo XX, desde George Herbert Mead hasta Stephen Tyler, no versaron casi sobre otra cosa que no fuera el punto de vista *emic*, el observador, el actor, el *self*, el sujeto y así hasta el éxtasis.

La falta de ejercicio en la práctica científica por parte de Morin da como resultado muchas equivocaciones más que estropean el efecto de su despliegue erudito y que se multiplican cada vez que se lo lee. Él afirma, por ejemplo, que todo concepto remite al sujeto conceptuador (1999: 23); que la organización es el concepto ausente de la física (1999: 116, 124, 125); que el término “auto” siempre lleva en sí la raíz de la subjetividad

³ Comenzando por Tarsky en vez de Tarski o *Wo das Es ware, Ich solle werden* en lugar de *Wo Es war, soll Ich werden* (1998: 319), y siguiendo por múltiples referencias a *general problems solver, solving problems machines* y otros yerros insólitos (1988: 50).

(Morin 2003: 63); que la complejidad implica una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades (p. 59); que la teoría de la información concierne “a la improbabilidad de aparición de tal o cual unidad elemental portadora de información, o *binary digit, bit*” (pp. 47-48); que un programa de computación se define por el uso de instrucciones imperativas y por operaciones binarias (1988: 48, n. 4; 109, n. 12), y que la complejidad siempre está relacionada con el azar (2003: 60).

No puedo menos que señalar que desde Saussure se sabe que los conceptos se establecen socialmente y no por decisión de sujetos conceptualizadores; que la idea de organización no ha estado ausente de la física pues se remonta a los atomistas griegos de la escuela jónica y llega hasta nuestros días, pasando por el Quinto Libro del *Discurso* y el inédito *Le Monde* de Descartes, las leyes universales de la forma de los naturalistas del siglo XVIII y los estudios de Chandrasekhar y Onsager en la década de 1940; que “auto” en “automático”, en los autómatas celulares, los autómatas finitos o en la criticalidad auto-organizada (en la teoría de la complejidad en suma) no involucra subjetividad en absoluto;⁴ que desde los tres cuerpos de Poincaré hasta la ecuación logística de May la complejidad se manifiesta aun con muy pocos elementos en juego y no se hace más compleja porque agreguemos más; que los dígitos binarios son las unidades en que se mide la información, y no las entidades que circulan por un canal en un proceso comunicativo; que un lenguaje de programación puede ser imperativo pero parcial o totalmente declarativo también; que las computadoras no se restringen a operaciones binarias (sea ello lo que fuere) sino que son dispositivos de propósito general capaces de ejecutar cualquier función

⁴ Más aún, en “Principles of self-organizing systems” el propio Ross Ashby repudia el concepto de autoorganización según el cual una máquina o un organismo viviente puede cambiar su propia organización o, como él decía, su mapeado funcional. Pensar que hay una propensión innata para el cambio *autónomo*, argumenta, es pura metafísica. Para que un sistema parezca *auto*-organizarse debe incluirse un factor externo a él, a, que actúe como su insumo; el *auto* debe ser ampliado para incluir la variable a. Ashby escribe: “dado que no se puede decir que un sistema sea auto-organizante, y dado que el uso de la frase ‘auto-organizante’ tiende a perpetuar una forma fundamentalmente confusa e inconsistente de mirar la cuestión, quizá lo mejor sea dejar morir la frase” (Ashby 1962: 268-269). Ashby fue, lo aclaro, quien la acuñó.

especificable; y que si la complejidad se restringiera al azar sería una entidad estadística poco interesante, pues, como ha dicho Ron Eglash (2000), “no hay nada complejo en el ruido blanco”. Por otra parte, ni el caos determinista ni la dinámica no lineal ni los sistemas complejos adaptativos que constituyen el corazón de las ciencias complejas tienen mucho que ver con el azar, la incertidumbre, el error o la indeterminación.

Uno de los casos más alucinantes de error aparece cuando Morin, a propósito de la teoría de la información, nos enseña que:

[s]e puede definir el *bit* como un evento que denota la incertidumbre de un receptor colocado ante una alternativa en la cual los dos resultados son equiprobables para él. Cuanto más numerosas sean las eventualidades que pueda examinar este receptor, más eventos informativos comporta el mensaje y más aumenta la cantidad de *bits* transmitidos (Morin 1999: 341).

Es doloroso tener que aclarar que una vez más los *bits* no son eventos sino dígitos usados para contar (no necesariamente cantidad de información), que la incertidumbre es una propiedad del mensaje y no se refiere a la hesitación del receptor, que las alternativas no tienen por qué ser dos, que si se considera la redundancia y otros factores ellas no son necesariamente equiprobables, que la medida de la información aumenta conforme a la dimensión del alfabeto y no sólo por la longitud del mensaje, y que lo que se transmite por un canal puede ser cualquier clase de señal y en absoluto *bits*. No toda la escritura de Morin exhibe esta desconcertante densidad de equivocaciones, pero el número de instancias en las que catequiza sin tener pleno dominio de lo que está diciendo es, a mi juicio, materia de alarma.

En materia de antropología, Morin afirma que existieron sociedades cazadoras-recolectoras “durante decenas de millones de años” (2003: 103); que el despegue de las civilizaciones históricas comenzó hace diez milenios (1988: 168); y que en las sociedades humanas más arcaicas la cultura constituye un complejo generativo informacional casi procarioto, sin nucleaciones institucionales y extendida por igual a todos los cerebros de sus miembros (1999: 380). A lo cual habría que responder que las culturas de cazadores-recolectores no aparecieron hace decenas de millones de años sino bastante más tarde que eso; que las grandes civilizaciones no son ni la mitad de antiguas de lo que él cree; y que incluso las sociedades de animales inferiores poseen núcleos diversificados, especializaciones, capacidades diversas y jerarquías. En fin, tan inseguros, inexactos y frági-

les son estos argumentos que uno se pregunta qué oscura incontinencia hizo que los trajera a colación, ignorando una vez más la existencia de una disciplina que será corta de miras en otros órdenes, pero que algo ha logrado aprender de todo esto.

Dado que estamos hablando de inexactitudes, diré que pocas cosas resultan tan latosas en esta literatura como sus diagnósticos descomunales y arbitrarios, enclavados en la zona de tránsito entre lo equivocado y lo falaz. La documentación de encrucijadas científicas imaginarias por parte de Morin (para las cuales, naturalmente, su propia epistemología se ofrece como cura) merecería un libro aparte. Considérese, por ejemplo, ésta, bellamente escrita:

Todavía hoy, la elucidación de la naturaleza del aprendizaje está sometida a una alternativa mutilante entre un innatismo según el cual no se aprende sino lo que ya se conocía [...] y un adquisitionismo según el cual sólo la experiencia nos instruye (1988: 69).

Este dictamen no hace justicia a las teorías cognitivas contemporáneas sobre el aprendizaje, a los estudios de desarrollo cognitivo de la moderna neurociencia o a los ensayos de Mehler que él mismo menciona. Basta pensar un minuto en la obra de Piaget e Inhelder para que ese juicio revele su insondable falsedad.

Igual juicio me merece su perplejidad (1988: 22 y ss.) ante los conceptos de certidumbre, decidibilidad, tratabilidad, suficiencia, consistencia, fundamento, verificabilidad y computabilidad, que trata como si fueran sinónimos, como si lo que él tuviera para ofrecer atenuase las derrotas de la ciencia en esos frentes, o como si las dificultades encontradas en torno de ellos en modelos axiomáticos, en expresiones autorreferidas, en las escalas de lo infinitamente grande o de lo inconcebiblemente pequeño establecieran límites para los valores de verdad de una ciencia social que rara vez visitará semejantes confines.

LAS PRISIONES DEL ESENCIALISMO

Un factor que revela la falta de robustez reflexiva en la escritura de Morin es su tendencia a caer en un esencialismo al cual él mismo reprueba. No pocas veces sus reificaciones desencadenan visiones lindantes con lo surreal, demostrativas del hecho de que pese a su larga relación con los alumnos

de Bateson, él no asimiló una enseñanza batesoniana esencial, como lo es la actitud de extrema vigilancia frente al peligro de la concreción mal aplicada o a la posibilidad de confundir mapa y territorio (Bateson 1981: 26-27). Bateson, decía, ejemplarmente, que nuestras categorías de “religioso”, “económico”, etcétera, “no son subdivisiones reales que estén presentes en las culturas que estudiamos sino meras abstracciones que adoptamos en nuestros estudios”. Por ello invitaba a guardarse de la falacia de tratar la conducta como clasificable de acuerdo con los impulsos que la inspiran, en categorías tales como de autoprotección, afirmación, sexual, de adquisición (1985: 89). Aunque él mismo no estaba a cubierto de objeciones, leyendo a Bateson es un poco más improbable incurrir en usos impropios de principios dormitivos, invocación de principios *ad hoc*, explicaciones homunculares o interpretaciones literales de metáforas.

Lejos de ese recaudo, Morin considera, por ejemplo, que conceptos tales como “fluctuación”, “turbulencia”, “azar”, “ruido” y “desorden” son ontológicamente existentes, y hasta prodiga imágenes evocativas de presunto valor poético en las que trata a esos términos casi como actores personificados (Morin 1998: 429). Cito al azar: “La virtud reorganizadora [de la naturaleza viviente] le permite tolerar, absorber, utilizar de manera extremadamente flexible *alea*, perturbaciones y desórdenes” (1998: 78). El lector puede comprobar que casi todos los razonamientos son así, casi todo el tiempo. Frente a este objetivismo involuntario, urge recordar la idea de René Thom, quien dice que categorías como esas son en rigor relativas a una descripción *epistemológica* dada, y que no tiene sentido hablar –digamos– de fluctuación, de *alea*, de desorden o incluso de emergente, excepto en relación con la descripción en cuyo seno esas conductas se manifiestan como tales (Thom en Wagensberg 1992).

Incluso cuando Morin trata de relativizar los términos de sistema, subsistema y elemento, no es para evitar incurrir en cosificaciones sino para multiplicarlas en un vértigo que parecería ser fruto de alguna extraña afasia de abstracción. Véase este caso, uno entre muchos:

[E]l individuo es, de manera complementaria, concurrente, antagonista, unidad elemental, estado fugitivo, subsistema, unidad global autónoma, unidad global controlada extra y supra-sistemáticamente, elemento/todo perteneciente a múltiples sistemas a la vez en el seno de una poli-organización multidimensional (1998: 179).

Pero cualquier objeto se podría concebir de este modo, no sólo los que se reputan complejos. Cualquier entidad participa de un número indefinible de sistemas. No hay ninguna marca formal que indique que en una investigación dada se están considerando todos los sistemas susceptibles de tenerse en cuenta, o siquiera los más esenciales. Cualquier observador puede no sólo postular múltiples sistemas de coordenadas actuantes, sino llevar la lógica perversa del juego dimensional hasta el infinito.

Este modo de percepción, sin duda, tiene que ver más con la incapacidad de una teoría para imponer a la realidad alguna clase de orden conceptual que con la naturaleza multiforme de la complejidad. En toda ciencia (e incluso en la percepción cotidiana) esto se ha resuelto desde siempre admitiendo la validez (o el valor adaptativo) del principio de abstracción, el cual permite poner en foco algunos aspectos del fenómeno y diferir la consideración de otros. Lo delicado del asunto es que Morin parece tener algún conflicto, nunca tratado por él reflexivamente, relativo a la naturaleza y los alcances de ese principio. Algunas expresiones suyas hay a ese respecto, pero no alcanzan para zanjar la cuestión (1984: 123).

Es por ello que en Morin hasta los conceptos que son más obviamente abstractos han sido objeto de reificación: “Un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce”, dice (2003: 106). Y también: “[L]a recursión constituye un circuito que forma bucle” (1998: 392). Pues no, de ningún modo: un proceso de reproducción puede ser provechosamente interpretado, en efecto, a través de la idea de un proceso recursivo, como si a lo largo del tiempo (imaginado topológicamente) un concepto análogo a un bucle en ciertos aspectos nos ayudara a entender o modelar su lógica. Pero la recursión no *es* un circuito causal ni un bucle ni un mecanismo específicamente (re)productivo ni necesariamente un proceso ni ninguna otra *cosa*.

Tampoco es cierto que “todos los objetos clave de la física, de la biología, de la sociología, de la astronomía constituyen sistemas” (1999: 121).⁵ Esa forma de razonamiento no sólo es simplista, sino que menoscaba todas las fastidiosas disquisiciones sobre objeto-y-sujeto, el papel decisivo

⁵ Los sistemas, nos enseñó Ashby, se postulan, se construyen y deben ponerse a prueba; un objeto complejo puede albergar cientos de sistemas más o menos plausibles o ninguno, según seamos o no capaces de abstraerlos al mirar la realidad.

del observador, el carácter construido de la realidad, los tipos lógicos de Tarski y otros clichés epistemológicos que Morin no se priva de enseñarnos pero que casi nunca aplica a su propia forma de ver el mundo.

El problema con el esencialismo de Morin es que ha sido él mismo quien más protestara contra esta plaga del pensamiento. Por un lado Morin afirma que hay que “evitar que un término que en principio sirve para nombrar adquiera autonomía, parasite el discurso y se transforme en (seudo)-esencia” (1998: 139); por el otro, esencializa continuamente al azar, “una dimensión presente en todas las formas de desorden” sin el cual no puede concebirse el origen de la vida, que interviene en todas las formas de evolución, que es generada por todo ser viviente, que es comportada constitutivamente por toda actividad neuro-cerebral y que “está presente en todas partes” (pp. 134-135).

Y ya que hablamos de cosificaciones, me pregunto también como alguien podría poner a prueba u operacionalizar expresiones de obesa metafóricidad, como ésta que sigue:

Tras la naturaleza extralúcida aparece la muerte ciega. Tras la sabiduría de armonía y de regulación se revela, en fin, la desmesura. [...] [L]a gran regulación ecoorganizadora es el producto del enfrentamiento de las dos *Hybris* contrarias, la *Hybris* de muerte y la *Hybris* de vida, producción insensata de semillas, gérmenes, espermias, la mayor parte de los cuales son [*sic*] masacrados incluso antes de nacer, precisamente por la *Hybris* de muerte. De este modo, la naturaleza no sólo es bárbara en sus desórdenes, sus fallos, lo es en la edificación y la regeneración de su Armonía (1998: 79).

El ritmo yámbico de las enumeraciones, la sobreabundancia de los adjetivos, el sutil prefijo griego, los encadenamientos de aliteraciones y la inexorable culminación de los párrafos con una antítesis solemne, escamotean además el hecho de que Morin está planteando cuestiones muy simples que nadie porfiaría, y que una vez más no está diciendo nada nuevo. Y siempre está ese esencialismo incontenible, esa antropomorfización de los principios abstractos, de las propiedades de los fenómenos y hasta de los verbos: signos de una mirada que en otros tiempos se habría llamado prelógica, para la cual nada que no haya sido interpretado animística, humana, proyectivamente, deviene inteligible.

BUCLES CIRCULARES, RETROALIMENTANTES Y RECURSIVOS

Desde que Douglas Hofstadter escribiera *Gödel, Escher, Bach* (1979), la recursividad es (o debiera ser) una estructura familiar en las humanidades. Todo el mundo conoce su capacidad de generar complejidad a partir de funciones extremadamente simples. El objeto matemático más complejo de todos, el fractal de Mandelbrot, se genera a partir de la aplicación recursiva de una función tan simple como $z = z^2 + c$. En este sentido, podría decirse que la recursividad es candidata a símbolo por antonomasia de la idea misma de complejidad. Veamos por ejemplo cómo se obtiene complejidad emergente con una gramática de sustitución. Lo que sigue es el axioma y la regla de reescritura de una gramática de un sistema de Lindenmayer que dibuja el patrón gráfico de un Kolam del sur de la India llamado “Las tobilleras de Krishna”:

Axioma: -X-X

Regla: X \rightarrow XFX-XFX

En la expresión anterior el signo “-” denota un giro, “F” es un comando que dibuja una línea corta, y “X” es sólo un *token* a ser sustituido por la expresión de la regla, incluso (recursivamente) en la regla misma.

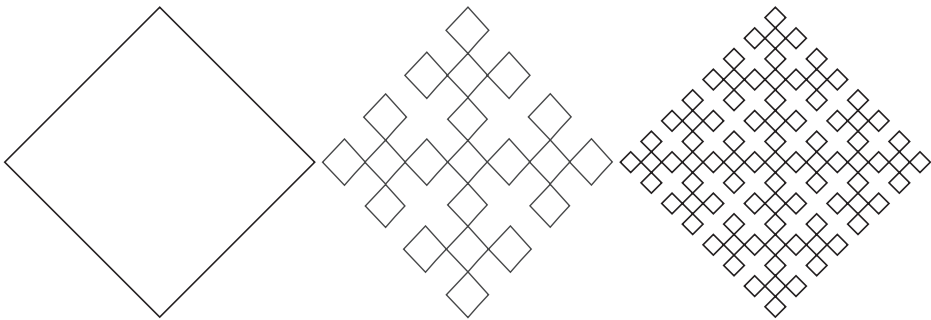


Figura 1. Kolam con uno, tres y cuatro grados de recursión.

recursivas debe diferenciarlas claramente de las expresiones circulares, sin dejarse engañar porque en ambas haya por ahí un dejo de redondez y repetición.⁶ Si bien en ciencia es habitual redefinir un poco los conceptos cada vez que se trabaja, esta distinción es axiomática, fundamental y no negociable, por más exenciones que reclame un pensamiento que se presume complejo: no se puede razonar de otra manera. Él mismo se opone al reinado de la incoherencia (1984: 365).

Precisemos algo más esta cuestión, pues la idea moriniana de recursividad no refleja la exquisita complejidad del asunto y está incrustada en un nivel de tipificación impropio. Una definición recursiva se basa en otra instancia del mismo objeto que se trata de definir y es parte de una definición más amplia, la cual incluye necesariamente una regla de caso o clase básica; una definición circular, en cambio, pretende definir algo en función de lo mismo. En lenguaje Prolog, ésta sería una definición recursiva del concepto de antepasado:

antepasado(A, B): - padre (A, B).

antepasado (A, C): - padre (A, B), antepasado(B, C).

Estas cláusulas declarativas casi no necesitan comentario. Las mayúsculas son variables. El símbolo :- que estiliza la imagen de una flecha hacia la izquierda (\leftarrow) denota el sentido de la inferencia, y la coma exterior a los paréntesis debe leerse como conjunción lógica. El primer predicado es la clase base. En ambos, lo que está a la izquierda es lo que se quiere definir. Hasta aquí lo recursivo. La definición que sigue, en cambio, es circular:

antepasado(A, B): - antepasado(A, B).

Prisionera de un solo nivel de tipificación lógica, la circularidad no posee poder generativo, capacidad emergente o virtud morfogenética alguna por definición. Se puede comprobar eso de inmediato, proponiendo que en la definición de la regla de sustitución del sistema-L que hemos visto se coloque la misma expresión ("X") a ambos lados de la flecha: la

⁶ Hasta donde sé, en matemáticas o en métodos formales nunca nadie ha hablado jamás de funciones circulares, listas circulares, lenguajes circulares, expresiones circulares primitivas o conjuntos y lenguajes circularmente numerables.

cadena resultante será siempre igual al axioma y la figura dibujada será siempre una imagen en blanco. A quien afirme entonces que circularidad y recursividad son idénticas, le aguarda el requerimiento de demostrar semejante extremo. En fin, es incomprensible que Morin establezca infinidad de distinciones inútiles entre términos (como en su zoológico de bucles), y deje en la indistinción el concepto fundante de cualquier ciencia imaginable de la complejidad.

Igualmente precaria es la concepción de Morin sobre los bucles recursivos y su relación con los retroalimentantes. Por empezar (y con la intención de degradar un poco más la imagen de una cibernética a la que detesta por los motivos equivocados), asevera que los primeros configuran una idea más compleja y más rica que la que encarnan los segundos (1988: 112). Es evidente sin embargo que si bien ambas nociones evocan un ciclo iterativo, ellas son categóricamente y ontológicamente distintas. Lo más grave sobreviene cuando Morin intenta definir la recursividad de una manera que corresponde más bien a la descripción de un circuito de retroalimentación cibernética:

Es una idea primera para concebir autoproducción y autoorganización [...] es un proceso en el que los efectos o productos al mismo tiempo son causantes y productores del proceso mismo, y en el que los estados finales son necesarios para la generación de los estados iniciales. [...] [La recursividad] nos desvela un proceso organizador fundamental y múltiple en el universo físico, que se desvela en el universo biológico, y que nos permite concebir la organización de la percepción (1988: 111-112).

De más está decir que desde el tratamiento canónico de Gödel en el uso corriente la recursividad es un concepto abstracto, lógico, matemático, independiente de dominio; de ningún modo está ligada a (o puede “definirse” a través de) causas, efectos, productos, estados, canales, organizaciones o procesos biológicos.

Pido al lector que vuelva a leer detenidamente a Morin. Cualquier libro, cualquier capítulo; busque ahora una definición de algún concepto esencial, no importa cuál en tanto no sea copiada de otro autor: se sorprenderá. Ni una sola vez en docenas de intentos Morin deja de confundir la definición de clases con la ejemplificación de instancias o con la enumeración de propiedades: “Para darle significado a ese término [recursividad] yo utilizo el proceso de remolino” (2003: 106). “Se puede definir el *bit* como

un evento que denota la incertidumbre de un receptor...” (1999: 341), y así hasta donde el lector quiera. Para usar una expresión de su admirado Bateson (1981: 203-204), vemos aquí en su forma más pura un claro error de tipificación que impregna buena parte de su modelo, y que es lo que cierra el bucle (irónicamente) del esencialismo que diagnosticamos en el apartado anterior.

Imagino que estos embrollos de tipificación se alimentan de un rasgo constante de la escritura de Morin, cual es su propensión irrefrenable a las imágenes y a las figuras metafóricas. Él es consciente de ello y procura tranquilizar a sus críticos cuando dice: “[A]buso de imágenes y metáforas. No tengo ningún inconveniente en emplear imágenes cuando me vienen. Tranquilícense: sé que son imágenes” (Morin 1999: 46). El *quid* de la cuestión es que lo que él sepa o no cuando los soplos de inspiración suscitan imágenes en su mente es cosa suya y por completo irrelevante para los fines del diálogo científico, lo que cuenta es el rigor y la aptitud de la idea que se pone por escrito.

El objetivismo larvado que documenté en este capítulo es la contracara, tal vez la condición de existencia de la reificación que revisamos antes. Así como antes hemos visto que él no puede concebir categorías, procesos, parámetros o acontecimientos sin personificarlos, aquí comprobamos también que, asombrosamente, como en la Escuela de Lenguas de la Laputa de Jonathan Swift, Morin se muestra incapaz de definir una clase genérica sin quedar pegado a la especificidad de un ejemplo material; incapaz, en suma, de pensar un concepto que no sea nomenclatura de una cosa o de hacer uso de una imaginación no supeditada a lo que Lévi-Strauss supo llamar la lógica de lo concreto.

EL AZAR COMO MOTOR DEL CAMBIO

He dicho ya que la noción de complejidad de Morin no tiene mucho que ver con lo que en las ciencias correspondientes se suele llamar de esa manera. Su concepto de complejidad es simplista, convencional, de sentido común, por cuanto se refiere a cuestiones de numerosidad, azar e indeterminación. Pero hoy en día se requiere mucha buena voluntad para seguir llamando “complejos” a los modelos de complejidad desorganizada, que son en última instancia la clase que él promueve (Weaver 1948). El problema con esa postura no es que se haya pasado de moda, sino que soslaya por completo la visión compleja que ha manifestado ser de utilidad en ciencias sociales

y que se ha traducido en un conjunto de logros técnicos y un mercado de herramientas como jamás ha existido (Reynoso 2006a: 193-370).

La forma de ver las cosas que proponen Alligood, Sauer y Yorke (2000: VII) es particularmente expresiva:

En la actualidad, los científicos se han dado cuenta que el comportamiento caótico se puede observar en experimentos y en modelos computacionales de todos los campos de la ciencia. El requisito clave es que el sistema involucre no linealidad. Es ahora común que experimentos cuya conducta anómala había sido previamente atribuida a error experimental o a ruido sea revaluada para una explicación en esos nuevos términos. En su conjunto, esos nuevos términos forman un juego de principios subyacentes, llamado a veces teoría de sistemas dinámicos, que atraviesa varias disciplinas.

También es importante observar que en su tratamiento de los sistemas dinámicos estos autores excluyen los modelos aleatorios o estocásticos de esa definición (Alligood, Sauer y Yorke 2000: 2). Todo lo que tenga que ver con azar, ruido, error o indefinición es campo y parcela de los modelos estadísticos; a ese respecto ha habido un cierto progreso científico del siglo XIX a esta parte (los modelos bayesianos, por ejemplo), pero nada tan estrepitoso aún como una revolución paradigmática suficiente para redefinir la totalidad del saber.

A contrapelo del flujo de las nuevas ideas, Morin ha sido responsable de divulgar entre los humanistas la noción equivocada de que la complejidad requiere de componentes de numerosidad, aleatoriedad, desorden, ruido e incertidumbre, un concepto convencional (muy monodiano, por cierto) que las ciencias complejas recientes se inclinan a rebatir. Los expertos en complejidad, en efecto, rechazan que los sistemas numerosos sean de incumbencia para su paradigma (Weaver 1948: 566; Williams 1997; Hilborn 2000: 4, 73; Cvitanovic y otros 2002). Un sistema complejo es mesoscópico; contiene algo más de unas pocas, pero mucho menos que muchísimas partes: “Si hay demasiadas partes, aun si interactúan fuertemente, las propiedades del sistema devienen dominio de la termodinámica convencional: un material uniforme” (Bar-Yam 1997: XI; Kadanoff 1999: 499, 586-587). Un sistema así puede ser complicado, de apariencia abigarrada y conceptualmente insumiso, pero no es por necesidad complejo. Murray Gell-Mann (1994) ha demostrado que un sistema con pocas variables pero

múltiples vías de interacción puede ser más complejo que un sistema con muchísimas variables e interacciones secuenciales en una sola dirección.

Morin también vincula el caos con la indeterminación. Es otro error. En ciencia el nombre completo del caos es “caos determinista” (Li y Yorke 1975; Nicolis y Prigogine 1989; Strogatz 1994: 323; Leiber 1998). Las bifurcaciones y las catástrofes surgen típicamente en sistemas deterministas. René Thom, determinista ferviente, escribió un artículo para *La querelle du déterminisme* cuyo título original fue *Halte au hasard, silence au bruit, et mort aux parasites!*, uno de cuyos destinatarios es Morin; éste contestó ofendido algo más tarde, dejando que el nivel del debate tocara fondo en sus famosas alusiones al “thomismo” o a “la cabaña del tío Thom” (1984: 111-134), de las cuales prefiero ni hablar. Lo que sí me interesa subrayar es que Thom dice de las filosofías indeterministas que:

[t]odas glorifican ultrajantemente el azar, el ruido, las fluctuaciones, todas hacen a lo aleatorio responsable bien sea del origen del mundo, [...] bien sea de la emergencia de la vida y del pensamiento sobre la tierra. [...] [Este pensamiento] procede de un cierto confusionismo mental, excusable en autores de formación literaria, pero difícilmente perdonable en sabios diestros en principio en los rigores de la racionalidad científica (Thom 1980: 120).

Incidentalmente, Morin tardó unos cuantos años en darse cuenta de que la teoría de catástrofes de Thom es visceralmente determinista; en el primer volumen del *Método* publicado en 1977, deslumbrado por el nombre de la teoría, la trata como si no lo fuera (1999: 62). Pues bien, un cuarto de siglo después de la pelea la teoría de catástrofes ha muerto, pero el azar no está pasando por el mejor momento. Tampoco la nueva ciencia de las redes complejas se contenta con modelos aleatorios, pues está claro que éstos impiden tratar muchas estructuras significativas de un fenómeno; lo expresa Duncan Watts:

La aleatoriedad es una cualidad poderosa y elegante que a menudo es un sustituto perfectamente adecuado de las cosas complicadas, impredecibles y desordenadas que suceden en la vida real. Pero claramente falla en capturar algunos de los principios más poderosos que también gobiernan las decisiones que toma la gente (Watts 2004: 58).

La ciencia contemporánea de las redes, que ha explotado ideas reveladoras como el fenómeno de los pequeños mundos, el “principio de San Mateo”, las matemáticas de la constitución de grupos anidados, la importancia de los vínculos débiles, la percolación reticular o las distribuciones independientes de escala, comenzó a constituirse precisamente el día en que se superó el modelo de las redes aleatorias de Erdős y Rényi (Barabási 2003). Más allá de que en su momento estas redes constituyeron una solución matemática provisional que impulsó las teorías de redes y grafos, si algo se sabe ahora es que las redes de la vida real que vale la pena estudiar no se han constituido al azar.

La idea moriniana de que el cambio genético y el aprendizaje son y sólo pueden surgir de procesos estocásticos se origina documentadamente en Bateson (1981: 131, 156-158). Es un error, casi inconcebible en quien fuera hijo del inventor de la palabra “genética”; más aún, he comprobado que la referencia que hace Bateson a la obra de Ross Ashby (1972) en la que se inspira para decir eso es por completo infundada: en todo el libro no se habla de semejante cosa. Contrariamente a esa idea, los algoritmos genéticos de John Holland y la programación evolutiva de John Koza han demostrado que el papel creador del ruido, la mutación y el accidente es muy pequeño en comparación con las capacidades de operadores algorítmicos tales como la recombinación (*cross-over*) y la selección (Koza 1992: 99; Holland 1992A: 46). Tampoco se sostiene hoy la idea de Morin (1984: 171) de que la búsqueda al azar constituye una heurística particularmente eficiente; ella no escala cuando el espacio de búsqueda es muy grande; otras estrategias lo pueden hacer igual o mejor.⁷ Stuart Kauffman (1993; 1995) demostró además que el azar es débil (o que el orden es gratis), un tema crítico que dejo que el lector indague por sí solo pues no tengo espacio para tratarlo aquí.

En suma, aun cuando unos cuantos modelos algorítmicos en computación evolutiva o en memética utilizan con algún éxito operadores aleatorios, la tendencia general en toda esa subdisciplina arrolladora (a la que Morin ni siquiera menciona) es a preferir operadores de combinación. Al parecer

⁷ Los modelos de agentes, el algoritmo *branch and bound*, las estrategias de enjambre, la simulación de templado, la búsqueda tabú y las metaheurísticas darwinianas, incluyendo el algoritmo cultural de Reynolds (Morin 1984: 171; Turing 1952; Johnson 2003: 15-20; Ray y Liew 2003: 187-199).

la naturaleza hizo lo mismo al introducir la reproducción sexual, capaz de llevar la complejidad de los seres vivos hasta extremos que la biología de la reproducción no sexual (basada sólo en el error mutante) no conoce ni de lejos. Hasta los creadores de razas caninas y los cultivadores de tomates transgénicos saben que es mejor pensarlo de este modo. Nadie se sienta a esperar que el destino dé a luz un mutante, o que se manifieste un milagro de generación espontánea; toman los ejemplares que tienen, escogen los más apropiados al objetivo y los combinan, intuyendo de antemano lo que puede resultar de esa combinación. Antropólogos, historiadores y genetistas conocen también los efectos deletéreos de la endogamia y el potencial innovador de la hibridación. Si hay algún motor de cambio no es la metafísica del error, el *alea*, el ruido o la mutación, sino un parámetro inherente al alfabeto informacional de un sistema del cual Morin, en su comprensión fallida de la teoría de Shannon (1999: 340-410), jamás pensó que tuviera algo que ver, lisa y llanamente la diversidad.

DUALISMO Y PENSAMIENTO LAXO

Cada vez que en ciencias sociales en general (o en antropología en particular) alguien tantea un camino intermedio entre dos posiciones extremas, puede apostarse que esa intermediación acabará sesgándose a favor de una de las posturas en pugna, habitualmente la más relajada en materia de exigencias epistemológicas. Así ha sucedido cuando Marshall Sahlins se propuso encontrar un *tertium quid* entre el materialismo y el idealismo, cuando Clifford Geertz se jactaba de equidistancia entre una postura cerebral y un interpretativismo sin control,⁸ o cuando Humberto Maturana formuló un modelo de rechazo del Escila del objetivismo y del Caribdis

⁸ Dice Geertz: “El vicio dominante de los enfoques interpretativos de cualquier cosa –literatura, sueños, síntomas, cultura– consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) la articulación conceptual y a escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. Uno capta la interpretación o no la capta, comprende su argumento o no lo comprende, lo acepta o no lo acepta. [¼] En el caso de este campo de estudio, que tímidamente (aunque yo mismo no soy tímido al respecto) pretende afirmarse como una ciencia, no cabe semejante actitud [...] Nunca me impresionó el argumento de que como la objetividad completa es imposible ... uno podría dar rienda suelta a sus sentimientos. Esto es lo mismo que decir ... que, dado que es imposible un

solipsista. En el primer caso se cristalizó un determinismo cultural que negaba entidad a las necesidades diciendo que su génesis era “ideológica”; en el segundo se estableció una hermenéutica sin los criterios de verificación que hasta los posmodernos están demandando a gritos (Vattimo 1997); y en el tercero se creó un constructivismo radical que supo negar la existencia objetiva de la realidad con más éxito de público que cualquier solipsismo conocido, sin que hasta el día de hoy se sepa que haya servido para algo más.

Cuadro 1. Oposiciones de simplicidad y complejidad en Morin (1984: 358-362)

Paradigma de simplicidad	Paradigma de complejidad
Principio de universalidad	Complementación de lo universal y lo singular
Eliminación de la irreversibilidad y acontecimiento	Irreversibilidad del tiempo (Prigogine)
Principio reductor del conocimiento	Necesidad de unir las partes al todo
Principio de causalidad lineal exterior a los objetos	Inevitabilidad de organización y autoorganización
Subsunción a leyes, invariancias, constancias	Causalidad compleja (Maruyama) y endo-causalidad
Determinismo universal	Azar y dialógica: → orden → desorden → interacción → organización → orden...
Aislamiento/disunción de objeto y entorno	Distinción pero no disunción
Disunción absoluta sujeto/objeto	Relación entre el observador y lo observado
Eliminación del sujeto del conocimiento científico	Necesidad de una teoría científica del sujeto

ambiente perfectamente aséptico, bien podrían practicarse operaciones quirúrgicas en una cloaca” (1987: 35, 39).

Paradigma de simplicidad	Paradigma de complejidad
Eliminación de ser y existencia por formalización y cuantificación	Introducción del ser y la existencia
Autonomía inconcebible	Autonomía a partir de la autoorganización
Fiabilidad en la lógica, contradicción como error	Límites de la lógica (Gödel); asociación de nociones concurrentes y antagonistas
Ideas claras y netas, discurso monológico	Dialógica y macro-conceptos; complementación de nociones antagonistas

Invito por ello a desconfiar de las terceras posiciones y más aún de las visiones que dicen ser integrativas entre posturas contrapuestas. La de Morin es la más extrema entre todas esas ideologías de centro; pero dos filosofías antagónicas no se “integran” porque uno acepte contemplar el valor de ambas o porque se dibuje una flecha entre sus nombres. No basta proponer que la ciencia compleja se consagre a religar, unir, integrar, fundir ideas contrapuestas; en su origen estas ideas están plasmadas en marcos siempre inconmensurables en su escala, diversos en su propósito, su estilo, su nomenclatura, su intertextualidad, su semántica y su contexto. Un método genuino habría elaborado una normativa o al menos una heurística para llevar a cabo la integración y traído a cuento al menos un ejemplo de que eso puede hacerse, un caso de uso, una prueba de concepto. Si en la obra de Morin existe algo así no he sido capaz de encontrarlo.

Al principio de su tratado Morin amagó en efecto con un proyecto integrativo, basado en la convicción un poco ingenua de que con un temperamento equidistante entre subjetividad y objetividad, azar y necesidad, intuición y rigor, pensamiento global y pensamiento analítico, hemisferio derecho y hemisferio izquierdo, se podrá orientar hacia el camino correcto el estudio de las cosas complejas. Pero a poco de empezar, Morin comienza a tejer consignas sobre la ceguera y unilateralidad de la ciencia regular y sobre su simplismo, verdadera *barbarie de la pensée* (1984: 291); en un *morphing* sobre el que nunca nadie dio ninguna explicación, su utopía integradora se convierte en un ejercicio maniqueo de polaridades, ratificado por un esquema de contrastes binarios que es el que se muestra en el cuadro. Ésta es quizá suficiente para resumir las distinciones actuantes en lo sucesivo en buena parte del credo y el paradigma de Morin.

Hay en estas oposiciones infinito material para la crítica. En primer lugar (y esto hubiera debido ser un desarrollo reflexivo del propio modelo), una estructura binaria y opositiva como la que aquí se instaure dista de ser un caso apropiado de pensamiento complejo. Dada la carga pasional de algunos nomencladores (“eliminación del sujeto”, “eliminación del ser y la existencia”), el encomio de los valores opuestos se presenta como algo que habla mucho menos de los requerimientos de una visión compleja que de la virtud humana de quien la sustenta. Es evidente que un dualismo así consagra una fábula axiológica (la gesta de los héroes complejos en desigual contienda con los simplistas) en la cual, como en tantas otras fábulas, muchos de los hechos implicados no son siquiera ciertos.

La idea de la ausencia del sujeto en el pensamiento tradicional, por ejemplo, es falsa: el sujeto ha sido protagonista en buena parte de la mecánica cuántica, en la ciencia social interpretativa, fenomenológica y posmoderna, en el pensamiento hermenéutico, en la psicología de la Gestalt, en las teorías del sujeto de la psicología clásica, en la psicología y la ciencia cognitiva, en el interaccionismo simbólico y en un fragmento considerable de la neurociencia. Como bien señala Vicente Di Cione (2005), el tema de la complejidad ha sido recurrente desde los comienzos del filosofar en Occidente y Oriente, y es muy ingenuo pensar que la complejidad del pensamiento y la realidad se descubre en los últimos cincuenta años. Agrego por mi cuenta: la irreversibilidad viene desde Heráclito, la organización desde Demócrito, la causalidad recíproca desde Aristóteles, la singularidad desde la idiografía poskantiana, el sujeto desde siempre.

Tampoco es creíble que la prueba de Gödel, por su lado, implique algo tan desmedido como la homologación axiomática de nociones contradictorias y sea extensiva a *todo* conjunto de enunciados “que se vuelve, entonces, incierto” (Morin 2003: 72). Pero Morin lo cree de ese modo, aunque en ningún lugar consta una prueba palpable de que ha leído el texto que habilita semejante inferencia y aunque esas no sean interpretaciones gödelianas legítimas. Su pláceme al complemento de nociones concurrentes y antagonistas trajo además consecuencias negativas: los discípulos de Morin en la investigación social de segundo orden (Ibáñez 1990) convirtieron esa idea en el permiso para prodigar aserciones inconsistentes y para honrar más alto una contradicción grosera que el ejercicio de una lógica cuida-

dosa.⁹ Si bien el propio Morin (1984: 365) había advertido el peligro de que la complejidad se convirtiera en máscara de la simplificación o que justificara el anticientificismo tonto, la cosmología de bolsillo, la pérdida de disciplina interior y la incoherencia pretenciosa, a esto precisamente fue a lo que condujo su propio ejemplo y su combinación imprevisora de sentimiento de certidumbre y celo de cruzado. No podía ser de otra manera.

En este punto, resulta ya evidente que el camino medio declamado por Morin es cualquier cosa excepto equidistante. Él concede demasiado mérito al pensamiento laxo, como si la imaginación, la poesía y la creatividad fueran exclusivas de éste y no se encontrara a raudales, por ejemplo, en las matemáticas. Morin responde con saña al determinismo extremista de René Thom (Morin 1984: 111-134); pero jamás se encontrará en sus libros un examen crítico de la seudociencia que inspiraran pensadores afines a él, pese a que sus manifestaciones son innumerables y a que demasiadas formulaciones oscurantistas cuentan a Morin entre sus profetas.¹⁰ Los dardos

⁹ No desarrollaré aquí el tratamiento que hace Morin sobre lo que ha sido la lógica en la ciencia simple y lo que debiera en la compleja, pues la crítica sería de nunca acabar. Creyendo que el concepto lógico de verdad es ontológico (1984: 336) y que la incumbencia de la lógica es la definición de un fundamento material u observacional indubitable (1988: 32), el establecimiento de leyes para las ciencias empíricas y la búsqueda de la objetividad absoluta en general (y no, como ha sido siempre el caso, la simple consistencia del razonamiento), Morin le exige que en el futuro se abra a la realidad, que trabaje con lo supra-racional o que dialogue con lo a-racional y lo afectivo (1984: 292-306). Creyendo que ese diluvio de antropomorfismos voluntariosos resuelve un dilema que no se sabe bien cuál es, Morin no especifica qué operaciones podrían integrar en el aparato formal de la lógica principios tan incongruentes con la naturaleza de un sistema formal abstracto como el amor, el *alea*, o el ser y la existencia. Aunque invito al lector a reflexionar sobre el punto, se me disculpará una vez más que pase por alto discutir semejantes ideas.

¹⁰ La lista de los irracionalismos seudocomplejos es inquietante; sus mensajes pueden ser infundados, pero su afinidad con Morin, Capra, Bohm, Pribram, Lovelock y otros es bien real. A vuelo de pájaro encontramos allí ideas como el universo autoorganizado, Maya-Gaia, la matriz electromagnética, la ecosofía, el trance creativo, el cerebro global, la búsqueda rizomática, el biocampo telepático, el campo psi (y), la resonancia mórfica, la sincronicidad, el universo reflexivo, el universo espiritual, el *self* cuántico, la cognición cuántica, la conciencia cuántica, el despertar cuántico, la Obra del Cielo

de Morin, empero, están reservados a los programas fuertes en el debate científico, a todos ellos. Ninguna doctrina descabellada lo saca de quicio de manera parecida.

Tampoco da la sensación que cuando Morin protesta contra el exceso de ciencia haya verificado sus limitaciones aprendiendo sus técnicas y trabajando desde dentro de ella; siempre que hace gala de equidistancia se descubre que es para favorecer a las posturas más permisivas, encontrando el modo de saltarse el aprendizaje de los formalismos implicados en cualquier problema realmente complejo, ya sea en ciencia o filosofía. Su parcialidad nunca es más patente que cuando afirma que los no-filósofos son más lúcidos, reflexivos, sabios y racionales que los filósofos universitarios (1984: 348), y que los intelectuales son más perspicaces que los científicos, de quienes dice que se abocan a “ideas generales, huecas y tontas” (p. 26). Aun cuando alega descreer de la lógica e invita a complementar nociones antagonistas, a veces se le escapan frases tales como “nos hallamos más cerca de la verdad que quienes creen...”, y sigue así (p. 12). Aquí es cuando su vanidad se pone inaceptable; se entiende ahora por qué la mayor parte de los científicos no acepta participar en una instancia transdisciplinaria bajo su liderazgo.

DEL SUJETO AL FIN DESAGRAVIADO

Morin se jacta de haber introducido el concepto de sujeto en 1960 y de haberse embarcado prácticamente solo en una lucha épica que le condujo al triunfo (1984: 11). No es inusual que cuando en una ciencia social alguien invoca al sujeto (o al sujeto social, o al individuo cultural, o a la criatura que ocupe su nicho semántico) la teoría se precipite en indulgencias y torbellinos de valoraciones. De algo no cabe duda: lo mismo que su contrapartida objetivista, el subjetivismo tiende a coagular en facción.

(*SkyWork*), el holomundo, la holonómica, la ciencia holonómica alquímica, la hiper-esfera, la conciencia expandida, el Ultra-Ser, el camino más allá del vacío, la trascendencia neotántrica, la coincidencia significativa, el cuerpo etéreo, el registro akáshico, los colores del pensamiento, el algoritmo de la reencarnación y el campo morfogenético. No pretendo imputar esta basura al influjo de Morin, pero ¿cuál es, llegado el caso, el criterio científico de demarcación?, ¿no tiene él nada que decir al respecto?

La premisa de no pocos subjetivistas es que el sujeto (o el observador, que en estas teorías es lo mismo) comienza siendo incuestionable, se torna luego necesario y suficiente como vara para medir los valores científicos, y acaba siendo el alfa y el omega de toda posibilidad de pensamiento (1984: 265). El sujeto es además bueno: casi siempre reflexivo, autocrítico, autocorrector (1984: 347). Toca al científico, se dice, hacerle justicia a como dé lugar. Para imponer este criterio, Morin reclama con poco disimulo poder de policía para controlar la ciencia (1984: 31-64), aunque él desconfíe de la capacidad de los ominosos poderes jerárquicos y verticales cuando se trata de controlar, por ejemplo, la sociedad, el Estado o el mercado libre (1998: 297).

Aquí ya no hay en juego valor epistemológico alguno: todo se ha convertido en una cuestión moral. El caso es que el sujeto es hoy la única instancia imperativa en una ciencia que no aceptaría ninguna otra que lo fuese. Sucede como si la ciencia no tuviera derecho de ocuparse de organizaciones o colectivos de nivel más alto que el de los individuos, o de poner en foco fundamentos de nivel más bajo, más generales o de otra naturaleza, viéndolos ya sea desde la subjetividad o desde donde a cada quien le dicte su imaginación. A mi juicio, en ciencia es a veces relevante y forzoso hablar del observador o del sujeto, y muchas otras sencillamente no lo es. Esto es particularmente verdad en lógica, en matemáticas y sobre todo en ciencia compleja, en donde los problemas (organización, distribuciones, emergencia, transiciones de fase) tienen la misma estructura sea cual fuere su objeto particular, el cual puede involucrar emocionalmente al científico o no.

Por fortuna, no toda la ciencia respondió al llamamiento subjetivista. A diferencia de lo que pensaba el moriniano Jesús Ibáñez, la ciencia compleja no ha recorrido el camino del algoritmo al sujeto, sino exactamente el inverso. En ella se sabe que introducir el observador acarrea el riesgo de reintroducir el sentido común, perdiendo lo que se ha ganado en siglos: la revolución copernicana sobrevino cuando la perspectiva geocéntrica del sujeto fue sustituida por una idea mejor. Contra quienes celebran que Morin reivindicque al sujeto como la gran cosa, aquí señalo su incapacidad para renunciar a este lastre conceptual substancialmente anti-complejo, la marca misma de un reduccionismo terminal, de la limitación a un conjunto cerrado de asuntos dependientes de dominio y del individualismo metodológico, como no puede menos que reconocerlo él mismo (1988: 31; 1998: 346 *et passim*).

De todas maneras el uso moriniano del concepto de sujeto u observador es inconsistente, dependiendo del autor del cual está copiando ideas en un momento dado. No es infrecuente que cuando Morin define otros conceptos esenciales ceda a su proclividad a la ontología y ni siquiera se acuerde de él, como en este caso:

Se puede llamar emergencia a las cualidades y propiedades de un sistema que presentan un carácter de novedad con relación a las cualidades o propiedades de los componentes considerados aisladamente o dispuestos en forma diferente en otro tipo de sistema (Morin 1999: 129-130).

Esta definición en particular está pidiendo más bien una expresión como ésta: “la *emergencia relativa a un modelo* se puede considerar como la desviación de la conducta del sistema respecto de la conducta esperada en el modelo que el observador tiene de él” (Kubík 2003: 41).

A decir verdad, no se sabe qué ganancia trae la restitución moriniana del sujeto, a la que me inclino a considerar un efecto colateral de una reacción desproporcionada contra las modas “dementes, simplonas, mutilantes” del lacanismo, el estructuralismo y (apuesto que esta es la clave) el marxismo (Morin 1999: 44; 1984: 22). Los morinianos han procurado lavar la sospecha de motivación política, aduciendo que el subjetivismo del maestro engrana con la idea de que en la prestigiosa mecánica cuántica los valores de medición “dependen de la conciencia” o “del observador”. Pero la opinión opuesta es más exacta. Como dice Atlan:

Cada vez que, en las ciencias de la naturaleza, se tiene presente la función y la posición del observador (y esto ha empezado, por lo menos explícitamente, con la mecánica cuántica), no se trata de ningún modo de la subjetividad del individuo sino de un ser teórico (el observador físico ideal), que no es más que una forma abreviada de designar el conjunto de operaciones de mediciones y operaciones posibles que se dan en el ejercicio de una disciplina científica, teniendo en cuenta además el cuerpo de conocimientos que caracterizan a esta disciplina en un momento dado. El deslizamiento del papel de este observador físico ideal al de la subjetividad y de la conciencia del individuo constituye una de las principales fuentes de malentendidos y de confusiones ya en las desviaciones espiritualistas de la mecánica cuántica y, también, claro está, en las de las nuevas teorías del orden y de la complejidad (Atlan 1991: 135).

A mi entender, la recuperación de la subjetividad por parte de Morin tiene mucho que ver con la influencia que a principios de los 80 tenía la obra de Raymond Boudon y sobre todo con la prolongada experiencia de Morin en América, vivida en medio de la fiebre del *self* y del observacionismo de von Foerster,¹¹ en vísperas de la gestación del pensamiento único neoliberal. En este punto, ya di al lector suficientes pistas para que adivine cuál podría ser el concepto favorito de las escuelas teóricas más funcionales a ese pensamiento, entre las cuales la epistemología de Morin se destaca por su fervor.

Hay que admitir que este individualismo es al menos 50% congruente con el mandato de “prestar atención” tanto al todo como a la parte, pero no está articulado a ningún recurso instrumental, como sí lo está en la ciencia compleja verdadera el concepto de *agente* (Epstein y Axtell 1996). Finalmente, la teoría del sujeto es anunciada pero carece de todo desarrollo sostenido, más allá de unas cien páginas en las que Morin, incómodo, gira en redondo sin saber qué hacer. Como hemos visto a propósito de la definición de emergencia, Morin habla del sujeto-observador en los capítulos que le asigna al asunto en el reparto, pero en las definiciones objetivamente activas en el resto de su obra ni siquiera se acuerda de él.

Cada vez que Morin habla del sujeto (o del observador) el lector queda a oscuras en cuanto a saber de qué clase de entidad se trata: ¿es este sujeto una persona primordialmente emocional que es fruto de su experiencia singular de vida, es una *tabula rasa* parcial o totalmente moldeada por su cultura o es simplemente un individuo que piensa y percibe como lo hace debido a que su cuerpo y su cerebro han evolucionado como todos los demás de su especie? ¿Califican como sujetos (o individuos) sólo los humanos o se puede ser bacteria y conservar el rango?

Alcanza con formular estas preguntas para comprobar que Morin copia y pega diligentemente cuanta idea le favorezca, pero ha desarrollado mucho menos la idea de sujeto que lo que lo han hecho otras posturas, incluso las que no presumen de acceso a una visión compleja. Prueba de

¹¹ Morin prodiga elogios a la cibernética de segundo orden y a la autopoiesis cada vez que puede (1984: 20, 253-266; 1998: 412; 1999: 44, 194-196); pero luego termina abriéndose de ellas. Cuando ambas optan por el constructivismo prefiere callar, como si la negación de la realidad no hubiera sido una secuela lineal y previsible, a un solo grado de distancia de la primacía categórica del observador.

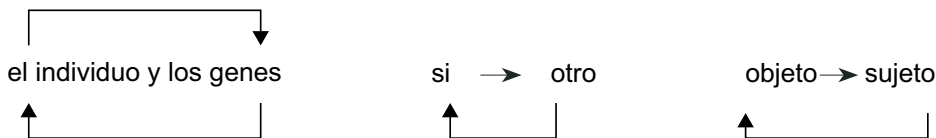
ello es que Morin admite como respuestas a esas preguntas que tal vez sí y que tal vez no, en lugar de reformular la interpelación para que produzca disyuntivamente una respuesta u otra: es así como debería serlo si el paradigma engendrara hipótesis bien formadas, situadas en un marco capaz de jugarse por un criterio definido. En otras palabras: si ya se sabe que la mente del individuo se debe a la biología, la cultura, la experiencia, la emoción y la historia (y si nadie en sus cabales lo discutiría), es hora que en una ciencia compleja aquellas preguntas dejen lugar a otras más esenciales.

¿Qué es el sujeto para Morin? Pues no lo sé. Comienza siendo un ente biológico a cierta altura del tratado (1998: 292) pero termina siendo una construcción específicamente cultural algo más tarde (p. 332). Lo mismo sus atributos: una cognición que en algún momento es prerrogativa de todo lo viviente (1988: 57), tiene por requisito algo más tarde sujetos humanos, lenguaje, formas superiores de pensamiento y artefactos materiales de la cultura; libros, por ejemplo. La postura es tan proyectiva, mutante y fea que en algún punto Morin se ve obligado a reconocer “la evidencia de su inconsistencia” y la imposibilidad de concederle “al incongruente sujeto un lugar real” (p. 346, n. 6).

Lo más grave es que en la teoría del sujeto de Morin no palpita en rigor ninguna teoría. Él sólo homologa lo biológico y lo cultural, lo objetivo y lo subjetivo, lo individual y lo social, sin que esas operaciones hagan algo más que poner lado a lado posturas preexistentes filtradas, escorzadas, dobladas a otro idioma pero no conciliadas entre sí (1998: 308 y ss.). Esto sí se sabe: de la ciencia moriniana en adelante, el sujeto-individuo-observador se ha tornado forzoso, por más que Morin no oriente a sus lectores hacia ninguna técnica científica o interpretativa que pudiera seguirse de ese principio, fuera del gesto previsible, epistemológicamente cobarde y dudosamente complejo de volver a relativizarlo todo.

FLECHAS Y OPERADORES TEÓRICOS

Alguien me dijo alguna vez que le costaba trabajo seguirle el tren a Morin debido a los rigores de su aparato matemático. Aun en estudios de excelente calidad en otros órdenes, autores con los que he intercambiado ideas consideran que la complejidad según Morin refleja el espíritu de las ciencias duras, o creen que su modelo logró imponerse en ellas (Di Cione 2005). Es razonable que así se piense, porque del maestro hacia abajo la escuela moriniana ha echado a rodar rumores en ese sentido; pero no creo



que así sea.¹² Mi impresión es que no hay en Morin garantía matemática alguna y que sus exigencias eventuales se deben a su largura y su densidad retórica, no a su carácter formal. Como sucedió antes con los aspavientos del estructuralismo, quizá lo que impresiona a nuestros colegas es la persuasión de su tono enunciativo o la asertividad de su parafernalia: las expresiones guionadas, las viñetas, los cuadros, las tablas de contrastes y sobre todo las flechas.

En esta región del apartado pido al lector que crea o finja creer que los gráficos de Morin cumplen una función sistemática, aunque sea embrionaria, vagamente analógica, aclaratoria. Algún indicio de esa prestación se manifiesta cuando Morin dice que la significación primaria del bucle es la vuelta del pensamiento sobre sus condiciones, la reflexión, la puesta en duda de los propios supuestos, “interrogarse sobre sí mismo”, pues la circularidad del método produciría “al hacer interactuar los términos que se remiten unos a otros [...] un conocimiento complejo que comporte su propia reflexividad” (1999: 32).

Pero como siempre pasa entre quienes presumen de atenerse a esa clase de principios, una vez agotado el entusiasmo de la introducción y olvidadas las promesas, la crítica de Morin es siempre crítica de la ciencia de otros, jamás de la propia. En vano buscará el lector un solo párrafo en el que se admita la superioridad local de alguna otra postura, haber incurrido en un error adjudicable al enfoque o haber bajado los brazos ante la intratabilidad de un problema porque el *Método* no puede con él. El símbolo moriniano del ciclo, el bucle, el círculo virtuoso consagrado al trabajo de reflexionar y a poner en tela de juicio la parcelación y la igno-

¹² Sin embargo, es verdad, como hemos visto, que en Morin las nociones formales que debieran ser abstractas (la recursión antes que ninguna) están adheridas a interpretaciones preponderantemente biológicas. Creo que no lo hace por biologicismo, sino porque esas interpretaciones son las que más fácilmente le permiten figurarse o apoyar en lo concreto la idea formal.

rancia, jamás lleva a cabo ni ayuda a hacerlo el propósito que le había conferido su razón de ser.

¿Para qué sirven las flechas entonces? La respuesta tal vez sería *para ayudar a pensar complejo* (*loc. cit.*). Ahora bien, las flechas no denotan en realidad operaciones precisas, ya que Morin no delimita qué clase de funciones les son inherentes más allá de una vaga relación siempre binaria que a veces es de causalidad y otras de generación, identidad, comunicación, trayectoria, sucesión, transformación, sustitución, participación, intercambio, influencia, dialéctica, coito o lo que venga a cuento, excepto asimetrías de jerarquía y poder.

Si de lo que se trataba era de encontrar un rudimento de notación compleja, no estamos frente a una idea feliz. La configuración escogida es de corto alcance: un vínculo binario a la vez, en los umbrales del grado cero de la organización de ideas. El cerramiento del bucle expresa además que cualquiera sea la denotación del proceso, la estructura cualitativa del sistema implicado permanecerá siempre estable. Este es el destino de *éternel retour* de todos los procesos circulares por más que se los sueñe recursivos. Es indudable que Morin utiliza el bucle como procedimiento ilustrativo de las ideas relacionales que va imaginando. El problema es que con un diseño tan negligente, el instrumento o bien se contamina de las constricciones del lenguaje natural al que acompaña o comienza a actuar como un metamensaje que lo contradice. El *Método* se supone que atañe a la complejidad; no hay en todo el mundo del pensamiento figurativo un grafismo que trasunte tanta simplicidad como el que él ha escogido.

Esta es la prueba más palmaria de la estrechez de la imagen del bucle, del programa de la “conservación de la circularidad” y de la presuntuosa *en-ciclo-pedia* (1999: 31-32): debido a la topología de un grafo que a duras penas parafrasea átomos ocasionales del discurso, digan lo que digan las palabras se impone siempre una connotación no buscada de clausura, relación binaria, periodicidad, simplicidad cíclica, estabilidad estructural y estasis, antes que ideas de apertura, flujo ramificado, aperiodicidad, complejidad procesual, transiciones de fase y morfogénesis. En otros términos: sea que esté allí para trasuntar rigores subyacentes o para aclarar las propias ideas, el bucle es claramente un engorro.

Nada más patente entonces que la desproporción entre las ideas de Morin y los recursos técnicos que pone en juego. Es un alivio para mí no ser un moriniano. Fuera del *Método* también hay vida, creatividad, imaginación, reflexividad, aire fresco, circulación de ideas no supeditadas al espacio

pequeño de la genialidad de un pope carente del más mínimo sentido del humor. En las ciencias que se extienden más allá de su burbuja existen redes semánticas, lenguajes gráficos de modelado, lenguajes para procesos concurrentes y riquísimos sistemas de notación relacional que acostumbran resolver a satisfacción muchas de las demandas que se les pueda hacer. En el caso remoto de tener que afrontar con base en él un problema empírico genuino, no creo que desde el *Método* se pueda siquiera formular esas herramientas u otras, que veremos ahora, un requerimiento consistente.

TRANSDISCIPLINARIEDAD

Para alguien que ha hablado tanto de transdisciplinariedad, Morin ha permanecido sensible a las manifestaciones literarias de teorías sistémicas de mediados del siglo pasado (como las de Bertalanffy, Prigogine-Stengers o Maruyama), pero ciego a las formas de la complejidad regidas por algoritmos que fueron predominantes en las últimas tres décadas y que hoy se utilizan con naturalidad y sin culpa en diversos campos del conocimiento. De todas las teorías e ideas complejas que él ha pasado por alto estimo urgente referir las que siguen por las razones que indico en cada caso.

- Los sistemas complejos adaptativos, modelos fundamentales para comprender y manipular la emergencia y las tipologías de la complejidad concomitantes. Se manifiestan en especies: autómatas celulares, redes booleanas aleatorias y modelos de agentes autónomos. Permiten observar y comprender el surgimiento de la complejidad en sistemas pequeños regidos por reglas muy simples, del mismo orden de magnitud de los que en ciencias blandas se pretendieron manejar infructuosamente con lápiz y papel. Con ellos lleva un minuto demostrar que aún en sistemas deterministas de dimensión mínima la predicción es limitada y la retrodicción imposible.
- Las metaheurísticas naturales derivadas de la metáfora evolutiva, aptas para abordar problemas cualitativos de gran espacio de fases y para comprender no sólo las afinidades entre búsqueda, inducción, evolución, procesamiento de información y aprendizaje, sino para entender de una vez por todas qué es un problema, cómo se vincula éste con sus formas de representación (Rothlauf 2006) y qué clases de sistemas algorítmicos podrían calificar como una solución. Entre las clases de metaheurísticas desconocidas por

Morin podría mencionar el algoritmo genético, la programación evolutiva, los algoritmos de simulación de templado, los algoritmos de enjambre, los modelos de percolación, la epidemiología de las representaciones y la memética, junto con todo el aparato de las teorías evolucionarias recientes, de Tooby y Cosmides hasta Steven Pinker. Los modelos evolutivos permiten corroborar el papel modesto de la mutación y la suficiencia de la diversidad como motor del cambio (Spears 2000).

- Los conceptos dinámicos vinculados con diversas clases de modelos de base, como la idea de criticalidad auto-organizada de Per Bak, el filo del caos, los modelos de dinámica compleja y fractal y las simulaciones de comportamiento auto-organizado de multitudes de Tamás Vicsek. Estas especializaciones comienzan a desarrollar las facetas empíricas y procesuales de modelos que de otro modo quedarían como expresiones abstractas y sincrónicas.
- Toda la dinámica no lineal en general (comenzando por la ecuación logística) y la teoría del caos determinista en particular, esenciales para comprender el pequeño número de caminos posibles hacia el caos, la idea de sensibilidad a las condiciones iniciales, el concepto de atractores extraños, la lógica temporal de los sistemas con comportamiento aperiódico y las constantes universales que (como la de Feigenbaum) rigen las bifurcaciones de sistemas en régimen caótico independientemente de su naturaleza material. Asomándose a este espacio del saber, Morin habría podido corregir su concepción estereotipada sobre el significado del determinismo; habría aprendido que *toda* función matemática es por necesidad determinista (recursión inclusive) y que en los sistemas deterministas en régimen caótico casi nunca es posible saber qué pasará después ni qué puede haber pasado con anterioridad.
- Las modernas teorías de redes complejas, pequeños mundos, distribuciones independientes de escala, distribuciones $1/f$ y fractalidad que ha insuflado una vida nueva y vibrante a la vieja teoría de las redes sociales. Se sabe ahora que las redes reales no están organizadas al azar, y que muchas de las prácticas de las estadísticas que presuponen distribuciones normales deben replantearse, aunque por razones más interesantes y mejor fundadas que las que imaginaba Morin.

- La geometría fractal en general y la dimensión fractal en particular como medida de la complejidad. Esta geometría faculta la comprensión de las relaciones de homotecia entre distintas escalas de observación, un concepto más valioso y preciso que la idea de que “el todo está en la parte y la parte en el todo”. Innumerables objetos naturales y al menos un objeto cultural, la música, son fractales; la música es un “ruido rosa”: una cosa compleja con una jerarquía recursiva en la que el azar (un “ruido blanco”) y la estocástica (un ruido browniano) no desempeñan ningún papel (Reynoso 2006b: 339-370). Ni la música ni otros objetos culturales que ayudan a que la vida sea digna de ser vivida son examinados por Morin, ni podrían ser abordados productivamente por su modelo: no conozco otro que tenga tan poco que decir sobre el particular.
- Las gramáticas recursivas en general y los sistemas-L en particular, capaces de demostrar la equivalencia formal de los principios que rigen los sistemas de reglas complejas en ámbitos del saber diversos: geometría, botánica, arquitectura, música... Cualquiera de las muchas clases de sistemas-L le hubiera permitido a Morin contemplar y tocar con la mano el sentido formal de la recursividad al que su lenguaje natural, como hemos visto, no le dio acceso.
- La nueva ciencia del control del caos, sustentada (como toda la tecnología de estado de arte de la actualidad) en la cibernética y en la teoría shannoniana, a las cuales Morin sostiene haber superado en su modelo, aduciendo una narrativa atravesada por intereses de escuela que es una lástima no poder examinar aquí (*cf.* Morin 1999: 270-292; 340-410).
- La nueva ciencia de la sincronización de Steven Strogatz, que ha repercutido en musicología bajo la forma de los modelos de entranamiento de Martin Clayton. Esta teoría ejemplifica un subconjunto de clases de universalidad cuya capacidad de esclarecimiento y creatividad se extiende a casi todas las disciplinas imaginables en las que haya alguna dinámica colectiva.
- Toda la dimensión iconológica de la nueva ciencia de la complejidad, que comienza con las figuras fractales y sigue con los atractores extraños, los *orbifolds* armónicos del músico Dmitri Tymoczko y los gráficos de recurrencia, aptos para pensar figurativamente, de un solo vistazo, las estructuras visuales de las dinámicas posibles en series temporales. Asombrosa anomalía: fuera de los pequeños

bucles de palabras, la epistemología de Morin es la única de las formulaciones complejas que carece de expresión iconológica y de un logotipo que la simbolice.¹³

- Los modelos de agentes autónomos, vida, sociedades y culturas artificiales, que introducen las primeras herramientas de experimentación emergente en los modelos de simulación, y que permiten materializar las ideas dinámicas del científico en metáforas de juego y comunidades, observando las lógicas complejas de sus posibles trayectorias.
- Las cada vez más ricas teorías de transiciones de fase, con sus principios esenciales de clases de universalidad, renormalización y *scaling* (Kadanoff 1999). Fractales, multifractales, redes y procesos se están reinterpretando a la luz de estos conceptos. Estas teorías nos hicieron saber que a la escala adecuada existen unas pocas clases de problemas formalmente idénticos cualquiera sea el objeto. En la epistemología de Morin sigue habiendo objetos (sociedades, seres, agua, aire) con propiedades (estable, cambiante, turbulento); en la nueva ciencia los antiguos adjetivos son ahora el objeto sustancial (estasis, transición de fase, turbulencia). Esto permite independizarse del dominio o hacer de cuenta que éste es uno solo, sin que haya una disciplina que por detentar el objeto mejor conocido lleve la voz cantante. Antes que una base reduccionista fundamental, que la delegación del mando en la filosofía o que el diálogo de sordos de una interdisciplina sin temas comunes, este principio, intuido alguna vez por Bateson, constituye la condición de posibilidad del trabajo transdisciplinario. Morin pasa por ser el inventor de la feliz idea de la transdisciplina. No lo es; lo fue Piaget (1970). Pero aunque más no sea por la gloria que debe a un malentendido que suena a impostura, debió haberse asomado a estas visiones con mejor curiosidad.
- La jerarquía de la complejidad de Chomsky y las tipologías relacionadas. La lógica de la tratabilidad y la tipología de las clases

¹³ Es también la única que no posee una algorítmica capaz de diseñar imágenes que evocan cuadros abstractos (pero no aleatorios), o de componer sonidos similares a la música humana: dos de las pruebas ácidas que siempre propongo para dirimir si una herramienta es compleja o no.

de complejidad de los problemas (NP-completos, débilmente NP-completos, NP-duros...) que han moderado la urgencia de los dilemas de la completitud, la computabilidad o el *Entscheidungsproblem*, aportando ideas como los espacios de búsqueda polimodales, los mínimos subóptimos, las reducciones de muchos a uno en espacios logarítmicos, los sistemas de prueba interactivos o las soluciones imperfectas. La dialéctica de los límites y la fuerza de la lógica, los tipos de problemas existentes y el ingenio creativo que explora nuevas tácticas de resolución se pueden comprender ahora de maneras mucho más matizadas. Que los científicos sociales no entendamos de qué se trata esto no implica que no sea relevante para los problemas que abordamos, como procuraré demostrar en otro trabajo. Hoy (14 de junio de 2007) existen 462 clases de complejidad conocidas (véase http://qwiki.caltech.edu/wiki/Complexity_Zoo); como podrá imaginarse, ninguna de ellas es tratada por Morin.

- La neurociencia cognitiva, que a comienzos de este milenio está comenzando a integrar productivamente ideas de dinámica compleja (Izhikevich 2005) y que en la última década permitió conocer más sobre la mente humana, el sujeto, la emoción y la conciencia que lo que se pudo aprender en el siglo anterior. Morin cita algo de neurociencia de terceras partes en sus capítulos sobre el cerebro (1988: 62-107), pero el advenimiento de las técnicas revolucionarias de escaneado que permitieron husmear en alta resolución el trabajo de la mente (PET, FMRI) es cosa de la segunda mitad de los noventa.
- Lenguajes y paradigmas de programación con semántica polimorfa, lógica difusa y polivalente, lógica temporal, conjuntos toscos, evaluación laxa, Schönfinkelización, procesamiento masivamente paralelo, modelado visual, mapas de autoorganización en redes, listas recursivas, concurrencia, autorreprogramación, motor adaptativo, colonias de hormigas, inferencia bayesiana y aprendizaje embebido en algoritmos no estándar con los que Turing no hubiera podido soñar y que aquí no puedo siquiera describir. La computación, en un sentido amplio, es esencial a la cognición, decía Morin, y la lógica viviente es el modelo (1988: 52); pues de eso se trata.

“¿Es necesario que el conocimiento se disloque en mil saberes ignorantes? [...] ¿Se puede aceptar semejante noche sobre el conocimiento?”, se preguntaba Morin (1999: 26, 28). Lo mismo cabría preguntarle a él. Todo escritor puede tener vacíos en su formación, como concede nuestro autor que él tiene en metáforas invariablemente acuáticas (1988: 38, 39; 1998: 30; 1999: 529). Pero allí donde la idea de complejidad está estrictamente en juego, ignorar casi todo lo que se ha hecho en el seno de las ciencias que se le refieren no es una trivialidad que pueda pasarse por alto. Si Morin se había propuesto religar las ciencias que la necesidad de las disciplinas había encerrado en sí mismas, no se entiende por qué las formas del saber más relevantes al propósito quedaron excluidas. En el momento en que Morin cerró el grifo bibliográfico que alimentaba su obra y optó por cultivar una imagen de marginal, solitario, nómada, anacoreta, generoso y desinteresado (1984: 22; 1999: 38), su desdén hacia el trabajo de la transdisciplina real podía resultar justificable. Si me ha seguido hasta este punto, el lector podrá acordar conmigo que ya no lo es.

ESCRIBIR DESDE LA COMPLEJIDAD. CONCLUSIONES

Aunque la popularidad de Morin todavía está en fase de crecimiento en el mundo latino,¹⁴ pese a que han pasado veinte o treinta años no conozco ninguna aplicación consistente de su modelo en una investigación empírica que aporte algo más sustantivo que unas cuantas citas o una amalgama ecléctica de puntos de vista. No creo que pueda haberla, a menos que alguien se tome el trabajo de integrar los principios morinianos con un conjunto de herramientas que le sea paradigmáticamente afín.

No ha de ser fácil: cae de suyo que el trabajo de Morin es una especificación filosófica que se encuentra muchos niveles de abstracción por encima de una posible implementación científica. Al estudioso de casos

¹⁴ Cuestión aparte es la virtual ausencia de menciones a Morin en la literatura social de habla inglesa, así como en los textos de ciencias formales en cualquier idioma. Morin no es mencionado en ninguno de los libros capitales que versan sobre complejidad, caos determinista, dinámica no lineal, fractales, redes complejas, algoritmos evolucionarios, ciencia cognitiva, neurociencia general, neurociencia cognitiva o neurociencia social. Esto no parece ser sólo fruto de discriminación hacia ideas provenientes de las humanidades; otros autores, empezando por Noam Chomsky, sí son mencionados.

le resultará engorrosa: hay muchos sustantivos desbordantes de polisemia, demasiados adjetivos al borde del agravio, casi ningún verbo. Y además ¿qué puede decir de ella quien la usa o qué sentido tiene mencionarla? Como lectura del estado de avance de la ciencia, hecha desde varias disciplinas de distancia, es excesivamente diluida para soportar que se la pase por agua otra vez. Pensándolo bien es menos que una especificación; en jerga de *project management* se la llamaría un documento preliminar de visión y alcance, y aún en ese terreno no científico se lo consideraría impropio en tanto tal.

De ningún modo considero que elaboraciones de esa índole sean parasitarias o inútiles, pues en general los científicos suelen ser malos epistemólogos, para decir lo menos, y nunca está de más que alguien muy despierto se expida sobre temas importantes. Pero aunque en nuestras ciencias blandas se confunda la posibilidad de mencionar un párrafo oportuno que hable de teoría con la adopción de un marco teórico, un investigador experimentado debería darse cuenta que en la obra escrita de Morin no existe nada que se parezca a una teoría operativa.

Faltando esa elaboración, los conceptos morinianos sólo se pueden aplicar mediante esa genuina *barbarie de la pensée* que es la mimesis intelectual: “como diría Edgar Morin...”, pondríamos, y luego escribiríamos algo suculento que certifique que hemos hecho nuestro un enfoque que nos permite mantener lo complejo bajo control, y que el problema que habíamos atacado ha sido resuelto por obra de esa intervención. ¿Es esto buena ciencia? ¿Es ciencia, para empezar? Dependerá, creo, de nuestro epistemólogo de cabecera: a despecho de sus largos devaneos popperianos (Morin 1984: 25, 38-41, 57, 92, 303; 1988: 22-24; 1998; 1999: 21), de Morin para abajo nadie tiene la menor idea de cómo una intervención así podría ser falseada.

En ningún lado el conformismo de las citas morinianas de riesgo cero brilla más fuerte que en las propuestas de Julieta Haidar, quien aborda temas tales como el análisis de sentido “desde la complejidad y la transdisciplina”, aduciendo argumentos como éste:

Desde la complejidad, Morin [...] plantea que el sentido emerge de un proceso psíquico/cerebral, que implica un fondo cultural (la memoria) e integra la experiencia. Este alcance del sentido no sólo hace funcionar la competencia lingüística sino la maquinaria lógica. En esta misma perspectiva el sentido es hologramático, porque el lenguaje también es “una organiza-

ción hologramática, en la que no sólo la parte está en el todo, sino también el todo está en la parte” (Haidar 2005: 411).

Ninguna de las categorías, cualidades y problemáticas que habitan esta frase es coordinada seriamente con el resto; ninguno de los saberes ahí insinuados se usa para más nada, ni se llega a esclarecer una realidad cualquiera a través de ellos; de hecho, ni siquiera se los vuelve a nombrar. Tampoco Morin, reconocamos, ha ofrecido nunca una organización de referencia que un seguidor suyo pueda adoptar como modelo. La falta de toda operación metodológica real no impide que el discípulo afirme, morinianamente, no ya que escribe *sobre* la complejidad, sino *desde* ella,¹⁵ como si entre ésta y el observador no se interpusiera el espacio que en toda ciencia consciente ocupan las teorías, o como si un saber privilegiado nos transportara realmente a otra dimensión por poco que le prestemos crédito.

En una de las pocas críticas sugestivas sobre el modelo de complejidad de Morin, Laurent Dobuzinskis (2004) estima con razón que la escala magistral de su proyecto ocasiona que sus metáforas no estén en condiciones de satisfacer las necesidades de una investigación concreta:

El conocimiento científico no puede ser confinado dentro de formas de discurso estrictamente metafóricas y cualitativas; hay un movimiento dialéctico entre la complejidad metafórica y el desarrollo de modelos formales [...] que revelan una más fina textura del mundo. [...] En algún punto, el filósofo de la ciencia debería hacerse modestamente a un costado. Sin importar lo enciclopédica que sea la visión de Morin, uno nunca irá muy lejos en el aprendizaje sobre complejidad si no ve que la utilidad de su obra es la de un trampolín para saltar hacia una investigación más sofisticada. No estoy diciendo que Morin afirme que su estilo metafórico puede lograr más que la investigación científica concreta; pero sí digo que ya se han alcanzado los límites de lo que ese estilo puede realizar (Dobuzinskis 2004: 449).

¹⁵ Este no es el diagnóstico de un caso aislado: una búsqueda en Google de la palabra “morin” separada por un espacio de la expresión castellana “desde la complejidad”, incluyendo comillas, devuelve hoy (14 de junio de 2007) la friolera de 7 410 resultados. O bien la ciencia nunca progresó tanto en tan poco tiempo y hay gente que resueltamente se ha situado en el corazón de la complejidad misma, o estamos en presencia de un espejismo intelectual como ha habido pocos.

No puedo hacer justicia aquí a todas aquellas ideas de Morin con las que podría estar de acuerdo; ellas no son legión, lo admito, ni son tampoco las que sostienen en pie su modelo. De todas maneras pienso que su aporte satisface la necesidad de poner en discusión un conjunto de ideas, algunas circunstancialmente valiosas. En una crítica anterior a la obra de Morin, escrita algunos años antes de publicada, yo concluía diciendo:

Aunque se encuentra a gran distancia de la práctica científica efectiva, de ilustrar sus dichos con casos, o de haber puesto alguna vez los pies en el terreno, no faltan en su visión destellos de una exquisita lucidez. Su obra me resulta digna de recomendación, por más que yo piense que su dominio de los factores técnicos es de un orden precario, que su trabajo más ambicioso fue estragado por el tiempo, que la emulación de su filosofismo por parte de terceros ha traído más oscuridad que esclarecimiento, que poco hay de complejo en lo que él entiende por complejidad y que su *pensée complexe* no refleja la dirección que han tomado las teorías científicas correspondientes (Reynoso 2006a: 182-183).

En aquel entonces yo me ponía en definitiva de su lado, aunque más no fuese porque él se había jugado alguna vez *pour la science*. Pero ante su clausura ante lo diverso, ante la inexistencia de una autocrítica y ante el espectáculo de su degradación en manos de otros, hoy no estoy tan seguro de haber tomado la decisión correcta. Morin ha dicho mil veces que el *Método* no es una metodología, sino que su andadura ha de ser “una ayuda a la estrategia”, un auxilio para que un lector al que parece suponer desvalido sea al fin “capaz de pensar por sí mismo” (1988: 36). Hasta donde alcanza a verse, sin embargo, el *Método* se ha convertido en un marco autónomo, un sustituto del aprendizaje de lo complejo antes que el camino intermediario que había prometido ser (1999: 35-36). Prueba suficiente de ello es que el moriniano invoca las obra de Morin como su marco teórico, cuando en rigor debería citar aquellas formas de conocimiento de primera mano a las que el *Método* le ha dado acceso.

A nadie le parece sospechoso, a todo esto, que la complejidad dependa de la fe en un único ángel tutelar, gracias al cual podemos situarnos en ella cuando deseemos hacerlo. Por eso al principio de esta crítica hablaba yo del *Método* como de un obstáculo, un canto de sirenas en el camino hacia una complejidad que no sólo creo que está mucho más lejos, sino que en lo fundamental está para otro lado.

BIBLIOGRAFÍA

ALLIGOOD, KATHLEEN, TIM SAUER Y JAMES YORKE

- 2000 [1996] *Chaos: An introduction to dynamical systems*, 3ª impresión corregida, Springer Verlag, Nueva York.

ASHBY, ROSS

- 1962 “Principles of the self-organizing system”, en Heinz von Foerster y George Zoopf, jr. (comps.), *Principles of Self-organization: Transactions of the University of Illinois Symposium*, Londres, Pergamon Press: 255-278.
- 1972 [1956] *Introducción a la cibernética*, 2ª ed., Nueva Visión, Buenos Aires.

ATLAN, HENRI

- 1991 [1986] *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y el mito*, Barcelona, Tusquets.

BARABÁSI, ALBERT-LÁSZLÓ

- 2003 *Linked: How everything is connected to everything else and what it means*, Plume Books, Nueva York.

BAR-YAM, YANEER

- 1997 *Complex systems*, Addison-Wesley, Reading.

BATESON, GREGORY

- 1981 [1979] *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1985 [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.

CACIOPPO, JOHN T., GARY BERNSTON, RALPH ADOLPHS,

C. SUE CARTER *ET AL.* (EDS.)

- 2002 *Foundations in social neuroscience*, Cambridge (USA), MIT Press.

D'ANDRADE, ROY

- 1995 *The development of cultural anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

DEVANEY, ROBERT

- 1989 *An introduction to chaotic dynamical systems*, Addison-Wesley, Redwood.

DI CIONE, VICENTE

2005 *A propósito del pensamiento de Edgar (Nahun) Morin, GeoBAires*, Cuaderno de Geografía, vdcione@gloamérica.org.

DOBUZINSKIS, LAURENT

2004 “Where is Morin’s road to complexity going?”, *World futures: the journal of general evolution* 60 (5-6): 433-455.

EPSTEIN, JOSHUA Y ROBERT AXTELL

1996 *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*, The Brookings Institution Press, Washington, D. C. & The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

GEERTZ, CLIFFORD

1987 [1973] *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GELL-MANN, MURRAY

1994 *The Quark and the Jaguar*, Nueva York, Freeman [traducción española: *El Quark y el Jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, 4ª ed., Tusquets Barcelona.

Haidar, JULIETA

2005 “El análisis del sentido: propuestas desde la complejidad y la transdisciplina”, en J. Haidar (comp.), *La arquitectura del sentido*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-INAH: 409-435.

HAMILL, JAMES

1990 *Ethnologic*, University of Illinois Press, Urbana.

HILBORN, ROBERT

2000 *Chaos and nonlinear systems. An introduction for scientists and engineers*, 2ª ed., Oxford University Press, Oxford.

HOFSTADTER, DOUGLAS

1992 [1979] *Gödel, Escher, Bach: Un eterno y grácil bucle*, 4ª ed., Tusquets Barcelona.

HOLLAND, JOHN

1992a “Genetic algorithms”, *Scientific American*, julio, 267(1): 44-50.

1992b [1975] *Adaptation in natural and artificial systems*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts).

IBÁÑEZ, JESÚS (COMP.)

1990 *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Anthropos, Barcelona.

IZHIKEVICH, EUGENE

2005 *Dynamical systems in neuroscience. The geometry of excitability and bursting*, The MIT Press, Cambridge.

JOHNSON, STEVEN

2003 *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*, Turner/México, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

KADANOFF, LEO

1999 *From order to chaos II: Essays: Critical, chaotic and otherwise*, World Scientific Publishing Company, Nueva York.

KAUFFMAN, STUART

1993 *Origins or order: Self organization and selection in evolution*, Oxford University Press, Oxford.

1995 *At home in the universe: The search for laws of self-organization and complexity*, Oxford University Press, Oxford.

KOZA, JOHN

1992 *Genetic programming: On the programming of computers by natural selection*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts.

KUBÍK, ALEŠ

2003 “Toward a formalization of emergence”, *Artificial Life*, 9: 41-65.

LEIBER, THEODOR

1998 “On the impact of deterministic chaos on modern science and philosophy of science: Implications for the philosophy of technology?”, *Philosophy & Technology*, 4(2): 23-50.

LI, TIEN YIEN Y ALLEN YORKE

- 1975 "Period Three Implies Chaos", *American Mathematical Monthly*, 82: 985-992.

MEDIO, ALFREDO Y MARJI Y LINES

- 2003 *Nonlinear dynamics: A primer*, Cambridge University Press, Cambridge.

MILLER, GEORGE

- 1987 [1956] "El mágico número siete, más o menos dos: Algunas limitaciones en nuestra capacidad para el procesamiento de información", en M. V. Sebastián (comp.), *Lecturas en psicología de la memoria*, Alianza, Madrid: 131-153.

MORIN, EDGAR

- 1978 [1973] *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona.
 1984 [1982] *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona.
 1988 [1986] *El Método. III. El conocimiento del conocimiento*. Libro Primero: *Antropología del conocimiento*, Cátedra, Madrid.
 1998 [1980] *El método. II. La vida de la vida*, 4ª ed., Cátedra, Madrid.
 1999 [1977] *El método. I. La naturaleza de la naturaleza*. 5ª ed., Cátedra, Madrid.
 2001 [1991] *El método. Las ideas*, Cátedra, Madrid.
 2003 [1990] *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

NICOLIS, GRÉGOIRE

- 1995 *Introduction to nonlinear science*, Cambridge University Press, Cambridge.

NICOLIS, GRÉGOIRE E ILYA PRIGOGINE

- 1989 *Exploring complexity. An introduction*, W. H. Freeman and Company, Nueva York.

PIAGET, JEAN

- 1970 Presentación en el simposio "L'interdisciplinarité-Problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités", Niza, 7 al 12 de septiembre.

PURVES, DALE, GEORGE AUGUSTINE, DAVID FITZPATRICK *ET AL.* (EDS.)

- 2004 *Neuroscience*, 3ª ed., Sinauer Associates, Sunderland.

RAY, TAPABRATA Y KIM MEOW LIEW

- 2003 “Society and civilization: An optimization algorithm based on the simulation of social behavior”, *IEEE Transactions on Evolutionary Computation*, 7(4): 386-396.

REYNOSO, CARLOS

- 2006a *Complejidad y caos: una exploración antropológica*, Sb, Buenos Aires.
2006b *Antropología de la música. De los géneros tribales a la globalización*, vol. II, *Teorías de la complejidad*, SB, Buenos Aires.

ROTHLAUF, FRANZ

- 2006 *Representations for genetic and evolutionary algorithms*, 2ª ed., Springer, Nueva York.

SPEARS, WILLIAM

- 2000 *Evolutionary algorithms: The role of mutation and recombination*, Springer Verlag, Berlín.

STROGATZ, STEVEN

- 1994 *Nonlinear dynamics and chaos. With applications to physics, biology, chemistry, and engineering*, Westview Press, Cambridge.

THOM, RENÉ

- 1984 “Matemática y teorización científica”, en *Pensar la matemática*, Tusquets, Barcelona.

TURING, ALAN

- 1952 *The Chemical Basis of Morphogenesis*, Philosophical Transactions of the Royal Society, serie of London B, 237 (641): 37-72.

VATTIMO, GIANNI

- 1997 “La reconstrucción de la racionalidad hermenéutica”, en H. R. Fischer *et al.* (comps.), *El final de los grandes proyectos*, Gedisa, Barcelona: 57-70.

WAGENSBERG, JORGE (COMP.)

- 1992 *Proceso al azar*, Tusquets, Barcelona.

WATTS, DUNCAN

2004 *Six degrees: The science of a connected age*, Vintage, Londres.

WEAVER, WARREN

1948 "Science and complexity", *American Scientist*, 36: 536-644.

WILLIAMS, GARNETT

1997 *Chaos theory tamed*, Joseph Henry Press, Washington DC.

FUENTES ELECTRÓNICAS

CVITANOVI, PREDRAG, ROBERTO ARTUSO, PER DAHLQVIST *ET AL.*

2002 Classical and quantum chaos, <http://www.nbi.dj/chaosbook>.

EGLASH, RON

2000 "Chaos, utopia, and apocalypse. Ideological readings of the nonlinear sciences", *Numc summus*, 1 (1), http://www.rpi.edu/~eglash/eglash.dir/complex.dir/ch_ut_ap.htm.

HUTCHINS, EDWIN

1980 Culture and inference. Cambridge, Harvard University Press, http://qwiki.caltech.edu/wiki/Complexity_Zoo, revisado 26/05/2013.

SHALIZI, COSMA

2001 *Causal architecture, complexity and self-organization in time series and cellular automata*, Disertación doctoral, Universidad de Michigan, <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/thesis/single-spaced-thesis.pdf>.

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA.
CONTRIBUCIONES DE LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DEL
SUJETO A LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES
DE LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Leonardo G. Rodríguez Zoya*

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es articular críticamente algunos de los problemas fundamentales de la epistemología de las ciencias sociales a la luz de los aportes de las teorías contemporáneas del sujeto.

La premisa inicial de mi argumentación postula que la tradición de pensamiento epistemológico dominante en Occidente se ha constituido sobre un doble dispositivo lógico. En primer lugar, ha fundamentado un paradigma de simplificación en el cual la ciencia y el conocimiento científico se han asociado, por un lado, a ciertos principios cognitivos fundamentales: la reducción (búsqueda de lo elemental) y la disyunción (separar para conocer); y, por el otro, a ciertos atributos de cientificidad: la universalidad, la atemporalidad, la objetividad, la neutralidad valorativa, el reduccionismo nomológico, la verdad. Correlativamente, en segundo lugar, las epistemologías dominantes han estipulado una serie de exclusiones fundamentales y fundantes del conocimiento científico-clásico, delineando un conjunto de lugares prohibidos sobre los cuales la ciencia y la epistemología no pueden ni deben decir nada: la subjetividad, el

* Agradezco los comentarios y sugerencias realizados por el colega Hernán Fair, conocedor entusiasta de la obra lacaniana y del postestructuralismo, quien leyó el plan inicial de este texto cuando aún no había sido escrito y efectuó una lectura crítica de la primera sección de este trabajo.

contexto, lo aleatorio, el poder, los valores, la ideología, la afectividad, la temporalidad, lo político.

El objetivo de este trabajo es poner en cuestión el sistema de exclusión fundamentado por la epistemología clásica (iniciada por Aristóteles, retomada en un sentido opuesto por Bacon, refundada por Descartes, ampliada por Leibniz y Hume, hasta llegar a Kant, y expandida luego como el proyecto epistemológico más ambicioso del siglo XX por el positivismo lógico), señalando que tales exclusiones impiden problematizar la dimensión política y social del conocimiento científico.

La tesis central aquí sostenida postula que las teorías contemporáneas del sujeto, más específicamente, el psicoanálisis lacaniano y la teoría postestructuralista, brindan elementos fundamentales para problematizar las exclusiones político-epistemológicas fundantes de la tradición del pensamiento científico occidental.

La contribución principal a la que aspira este trabajo consiste en rescatar la fecundidad epistemológica de la categoría de “sujeto” para concebir una antropología política de la ciencia. Esta antropología permitiría delinear una epistemología abierta a la problemática de la subjetividad y de lo político y, por lo tanto, habilitaría para concebir una epistemología enriquecida desde el punto de vista humano y políticamente consciente.

La estrategia argumentativa está organizada del siguiente modo. En la *primera sección* se exploran sintéticamente las exclusiones fundamentales de las epistemologías dominantes. Las siguientes secciones exploran algunas contribuciones del psicoanálisis lacaniano y la teoría postestructuralista para resignificar las exclusiones mencionadas.

LA CASA CERRADA DE LA EPISTEMOLOGÍA: LA DISYUNCIÓN ENTRE CIENCIA Y POLÍTICA

Una gran desalianza ha recorrido la historia del pensamiento de la civilización occidental. Se trata de la disyunción, en el ámbito del *logos* (reflexivo, teórico, científico, racional), del conocimiento teórico respecto de la acción política. En términos de la filosofía aristotélica, esta escisión se manifiesta como la separación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*,

entre la praxis política y el conocimiento del ser.¹ La filosofía occidental moderna, iniciada con Francis Bacon (2003) en el *Nuevo Organum*, pero sistematizada por Descartes como un sistema filosófico coherente capaz de reemplazar el sistema aristotélico-tomista,² no hizo sino profundizar la escisión aristotélica y conllevó la constitución mítico-ideológica, en el sentido apuntado por Roland Barthes,³ de la ciencia como un saber objetivo, universal y neutral. Así, la episteme moderna, despojó al conocimiento científico de todo factor local, singular, contextual, relativo, histórico y, sobre todo, político.

¹ La expresión *vita activa y vita contemplativa* fue acuñada por Hannah Arendt (2005) en *La condición humana*. No obstante la raíz filosófica de esta distinción remite a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en donde el estagirita conceptualizó los principales modos de vida, a saber: la vida voluptuosa –dedicada a los placeres corporales–, la vida política –dedicada a la acción– y la vida contemplativa –dedicada al conocimiento.

² Los pilares fundamentales del sistema filosófico cartesiano se encuentran en *Meditaciones metafísicas* (1937) y en *Discurso del método* (1959). La crisis del sistema aristotélico se aceleró con el desarrollo de la física matemática-geométrica de Galileo. Fue él quien elaboró “un método que utiliza el lenguaje matemático (geométrico) para formular sus preguntas a la naturaleza y para interpretar las respuestas de ésta” (Koyré 1973: 72). Sin embargo, fue Descartes, contemporáneo de Galileo, quien elaboró “un sistema comprensivo de interpretación de la naturaleza capaz de reemplazar al sistema aristotélico” (García 1997: 32). Así, Descartes afirma que el viejo edificio del conocimiento está asentado sobre cimientos poco firmes y, por lo tanto, postula la necesidad de su reconstrucción. Para llevar adelante tal reconstrucción plantea una analogía del conocimiento con una morada. De aquí se sigue que la falta de conocimiento puede ser concebida como intemperie o ausencia de morada. Si reconstruir el edificio del conocimiento implica perder la morada, entonces, Descartes propone construir una morada provisional bajo la forma de una moral. Presenta, entonces, la imagen de la ciencia como un gran árbol que hunde sus raíces en la metafísica: “toda la filosofía es un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral”.

³ En su obra *Mitologías*, Roland Barthes (2004) define al mito como un habla, en tanto éste constituye un sistema de comunicación y, por lo tanto, un modo de significación. El mito no se define ni por su objeto ni por su mensaje, sino por su forma. El mito no tiene una existencia ni sustancial ni esencial. No posee un contenido específico, una

La disyunción entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, entre la política, como acción concreta en la esfera pública, por un lado, y la ciencia, como conocimiento teórico-filosófico, por el otro, ha operado exclusivamente en el nivel discursivo del *logos*. No obstante, en el nivel de la constitución y organización de las relaciones sociales, lo que ha acontecido es la relación inversa, la *política* ha sido una de las fuerzas que han moldeado las condiciones de emergencia de la *ciencia*, y ésta, a su vez, ha devenido en una fuerza política. En términos foucaultianos se trata de la tesis que postula la relación bidireccional entre saber y poder (Foucault 1975, 1992): el saber producido por la ciencia se ha constituido como un poder capaz de penetrar, organizar y legitimar la forma que históricamente han asumido las relaciones sociales en el capitalismo.

materia. Por el contrario, cualquier elemento que pueda ser objeto de discurso puede devenir mito. El mito es definido por Barthes como un sistema semiológico segundo o un metalenguaje. En el mito hay dos sistemas semiológicos, uno constituido por la lengua objeto, el otro por el mito o metalenguaje. Entonces, por un lado, en el nivel de la lengua objeto, el signo se constituye, según Saussure, como la combinación del significante y del significado. Por otro lado, en el nivel del mito, el signo –constituido en el nivel anterior– deviene en un nuevo significante. Así el significante en el mito tiene una existencia doble, visto desde el plano de la lengua es el término final de un primer sistema semiológico y constituye el signo en cuanto sentido; visto desde el plano del mito, el significante se constituye como forma. Entonces, el mito como sistema semiológico segundo se constituye por la combinación de una forma como significante y un concepto como significado. Un ejemplo del propio Barthes aclarará esta argumentación. En la tapa de la revista *Paris-Match* hay una fotografía en donde aparece un joven negro vestido con uniforme francés haciendo la venia, con la mirada elevada y fija hacia la bandera de Francia. En el plano de la lengua-objeto la imagen es un primer sistema semiológico, el negro hace la venia a la bandera. Pero, inmediatamente, podemos percibir que hay un segundo sentido, la imagen quiere decir otra cosa: Francia es un gran imperio y todos sus hijos sirven fielmente, sin distinción de color, a su bandera. Este segundo efecto de significación se despliega en el nivel del mito o meta-lenguaje.

Al decir que la ciencia se constituye como una estructura mítica, estoy afirmando que junto a un primer nivel de significación (la ciencia como realización del saber verdadero, universal y objetivo), hay un segundo nivel de significación que no está dado de antemano. La ciencia se convierte en forma, en tanto nuevo significante, para un concepto (un significado) que no está dado *a priori*.

Las epistemologías dominantes, como formas especializadas de discurso disciplinar sobre la ciencia, han enfatizado, en oposición a la recursividad constitutiva de la ciencia y la política, la independencia de ambas. Así, el discurso de la epistemología aisló el saber del poder, separó el saber de los valores, escindió el saber respecto de los sujetos que conocen y producen conocimiento. En definitiva, la epistemología ha tendido un velo de silencio y sombra sobre aquello que ha organizado y estructurado el mundo de la vida de las sociedades humanas a lo largo de su historia: la unidad compleja entre el saber y el poder, entre el conocimiento teórico (filosófico-científico) y los procesos concretos que asumen las formas históricas de dominación.

En las líneas que siguen ilustraré, valiéndome de algunos útiles conceptuales desarrollados por Lacan y sustentados en la teoría de la hegemonía desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cómo la ciencia puede ser concebida como un sistema discursivo de diferencias, organizado en torno a un principio de exclusión que define los límites de “lo científico”. Este principio de exclusión funda a la ciencia como sistema discursivo (cognitivo y práctico a la vez) y define, simultáneamente, un *interior*, constituido por un conjunto de elementos que podemos denominar *atributos de realización de la científicidad*, cuyo rasgo equivalente es su énfasis en la dimensión racional-cognitiva de la ciencia, por un lado; y, por el otro, un *exterior* que, en tanto está situado más allá de lo científico mismo, delinea el terreno propio de lo “no científico”.

La tesis central de esta sección afirma que esta construcción discursiva de la ciencia acentúa la disyunción entre ciencia y política y, por consiguiente, sustenta una epistemología restringida y empobrecida, en la medida que bloquea el abordaje de lo político como una dimensión constitutiva de la ciencia y del conocimiento científico.

El término ciencia puede ser concebido como *un significante que en cuanto tal no significa nada*.⁴ No hay ni puede haber un significado privilegiado que pueda ser atado y fijado, de una vez y para siempre, al término ciencia. Cabe entonces, con total legitimidad, preguntarse ¿cuál es el sentido de la ciencia? ¿Qué significa la ciencia? La respuesta no puede ser sino elusiva, aunque epistemológicamente rica: la significación de la ciencia depende

⁴ La expresión pertenece a Jacques Lacan y constituye el título de la clase XIV del libro tercero de sus seminarios (*cf.* Lacan 1984a).

de cómo se articule este término con otros significantes en una cadena.⁵ Así, la articulación y contigüidad de significantes en una cadena que se desplaza metonímicamente hacia el infinito es fijada, detenida, por un punto de anclaje que, como operación metafórica, fija parcialmente el sentido (Lacan 1984c). Por ejemplo, al enunciar la siguiente cadena de significantes: verdad-objetividad-universalidad-leyes-neutralidad-racionalidad, nos parece evidente que el término ciencia podría ser un elemento más en dicha cadena. En una perspectiva histórica y crítica, parece pertinente preguntarnos por qué esos y no otros significantes son los que producen un efecto de significación que nos parece natural y evidente a la vez. En otros términos ¿qué es lo que determina cuáles son los significantes que integrarán la cadena y cómo serán articulados? Responder esta pregunta implicaría lo que en un lenguaje foucaultiano podría expresarse como el desafío de elaborar una arqueología del significante ciencia o, quizás, una historia política de las prácticas discursivas de la ciencia, en cuanto régimen hegemónico de verdad (Foucault 1992). Eludiendo este desafío me limitaré, a continuación, a explorar el significante ciencia en tanto organizador de una formación discursiva.

Propongo concebir a la ciencia como una formación discursiva,⁶ es decir, como una totalidad articulada de elementos diferenciales relativamente estables (Laclau y Mouffe 1987: 143). Tomado individualmente, cada elemento constitutivo del sistema se distingue de los restantes, su identidad se funda en la diferencia que establece con los otros elementos.

⁵ Lacan afirma que el sentido emerge en la medida en que los significantes se articulan en una cadena que no tiene ni principio ni fin. En la segunda sección profundizaré sobre esta definición lacaniana, problematizando las implicancias epistemológicas de la radical contingencia de la nominación y la subversión de la estructura del signo lingüístico.

⁶ El término formación discursiva ha sido acuñado por Michael Foucault en *La Arqueología del saber*. El empleo de dicho término en el presente trabajo es utilizado en el sentido resignificado por Laclau y Mouffe (1987) en *Hegemonía y estrategia socialista*. En esta obra se emplea el término de formación discursiva pero en un sentido distinto al de Foucault. Para este autor era posible distinguir entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas, esto para Laclau y Mouffe resulta imposible; por consiguiente, todo objeto se constituye como objeto de discurso. En este sentido, la expresión formación discursiva, sistema discursivo, discurso pueden considerarse como términos sinónimos para referirse a una totalidad articulada de posiciones diferenciales.

Así entendido, un elemento, al ser diferente de otro, puede afirmar su identidad de manera *positiva*. Esta *lógica de la diferencia* es insuficiente para configurar una totalidad, es decir, para construir un límite que permita distinguir un espacio interior, constitutivo del sistema, y un espacio exterior, situado más allá de los límites. Por consiguiente, un conjunto de elementos diferenciales, que puede ser concebido como una colección heterogénea, no puede, sin embargo, constituir naturalmente una totalidad.

La emergencia de la unidad global o sistema se produce porque elementos diferentes pueden ser articulados como partes constitutivas de una totalidad. Entonces, la condición de posibilidad para que elementos diferentes configuren una totalidad requiere de una práctica articuladora que relacione dichos *elementos* en una cadena para convertirlos en *momentos* de un discurso. La articulación puede ser definida como una operación discursiva consistente en poner en cadena unos elementos con otros en un proceso de significación.

Es preciso notar que al articular elementos diferenciales en una cadena, interviene una nueva lógica, distinta a la *lógica de la diferencia*, centrada en la operación de la *equivalencia*. Esta operación conlleva un conjunto de implicaciones epistemológicas de importancia que es necesario subrayar. En primer lugar, la operación de equivalencia requiere que los términos por articular en cadena sean diferentes. Es decir, sólo puede ser objeto de equivalencia aquello que no es idéntico, sino distinto. Seguidamente, al entrar en una cadena de equivalencias, cada diferencia se cancela a sí misma y, por consiguiente, la operación equivalencial subvierte el carácter diferencial de los términos articulados (Laclau y Mouffe 1987: 171).

A partir de estos razonamientos es posible inferir que la *lógica de la equivalencia* instituye una identidad negativa, puesto que los términos de la cadena equivalencial no se igualan en virtud de un elemento positivo común que todos comparten, sino para significar aquello que niegan. La cadena de diferencias equivalenciales construye, entonces, lo que el objeto no es y permite que una configuración de elementos se constituya como una totalidad recortada respecto de un exterior excluido. Es justamente la referencia a este *más allá* del sistema lo que da cuenta de la negatividad introducida por la operación equivalencial. Lo que está afuera, y que constituye el exterior excluido, es lo que permite significar la identidad interior del sistema como totalidad articulada de diferencias (Laclau y Mouffe 1987: 187-188).

La conclusión de los razonamientos anteriores es que una formación discursiva, como totalidad articulada de diferencias, no constituye una totalidad plena ni un sistema cerrado; por el contrario, se trata de una totalidad incompleta, inacabada e inestable. Esto implica que el sistema carece de fundamento positivo y que sólo puede significarse a través de una negatividad constituida por aquello que excluye y en virtud de lo cual puede organizar las diferencias a través de la operación equivalencial.

Indiquemos, a continuación, la centralidad del concepto de *límite*, introducida parcialmente en el párrafo anterior, como condición de posibilidad para la organización de un sistema discursivo. El verdadero *límite* consiste en un principio de *exclusión radical*, que separa el interior del exterior. La constitución de una cadena de equivalencias es lo que construye ese exterior excluido, situado afuera, más allá del límite, que amenaza la realización del interior. Así entendido, un *límite excluyente* se constituye como el principio fundacional, organizador del sistema (Laclau 1996: 71-74).

Ahora bien, es preciso articular la conceptualización previamente desarrollada sobre las formaciones discursivas como totalidades estructuradas de diferencias con los fundamentos epistemológicos de la ciencia clásica. En las líneas que siguen intentaré ilustrar cómo la ciencia puede ser concebida como una formación discursiva organizada por cadenas equivalenciales de diferencias y constituida por un límite antagónico que permite dar cuenta de un exterior excluido que engloba todo aquello que la ciencia debe negar o ignorar para significar y viabilizar la realización de lo científico mismo. Mi intención no será explicar la constitución histórico-política de las cadenas significantes, ni tampoco analizar el estatus de los elementos excluidos,⁷ simplemente me limitaré a señalarlos con la finalidad de mostrar cómo ni la ciencia ni las epistemologías dominantes pueden dar cuenta de ellos.

⁷ En un trabajo anterior he fundamentado el concepto de disyunción epistémica matricial para dar cuenta de cómo la ciencia clásica-moderna se ha constituido históricamente a partir de una cadena de sentencias dicotómicas que, por un lado, crean un espacio de inteligibilidad de lo científico y, por el otro, excluyen ciertos términos, fenómenos y procesos del ámbito de la ciencia, por ejemplo: sujeto/objeto, mente/cuerpo, espíritu/naturaleza, razón/afectividad, etcétera. Asimismo, he analizado cómo estas dicotomías son constitutivas de un paradigma de simplificación y entrañan una profunda significación política. Al respecto véase Rodríguez Zoya 2008, 2009a, b.

En términos epistemológicos cabe preguntarse ¿cuáles son las posiciones diferenciales que constituyen la cadena equivalencial que organiza la configuración de *la ciencia* como totalidad discursiva? Y ¿cómo son articuladas tales posiciones? A fin de viabilizar una respuesta plausible a estos interrogantes, resulta conveniente conceptualizar la ciencia como una formación discursiva doble, una totalidad estructurada que para *hablar sobre el mundo*, tiene que *hablar sobre ella misma*. Así entendida, la ciencia, en tanto sistema discursivo, es, por un lado, una totalidad organizada y organizadora que regula la forma de producción de discursos acerca de lo que hay. Lo que equivale a decir que la ciencia es una forma de saber sobre el mundo material externo en tanto conglomerado de objetos. Por este motivo, ha podido decir Foucault (1973), que el nacimiento de toda disciplina, como campo de saber, consiste en instituir su plan de objetos, aquello por conocer, controlar, transformar y manipular. Por otro lado, el sistema discursivo de la ciencia se estructura, en segundo lugar, no sólo respecto de los objetos por conocer, sino también sobre sí mismo, es decir, la ciencia es un tipo de discurso que para constituirse como un discurso legítimo sobre el mundo tiene que producir, también, un discurso sobre sí misma: la ciencia-objeto. Este hablar sobre sí constituye un discurso autorreferencial que permite a la ciencia autoorganizar los principios que regulan su sistema discursivo. Regular aquello de lo que se puede hablar, acerca de cómo hay que hablar y, paralelamente, mostrar lo que hay que callar, lo que no puede decirse, simbolizarse, enunciarse desde el discurso científico. El silencio de la ciencia sobre ciertos elementos, objetos y procesos, constituye un movimiento elusivo del discurso científico por medio del cual se construye el exterior de la ciencia, aquello que, de ser nombrado, amenazaría su propio discurso poniendo en jaque su identidad. El exterior de la ciencia es aquello que es introducido como negatividad para que el interior pueda ser reconocido y significado como totalidad.

No hay plenitud positiva de la ciencia. Por el contrario, para que haya ciencia tiene que constituirse un sistema de exclusión respecto de un conjunto de prácticas, saberes y discursos que pueden ser calificadas como “no científicas” y que de realizarse plenamente, disputarían la condición de existencia de la ciencia misma.

La vocación de la episteme racionalista moderna es organizar la frontera de la ciencia en torno a principios estrictamente cognitivos que sirvan de garantía legitimadora del saber verdadero. Por consiguiente, implica correlativamente el ocultamiento, la negación, el llamado a silencio

de todos aquellos elementos y procesos que puedan disputar ese lugar de poder/saber, que es la verdad científica. De este modo, la ciencia moderna produce su efecto de significación mediante la articulación equivalencial de diferentes términos que en el vocabulario de la filosofía de la ciencia se conocen como *valores cognitivos y epistémicos*:⁸ la verdad, la razón, la objetividad,

⁸ La publicación de la obra de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), constituye un clivaje en la reorientación de los estudios sociales, filosóficos e históricos de la ciencia. Kuhn postulará que el sujeto básico de la ciencia lo constituyen las comunidades científicas, no los individuos aislados, y que las mismas se encuentran estructuradas y organizadas en torno a valores. Distanciándose del positivismo lógico, para quien la evidencia empírica y el análisis lógico de la sintaxis del lenguaje científico bastan para decidir entre hipótesis y teorías rivales, Kuhn afirmará que los juicios de valor son elementos centrales para la elección de teoría (Kuhn 1982).

Uno de los tópicos centrales de la filosofía de la ciencia postempirista se centra en la distinción entre los distintos tipos de valores que informan la práctica científica. Se distingue, así, entre valores cognitivos o epistémicos, por un lado, y valores ético-político-contextuales, por el otro. Mientras que los positivistas lógicos habían abjurado toda referencia al concepto de “valor”, intentando separar la ciencia como empresa lógico-racional-empírica de la metafísica, los filósofos postempiristas harán uso de los distintos tipos de valores para interpretar la práctica científica y los procesos reales de producción de conocimiento que tienen lugar en las comunidades científicas.

Siguiendo la célebre división tripartita de contextos, elaborada por los positivistas lógicos (contexto de descubrimiento, justificación y aplicación), algunos filósofos, como Popper y Lakatos, aceptarán que los juicios ético-político-contextuales están presentes en el contexto de descubrimiento y aplicación, pero defendiendo la pureza epistémica de la caja negra de la ciencia, el contexto de justificación, en donde el conocimiento puede ser validado atendiendo sólo a valores epistémicos. Por el contrario, otros filósofos como Feyerabend y las epistemólogas feministas –Harding, Anderson, Wylie, Nelson, entre otras– sostendrán que los valores contextuales-ético-políticos son constitutivos del núcleo técnico-cognitivo de la ciencia y que no pueden ni debe ser eliminados. A partir de estos argumentos, podemos sugerir que el orden significativo de la formación discursiva de la ciencia clásica-moderna, comienza a ser subvertido desde la filosofía de la ciencia postempirista (aunque también desde los estudios sociales de la ciencia postmertonianos –Latoor, Woolgar, Knorr-Cetina, entre otros–), al introducir en el espacio interior del sistema discursivo de la ciencia, elementos que antes pertenecían al exterior.

la explicación nómica, la universalidad, la predicción, la simplicidad, etcétera. Estos valores cognitivos son históricamente variables e, incluso, pueden variar de una comunidad académica a otra en un mismo tiempo. Asimismo, cada uno de estos valores, tomado individualmente, tiene un significado concreto que lo diferencia de los restantes, constituyen según la *lógica de la diferencia* elementos no articulados. No obstante, en la medida que son articulados en una cadena por la *lógica de la equivalencia*, sus diferencias se cancelan y conjuntamente permiten la emergencia del sentido, es decir, la significación del término ciencia en la perspectiva del paradigma clásico-moderno. Se trata de la creación de un significado segundo que expresa los “atributos de cientificidad de un saber”. Al mismo tiempo, los valores cognitivos constituyentes de una cadena equivalencial introducen la negatividad, construyen el *más allá excluido de la ciencia*: todo lo que tiene que ser negado para significar el interior del sistema, lo científico mismo. Nuestro argumento ganará en claridad expositiva si presentamos en un diagrama los argumentos desarrollados en el párrafo precedente (véase página siguiente).

A partir de este diagrama podemos ver cómo el *interior* de la *construcción discursiva* del paradigma de simplificación de la ciencia clásica-moderna, sustentado por las epistemologías dominantes en Occidente, se encuentra estructurado a partir de cuatro cadenas equivalenciales. Cada una de estas cadenas constituye una serie de valores epistémicos, rectores de la inteligibilidad de la episteme moderna. Las cuatro cadenas pueden ser ubicadas, respectivamente, en cuatro dominios o dimensiones: 1) *El dominio epistemológico*, relacionado con el proceso de construcción del conocimiento y su fundamentación; 2) *El dominio metodológico*, vinculado con los procedimientos (reglas, técnicas, herramientas) necesarios para alcanzar un conocimiento pertinente; 3) *El dominio ontológico*, relativo a cómo se concibe la naturaleza de la realidad y, finalmente, 4) *El dominio paradigmático*, correspondiente a las operaciones lógico-cognitivas rectoras del pensamiento y de la inteligibilidad de un saber.

El *exterior* de la formación discursiva aparece representado en la parte superior e inferior del recuadro, a través de varios significantes no articulados (*elementos*). Estos términos están vinculados con ciertos fenómenos, procesos y objetos que el paradigma de la simplificación de la ciencia clásica no puede dar cuenta. Por ejemplo, desde una concepción *mecanicista* y *determinista* que entiende la naturaleza como un *orden* de *regularidades atemporales* e inmutables que puede ser conocido mediante la *observación*

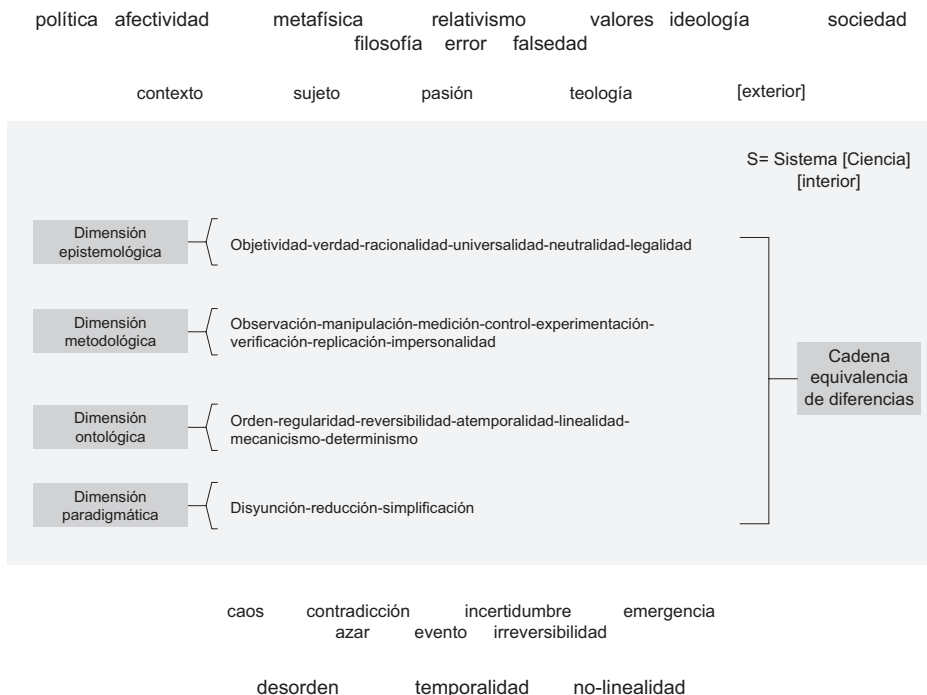


Figura 1. Construcción discursiva del paradigma de simplificación de la ciencia clásica-moderna sustentada por las epistemologías dominantes en Occidente.

experimental, en la cual opera la *disyunción* (aislamiento experimental del objeto de su entorno) y la *reducción* (descomposición analítica del objeto en sus partes constitutivas); los fenómenos caóticos, contradictorios, no-lineales constituyen una pura negatividad y no pueden, por tanto, ser parte de la ciencia. De modo análogo, si el paradigma de la simplificación identifica al conocimiento científico con un saber *universal* producido exclusivamente por medios *racionales*, puesto que no depende ni está determinado por el contexto socio-cultural en el que es elaborado ni por el contexto en el cual es aplicado y utilizado.⁹ Por consiguiente, es necesario que el conocimiento

⁹ La identificación del conocimiento con un saber universal y necesario y, por lo tanto, el rechazo epistemológico a lo contingente, lo singular, lo local y lo contextual, es un punto de continuidad entre la filosofía aristotélica y la filosofía moderna. Francis Bacon en el *Nuevo Organum*, texto que puede considerarse como una de las primeras reflexiones

sea *objetivo*, ya que representa la verdadera estructura de los objetos de conocimiento (la naturaleza). Puesto que es universal, racional y objetivo, el conocimiento es, por lo tanto, *neutral*, refleja una *verdad* que proviene del orden inmutable y pasivo del mundo y no de la contingencia y variabilidad humana. En este orden significativo, los términos situados en el exterior como, por ejemplo, contexto, sujeto,¹⁰ sociedad, valor, ideología, política, no sólo carecen de sentido sino que más primordialmente amenazan la identidad misma de la ciencia. Los significantes situados en el exterior del sistema discursivo del paradigma de la simplificación, constituyen una *diferencia radical* que amenaza con subvertir la construcción equivalencial. En otros términos, y retomando la conceptualización de Laclau, el exterior excluido asume la forma de lo heterogéneo no articulado que emerge bajo la forma del *antagonismo* (Laclau 2002, 2005).

En conclusión, las epistemologías dominantes han reflexionado sobre el interior de la ciencia, considerándolo como un sistema cerrado y plenamente constituido. Así, la reflexión filosófica hegemónica sobre la ciencia, ha tendido a ignorar el antagonismo constitutivo de la empresa

sobre la ciencia moderna, enuncia la *teoría de los ídolos* en la cual señala las condiciones socioculturales que pueden pesar sobre el conocimiento y apartarlo de la búsqueda de la verdad. Los ídolos son falsas nociones que provienen de la naturaleza humana (ídolos de la tribu), de la educación (*ídolos de la caverna*), del lenguaje humano (ídolos del foro), de las tradiciones de pensamiento heredadas (ídolos del teatro) y apoderarse del entendimiento humano. Por consiguiente, la realización de conocimiento científico exige liberarse de los ídolos contextuales, sociales, históricos, humanos.

¹⁰ En relación con el significativo sujeto es preciso aclarar que el mismo aparece en el interior del sistema discursivo de la ciencia clásica-moderna de un modo muy particular: como totalidad racional plena y garantía de fundamento último. Esta concepción de sujeto moderno es iniciada por Descartes y retomada luego por Kant. Al ubicar el significativo sujeto en el exterior del sistema discursivo, no me estoy refiriendo a la tradición del idealismo y el racionalismo. Por el contrario, el sujeto excluido de la construcción discursiva del paradigma de la simplificación es el sujeto en cuanto *homo complexus*. Lo que equivale a decir que la complejidad humana no reducida a su dimensión cognitiva-racional no forma parte del discurso de las epistemologías dominantes. En términos de la antropología compleja de Edgar Morin, podemos decir que el sujeto excluido es el *homo sapiens/demens*, racional/delirante, *faber/ludens*, empírico/imaginario, prosaico/poético, económico/dilapidador (Morin 1999).

científica. La epistemología ha sido ciega ante la política y ha contribuido a fundamentar y consolidar una ciencia aislada de la vida humana y políticamente inconsciente.

En las secciones que siguen presentaré algunas contribuciones de las teorías contemporáneas del sujeto, que pueden colaborar en subvertir las construcciones equivalenciales del paradigma de la simplificación, con la finalidad de concebir una antropología política de la ciencia que ayude a elaborar una epistemología enriquecida.

LA RADICAL CONTINGENCIA DE LA NOMINACIÓN: IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Con el enunciado *radical contingencia de la nominación*¹¹ se busca subvertir el carácter necesario de la estructura del signo lingüístico, propuesto por Ferdinand de Saussure (1978), según el cual hay una unidad entre el significante y el significado.¹² Es un mérito teórico de Jacques Lacan,

¹¹ Esta expresión no proviene de Lacan sino de Žižek, quien la emplea para distanciarse críticamente de dos corrientes opuestas en el campo de la teoría del lenguaje: el descriptivismo y el antidescriptivismo. El primero sostiene que cada palabra posee ciertos contenidos inmanentes, internos y, por lo tanto, es portadora de un cierto significado con características descriptivas acerca de un determinado objeto. En este sentido, el significante es la forma que, de modo subsidiario, envuelve al significado. De allí que, según esta perspectiva, cada palabra se refiere a ciertos objetos y la función del significante no sería más que representar el significado de éstos. Por otra parte, el antidescriptivismo afirma que la conexión entre una palabra y un objeto procede de un bautismo primigenio. El vínculo entre palabra-cosa permanece a pesar de que los rasgos descriptivos específicos que constituyen en el significado de la palabra hayan variado. Desde una matriz lacaniana, Žižek señala que ambas perspectivas, aunque opuestas, presentan una falencia común: el énfasis en la función referencial, y omiten el problema que él designa bajo la noción *radical contingencia de la nominación*. Expresión que, en términos lacanianos, puede entenderse como la primacía de la dimensión significante en la génesis de la significación. Al respecto véase el capítulo 3, titulado “Che vuoi?” del libro *El sublime objeto de la ideología* (cf. Žižek 1992: 127-135).

¹² Ferdinand de Saussure puede ser considerado con total legitimidad como uno de los mentores de la semiología. Se propuso fundar una nueva ciencia (casi simultáneamente que Charles Sanders Peirce daba nacimiento a la semiótica y el pragmatismo en el

haber mostrado el carácter ilusorio de la afirmación que sostiene que la función del *significante* es la de *representar* al *significado*. Según esta ilusión clásica, la cosa-objeto (el referente) guarda una relación fundamental con el concepto (el significado) y el lugar del significante sería tan sólo subsidiario, aparecería como una forma, un mero envoltorio representativo del significado del objeto.

La contribución primordial de Lacan reside, justamente, en evidenciar el camino inverso: es el *significante* el que gobierna el proceso de significación. No hay, por lo tanto, un sentido previo y preexistente a la estructura significante. El significado no es, entonces, algo dado *a priori*, sino justamente la resultante de la asociación entre significantes. Se establece así una primacía de la dimensión significante (Lacan 2003: 477-478). El verdadero significante, dice Lacan, es aquel que no significa nada y, cuanto menos signifique, más indestructible, puesto que podría revestir en cualquier momento significaciones diversas (Lacan 1984a).

Ahora bien, si el significante es “el signo que está ahí justamente para no significar nada” –como dice Lacan–, entonces se torna legítimo preguntar en dónde podemos localizar el sentido, es decir, la significación. Primero, bosquejamos una respuesta negativa. El significado no es localizable ni aislable en la unidad mancomunada con un significante, no hay ni puede haber significación aislada. Se quiebra así la relación biunívoca del signo lingüístico saussureano. En segundo lugar, esta subversión del algoritmo fundacional de la lingüística le permite a Lacan mostrar que el significante, lejos de representar al significado, es la forma que organiza la significación: “el significante entra de hecho en el significado” (Lacan 2003: 480). No obstante, es necesario aclarar, que el sentido no se produce

mundo anglosajón) cuyo objetivo sería el estudio de los signos en el seno de la vida social y que denominó como semiología, en tanto parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología en general (Saussure 1978:60). Saussure definió al signo lingüístico como una unidad compuesta por dos términos. Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre o una palabra con un objeto, sino un concepto con una imagen acústica. Así, el concepto de signo formulado por Saussure consiste en el conjunto del concepto, al cual denomina significado y la imagen acústica, a la cual llama significante (Saussure 1978:127-129). Quedó así instituido lo que Lacan llamó el algoritmo fundacional de la lingüística: el signo simbolizado con la expresión S/s. (cf. Saussure 1978; Lacan 2003).

de la mano de un significante aislado, sino en la medida en que éste es articulado con otros en una *cadena significativa*.

Así entendida, la significación emerge de la articulación, entrelazamiento y encadenamiento de significantes, lo que permite organizar un campo de sentido. Afirmar que la cadena significativa es el lugar donde se produce la génesis de la significación no habilita a decir que la mera asociación contigua de significantes es equivalente al sentido. Por eso, dice Lacan, el sentido *insiste* en la cadena significativa, pero en ningún elemento de la cadena *consiste* la significación (Lacan 2003: 482). Por consiguiente, es necesario “algo más” que permita fijar el sentido en esa cadena cuyo deslizamiento sería, de otro modo, infinito.

Se torna esencial distinguir aquí entre los dos tipos de relaciones que pueden establecerse entre los significantes: la metonimia y la metáfora¹³ (Lacan 1984c). La operación metonímica consiste en la articulación de términos contiguos, constituyendo una cadena. La metonimia corresponde al eje sintagmático del lenguaje en donde se establece la combinación de unidades lingüísticas mediante la coordinación sintáctica y la articulación significativa (Dor 2004: 42-44). Hay un predominio de la relación de contigüidad de los términos articulados. Por ejemplo, los términos “techo”, “treinta velas”, “aspas”, pueden considerarse como metonimias de las palabras “casa”, “barco”, “molino”. La metonimia significa tomar *la parte por el todo*.

Por otro lado, la metáfora es una relación entre dos significantes en el cual uno ha sido sustituido por el otro, se trata de una operación de reemplazo de *una palabra por otra*. Con la metáfora nos hemos desplazado al eje paradigmático, con predominio en la operación de selección de un término entre otros. El campo de la metáfora es el de las relaciones de similitud, sustitución y elección. Por ejemplo, “las perlas de tu boca”, “los ojos de la noche”, “el conocimiento verdadero” pueden entenderse, respectivamente, como metáforas de “dientes”, “estrellas” y “ciencia”.

¹³ Es interesante notar que tanto la metáfora como la metonimia son tropos o figuras retóricas que utiliza Lacan para hacer un rescate y relectura de los textos de Freud (Lacan 1984b, c). Así, las operaciones que Freud (1978) en *La interpretación de los sueños* conceptualizó como *condensación* y *desplazamiento*, en retórica se llaman *metáfora* y *metonimia*, respectivamente.

El punto primordial consiste en señalar que el deslizamiento metonímico del sentido a lo largo de la cadena significante no tiene principio ni fin. Por tal motivo, es preciso concebir una operación específica que permita fijar parcialmente el sentido deteniendo el desplazamiento infinito. Lacan utiliza el concepto *point de capiton*¹⁴ para dar cuenta de esta operación que permite unificar elementos en un campo significante, fijando parcialmente el sentido y posibilitando la emergencia de la significación.¹⁵ El *point de capiton* en tanto palabra no significa intrínsecamente nada, no se trata de un significante privilegiado con una esencia particular; no obstante, su rol es organizar la significación allí donde ella está ausente, como la metáfora, hace aparecer el sentido a partir del sinsentido.

Cabría preguntarse ¿cuál es –si es que la hay– la importancia epistemológica de la contribución lacaniana que acabamos de reseñar? Más precisamente podríamos interrogarnos acerca de cómo ingresa la primacía del orden del significante en la estructuración del conocimiento científico. Mi respuesta consistirá en apuntar esquemáticamente algunos elementos que permitan sostener la siguiente tesis: la introducción de la supremacía del significante en la ciencia, o mejor dicho en la construcción del conocimiento científico, permite articular la reflexión epistemológica con un conjunto de problemas vedados para la epistemología hegemónica heredada. Esta articulación consiste, justamente, en pensar desde la epistemología el conjunto de significantes que constituye, en el marco del paradigma de la simplificación de la ciencia clásica-moderna, el exterior de la ciencia como formación discursiva (*vid supra*, apartado 1). En suma, la contribución

¹⁴ La expresión en francés *point de capiton* suele traducirse como “bastas de acolchado” o “puntada” e ilustra los botones cocidos utilizados en los almohadones y colchones de lana (algo cada vez menos habitual en nuestros días) para impedir el deslizamiento de los fragmentos de lana en el interior, permitiendo que conserven su forma.

¹⁵ El concepto lacaniano de *point de capiton* será retomado por varios autores, entre ellos Laclau y Žižek. El primero acuñará la expresión *punto nodal* para dar cuenta de la operación que permite articular varios *significantes flotantes* en una *cadena equivalencial*. Por otra parte, Žižek –tras las huellas de Laclau– hablará del *designante* rígido para dar cuenta de aquella palabra que permite unificar un campo, deteniendo el desplazamiento y anudando los significantes en una cadena. Se produce así una especie de *efecto de acolchado* o, lisa y llanamente, *acolchonamiento* que detiene la flotación para fijar el significado (Žižek 1992: 135-138).

lacaniana relativa a la centralidad de la dimensión del significante en la génesis de los procesos de significación contiene ingredientes epistémicos para concebir una ciencia abierta a la dimensión ética, política e ideológica.

Con la finalidad de ilustrar esta tesis, desplegaré, a continuación, una mirada retrospectiva con anteojos lacanianos sobre lo que puede considerarse el proyecto epistemológico más ambicioso del siglo: el positivismo lógico, atendiendo a tres cuestiones: primero, el problema del criterio empirista del significado; segundo, el problema antropológico del conocimiento científico, y tercero, la dimensión significante en el lenguaje científico.

El problema del criterio empirista del significado

Una de las obsesiones fundacionales del movimiento filosófico-político que posteriormente se conocería con el nombre de *Círculo de Viena* fue la búsqueda de un criterio que permitiera delimitar y deslindar la ciencia de la metafísica. Según los positivistas lógicos, la institución de un *criterio de significatividad cognitiva* permitiría dividir, de modo tajante y concluyente, todos los problemas filosóficos tradicionales o bien como pseudo-problemas, o bien tratarlos como problemas empíricos y, por lo tanto, someterlos al juicio científico (Hahn, Neurath y Carnap 2002: 112). Esta preocupación fundacional llevó a los positivistas lógicos, en su búsqueda de la *significación cognitiva*, a asumir tres dicotomías sustentadoras de su filosofía: 1) la dicotomía hecho/valor,¹⁶ 2) la dicotomía analítico/sintético y, finalmente, 3) la dicotomía cognitivo/no-cognitivo.

La dicotomía analítico/sintético está íntimamente conectada con la dicotomía cognitivo/no cognitivo, y constituye la piedra angular para elaborar una *teoría empirista del significado* por la siguiente razón. Los juicios

¹⁶ La dicotomía hecho/valor tiene sus antecedentes en David Hume (2004), quien estableció la distinción entre cuestiones de hecho (*matters of facts*) y relaciones entre ideas (*relations of ideas*). Esta distinción fue retomada luego por Kant (2003) en *Crítica a la Razón Pura*, en su célebre división entre *juicios sintéticos* y *juicios analíticos*; y, posteriormente, por el *positivismo lógico*. Además de la distinción entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*, Hume estableció una división tajante entre *el ser* y *el deber*; es decir, entre el conocimiento empírico-factual y el dominio de los juicios ético-morales. Esta escisión entre lo fáctico y lo normativo es lo que habitualmente se conoce como *la ley de Hume: ningún deber puede ser deducido a partir de un hecho*. El término *deducción* es entendido por Hume como *deducción lógica*. Por lo tanto, lo que la ley de Hume afirma es que los

analíticos pueden ser definidos como aquellos cuya verdad puede dirimirse en el terreno formal de la lógica, independientemente de cualquier referencia fáctico-empírica. Por el contrario, los juicios sintéticos son aquellos que tienen contenido factual y que, por lo tanto, su verdad o falsedad depende de los hechos. Asumiendo la dicotomía hecho/valor y analítico/sintético, los positivistas lógicos dividieron todos los juicios humanos en dos categorías. Por un lado, los *juicios cognitivamente significativos* compuestos por los enunciados analíticos y sintéticos; por el otro, los *juicios carentes de valor cognitivo*, bolsa en la que caían todos los enunciados considerados metafísicos: juicios éticos, políticos, estéticos y morales (Putnam 2002). Sobre la base de esta triple dicotomía, los positivistas lógicos redujeron el problema del significado al terreno de los juicios de hecho, de las verdades analíticas y sintéticas. Y, si hacemos a un lado los enunciados lógico-matemáticos, las únicas proposiciones cognitivamente significativas son aquellas que pueden ser contrastadas empíricamente: “los dos problemas de la teoría del conocimiento son la cuestión del significado y de la verificación [...] y el principio del empirismo consiste en instituir la confirmación o el testeo como criterio de significación” (Carnap 1936/1937: 47-48).

El positivismo lógico produjo así una amputación y empobrecimiento de la filosofía al reducir el problema de la significación a una cuestión empírico-lógica, excluyendo de la reflexión filosófica sobre la ciencia y de la ciencia misma todo enunciado que no pueda ser reducido a lo inmediatamente dado por los sentidos. Cualquier proposición, enunciado, juicio o discurso que no satisfaga el *principio empirista de significatividad cognitiva* es inmediatamente considerado como metafísica y, por consiguiente, como un pseudoproblema carente de sentido. La ética, la política, los valores, elementos centrales de la vida humana y de la ciencia misma, fueron condenados a un no-lugar epistemológico.

El problema antropológico del conocimiento científico

Examinemos a continuación algunos aspectos problemáticos del positivismo lógico desde un punto de vista antropológico, con la finalidad de

enunciados de hecho no conllevan ninguna conclusión moral. Más aún, la ética no puede ser deducida a partir de juicios de hecho elaborados por la ciencia empírica (Kincaid, Dupré y Wylie 2007: 4-5).

observar cómo aparece en su filosofía de la ciencia el problema del sujeto en el conocimiento científico.

Para el positivismo lógico, y también para el popperianismo –que aunque intentó diferenciarse de aquél, profundizó sus peores errores–, el conocimiento es entendido exclusivamente como un *producto* y nunca como un *proceso*. Esto equivale a decir que el conocimiento puede ser descripto como un sistema de enunciados que representa al mundo (los objetos de conocimiento). El *proceso* por el cual se construye conocimiento no tiene para el positivismo lógico ninguna importancia epistemológica; la génesis de las ideas, teorías, hipótesis y conceptos es independiente de su validación. La producción del conocimiento corresponde a lo que los positivistas lógicos llamaron *el contexto de descubrimiento* y que Popper rebautizó con el nombre de ámbito de la psicología del conocimiento. El modo por el cual validamos y aceptamos el conocimiento (*contexto de justificación* en la terminología positivista lógica, *lógica del conocimiento* en el lenguaje popperiano), es independiente del proceso por el cual lo concebimos. Así, la filosofía de la ciencia del positivismo lógico cosifica el saber científico. El conocimiento es reducido a una cosa, y ésta, entendida como un *producto*, es algo claro, distinto y separado tanto del proceso de producción mediante el cual es elaborado, como del individuo productor del saber.

Al reducir el conocimiento a un producto entendido como un sistema de enunciados, la ortodoxia heredada del positivismo lógico mutiló la filosofía de la ciencia, restringiendo la epistemología al mero análisis de la sintaxis lógica del lenguaje científico.¹⁷ Así, la triple identificación filosofía=epistemología=lógica (a la cual luego Popper [1935] metonímicamente incorporaría a esa cadena de significantes el concepto “método científico”), oculta el problema antropológico fundamental de la ciencia, a saber: la ciencia así concebida es un conocimiento sin sujeto cognoscente y sin un sujeto socialmente encarnado. Se consolida de esta forma la desalianza entre epistemología y antropología. La propuesta popperiana simboliza esta disyunción, en la medida en que las teorías científicas forman parte de un *tercer reino* independiente del hombre se torna necesaria una epistemología sin sujeto cognoscente (Popper 2002: 106-120).

¹⁷ Esta tarea de la filosofía de la ciencia aparece simbolizada emblemáticamente en el título de una obra de Rudolf Carnap: *La sintaxis lógica del lenguaje* [*Logical Syntax of Language*] (cf. Carnap 1934).

La dimensión significativa en el lenguaje científico

Ahora, es preciso examinar críticamente la propuesta positivista lógica desde una perspectiva lingüística, con el objetivo de dar cuenta de cómo el problema del significante emerge en el lenguaje científico. Para el positivismo lógico el lenguaje total de la ciencia (L) puede ser dividido en dos conjuntos: el lenguaje teórico (LT) y el lenguaje observacional (LO). El lenguaje observacional está integrado por dos tipos de términos: por un lado, las oraciones lógicas (verdades analíticas) que carecen de términos descriptivos; por el otro, las oraciones observacionales, aquellas que se perciben directamente a través de lo inmediato por medio de los sentidos. Por ejemplo, “azul”, “duro”, “caliente”, son términos observables (Carnap 1966).

El lenguaje teórico está conformado exclusivamente por términos teóricos, los cuales no pueden ser percibidos directamente por los sentidos, ni medidos por procedimientos de medición/observación relativamente sencillos (ej. longitud, peso, etcétera). Los términos teóricos de la ciencia son, entonces, inobservables, y constituyen un gran obstáculo para el positivismo lógico, puesto que son *significantes* cuyo *significado* no satisface de modo directo y evidente el criterio empirista de significatividad cognitiva: la verificación (testeo-confirmación) empírica.

A partir de aquí, podemos decir que el problema fundamental que han enfrentado los positivistas lógicos a lo largo de su historia ha consistido en la fundamentación del significado teórico,¹⁸ es decir, en cómo convertir enunciados teóricos, no observables empíricamente de modo directo, en enunciados empíricos que puedan ser contrastados factualmente.

Podemos esbozar, finalmente, una conclusión parcial de nuestro análisis. Si en la teoría lacaniana se despliega una primacía del *orden significante*, en el cual el sentido nunca está cerrado, ni dado *a priori*; en el positivismo lógico, por el contrario, hallamos la vocación epistemológica de

¹⁸ Es posible ilustrar este punto haciendo referencia al proyecto lógico-epistemológico de uno de los más conspicuos representantes del positivismo lógico: Rudolf Carnap. El proyecto carnapiano se desplegó en tres etapas, cada una de las cuales intentó resolver el problema de la articulación entre los conceptos teóricos y los términos empíricos. El primero corresponde a la época fenomenalista y es desarrollado en el proyecto de elaborar un *sistema de constitución* en donde cada concepto de la ciencia sería introducido vía definición. Este proyecto se encuentra formulado en *Aufbau* (Carnap 1928).

producir un *orden del significado* en el cual el sentido esté suturado por la evidencia empírica y la coherencia lógica. En la perspectiva de Lacan es la entrada del sujeto a la estructura significante lo que permite fijar parcialmente el sentido, es decir, es el sujeto el que permite el pasaje al nivel del significado (Lacan 1984a: 270, 2003: 484). Por el contrario, en el positivismo es el borramiento total del sujeto el que permite afirmar que el mundo –la naturaleza, el cosmos, la sociedad en cuanto colección de objetos– tiene un sentido propio que la ciencia puede capturar en sus significantes teóricos, a condición de que éstos deban siempre ser reducidos al lenguaje observacional y los hechos empíricos.

La ambición del positivismo lógico fue, en términos lingüísticos, la de producir una articulación necesaria y universal entre el significado y el significante, por un lado, y entre el signo lingüístico y el referente empírico, por el otro. La evidencia empírica y el análisis lógico de la sintaxis del len-

El segundo proyecto carnapiano, consiste en el reemplazo del lenguaje fenomenalista por un lenguaje fisicalista, desarrollado en *La sintaxis lógica del lenguaje* (Carnap 1934), y el intento de fundamentar el lenguaje científico vía *reducción*. El modelo ciencia propuesto por Carnap se asemeja a una pirámide. La unidad de la ciencia se lograría por vía de la reducción de los conceptos de las ciencias sociales a conceptos psicológicos, éstos a conceptos biológicos, los cuales serían traducibles, en última instancia, al lenguaje de la ciencia física. Así la unidad de la ciencia descansaría en una base fisicalista y en un lenguaje físico que Carnap denominó lenguaje-cosa (*thing-language*). Finalmente, la tercera etapa de la obra de Carnap, concibe el vínculo entre términos teóricos y términos empíricos por medio de *reglas de correspondencia* (Carnap 1966). He tratado esta problemática en un trabajo anterior titulado *Complejidad de la relación entre ciencia y valores*, allí me expresé sobre el proyecto carnapiano en los siguientes términos: “El balance epistemológico de estos tres emprendimientos lógicos arroja como conclusión la imposibilidad de reducir todos los conceptos de la ciencia a enunciados empíricos directamente observables. Según mi opinión podemos considerar entonces, que el sistema conceptual (términos teóricos) que forma parte del lenguaje de la ciencia es, en términos empíricos, siempre incompleto, ya que resulta imposible reducir absolutamente los términos teóricos en términos de predicado-cosa observable. Hay una zona de penumbra, no empírica, en el vocabulario de la ciencia, la cual es en sí misma ineliminable. La conclusión de la andadura lógica carnapiana entre 1928 y 1966 se puede enunciar del siguiente modo: la imposibilidad de reducir los términos más abstractos del vocabulario científico a un nivel empírico” (Rodríguez Zoya 2009a).

guaje científico son los componentes necesarios y suficientes para resolver el problema de la significación y la fundamentación del conocimiento. El sujeto está ausente, borrado, oculto detrás de un significado reificado que se identifica de modo especular con la cosa-objeto, es decir el mundo empírico. El sujeto no puede aportar nada a la epistemología, más aún, el sujeto deviene así en una fuente de ruido y perturbación que es preciso eliminar: los valores ético-políticos, la ideología, en suma, todos los elementos constitutivos del contexto socio-cultural desde donde se piensa y conoce carecen de importancia epistemológica.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL SUJETO DE CONOCIMIENTO

El objetivo de esta sección final es realizar algunas reflexiones que permitan mostrar la relevancia epistemológica de la categoría de “sujeto” para problematizar la dimensión política del conocimiento científico. Al articular el problema del sujeto con el problema del conocimiento se produce una fecundación cruzada entre antropología y epistemología dando lugar a un nuevo campo de sentido al que podemos llamar *antropología política de la ciencia*.

La tesis que quiero sostener y defender postula que la dimensión política del sujeto de conocimiento constituye una *diferencia radical* capaz de subvertir, o al menos amenazar fuertemente, las cadenas equivalenciales constitutivas de la formación discursiva del paradigma de simplificación de la ciencia clásica, expuesto en la primera sección de este trabajo.

La categoría de sujeto y la invención de la ciencia moderna

En primer lugar debemos pensar la articulación de la categoría de sujeto con el surgimiento de la ciencia moderna. No obstante, es preciso señalar que la expresión “surgimiento” entraña una ambigüedad doble, ya que puede ser utilizada en dos sentidos opuestos y antagónicos: origen/invencción. Conviene aquí retomar la advertencia que realiza Nietzsche en *La Gaya Ciencia* concerniente a la distinción entre *invención –Erfindung–* y origen *–Ursprung–*, la cual es examinada críticamente por Foucault (1978) en la primera conferencia publicada en *La verdad y las formas jurídicas*. La *invención* implica una ruptura; mientras que, por el contrario, el *origen* conlleva implícitamente la idea de algo previamente dado. El concepto de *invención* significa el comienzo de algo que, en principio, surge de manera

pequeña, mezquina, lateral, pero que desencadena luchas y conflictos. Así, el concepto de *invención* entraña necesariamente relaciones de poder, en oposición a la solemnidad del origen (Foucault 1978: 19-22). Seguidamente, habría que considerar que la ciencia moderna no tiene un origen puntual,¹⁹ más bien fue inventada y creada en y a partir del conflicto con los poderes establecidos: la religión, la filosofía, los poderes seculares del estado (García 1997: 2534; Rossi 2000: 11).

Si la ciencia fue inventada, resulta pertinente interrogarse acerca de *quiénes* fueron los que la inventaron. Sin embargo, esta pregunta puede conducir a un doble equívoco. En primer lugar, no es posible reducir el problema de la invención de la ciencia a la identificación de los “hombres de ciencia” que produjeron el conjunto de realizaciones científicas (teóricas, matemáticas y experimentales) que forman parte de la revolución científica de los siglos XVII y XVIII: el telescopio, la ley universal de gravitación, las leyes de Kepler, etcétera. Identificar los *nombres* de los inventores y de los inventos sería una especie de búsqueda de un origen primigenio, de un grado cero a partir del cual la ciencia despegó como institución social diferenciada y como cuerpo de conocimientos distinguibles y separados de otras esferas prácticas y cognitivas.

En segundo lugar, preguntarnos por ¿quién inventó la ciencia moderna? parece conducirnos a una respuesta cuasi natural y evidente que nos permite introducir, subrepticamente, la categoría de sujeto. Entonces, podremos exclamar: “La ciencia ha sido inventada por los sujetos, quienes, al inventar la ciencia, ¡se autoafirmaron como sujetos de conocimiento!” Esta es una afirmación cartesiana que debemos desechar. Así planteado, el argumento afirma la existencia de un Sujeto (con mayúscula) que, como totalidad racional plena, sirve de fundamento último al conocimiento

¹⁹ La importancia de distinguir entre origen e invención adquiere relevancia en la medida en que en el campo de la *historia de la ciencia*, en tanto disciplina académica con identidad y autonomía propia, es común la utilización de la expresión “origen de la ciencia”. Así, Alexandre Koyré, uno de los padres fundadores y pioneros de la historia de la ciencia titula un capítulo de su emblemático libro *Estudios del pensamiento científico*, de la siguiente manera “Los orígenes de la ciencia moderna. Una interpretación nueva”, en donde se expresa en los siguientes términos: “el problema de los orígenes de la ciencia moderna y de sus relaciones con la Edad Media sigue siendo una *quaestio disputata* muy vivamente debatida” (Koyré 1973: 51).

científico. Esa ha sido la ilusión cartesiana de la reificación del cógito, la existencia de una sustancia pensante (*res cogitans*) plenamente constituida, auto-evidente y transparente capaz de acceder a su posición inmediata de consciencia y dar cuenta del mundo de objetos por conocer-dominar-controlar-transformar (*res extensa*)²⁰ (Ricoeur 1996).

El examen epistemológico acerca de la invención de la ciencia moderna exige retomar la tesis foucaultiana consistente en el problema de la formación de nuevos campos de conocimiento a partir de las prácticas sociales (Foucault 1978: 13). De esta manera, la ciencia, como forma de conocimiento, debe ser comprendida en relación con la ciencia como una forma específica de práctica social e históricamente condicionada. Esta doble cara de la ciencia conduce a poner en relación de bucle la mutua constitución entre ciencia y sociedad. El proceso de invención de la ciencia moderna conlleva, por consiguiente, la constitución histórica del sujeto de conocimiento.

El sujeto no es la causa eficiente de la ciencia, algo exterior y anterior a ésta, sino un efecto de la ciencia misma, construido a través de los discursos entramados en prácticas sociocognitivas específicas que pueden ser nombradas como “ciencia” (Foucault 1978: 16-17). Así, la forma histórica en que la ciencia se organiza como tal es la que engendra su propio sujeto de conocimiento. La invención de la ciencia se entrelaza, entonces, con la invención del sujeto como producto-efecto del discurso científico. Entonces, el desafío para una *antropología política de la ciencia* consiste en dar cuenta de la historia política del sujeto de conocimiento en el discurso de la ciencia.

²⁰ Descartes constituye el punto de arranque filosófico del paradigma de simplificación. Al formular la escisión entre *res cogitans* (sustancia pensante) y *res extensa* (sustancia extensa), el mundo de objetos se afirma como algo independiente y externo al sujeto que piensa. Se instituye así, la gran disyunción entre cultura/naturaleza, sujeto/objeto, filosofía/ciencia, espíritu/materia, sentimiento/razón, libertad/determinismo, existencia/esencia. Los primeros términos de esta cadena de dicotomías polares constituye la esfera propia de la filosofía y la investigación reflexiva. Correlativamente, los segundos términos de las dicotomías fundan el ámbito específico de la ciencia y la investigación objetiva (Morin 1991:216).

La constitución del sujeto: la tensión entre ideología e inconsciente

El problema de la constitución histórico-política del sujeto de conocimiento, señalado en los argumentos anteriormente expuestos, permite, según mi punto de vista, introducir dos categorías ausentes en la reflexión epistemológica tradicional, pero que han sido una de las emergencias conceptuales más fecundas del cruce entre el marxismo y el psicoanálisis. Se trata de la articulación entre el concepto de ideología e inconsciente, que tempranamente fue problematizada por Althusser (1970).

La categoría *ideología* ha sido, a partir de la obra de Marx, un concepto clave para el análisis de los procesos sociales y, al mismo tiempo, un concepto con una fuerte connotación política. No obstante, la ideología no es un término frecuente en el lenguaje de la *epistemología*, y está muy especialmente ausente de los debates contemporáneos de la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia, tres disciplinas con fuertes preocupaciones epistemológicas. ¿Es este hecho una mera coincidencia, un producto fortuito del azar o, por el contrario, es un *síntoma* por el cual puede ponerse en cuestión la *forma* que ha asumido el *discurso* de la epistemología dominante?

Si el discurso epistemológico sobre la ciencia se organiza en torno a la exclusión de la dimensión política, entonces parece evidente que la ideología, categoría política *par excellence*, no puede tener un lugar legítimo en el discurso de la epistemología. Así, situados en el campo discursivo del paradigma de la simplificación, la pregunta sobre la relación entre epistemología e ideología aparece como absurda, la ideología se sitúa en el terreno no-epistemológico y, por lo tanto, no forma parte de la ciencia. La ideología, entonces, forma parte de *lo heterogéneo no articulado* por el discurso epistemológico y, por lo tanto, integra el exterior constitutivo de la ciencia. En conclusión, desde el terreno discursivo de las epistemologías dominantes la ideología es una categoría que carece de validez epistemológica.

A partir de aquí, el desafío consiste en problematizar la categoría de *ideología* en un nivel estrictamente epistemológico. El punto crucial a considerar consiste, entonces, en poner en tensión el dominio de *lo ideológico* con el dominio de *lo epistemológico*, con la finalidad de problematizar la relación de la ideología con el conocimiento o, más específicamente, la articulación de la ideología con los procesos de construcción y organización del conocimiento científico. Arribamos así al horizonte de sentido en el que puede inscribirse el problema de la relación entre la noción de *ideolo-*

gía, conocimiento y sujeto en el terreno de la reflexión epistemológica sobre la ciencia.

A continuación desarrollaré sintéticamente cuatro vías distintas en el análisis de la ideología, puntualizando las implicaciones epistemológicas de cada una de ellas. Estos cuatro puntos de vista se encuentran desarrollados por Marx, Mannheim, Althusser y Zizek, respectivamente.

La original contribución de Marx

Desde la perspectiva marxista es posible concebir la problemática de la ideología a través de dos tesis: por un lado, la *ideología como falsa conciencia* y, por el otro, *la determinación material de la ideología*.

En primer lugar, la ideología como falsa conciencia consiste en la elaboración de una representación distorsionada por parte de los individuos respecto de sus condiciones materiales de existencia, se abre así una brecha entre la realidad social efectiva y la distorsión ideológica (Zizek 1992: 55). El falso reconocimiento constitutivo del dispositivo ideológico aparece desplegado en el análisis marxista del *fetichismo de la mercancía* (Marx 1973).²¹ El pasaje del feudalismo al capitalismo implicó una transformación profunda de las relaciones sociales. En el primero—el feudalismo—, predomina la producción natural y no la producción para el mercado, las relaciones sociales entre las personas en el proceso de trabajo se presentan como relaciones interpersonales de dominio y servidumbre, son, por decirlo de algún modo, transparentes e inmediatas, no están disfrazadas como relaciones sociales entre cosas. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo implica el surgimiento de la producción para el mercado y el establecimiento de relaciones de intercambio. Los individuos se han liberado del dominio personal del amo, de modo que las relaciones entre los hombres aparecen como una relación entre personas libres que venden su fuerza *libremente* en el mercado. El precio de la desfetichización de las

²¹ Es preciso señalar que en el texto intitulado *El fetichismo de la mercancía y su secreto*, publicado en la primera sección del libro primero de *El Capital*, Marx no utiliza el término ideología. No obstante, la cuestión del fetichismo, y la lógica analítica que Marx emplea allí, se ha tornado un punto capital en la tradición de pensamiento de raíz marxista. El fetichismo será retomado por Luckács, Gramsci, Althusser y, más contemporáneamente, por Zizek, para cuestionar, entre otras cosas, la ideología.

relaciones entre los hombres se paga con el surgimiento del fetichismo de la mercancía: las relaciones sociales de las personas en el proceso de producción aparecen disfrazadas, enmascaradas como relaciones sociales entre cosas (Marx 1973).

Toda mercancía es un producto del trabajo humano que entraña un valor objetivo de uso, que expresa lo que se puede hacer con ella para satisfacer una necesidad concreta. Desde este punto de vista las mercancías son el producto de trabajos diversos. La producción para el mercado implica que los productos del trabajo se convierten en mercancías, es decir, la mercancía es la *forma* en la que se expresan las relaciones sociales entre los productores. En el capitalismo, entonces, el trabajo afirma su carácter social bajo la *forma mercantil*. El establecimiento de las relaciones de intercambio conlleva que las mercancías, en tanto productos del trabajo, adquieran una doble objetividad y un doble carácter social, una consistente en su *valor de uso*, la otra en su *valor de cambio*. En el proceso de intercambio, las mercancías, como productos heterogéneos (diversos *valores de uso*) se equiparan recíprocamente en función de su *valor de cambio*, el cual tiende a expresarse en el dinero como equivalente general de valor.

El carácter fetichista de la mercancía consiste en que el *contenido* del trabajo se expresa bajo una *forma* específica: el valor de cambio. Aquí reside el carácter fantasmagórico, enigmático, fetichista de la mercancía: el *trabajo* se representa en el *valor*, es decir, el trabajo asume la forma-mercancía, la forma-valor. La forma-mercancía enmascara tras el valor de cambio las relaciones sociales de producción. La *ilusión fetichista* consiste en que cuando los hombres intercambian mercancías en el mercado, *actúan como si* lo que se intercambiaran fueran cosas u objetos, cuando en realidad lo que se intercambian son los productos del trabajo humano. En este contexto se entiende el *dictum marxista*: “Ellos no lo saben, pero lo hacen”.

La ilusión fetichista es una ilusión ideológica puesto que, desde esta perspectiva clásica, implica un no-conocimiento por parte de los individuos, quienes no son conscientes de la lógica que permite el funcionamiento de la realidad: el fetichismo de la mercancía. En síntesis, la ideología aparece como un no-conocimiento necesario que asegura la efectividad social, es decir, la reproducción de las relaciones sociales.

En segundo lugar, en la *Ideología alemana* (Marx y Engels 1971), se enuncia la tesis de la *determinación material de la ideología*. Los productos del pensamiento humano y la consciencia no son algo separado y distinto de lo que los individuos concretos hacen en el proceso material de vida.

Por el contrario, la producción espiritual de ideas y representaciones está entrelazada con la producción material, es este proceso material el que condiciona la producción de las ideas. En este marco cobra sentido el famoso *dictum* materialista: *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*. Por consiguiente, las formaciones ideológicas tienen que ser explicadas a partir de la práctica material. La ideología y las formas de conciencia son una expresión, en la instancia del pensamiento, de lo que acontece en el proceso material de vida; entonces, la ideología no es otra cosa que la representación en ideas, o mejor dicho, en un sistema organizado de ideas, de las relaciones sociales de producción. En suma, la ideología es un sistema de representaciones de las relaciones materiales concebidas como ideas.

Esta doble conceptualización de la ideología (la ideología como conocimiento distorsionado de la realidad y la determinación material de las ideas) plantea un problema epistemológico fundamental para la conceptualización misma de la ciencia.

Si la ideología implica un no-conocimiento por parte de los individuos de la lógica efectiva que rige el funcionamiento de la realidad social (fetichismo de la mercancía), entonces aparece como factible la construcción, a través del procedimiento de crítica ideológica, de un conocimiento que denuncie ese falso reconocimiento, lo que permitiría, por lo tanto, arribar a un conocimiento no distorsionado. Por consiguiente, es la escisión entre el falso reconocimiento (distorsión) y la realidad efectiva la que torna lógicamente posible la existencia de un punto de vista privilegiado para un conocimiento no ideológico de la realidad. En la tradición marxista ése es el lugar propio del materialismo histórico o, en un sentido más general, el lugar del conocimiento científico.²²

Sin embargo, tan pronto como reconocemos la viabilidad (lógica) y la pertinencia (cognitiva) de la crítica ideológica en la elaboración de un conocimiento no distorsionado, surge el problema acerca de si ese conocimiento (científico, no ideológico) no sería objeto, a su vez, de la determinación material de las ideas. En otros términos ¿cómo elaborar un conocimiento científico que no distorsione la realidad, si dicho conocimiento es un pro-

²² Desde la perspectiva marxista no todo conocimiento científico es un conocimiento no-ideológico. Por ejemplo, la economía política clásica (burguesa) de Smith y Ricardo se mueve en el terreno de las apariencias, no ha llegado a desentrañar el misterio de la

ducto espiritual del hombre elaborado en condiciones materiales concretas? ¿Cómo la ciencia puede ser un conocimiento no-ideológico si ella misma es una parte constitutiva de una formación social y tiene un lugar concreto en las relaciones materiales de producción?

La problemática abierta por Mannheim

Se trata de un problema fundamental que Marx no resolvió y que emergió en la reflexión sociológica sobre el conocimiento durante el segundo y el tercer decenio del siglo XX. La *sociología del conocimiento* como campo disciplinar autónomo fue inventada con la *Wissenssoziologie* alemana iniciada con Scheler ([1924] 1973), Von Schelting (1935) y Mannheim (1936). La preocupación de esta línea de reflexión ha estado orientada, inicialmente, hacia el estudio de la dependencia del pensamiento respecto de la posición social, la influencia de los factores socio-culturales en el desarrollo de las creencias y opiniones; o, para decirlo sintéticamente, el énfasis ha sido puesto en la *determinación existencial de las ideas*.

La obra *Ideología y utopía* de Karl Mannheim (1936), constituye el intento más serio, después de la andadura de Marx, de pensar sistemáticamente el concepto de ideología.²³ Mannheim postuló una distinción radical entre la ideología y la utopía. En un sentido amplio, la *ideología* constituye toda forma de pensamiento orientada hacia la reproducción del orden existente; por el contrario, la *utopía* expresa la aspiración hacia el establecimiento de un orden no existente de las relaciones sociales (Lowy 1991). Entre la ideología y la utopía se establece una relación antagónica,

forma mercancía (fetichismo) y, por lo tanto, no pueden ver la contradicción fundamental que se esconde tras ellas (cf. Marx 1973). En la línea marxista de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas postulará en su obra *Conocimiento e interés* la existencia de tres tipos de ciencia asociadas con tres tipos de intereses cognitivos cuasi-trascendentales: 1) las *ciencias empírico-analíticas* asociadas con el interés técnico, 2) las *ciencias histórico-hermenéuticas* vinculadas con un interés práctico de comprensión y, finalmente, 3) las *ciencias sociales críticas* guiadas por un interés emancipatorio (cf. Giddens, Habermas et al. 1999).

²³ Esta valoración de la obra de Mannheim es frecuente en el ámbito de los estudios sociales de la ciencia de cuño marxista (cf. Lowy 1991). Contrariamente, la obra de Mannheim es fuertemente criticada y subvalorada por aquellas perspectivas teóricas

puesto que mientras la primera implica una forma de conocimiento ilusorio que deforma la realidad, la segunda es verdadera y conlleva una función subversiva destinada a la creación de un nuevo orden “deseable” y “posible” aunque no actualmente existente.

Mannheim elaboró una distinción entre dos tipos de ideología: *la ideología particular* y *la ideología total*. La forma *particular* de ideología expresa un conjunto de creencias e ideas socialmente determinadas que enmascaran y distorsionan la realidad. Se asimila, en este sentido, a la concepción marxista de falso reconocimiento expuesta anteriormente. El punto a destacar consiste en que toda ideología tiene que ser leída en clave sociológica, en el sentido en que la ideología particular no sólo *enmascara*, sino que también es *socialmente producida* en función de los intereses y la posición social del grupo.

La pregunta a considerar consiste en saber si resulta posible concebir un grupo social cuyas opiniones, creencias, ideas, conocimientos no se encuentren socialmente determinados y, por lo tanto, puedan escapar de la formación ideológica. Es justamente aquí en donde Mannheim critica a Marx por no haber aplicado a sí mismo el concepto de ideología. Si no hay ningún grupo social cuyas ideas puedan estar liberadas de sus condiciones sociales, entonces *todas* las creencias e ideas de *todos* los grupos sociales están socialmente inducidas y expresan los intereses y la posición de dichos grupos en la sociedad. Este desplazamiento de lo particular a lo general le permite introducir a Mannheim la categoría de *ideología total*.

El problema epistemológico fundamental en la teoría de Mannheim surge de la tensión entre la *ideología particular* y la *ideología total*. En su forma *particular* el enmascaramiento producido por la ideología ocurre siempre en el terreno del pensamiento y de las creencias del adversario y, por consiguiente, habría al menos un punto de vista privilegiado para el conocimiento no distorsionado: el lugar de nuestro pensamiento desde el cual denunciamos las ideologías particulares.²⁴ La crítica a la ideología se

que niegan estatuto epistemológico a la sociología del conocimiento, reduciendo ésta a una sociología de la ciencia y restringiendo la investigación sociológica sólo a los aspectos no-cognitivos de la actividad científica. Esta segunda posición está representada emblemáticamente por Robert K. Merton (1973) y es defendida, en términos contemporáneos, por filósofos de la ciencia de cuño neopositivista extremo, como por ejemplo Mario Bunge (*cf.* Bunge 1998).

hace desde afuera de la ideología, desde un lugar no-ideológico: la ciencia (o mejor dicho, una forma específica de ciencia: el materialismo histórico).

No obstante, en la *ideología total* no hay un punto de vista privilegiado para el acceso a la realidad, puesto que toda creencia y todo pensamiento están socialmente determinados, incluyendo el nuestro propio y, por lo tanto, deforman lo real. El interrogante epistemológico es este: *si todas las creencias están socialmente determinadas y distorsionan lo real, entonces, ¿cómo establecer una distinción entre la creencia real (verdadera, no ideológica) y la creencia distorsionada (falsa, ideológica)?* (Hesse 1994). El interrogante carece, sin duda, de respuesta.

Una vez que hemos ascendido al concepto de *ideología total*, estamos atrapados en un círculo vicioso infernal. Se trata de una especie de circularidad (como el dibujo de Escher en el cual dos manos se dibujan mutuamente, estableciendo recíprocamente sus condiciones de creación) que ataca, sin duda, a la misma teoría de Mannheim, puesto que ella también estaría socialmente inducida y distorsionaría el conocimiento de “la realidad”. Al extender lo ideológico a todo el universo social, surge una pregunta necesaria pero imposible de responder desde la propia teoría de Mannheim: ¿desde dónde realizar la crítica ideológica? ¿Cómo saber si esa crítica no está afectada por el mismo tipo de factores que ella denuncia?

Si continuamos la reflexión en el terreno epistemológico, cabe preguntarnos qué condicionamientos impone la formulación total de la ideología al conocimiento científico. Puesto que la ciencia es el resultado de un sistema de prácticas socialmente enraizado, el producto mismo de la actividad científica –el conocimiento– sería dependiente de la posición social. Como puede entreverse la *ideología total* fomenta un *estado epistémico hobbesiano* e instituye, según la expresión de Mary Hesse, “una guerra total de todos contra todos”. La ciencia sería también un efecto ideológico de las posiciones sociales. En suma, no hay producto del espíritu humano que escape a su determinación existencial.

Todo este halo de problemáticas entrelazadas del concepto de ideología no fueron resueltos por Mannheim más que elusivamente. En la

²⁴ En esta situación aparecería, claro está, la teoría de Marx, en cuanto punto de vista privilegiado (no ideológico) para denunciar el conocimiento distorsionado que opera en el modo de producción capitalista (fetichismo de la mercancía) y en la ciencia burguesa (la economía política clásica).

esfera social, Mannheim terminó postulando la existencia de una clase desinteresada, *la intelligentsia*, cuyas creencias estarían mínimamente distorsionadas. En el ámbito científico, Mannheim se apoyó en la dicotomía *diltheyiana* entre las ciencias naturales –*Naturwissenschaften*– y las ciencias del espíritu –*Geisteswissenschaften*– e intentó salvarse del problema de la circularidad limitando la influencia de los factores sociales sólo a las ciencias del espíritu. Las ciencias naturales, la matemática y la lógica son excluidas de su determinación social.

En síntesis, desde el ámbito de la sociología del conocimiento la tesis de Mannheim concerniente a la determinación existencial de las ideas permite un cruce entre la reflexión sociológica y la epistemológica, o mejor dicho, reclama la pertinencia epistemológica de la sociología para investigar el contenido del conocimiento. Sin embargo, el propio Mannheim sustrae a la ciencia natural, las matemáticas y la lógica de su determinación material. La problemática socio-epistemológica de las ciencias naturales queda fuera del escrutinio sociológico y permanece desarticulada del ámbito ideológico.

La fecunda andadura althusseriana

El punto crucial en el que se inscribe la contribución abierta por la obra de Althusser consiste en articular dominios que anteriormente se encontraban disyuntos: el marxismo y el psicoanálisis. Producto de este entrelazamiento teórico, el campo semántico de la *ideología* se vincula sistemáticamente con la problemática del *inconsciente* y la categoría de *sujeto*. Es un mérito teórico de Althusser el haber articulado las tres nociones: ideología –inconsciente– sujeto.

Es posible distinguir analíticamente dos niveles fundamentales en los que Althusser problematiza la cuestión de la ideología: por un lado, el lugar de la ideología en la organización de una formación social y, por el otro lado, la relación de la ideología con el inconsciente en la producción de la subjetividad.

En relación con el primer nivel, Althusser, tras la huella de Marx, conceptualiza las sociedades humanas como totalidades complejas conformadas por tres instancias: *la economía, la política y la ideología*. La andadura teórica del pensador francés consiste en apoyarse en los desarrollos del psicoanálisis para conceptualizar la instancia ideológica y problematizar su relación con la producción y reproducción de las condiciones de producción. Al afirmar que una formación social es una totalidad compleja,

lo que está enfatizando Althusser es que no puede haber una reducción de una instancia a otra o, para expresarlo de otro modo, la articulación entre la economía, la política y la ideología no puede estar gobernada por un principio simple (categoría hegeliana). Por el contrario, la *unidad* de una formación social y la *unidad* de cada una de las instancias consisten en una *unidad compleja, contradictoria* (Livszyc 2006).

En lo que concierne a la instancia ideológica, Althusser afirma que la unidad de la ideología no es monolítica ni evidente ni automática. Por el contrario, la unidad de la ideología es compleja puesto que se expresa como una unidad contradictoria, producto de la lucha, los antagonismos, el enfrentamiento. Es en este marco en donde se articulan de una forma particular los conceptos de *lucha de clases* y *aparatos ideológicos del estado*. En primer lugar, es necesario subrayar que Althusser descarta explícitamente la idea de *clases sociales* como esencias plenamente constituidas de modo positivo antes de la *lucha de clases*. Por el contrario, las clases sociales son las resultantes de la lucha de clases. Para expresarlo brevemente: *no hay clases antes de la lucha de clases* (Livszyc 2006).

En segundo lugar, podemos, de modo análogo al argumento anterior, afirmar que ninguna ideología es una evidencia *a priori*, de carácter necesario, para la reproducción de una formación social. Ella también debe ser concebida, según Althusser, como la resultante de la lucha de clases. Esta afirmación permite restar legitimidad al postulado que afirma la existencia de la ideología dominante, como una cosa en sí, suturada, al servicio de la clase dominante. Muy por el contrario, tanto las *clases* como la *ideología* se constituyen *en y por medio de la lucha de clases* y llegan a ser *dominantes* (clase dominante, ideología dominante) como resultante de dicha lucha.

En lo que puede considerarse una clara vertiente gramsciana, Althusser discute con la teoría marxista clásica del Estado y propone distinguir entre el *aparato* del Estado y el *poder* del Estado, por un lado, y entre *el aparato represivo* (ARE) del Estado y *los aparatos ideológicos* del Estado (AIE), por el otro. Si el primero –el aparato represivo– puede ser definido diciendo que “funciona masivamente” con el ejercicio de la “violencia”, los aparatos ideológicos “funcionan masivamente” con “ideología”.²⁵ Según

²⁵ Althusser emplea la expresión “funcionan masivamente” para subrayar el hecho de que todo aparato del Estado, sea ideológico o represivo, funciona a la vez con violencia y con ideología. La particularidad es que el aparato represivo utiliza mayoritariamente la

Althusser, los AIE asumen la forma de distintas instituciones especializadas: AIE religiosos, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de información cultural (Althusser 1970: 25-31). Con relación a los aparatos ideológicos del Estado es preciso recapitular la estructura del razonamiento anterior concerniente a la ideología y a las clases sociales. En este sentido, los AIE tampoco pueden ser concebidos como instrumentos externos a la praxis social, puestos al servicio de “la clase dominante”. Por el contrario, los *aparatos ideológicos del Estado* son el objeto y el lugar de la lucha de clases.

Es preciso situar en este marco argumentativo uno de los tópicos fundamentales tratados por Althusser (1970) en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*: la reproducción de las condiciones de producción. La tesis althusseriana postula que la *función fundamental de la instancia ideológica es asegurar la reproducción de las relaciones de producción*. Esto no equivale a decir que el proceso de reproducción sea reducido linealmente a la instancia ideológica, puesto que, como el mismo Althusser lo indica, la reproducción de las condiciones de producción tiene lugar, en primera instancia, en la “materialidad misma del proceso de producción” y son aseguradas también por el aparato represivo del Estado.

Lo que es preciso destacar es que el funcionamiento de la ideología es sustancialmente distinto al del aparato represivo y al proceso material concreto de producción. La especificidad de la ideología en la organización del orden social y su reproducción encuentra asidero en el segundo nivel mencionado anteriormente, aquel que concierne a la relación de la ideología con el inconsciente y la producción de subjetividades. Consideremos, entonces, la conceptualización althusseriana de ideología.

La ideología es definida por Althusser como “la ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. Es preciso leer con cuidado esta tesis, puesto que lo que Althusser está diciendo es que la ideología no constituye una representación imaginaria (ilusoria, deformada) del mundo. Por el contrario, en la ideología lo que se representa es la relación entre *los individuos* y sus *condiciones materiales de existencia*. La representación ideológica, entonces, es una representación de la *relación imaginaria* (no real) de esos individuos con sus condiciones

violencia física, mientras que los aparatos ideológicos lo hacen en su mayor parte con la ideología y el empleo de la “represión” aparece atenuado, disimulado bajo la forma de represión simbólica.

(Althusser 1970: 52-56). El punto crucial que destaca Althusser es que dicha relación imaginaria se vive en la conciencia de los seres humanos como algo propio; cuando en realidad, la ideología constituye más bien un sistema de representaciones inconscientes “que se impone como estructura pero que es vivido como la conciencia misma” (Livszyc 2006). De allí que pueda decirse que la ideología organiza la conciencia, pero no es la conciencia.

Si es por medio de la ideología que los hombres *asumen, se representan, toman conciencia* de su lugar en el mundo, y experimentan ese lugar como algo propio, cabe preguntarse acerca del funcionamiento y mecanismo de esa operación; es decir, el interrogante consiste en saber *cómo y por qué* la ideología, como una forma inconsciente, se manifiesta como algo propio y consciente. Es en este marco en donde se inserta la problemática de la constitución de la subjetividad. En la medida en que todos nosotros experimentamos habitualmente y de modo ineludible nuestro mundo de la vida cotidiana como algo espontáneo y natural, somos ya sujetos ideológicos. La evidencia de *ser y reconocernos como* sujetos constituye el efecto ideológico fundamental (Althusser 1970: 66), puesto que la función de toda ideología es la constitución de sujetos. En la teoría althusseriana este razonamiento aparece condensado en una tesis central: *la ideología interpela a los individuos como sujetos*.

El discurso ideológico tiene como operación central la *interpelación* de individuos concretos como sujetos o, lo que es lo mismo decir, la ideología recluta sujetos entre los individuos. Como dice Pêcheux (2003: 165), “el ‘no-sujeto’ es interpelado-constituido como sujeto por la Ideología”; en palabras de Livszyc (2006), “allí donde no hay nadie –es decir, donde hay ‘individuos concretos’– [la ideología], constituye sujetos”. El mecanismo de *interpelación* tiene dos funciones básicas, conceptualizadas por Althusser en el par *reconocimiento/desconocimiento*.

Por un lado, el discurso ideológico, mediante la *interpelación*, nos da garantías de que somos sujetos, es decir, experimentamos en nuestra práctica y vivimos como propia, nuestra existencia como sujetos concretos, reales. Por medio de la *interpelación*, el discurso ideológico permite *reconocernos como sujetos*, y *reconocer* nuestro lugar en dicho discurso; asumimos el lugar que la ideología nos asigna, al tiempo que nos da garantía para que lo experimentemos como propio (nuestro lugar). Por esta razón, Althusser afirma que el discurso ideológico tiene una *estructura de garantía* que “contiene en su discurso al sujeto que interpela y ‘produce’ como efecto” (Althusser 1966: 118).

Por otro lado, en la ideología opera de modo correlativo una función de desconocimiento, puesto que, en tanto sujetos, no somos conscientes de que somos efecto de la interpelación. Mediante el desconocimiento, la ideología borra las huellas del mismo procedimiento ideológico, se trata, según la expresión althusseriana, de una *negación práctica* “por la ideología del carácter ideológico de la ideología”, por eso, afirma Althusser, “la ideología no dice nunca ‘soy ideológica’” (Althusser 1970: 70). El hecho de no reconocer el carácter ideológico de una realidad constituye, justamente, un efecto propiamente ideológico, por ejemplo, el hecho de reconocernos siempre como sujetos.

En síntesis, mediante la función de *reconocimiento*, el discurso ideológico produce el *efecto-sujeto*; y, correlativamente, mediante la función de *desconocimiento* produce el *efecto-inconsciente*. Es justamente este efecto-inconsciente el que permite a los *individuos* concretos, humanos (nosotros mismos en la actividad práctica de nuestra vida cotidiana), asumir la función de *sujetos ideológicos*. El *reconocimiento* queda en el plano de la consciencia, el *desconocimiento* en el nivel del inconsciente.

La cuestión del inconsciente se articula de modo ineludible con la ideología, puesto que el efecto-inconsciente es la resultante de la función de desconocimiento propia del discurso ideológico. Por esta razón, el problema teórico planteado por Althusser consiste en articular el discurso ideológico con el discurso inconsciente. La premisa para dar cuenta de esta articulación consiste en afirmar que todo discurso produce un efecto de subjetividad. No obstante, es preciso reparar en la naturaleza diferencial del efecto-sujeto en cada tipo específico de discurso: el discurso científico, el discurso ideológico, el discurso estético, el discurso del inconsciente. La tesis de Althusser es que la *posición de sujeto* varía en las diferentes *estructuras discursivas*. La diferencia fundamental entre la ideología y el inconsciente consiste en que en el *discurso ideológico* el efecto-sujeto está presente en persona (la ideología produce sujetos a partir de individuos). Sin embargo, en el *discurso del inconsciente* acontece una singularidad específica: ausencia del sujeto. Retomando el *dictum* lacaniano según el cual *el significante representa al sujeto para otro significante*, Althusser postula que el sujeto está ausente del discurso del inconsciente, justamente porque su lugar está representado por un significante en la cadena de los significantes. Por consiguiente, la posición de sujeto en el discurso del inconsciente es por “lugartenencia” (Althusser 1966: 115-116).

Es preciso reparar en una doble relación entre el inconsciente y la ideología. Por un lado, hemos señalado que el inconsciente es indispensable para el funcionamiento del sujeto ideológico (desconocimiento). Por otro lado, Althusser plantea que el inconsciente se articula sobre y en lo ideológico. El inconsciente produce efectos en situaciones concretas de la vida cotidiana, pero es justamente en dichas situaciones donde opera siempre el discurso ideológico. De allí que las formaciones del inconsciente se producen siempre en formaciones del discurso ideológico, es en este sentido que hay que entender el *dictum* althusseriano: *el inconsciente funciona con la ideología*. A pesar de la estructura diferencial del discurso ideológico y del inconsciente (en el primero el efecto-sujeto en persona; en el segundo, el sujeto por lugartenencia), es posible afirmar que en este último el sujeto ausente aparece como el “gran otro lacaniano”. Es el gran otro el que habla en el discurso inconsciente. Por esta razón, Althusser concluye que el sujeto del discurso inconsciente es el propio discurso ideológico (y no el sujeto del discurso ideológico). Nos enfrentamos así a una discontinuidad estructural del discurso inconsciente y del discurso ideológico, pero, al mismo tiempo, a una imbricación –en el sentido de solapamiento– de una estructura sobre la otra (Althusser 1966: 127).

En síntesis, en la teoría althusseriana la categoría de sujeto es central en el discurso ideológico, puesto que el sujeto es el efecto fundamental de la ideología. Al mismo tiempo, la ideología se engarza con el inconsciente mediante la función de desconocimiento en la operación de interpelación.

Para concluir, debemos subrayar que a pesar de la notable contribución de Althusser a la teoría de la ideología, se puede establecer una profunda continuidad con la perspectiva marxista clásica. Es posible, en la teoría althusseriana, identificar una separación de la ideología respecto del terreno no ideológico; es decir, continúa habiendo un lugar privilegiado desde donde realizar la crítica ideológica, este lugar, claro está, es el discurso científico. Mientras que en la vida cotidiana concreta *la ideología no tiene afuera*, puesto que hace aparecer como no ideológica las propias situaciones en las que actúa (de allí que creernos fuera de la ideología constituya en sí mismo un efecto ideológico); por otro lado, es posible *estar afuera de la ideología*, cuando nos situamos en el terreno de la ciencia, allí, la ideología *no es más que afuera*, según la expresión propia de Althusser (1970: 70).

Es posible erigir aquí una sospecha ontológica ¿cuáles son las implicaciones epistemológicas si la ideología no tiene afuera ni para la vida ni para la ciencia? ¿Qué sucedería si el discurso científico (el cual es definido

por Althusser como un discurso sin sujeto) se encuentra, de alguna manera, articulado con el discurso ideológico?²⁶

La mirada de Žizek

La contribución de Žizek a la elaboración de una teoría contemporánea de la ideología se sustenta fundamentalmente en una relectura de la obra de Althusser a partir de las contribuciones del psicoanálisis lacaniano. La crítica que Žizek dirigirá a la obra althusseriana consiste en señalar que el autor francés situó la problemática de la ideología en un nivel estrictamente discursivo vinculado con el proceso de *interpelación*. Para Žizek se torna fundamental complementar este nivel de análisis discursivo, con una nueva dimensión: la del goce y la de la fantasía, que se sitúa más allá de la interpelación.

En términos del grafo del deseo lacaniano, el análisis de la ideología como discurso se sitúa en el nivel inferior del grafo (nivel del significado) y habilita a una lectura sintomática, la cual consiste en la identificación de los puntos nodales (*point de capiton*, designante rígido, significante vacío) que anudan un conjunto de “significantes flotantes” heterogéneos en un mismo campo ideológico de significación. El *síntoma* es “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal” (Žizek 1992: 47). Por ejemplo, la idea de libertad (de opinión, política, de expresión, de prensa) incluye un tipo específico de libertad (la libertad de vender la fuerza de trabajo) que subvierte esa noción de universal (al vender su fuerza de trabajo, el obrero pierde toda libertad y se somete a la lógica de la acumulación capitalista). Por esta razón, dice Žizek, todo *universal ideológico*, contiene su *síntoma*, un elemento particular que representa la negación interna que subvierte el principio universal.

La contribución de Žizek se sitúa en la articulación de la ideología con el nivel superior del grafo del deseo, que constituye específicamente el *nivel del goce*. La ideología entonces, abarca no sólo el campo del significado ideológico (nivel inferior del grafo, interpelación, síntoma social), sino también un núcleo preideológico que Žizek identifica con el goce.

²⁶ Este interrogante parece conducirnos al problema de la circularidad en el que cayó Mannheim al postular el concepto de ideología total, según hemos señalado (*vid supra* La problemática abierta por Mannheim).

Es en este nivel superior del grafo del deseo, en donde encuentra asidero la tesis central de Zizek, según la cual *la fantasía ideológica estructura la realidad social*. No se trata ya de que la ideología distorsiona lo que la realidad es (falso reconocimiento), sino más bien que *la distorsión ideológica es constitutiva de la realidad misma*. Para echar luz sobre este punto resulta pertinente la relectura que Zizek hace de la fórmula marxista clásica de la ideología: *ellos no lo saben, pero lo hacen*. El interrogante que plantea Zizek consiste en dar cuenta del lugar propio de la ilusión ideológica: *en el saber o en el hacer*.

La fórmula marxista clásica, inclinó el platillo hacia el lado del saber: los individuos *no saben* lo que hacen, es la lógica misma de la realidad social la que produce un no conocimiento por parte de los individuos de lo que ellos mismos hacen; allí se encuentra la fuente de la distorsión ideológica. La posición de Zizek es que la *ilusión ideológica* se sitúa del lado del *hacer*. Así, invirtiendo la fórmula fetichista de Marx, Zizek sugiere que los individuos saben muy bien que tras las relaciones entre las cosas hay relaciones entre personas, pero en la actividad social *actúan como si* no lo supieran. Por ejemplo, *actúan como si* el dinero fuese la encarnación de la riqueza. Entonces, el falso reconocimiento no consiste en la distorsión de la realidad, sino en desconocer la ilusión que estructura la realidad: “son fetichistas en la práctica [...] lo que ellos no saben es que su realidad social [...] está guiada por una ilusión” (Zizek 1992: 61). En conclusión, la fantasía ideológica es la ilusión inconsciente que estructura la realidad social, la fórmula que propone Zizek se expresa del siguiente modo: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aún así, lo hacen”.

Comprender la importancia y el rol de la fantasía implica distinguir, en sentido lacaniano, *el orden del significante* –el gran Otro, el orden simbólico–, por un lado, y el *goce*, por el otro. El *goce* es aquello que no puede ser simbolizado; por eso, cuando el *goce* se introduce en el campo del significante, el único significante posible del goce es el significante de *la falta en el Otro*; es decir, que el Otro –el orden simbólico– tampoco está plenamente constituido y entraña una falla fundamental. La fantasía ideológica es lo que viene a llenar el vacío de esa imposibilidad fundamental, encubre un núcleo traumático imposible. En términos lacanianos, la fantasía encubre el hecho de que el *orden del significante* –el gran Otro, el orden simbólico–, está estructurado en torno a alguna imposibilidad traumática que no puede ser simbolizada. Por eso, dice Lacan, la fantasía enmascara lo Real de nuestro deseo. La fantasía encubre la incongruencia

que se produce cuando el goce penetra el orden simbólico (el campo del significante) (Zizek 1992).

Al concebir la ideología como una construcción de fantasía, lo que pone en evidencia Zizek es que la ideología no encubre ninguna realidad última (una realidad plenamente real); por el contrario, la fantasía es aquello que da soporte a nuestra realidad, estructurando nuestras relaciones sociales: “la fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla” (Zizek 1992: 173). Lo que encubre la fantasía ideológica es justamente el núcleo traumático imposible que Laclau y Mouffe (1987) conceptualizaron como antagonismo: “una división social traumática que no se puede simbolizar”.

Arribados a este punto, tenemos que plantear –aunque no resolver– la pregunta imposible. Si la ideología no es aquello que deforma la representación de la realidad (falsa consciencia), ni tampoco la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia (Althusser), sino más bien, la ideología es aquello por medio de lo cual se estructura la significación de la realidad (fantasía ideológica–distorsión constitutiva), entonces, emerge una pregunta cognitiva fundamental: ¿cómo es posible la ciencia? Si la ciencia, como el resto de las actividades humanas significativas, es parte del mecanismo ideológico de la fantasía, por el cual estructuramos la realidad, entonces ¿cuál es la especificidad ideológica y epistémica de la ciencia como un sistema socio-cognitivo de prácticas? Siguiendo el *dictum* zizekiano acerca de considerar la ideología en el nivel del hacer y no exclusivamente en el del saber, el problema epistemológico sería el siguiente: cómo pensar la problemática de la *ideología* en el ámbito de las *prácticas científicas*. Para expresarlo en otras palabras, no se trata de situar el problema de la ideología en el dominio del conocimiento científico; sino en el del hacer, en el campo en el que la ciencia es hecha: las prácticas científicas. ¿Cuál es la fantasía que sirve de soporte a la realidad de la ciencia como esfera socio-cognitiva distinguible de otros ámbitos sociales?

Esta cadena de interrogantes no puede ser respondida aquí de modo satisfactorio, y mucho menos concluyente, apunta más bien a sugerir una línea de investigación en epistemología, inexplorada, ausente, desconocida, por las epistemologías dominantes: la estructuración de la ciencia por medio de una fantasía ideológica que expresa la imposibilidad de la ciencia. A pesar de este reparo enunciativo, es posible ensayar una respuesta parcial. El significante clave –o mejor dicho, uno de ellos– *point de capiton*

lacaniano, se encuentra en el término *método científico*. La pregunta epistemológica es: ¿cuál es la relación entre el método científico y la práctica científica?

El método científico se nos muestra, según voy a conceptualizar en la siguiente sección, como un procedimiento neutral, universal, impersonal y objetivo que garantiza el estatus de científicidad de un saber. El conocimiento producido según las pautas de los métodos científicos puede ser llamado con derecho propio “conocimiento científico”. El método es el garante de la científicidad. Ahora bien, todo hombre de ciencia sabe muy bien que todos los métodos han sido inventados por individuos concretos, en situaciones sociales concretas. Es decir, todo método tiene una historia, incluso en un sentido restringido y aislado del contexto social, todo método puede ser considerado a partir de su historia interna: la historia de la evolución de las mejoras técnicas de los procedimientos metodológicos. Así, por ejemplo, podría escribirse una historia lógica-técnica, y por lo tanto asocial, del *método inductivo* (o mejor dicho de la inferencia inductiva), trazando el camino que va desde Aristóteles, pasando por Francis Bacon, atravesando a todos los empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume), hasta desembocar en el positivismo lógico y, muy particularmente, en el mayor proyecto de lógica inductiva del siglo XX, la obra de Rudolf Carnap. No obstante, y más allá de la historia de los métodos, los científicos actuamos *como si* el método científico existiese como una cosa independiente de la praxis científica; aunque sabemos muy bien que ningún método existe por fuera de las prácticas científicas que constituyen su soporte.

En el *nivel del decir* hablamos como popperianos, intentamos presentar nuestros proyectos de investigación organizados con la lógica hipotético-deductiva, enunciarnos hipótesis (independientemente de nuestro tema y campo de investigación) que prevemos contrastar con la más variada gama de técnicas cuantitativas y cualitativas. Hablamos con la lógica del *modus tollens* –la lógica falsacionista–, porque ello nos legitima ante los sistemas científico-técnicos y ante las comunidades académicas. Sin embargo, *en el nivel del hacer* no procedemos según las normas de racionalidad universales del método científico.²⁷ Los científicos somos solipsistas prácticos, sabemos

²⁷ He tratado este tema en trabajos anteriores (véase Rodríguez Zoya 2009c). La divergencia de las prácticas científicas respecto de las normas de racionalidad es algo que ha quedado evidenciado por los estudios sociales de la ciencia postmertonianos. La

muy bien que el método científico no es la encarnación de normas de racionalidad universal, pero procedemos *como si*, en cierto sentido, lo fuera.

A partir de aquí, el *método* puede ser concebido como *síntoma* de la ciencia. El aprendizaje y aplicación de los métodos científicos constituyen un cierto no-conocimiento de la ciencia pero que, al mismo tiempo, la hacen posible. Manifestación extraña e incongruente puede parecer la frase recientemente postulada ¿Cómo es posible que el aprendizaje, dominio y aplicación instrumental correcta de los métodos, es decir, el conocimiento mismo de los métodos científicos, constituyan una forma de no conocimiento? Para entrever una respuesta a este argumento, en apariencia incongruente, es preciso situarse en un campo no-metodológico y precisar aquello que los métodos niegan o hacen aparecer como absurdo. En este punto encontramos, justamente, el conjunto de elementos no articulados que constituyen el exterior de la construcción discursiva del paradigma de la simplificación: los valores, la ideología, los afectos, la subjetividad, etcétera.

En un sentido más radical aún, debemos intentar problematizar –al menos como sugerencia epistemológica a ser explorada– la cuestión de los métodos científicos en el ámbito superior del grafo del deseo lacaniano, es decir, en el ámbito específico de la fantasía: *los métodos científicos constituyen la fantasía metodológica (ideológica) que estructura la realidad de la ciencia*. ¿Qué quiere decir esta –aparente– barbaridad epistemológica? Sencillamente quiere decir que los métodos constituyen la ilusión que hace posible la ciencia. El conocimiento científico es posible gracias a los métodos, puesto que con ellos podemos elaborar un saber intersubjetivamente verdadero, es decir, objetivo, en la medida en que puede ser sometido a contrastación mediante la repetición de los procedimientos de observación y experimentación. En definitiva, los métodos son los que nos dan garantías de que el conocimiento científico es objetivo, neutral, universal. Este conocimiento

sociología del conocimiento científico ha realizado numerosas investigaciones empíricas sobre las comunidades científicas, mostrando el modo efectivo y real en que los científicos se conducen en su práctica de investigación. Una de las obras pioneras de este campo es la obra de Bruno Latour y Steve Woolgar, que lleva el emblemático título de *La vida de laboratorio* (1995). Para una introducción a la amplitud y variedad temática abordada por la sociología del conocimiento científico, véase Kreimer 1994. Una introducción sintética puede encontrarse en Prego 1994.

no depende de la voluntad arbitraria del sujeto de conocimiento, sino de la verdadera estructura de la realidad. La contrastación con los hechos permite validar nuestros enunciados (nuevamente aquí opera la lógica falsacionista popperiana encarnada en el *modus tollens*). Lo que los científicos no sabemos, o que reconocemos falsamente, es que al hacer ciencia estamos guiados por una ilusión fetichista –el fetichismo de la metodología– (volveré sobre esta cuestión más adelante), que estructura nuestra realidad epistémica como hombres de ciencia. Esta ilusión fetichista, al igual que lo Real del deseo en Lacan o el antagonismo en la obra de Laclau, encubre un núcleo imposible fundamental. Para expresarlo sin rodeos, lo Real retorna –dice Lacan– lo político retorna como amenaza constante a la ciencia. Todos los significantes disruptivos del orden científico: ideología, valores, particularidad, contexto, política, retornan como aquello que tiene que ser expulsado de la práctica científica para que nuestro hacer pueda ser llamado ciencia. El método científico como fantasía ideológica es lo que encubre esa falla, la imposibilidad de que la ciencia se totalice, que se constituya plenamente como ciencia.

El sujeto escindido en el discurso de la filosofía de la ciencia y la metodología de la investigación

Con este título quiero plantear el siguiente problema: ¿Cuál es la posición de sujeto en los discursos científico-académicos que hablan acerca de la ciencia, es decir, que la toman como objeto de reflexión?

Consideremos dos clases específicas de discurso, el de la filosofía de la ciencia como disciplina tradicionalmente normativa, cuya meta es fijar los criterios y estándares de científicidad (en la tradición racionalista-cognitivista que une al positivismo lógico con el falsacionismo popperiano y la reformulación de Imre Lakatos); y, por otro lado, el discurso de la metodología de la investigación como campo de conocimientos acerca de la aplicación técnico-procedimental de las normas de racionalidad del método científico.

En este marco quisiera plantear la siguiente hipótesis tentativa: *el Sujeto histórico ilimitado, heredado de la modernidad, continúa permeando el discurso de la filosofía de la ciencia, en su vertiente racionalista-heredada (positivismo lógico), y de la metodología de la investigación, como campo disciplinar autónomo.*

En ambas formaciones discursivas hay implícitas, al menos, dos posiciones de sujeto diferenciables. El sujeto se encuentra escindido en un

sujeto de la enunciación (que dicta, enuncia y prescribe el saber metodológico pertinente: el filósofo-metodólogo) y *un sujeto del enunciado* (que recibe, ejecuta y aplica el método científico: el individuo investigador).²⁸ Este sujeto escindido aparece en el discurso filosófico-metodológico como *el Sujeto* (con mayúscula); se trata, en realidad, de una entidad que ha sido despojada de toda historia y de todo contexto. El sujeto del método científico no pertenece a la historia del conocimiento científico ni a la de las comunidades epistémicas particulares; tampoco es un sujeto encarnado socialmente. Aislado del tiempo y del contexto social, el sujeto del método no es, en realidad, nadie, sino una entidad puramente racional y ahistórica.

Una de las tareas de la *antropología política de la ciencia* consiste en dar cuenta de los supuestos que sustentan lo que puede ser llamada *la concepción estándar del método científico*, defendida por la filosofía de la ciencia y la metodología de la investigación. Ambas disciplinas comparten, en cierto sentido, el mismo objeto: el método científico, pero lo abordan desde niveles de análisis distintos: el primero desde el terreno lógico-formal; el segundo desde el terreno práctico-aplicado, es decir, el plano de la instrumentalización operativa de los métodos en técnicas, herramientas y procedimientos concretos para la observación, medición, experimentación y análisis de la información. No obstante, a pesar de sus diferencias, la filosofía de la ciencia y la metodología comparten una unidad epistémica fundamental. Ambas se yerguen sobre una red de supuestos comunes acerca de la naturaleza de los métodos, la ciencia y el conocimiento científico. Esta red de supuestos se anuda en torno a un *punto nodal* que unifica un campo significativo del cual los sujetos de conocimiento son excluidos, borrados, marginados.

Desde la *concepción estándar del método científico*, la significación del término “método” puede ser organizada en torno a la articulación de ciertos significantes: *universalidad, objetividad, neutralidad, impersonalidad y repetición*.²⁹ Esta cadena significativa permite bosquejar un sentido genérico del método científico independientemente de cómo se instrumentalice

²⁸ La distinción entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado es desarrollada por Rozo Gauta (1999, 2005) en el campo de la educación y de las ciencias sociales: “En las ciencias sociales el sujeto tradicionalmente ha ocupado dos lugares: como sujeto cognoscente y como objeto por conocer. En el proceso enseñanza-aprendizaje el sujeto se ha escindido en el sujeto que dicta (sujeto de la enunciación) y el sujeto que escucha y ejecuta (sujeto del enunciado)” (Rozo Gauta 2005:8).

operativamente cada método en el ámbito de cada disciplina concreta. Examinemos sintéticamente las implicaciones antropológicas de estos significantes.

Primero, la universalidad implica *descontextualización y atemporalidad (borramiento de la historia)*. Los métodos son instrumentos *universales* en la medida en que no dependen ni están determinados por el contexto socio-cultural en el que fueron elaborados, y tampoco en el que son aplicados y utilizados. Independizados del contexto material de producción, los métodos han sido despojados de su *historia*, son, en efecto, creaciones sin historia. Quiebre ecológico (aislamiento del contexto local y singular) y quiebre temporal (aislamiento del tiempo) son los procedimientos que permiten fundamentar la universalidad de los métodos. Sería necesario el desarrollo de una sociología histórica de los métodos científicos que permita dar cuenta de la *sociogénesis* de los mismos para subvertir el significativo “universalidad”.

Segundo, los métodos aparecen naturalmente como reglas y procedimientos objetivos, en la medida en que pueden considerarse como elementos externos, independientes y separados del individuo y de su acción.

Tercero, la progresiva identificación de los métodos con su aspecto lógico-técnico-procedimental, reduce al sujeto a un operador mecánico que debe limitarse a seleccionar y combinar las técnicas-herramientas para abordar científicamente un objeto de conocimiento: es decir, para observarlo, manipularlo, medirlo y controlarlo. Así, el método aparece como un

²⁹ En un trabajo anterior fundamenté que la concepción estándar en metodología y en filosofía de la ciencia (definida por los cinco rasgos enunciados anteriormente), constituyen un sistema de exclusión que impide problematizar un conjunto de cuestiones fundamentales: 1) No permite dar cuenta de las implicaciones epistemológicas de los métodos (relación método–conocimiento). 2) No tematiza la dimensión histórico-genética vinculada con el proceso de construcción y elaboración de los métodos científicos. 3) Ignora el problema socio-genético vinculado a la relación método–sociedad y la influencia de factores no epistémicos (valores, intereses, etcétera) en la constitución y utilización de los métodos científicos. 4) Es ciega frente al problema antropológico por cuanto el método aparece como una cosa externa respecto del sujeto de conocimiento. 5) Ignora y bloquea la reflexión sobre uno de los aspectos más importantes: la significación política de los métodos científicos (Rodríguez Zoya 2009b).

sistema impersonal³⁰ de reglas y procedimientos, el cual se convierte en el garante de la objetividad y la repetición de la observación.

Cuarto, la repetición de la observación (replicación experimental) es lo que permite fundar el carácter objetivo y universal del conocimiento científico. En la medida en que los métodos, en tanto instrumentos, pueden ser utilizados repetidas veces por distintos agentes, se garantiza la estabilidad de la observación y el control experimental. La repetición se engarza así con la impersonalidad del método y contribuye a forjar una igualdad formal entre los observadores, al mismo tiempo que permite dar cuenta de las regularidades del orden de la naturaleza.

Quinto, la neutralidad de los métodos científicos encuentra un doble fundamento. En primer lugar, la *repetición* y la *impersonalidad* garantizan la neutralidad de los procedimientos, puesto que permite asegurarse que los resultados no sean deformados, influidos y sesgados por las distorsiones provenientes del sujeto de conocimiento. De esta manera, la aplicación del mismo procedimiento sobre una misma clase de objetos, en condiciones experimentales equivalentes por parte de dos investigadores distintos, debería arrojar resultados similares. Con la repetición y la impersonalidad se asegura, entonces, la eliminación de la interferencia de la subjetividad en la observación científica. En segundo lugar, los métodos son procedimientos neutrales puesto que han sido aislados de toda determinación material concreta proveniente del contexto social en el cual han sido inventados.

Fetichismo de la metodología: la forma método y la crítica a la concepción estándar de la ciencia.

Estos cinco significantes, presentes en el discurso filosófico-metodológico de la ciencia, contribuyen a forjar un tipo específico de sujeto de conoci-

³⁰ La impersonalidad ha sido un rasgo definitorio de la filosofía moderna iniciada por Descartes y Bacon. Así Descartes propone el siguiente concepto de método: “reglas ciertas y fáciles que a cualquiera que las observara con exactitud le sería imposible tomar lo falso por verdadero, sin requerir inútilmente esfuerzos de la mente, pero aumentando siempre gradualmente el saber, y lo conducirían al conocimiento verdadero de aquello que fuese capaz de conocer” (René Descartes, Cuarta regla para la dirección del espíritu, 1628, citado por Marradi, Archenti y Piovani 2007: 48).

Vid. Supra, nota 11.

miento. La reducción de los métodos a una dimensión técnica-instrumental, ahistórica y asocial, identifica a los métodos con reglas y procedimientos universales y neutrales. En este marco, el lugar del sujeto consiste, en realidad, en su negación. *El método* puede ser concebido como un *punto nodal* (*designante* rígido, *point de capiton*) que estructura la significación del campo metodológico, cuyo efecto de sentido primario es el borramiento del sujeto del campo científico.

El vacío producido por la anulación de la subjetividad científica es llenado por una forma de racionalidad supuestamente común e igualitariamente distribuida en todos los individuos-sujetos de conocimiento. El discurso filosófico-metodológico de los métodos produce, entonces, un segundo efecto de sentido: todos somos iguales ante las reglas del método científico, todos tenemos derecho a aplicarlo, todos podemos conocer la objetividad del mundo mediante él. Este aparente ideal democrático de igualdad, encierra en realidad, una noción de sujeto preconstituido, un sujeto que aparece como una entidad racional-cognitiva que preexiste a la ciencia y a la aplicación del método mismo.

La antropología del método científico nos permite mostrar hasta qué punto este sujeto-sustancia carece, al igual que el sujeto cartesiano, de un anclaje contextual. El supuesto antropológico de la metodología postula un sujeto abstracto, dado de una vez y para siempre, concebible únicamente en una dimensión epistémica y cognitiva. No puede ver, por tanto, cómo ese sujeto es en realidad un sujeto histórico, creado en la historia, a través de la historia y en condiciones sociales concretas. No se trata nunca de un sujeto racional universal, sino más bien de un sujeto particular, con una racionalidad local, inscrito en un mundo social y cultural desde donde piensa y conoce.

CONCLUSIONES

La categoría de sujeto ha constituido para las epistemologías dominantes una especie de *abyección epistemológica*, es decir, la zona misma de la clausura, de lo expulsado, de lo que no puede ser nombrado y que no forma parte de la ciencia. La construcción discursiva del paradigma de la simplificación de la ciencia clásica moderna se ha conformado mediante la exclusión de un conjunto de elementos no articulados por el discurso epistemológico. Este exterior constitutivo de la ciencia está integrado por significantes como ideología, valores, particular, evento, contexto, sujeto (o

mejor dicho complejidad antropológica),³¹ afectividad, etcétera. Esta zona de exclusión epistemológica puede ser pensada en torno a la categoría de *lo político*, la cual puede concebirse como lo Real que retorna constantemente y amenaza con subvertir el orden epistémico de la ciencia. *Lo político* es aquello que el sistema discursivo de la ciencia demoniza con la finalidad de poder construir una significación de sí mismo; por consiguiente, *lo político* es aquello en virtud de lo cual se organizan las cadenas equivalenciales de la formación discursiva de la ciencia. Estas diferencias equivalenciales del discurso científico fueron sintetizadas en diferentes órdenes (epistemológico, metodológico, ontológico, paradigmático). El común denominador de todas ellas es que mediante la negación de *lo político* afirman su identidad puramente epistémica y racional.

La propuesta de una *antropología política de la ciencia* intenta la apertura de la reflexión epistemológica hacia ese exterior negado y velado por las epistemologías dominantes. Esta *antropología política de la ciencia* propone rescatar la fecundidad epistemológica de la categoría de sujeto. En este sentido el psicoanálisis lacaniano y las teorías sociales y políticas contemporáneas enraizadas en la obra lacaniana, contienen ingredientes epistemológicos que permiten problematizar la dimensión política del sujeto de conocimiento. Hemos mostrado cómo la incorporación de estas categorías permitieron articular la problemática epistemológica con categorías fuertemente políticas como la ideología. Este análisis nos condujo a problematizar el método científico como síntoma y fantasía ideológica del paradigma de la simplificación y las epistemologías dominantes. La concepción estándar del método científico entraña una ilusión fetichista que estructura la realidad de la práctica científica. El método opera aquí como un significante vacío —*point de capiton* lacaniano— que totaliza el campo de sentido de “lo científico” como conocimiento universal, objetivo, neutral, impersonal. Pero, al mismo tiempo, el método es lo que encubre una falla, una imposibilidad fundamental, un núcleo traumático: los límites de la ciencia, la imposibilidad de la ciencia de constituirse totalmente como tal, la imposibilidad de la sutura epistémica de la ciencia.

La *antropología política de la ciencia* no sólo constituye una propuesta en el terreno de la investigación teórica de la epistemología, es también una apuesta política. ¿Cuál sería la *forma* que asumiría una práctica científica

³¹ *Vid supra*, nota 11.

que sin renunciar a su especificidad epistémica, incorporase explícitamente lo político? ¿Cuáles son las implicancias de incorporar aquello que históricamente amenazó con subvertir el orden epistémico de la ciencia?

En la ciencia contemporánea, el fetichismo de la metodología constituye el inconsciente político de la ciencia, la progresión epistémica del conocimiento constituye una regresión humana. Tras la ilusión fetichista del método, los efectos de la ciencia profundizan los problemas humanos fundamentales (ecología, desigualdad, pobreza, calentamiento global, la lista es infinita) sin que la ciencia tenga registro de ellos. La ciencia es incapaz de registrar sus fallas humanas, sus inconsistencias éticas, su propia constitución política y, a pesar de todo eso, puede seguir siendo, en términos metodológicos y epistémicos “buena ciencia”.

Desde nuestro lugar como individuos, como miembros de las comunidades nacionales y regionales, como seres vivientes pertenecientes a la especie humana y a la biosfera planetaria, esta ciencia no nos parece sostenible epistemológicamente, ni deseable en términos éticos y políticos. Como científicos, agentes y pacientes de la práctica científica fetichizada, debemos postular la necesidad de una ciencia diferente. La *antropología política de la ciencia* afirma la ambición de fundamentar una epistemología abierta a lo político, como un paso ineludible para construir una ciencia políticamente consciente. En términos políticos, la apuesta consiste en construir una nueva hegemonía epistemológica que incluya lo que la vieja epistemología negaba. El desafío político de la epistemología consiste en articular discursivamente lo que el paradigma de la simplificación excluye. Sólo así, *la vita contemplativa* de la ciencia podría reconocer a su hermana negada y olvidada: la acción política transformadora.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, LOUIS

1966 Tres notas sobre la teoría de los discursos, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México.

1970 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, 1ª ed., Nueva Visión, Buenos Aires.

ARENDT, HANNAH

2005 *La condición humana*, 2ª reimpresión, 1º ed., Paidós, Buenos Aires.

BACON, FRANCIS

2003 *Novum Organum*, 1ª ed., Losada, Buenos Aires.

BARTHES, ROLAND

2004 *Mitologías*, 1ª ed., Siglo XXI, Buenos Aires.

BUNGE, MARIO

1998 *Sociología de la ciencia*, 1ª ed., Sudamericana, Buenos Aires.

CARNAP, RUDOLF

2003 *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, 1ª ed., Open Court Publishing Company, EUA.

2002 *Logical Syntax of Language*, 1ª ed., Open Court Publishing Company, EUA.

1936 */1937 Testability and Meaning*, en *Reading in the philosophy of science*, Herbert Feigl and May Brodbeck (eds.), Appleton-Century-Crofts, Inc. Nueva York: 1-47.

1985 *Fundamentación lógica de la física*, Hyspamérica.

DESCARTES, RENÉ

1968 *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid.

1966 *Discurso del método*, Losada, Buenos Aires.

DOR, JOËL

2004 *Introducción a la lectura de Lacan*, 1ª ed., Gedisa, Barcelona.

FOUCAULT, MICHAEL

2002 *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires.

1998 *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.

1992 *Microfísica del poder*, 3ª ed., Ediciones de La Piqueta, Madrid.

1987 *El orden del discurso*, 3ª ed., Tusquets, Barcelona.

FREUD, SIGMUND

1978 *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, t. 4, Amorrortu: 285-315.

GARCÍA, ROLANDO

1997 *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, 1ª ed., Gedisa, Barcelona.

GIDDENS, ANTHONY, JÜRGEN HABERMAS, MARTIN JAY, THOMAS MCCARTHY,
RICHARD RORTY, ALBRECHT WELLMER Y JOEL WHITEBOOK

1999 *Habermas y la modernidad*, 1ª ed., Cátedra, Madrid.

HAHN, HANS, OTTO NEURATH Y RUDOLF CARNAP

2002 La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena, *REDES, Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*, 9 (18): 103-149.

HESSE, MARY

1994 La tesis fuerte de la sociología de la ciencia, en *La explicación social del conocimiento*, León Olivé (ed.), México, Universidad Autónoma de México: 147-179.

HUME, DAVID

2004 *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1ª ed., Istmo, Madrid.

KANT, IMMANUEL

2003 *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., Losada, Buenos Aires.

KINCAID, HAROLD, JOHN DUPRÉ Y ALISON WYLIE

2007 *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, Oxford University Press, Nueva York.

KOYRÉ, ALEXANDRE

2007 *Estudios de historia del pensamiento científico*, 16ª ed., Siglo XXI, México.

KREIMER, PABLO

1994 *De probetas, laboratorios y otras frutas*, 2ª ed., Universidad de Quilmes, Buenos Aires.

KUHN, THOMAS

1999 *La estructura de las revoluciones científicas*, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México.

1982 Objetividad, juicios de valor y elección de teoría, en *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica, Madrid: 344-364.

LACAN, JACQUES

1984a Clase XIV, El significante, en cuanto tal, no significa nada, en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3*, Paidós, Barcelona: 261-271.

- 1984b Clase XIX, Conferencia Freud en el Siglo, en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3*, Paidós, Barcelona: 333-345.
- 1984c Clase XVII, Metáfora y Metonimia, en *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3*, Paidós, Barcelona: 312-331.
- 2003 La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires: 473-309.

LACLAU, ERNESTO

- 1996 *Emancipación y diferencia*, 1ª ed., Ariel, Buenos Aires.
- 2002 *Misticismo, retórica y política*, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- 2005 *La razón populista*, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LACLAU, ERNESTO Y MOUFFE, CHANTAL

- 2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LATOUR, BRUNO Y WOOLGAR, STEVE

- 1995 *La vida en el laboratorio*, 1ª ed., Alianza, Madrid.

LIVSZYC, PABLO

- 2006 Marxismo, psicoanálisis, comunicación, *Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan*, Sergio Caletti (dir.), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

LOWY, MICHAEL

- 1991 ¿Qué es la sociología del conocimiento?, 1ª ed., Fontamara, México.

MANNHEIM, KARL

- 1958 *Ideología y utopía*, 1ª ed., Aguilar, Buenos Aires.

MARRADI, ALBERTO, NÉLIDA ARCHENTI Y JUAN IGNACIO PIOVANI

- 2007 *Metodología de las ciencias sociales*, 1ª ed., Emecé, Buenos Aires.

MARX, CARLOS

- 1973 El carácter fetichista de la mercancía y su secreto, en *El Capital*, vol. I, Ciencias del Hombre, Buenos Aires: 86-96.

MARX, CARLOS Y FEDERICO ENGELS

1971 *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.

MERTON, ROBERT

1977 *La sociología de la ciencia*, 1ª ed., Alianza, Madrid.

MORIN, EDGAR

1998 *El Método IV. Las ideas*, 2ª ed., Cátedra, Madrid.

2001 *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, 1ª ed., Nueva Visión, Buenos Aires.

PÊCHEUX, MICHEL

2003 El mecanismo del reconocimiento ideológico, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek (ed.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 157-167.

POPPER, KARL

1985 *La lógica de la investigación científica*, 1ª ed., Tecnos, Madrid.

2002 *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, 1ª ed., Tecnos, Madrid.

PREGO, CARLOS

1994 De la ciencia como objeto de explicación: perspectivas filosóficas y sociológicas, *REDES* 1 (1): 49-71.

PUTNAM, HILARY

2004 *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, 1ª ed., Paidós, Barcelona.

RICOEUR, PAUL

1996 *Sí mismo como otro*, 1ª ed., Siglo XXI, México.

RODRÍGUEZ ZOYA, LEONARDO

2008 Complejidad: la emergencia de nuevos valores epistémicos y no epistémicos en la historia de la ciencia contemporánea, en *Cambios y continuidades sociales y políticas en Argentina y la región en las últimas décadas. Desafíos para el conocimiento social*, Cristina Tortti y Juan Ignacio Piovani (comps.), Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires.

- 2009a *Complejidad de la relación entre ciencia y valores. La significación política del conocimiento científico*, Universidad de Buenos Aires - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires.
- 2009b El método como sistema complejo. Sociogénesis y epistemología del conocimiento metodológico, en *Investigación científica. Un encuentro entre visiones paradigmáticas*, Juan Miguel Gonzalez Velasco (ed.), III CAB, Bolivia.
- 2009c *Por una epistemología compleja políticamente orientada. Contribuciones y tensiones entre la filosofía de la ciencia y la sociología del conocimiento científico*, Universidad de Buenos Aires - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires.
- ROSSI, PAOLO
- 2000 *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Crítica, Barcelona.
- ROZO GAUTA, JOSÉ
- 1999 El sujeto en las ciencias sociales, en *Visiones sobre la Complejidad*, Carlos Maldonado (ed.), Ediciones El Bosque, Bogotá: 179-215.
- 2005 *Sistémica y pensamiento complejo. II. Sujeto, educación, trans-disciplinariedad*, Epígrafe Ediciones Digitales, Bogotá.
- SAUSSURE, FERDINAND DE
- 1978 *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires.
- SCHELER, MAX
- 1973 *Sociología del saber*, 1ª ed., Siglo Veinte, Buenos Aire.
- VON SCHELTING, ALEXANDER
- 1935 *Max Weber Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tubingen.
- ZIZEK, SLAVOJ
- 2005 *El sublime objeto de la ideología*, 1ª ed., Siglo XXI, México.

LA COMPLEJIDAD AMBIENTAL: DEL *LOGOS* CIENTÍFICO AL DIÁLOGO DE SABERES

Enrique Leff*

La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo y es el signo de una nueva era histórica. Esta encrucijada civilizatoria es, ante todo, una crisis de la racionalidad de la modernidad y remite a un problema del conocimiento. La degradación ambiental –la muerte entrópica del planeta– es resultado de las formas de conocimiento a través de las cuales la humanidad ha construido el mundo y lo ha destruido por su pretensión de unidad, de universalidad, de generalidad y de totalidad; por su objetivación y cosificación del mundo. La crisis ambiental no es una catástrofe ecológica que irrumpe en el desarrollo de una historia natural. Más allá de la evolución de la materia desde el mundo cósmico hacia la organización viviente, de la emergencia del lenguaje y del orden simbólico, el ser se ha “complejizado” por la *reflexión del conocimiento sobre lo real*.

La complejidad ambiental no surge simplemente de la generatividad de la *physis* que emana del mundo real, que se desarrolla desde la materia inerte hasta el conocimiento del mundo (Morin 1993); no es la reflexión de la naturaleza sobre la naturaleza, de la vida sobre la vida, del conocimiento sobre el conocimiento, aun en los sentidos metafóricos de dicha reflexión que hace vibrar lo real con la fuerza del pensamiento y de la potencia de la palabra. No se trata de saber leer el libro de la naturaleza, porque “formada por fuerzas que le son propias [...] el habla humana puede levantar barreras entre el hombre y la naturaleza” (Steiner 2001: 101). La evolución de la naturaleza genera algo radicalmente nuevo que se desprende de ella. La emergencia del lenguaje y del orden simbólico

* Conferencia presentada en el III Seminario Bienal Internacional, *Complejidad 2006*, La Habana, Cuba, 9-12 de enero de 2006.

inaugura, dentro de este proceso evolutivo, una novedad indisoluble en un monismo ontológico: la diferencia entre lo real y lo simbólico –entre la naturaleza y la cultura– que funda la aventura humana: la significación de las cosas, la conciencia del mundo, el conocimiento de lo real.

En el mundo humano emerge una dualidad irreducible que “complejiza” la evolución de la naturaleza, de la materia, de lo real. Nace al mundo el orden simbólico, que “representa”, “corresponde” y se “identifica” con lo real, pero que no es una traducción de lo real al orden del signo, de la palabra y del lenguaje. El orden simbólico significa, designa y consigna lo real, lo denomina a través de la palabra y lo domina por la razón. Entre lo real y lo simbólico se establece una relación que no es dialógica ni dialéctica, sino una relación de significación, de conocimiento, de simulación, en la que se codifica la realidad, se fijan significados sobre el mundo y se generan inercias de sentido (la necedad del pensamiento metafísico, el empecinamiento de la racionalidad científica que enmarca y constriñe a la modernidad). Esta dualidad entre lo real y lo simbólico que ha llevado a intervenir a la materia a través de la ciencia y la tecnología, recrea al mismo tiempo los sentidos del mundo por la resignificación siempre posible de la palabra nueva. Esa dualidad –esa diferencia entre lo real y lo simbólico– establece un horizonte infinito entre el mundo material y el mundo espiritual, entre lo terrenal y lo celestial: horizonte inefable en el que se abre el infinito y el más allá de la realidad actual.

Esta dualidad en la que se funda el conocimiento humano no se resuelve en una identidad entre las palabras y las cosas, entre el concepto y lo real, entre la teoría, su objeto de conocimiento y la realidad empírica. Esa diferencia recusa toda recursividad entre lo que emerge de la epigénesis de lo real, que pudiera reabsorberse en una identidad entre la realidad y el signo, entre naturaleza y cultura. Si lo anterior es una verdad sobre la relación así inaugurada entre lo real y lo simbólico –de una verdad que impide la verdad como identidad–, la complejidad ambiental emerge y se manifiesta en un nuevo estadio de la relación entre lo real y lo simbólico: no se reduce a la “dialéctica” entre lo material y lo ideal que abre la co-evolución entre naturaleza y cultura, ni se inscribe dentro de las ciencias de la complejidad que se refieren al movimiento del mundo objetivo, ni al pensamiento de la complejidad como correspondencia con la complejidad fenoménica y como una dialéctica entre objeto y sujeto del conocimiento. La complejidad ambiental es la reflexión del conocimiento sobre lo real, que lleva a objetivar la naturaleza y a intervenirla, a complejizarla por un

conocimiento que transforma lo real y al mundo a través de sus estrategias de conocimiento.

La complejidad ambiental irrumpe en el mundo como un efecto de las formas de conocimiento, pero no es solamente una relación de conocimiento; no es una biología del conocimiento ni una relación entre el organismo y su medio ambiente. La complejidad ambiental no emerge de las relaciones ecológicas, sino del mundo tocado por la cultura y trastocado por la ciencia, por un conocimiento objetivo, fragmentado, especializado. No es casual que el pensamiento complejo, las teorías de sistemas y las ciencias de la complejidad surjan al mismo tiempo que se hace manifiesta la crisis ambiental, allá en los años sesenta, pues el fraccionamiento del conocimiento y la destrucción ecológica son síntomas del mismo mal civilizatorio. Por ello, el saber ambiental remite a un saber sobre las estrategias de apropiación del mundo y de la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento. Desde allí se abre el camino que hemos seguido por los senderos de este territorio desterrado de las ciencias, para delinear, comprender y dar su lugar –su nombre propio– al saber ambiental.

La aventura epistemológica que acompaña la emergencia del saber ambiental se produjo en el encuentro de la crisis ambiental con el racionalismo crítico francés –Bachelard, Canguilhem– que cristaliza en el estructuralismo teórico de Louis Althusser. Dentro de esa perspectiva fue posible plantear las condiciones epistemológicas de una articulación de las ciencias para aprehender la complejidad ambiental desde la multicausalidad de procesos de diferentes órdenes de materialidad y sus objetos propios de conocimiento. Se trataba así de pensar las condiciones epistemológicas de una interdisciplinariedad teórica, cuestionando las teorías y metodologías sistémicas que desconocen los paradigmas de las ciencias, los cuales establecen desde su objeto y su estructura de conocimiento, los obstáculos epistemológicos y las condiciones paradigmáticas para articularse con otras ciencias en el campo de las relaciones sociedad-cultura-naturaleza.

El racionalismo crítico ofreció las bases para cuestionar los enfoques emergentes de la interdisciplinariedad basados en las teorías de sistemas, el holismo ecológico y el pensamiento de la complejidad, lo que habría de conducir la reflexión más allá del campo de argumentación epistemológica para analizar las formaciones teóricas y discursivas que atraviesan el campo ambiental, para evaluar sus estrategias conceptuales e inscribirlas en el orden de las estrategias de poder en el saber. Las perspectivas abiertas

por Michel Foucault nos permitieron combatir las ideologías teóricas que buscan ecologizar el conocimiento y refuncionalizar el ambiente dentro de la racionalidad económica dominante. De allí la epistemología ambiental habría de permitir pensar el saber ambiental en el orden de una política de la diversidad y de la diferencia, rompiendo el círculo unitario del proyecto positivista para dar lugar a los saberes subyugados, para develar la retórica del desarrollo sostenible y para construir los conceptos para fundar una nueva *racionalidad ambiental*.

El saber ambiental que de allí emerge ha venido a cuestionar el modelo de la racionalidad dominante y a fundamentar una nueva racionalidad social; abre un haz de matrices de racionalidad, de valores y saberes que articulan las diferentes culturas con la naturaleza (sus naturalezas). De esta manera, el saber ambiental se va entretejiendo en la perspectiva de una complejidad que desborda el campo del *logos* científico, abriendo un diálogo de saberes en donde se encuentran y confrontan diversas racionalidades e imaginarios culturales.

La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno; de las relaciones e interdependencias entre estos procesos materiales y simbólicos, naturales y tecnológicos. La racionalidad ambiental que nace de esta crisis abre una nueva comprensión del mundo: incorpora el límite de lo real, la incompletud del ser y la imposible totalización del conocimiento. El saber ambiental que emerge del campo de externalidad de las ciencias, asume la incertidumbre, el caos y el riesgo, como efecto de la aplicación del conocimiento que pretendía anularlos y como condición intrínseca del ser.

La racionalidad dominante encubre la complejidad ambiental. Esta irrumpe desde su negación, desde los límites y la alienación del mundo *economizado*, arrastrado por un proceso incontrolable, entropizante e insustentable de producción. La crisis ambiental lleva a repensar la realidad, a entender sus vías de complejización, al enlazamiento de la complejidad del ser y del pensamiento, de la razón y la pasión, de la sensibilidad y la inteligibilidad, para desde allí abrir nuevas vías del saber y nuevos sentidos existenciales para la reconstrucción del mundo y la reapropiación de la naturaleza. Del poder represivo del conocimiento que instaura el iluminismo de la razón –que hace explotar la potencia del átomo y del gen–, la

racionalidad ambiental es la luz que ilumina la libertad que emerge desde esta complejidad ambiental.

El proyecto interdisciplinario que se funda en la ecología—como ciencia por excelencia de las interrelaciones—, que se inspira en el pensamiento de la complejidad basado en una ecología generalizada para articular las diferentes disciplinas y campos de conocimiento, mantiene una voluntad unificadora, sin indagar los obstáculos paradigmáticos y los intereses disciplinarios que resisten e impiden tal vía de retotalización holística del saber. Este proyecto interdisciplinario fracasa en su propósito de crear una ciencia ambiental integradora, de ofrecer un método para aprehender las interrelaciones, interacciones e interferencias entre sistemas heterogéneos y de producir una ciencia transdisciplinaria superadora de las disciplinas aisladas.

El saber ambiental que emerge en el espacio de externalidad de los paradigmas de conocimiento “realmente existentes”, no es reintegrable al *logos* científico, no es internalizable, extendiendo y expandiendo el campo de la racionalidad científica hasta los territorios de los saberes marginales, normalizándolos, matematizándolos, capitalizándolos. La problemática teórica que plantea la complejidad ambiental no es la de la historicidad de un devenir científico que avanza rompiendo obstáculos epistemológicos y desplazando el lugar de la verdad hacia una *infinita exteriorización*, sino la del saber ambiental que desde fuera del círculo de las ciencias problematiza los principios de la lógica del desarrollo científico, su pretendida correspondencia con lo real y su control de la realidad.

Ante una teoría de sistemas, un método interdisciplinario o un pensamiento de la complejidad que buscan la reintegración del mundo a través de una conjunción de las disciplinas y de los saberes, la racionalidad ambiental se piensa como el devenir de un ser no totalitario, que no sólo es más que la suma de sus partes, sino que más allá de lo real existente, se abre a la fecundidad del infinito, al porvenir, a lo que aún no es, en una trama de procesos de significación y de relaciones de otredad. La epistemología ambiental combate por esta vía al totalitarismo de la globalización económica y de la unidad del conocimiento que dominan la racionalidad de la modernidad. La complejidad ambiental—del mundo y del pensamiento— abre un nuevo debate entre necesidad y libertad, entre el azar y la ley. Es la reapertura de la historia como complejización del mundo, desde los potenciales de la naturaleza y los significados de la cultura, hacia la construcción de un futuro sustentable posible en la diversidad y la diferencia.

La complejidad ambiental no remite a un todo –ni a una teoría de sistemas, ni a un pensamiento holístico multidimensional, ni a la conjunción y convergencia de miradas multirreferenciadas. Es, por el contrario, el desdoblamiento de la relación del conocimiento con lo real que nunca alcanza la totalidad. Es esto lo que disloca, desborda y desplaza la reflexión epistemológica desde el estructuralismo crítico hasta el reposicionamiento del ser en el mundo en su relación con el saber. La interdisciplinariedad se abre así hacia un diálogo de saberes en el encuentro de identidades conformadas por racionalidades e imaginarios que configuran los referentes, los deseos y las voluntades que movilizan a actores sociales; que desbordan la relación teórica entre el concepto y los procesos materiales y la desplazan hacia un encuentro entre lo real y lo simbólico, al diálogo de saberes que se establece en una relación de otredad y a una política de la diferencia en la reapropiación social de la naturaleza.

Más que una mirada holística de la realidad o un método interdisciplinario que articula múltiples visiones del mundo y paradigmas de conocimiento convocando a diferentes disciplinas, la complejidad ambiental es el campo donde convergen diversas epistemologías, racionalidades e imaginarios que transforman la naturaleza y que abren la construcción de un futuro sustentable. De esta manera, la complejidad ambiental no se reduce al reflejo de una realidad compleja en el pensamiento, al acoplamiento de la complejidad de lo real y el pensamiento de esa complejidad. Pensar la complejidad ambiental no se limita a comprender el curso de la evolución “natural” de la materia y del hombre hacia el mundo tecnificado y el orden económico global, como un devenir intrínseco del ser; tampoco es simplemente el reencuentro de lo simbólico con lo real desde el conocimiento que emerge como un reconocimiento, como una conciencia ecológica del mundo.

La complejidad ambiental no es la que emerge de la evolución de la naturaleza, de la organicidad compleja de las relaciones ecológicas y sus retroalimentaciones cibernéticas. La reflexión del conocimiento sobre lo real ha generado una hiperrealidad, un mundo híbrido de materia, vida y tecnología, que ya no se refleja en el conocimiento. La transgénesis es la manifestación de la vida invadida por la tecnología, cuyo devenir no es cognoscible ni controlable por la ciencia. La complejidad ambiental genera un *hybris* que son las ramas del conocimiento que arraigan en lo real, que intervienen lo real, que trastocan lo real; son lanzas de conocimiento que vulneran y hieren lo real hasta impedir toda posible relación

de conocimiento objetivo; son al mismo tiempo ramas de saberes que arraigan en el ser, haciendo brotar nuevas raíces de identidad.

Más allá del problema de integrar la multicausalidad de los procesos a través de la articulación de ciencias, y de la apertura de las ciencias hacia el conocimiento no científico –hibridación entre ciencias, técnicas, prácticas y saberes– la complejidad ambiental emerge de la sobreobjetivación del mundo, de la externalización del ser y la producción de una hiperrealidad que desborda toda comprensión y contención posible por la acción de un sujeto, por una teoría de sistemas, un método interdisciplinario, una ética ecológica o una moral solidaria.

La complejidad ambiental emerge de la hibridación de diversos órdenes materiales y simbólicos que, determinada por la racionalidad científica y económica, ha generado este mundo objetivado y cosificado que se va haciendo resistente a todo conocimiento. Este proceso desencadena una reacción que desborda todo posible control por medio de una gestión científica del ambiente. Al mismo tiempo, la complejidad ambiental abre el círculo de las ciencias hacia un diálogo de saberes; proyecta la actualidad hacia un futuro, hacia un infinito donde el ser excede el campo de visibilidad de la ciencia y de la objetivación del mundo en la realidad presente.

Lo que caracteriza la relación del ser humano con lo real y con sus mundos de vida es su intermediación a través del saber. La historia es producto de la intervención del pensamiento en el mundo, no obra de la naturaleza. La ecología, la cibernética y la teoría de sistemas, antes de ser una respuesta a una realidad compleja que los reclama, son la secuencia del pensamiento metafísico que desde su origen ha sido cómplice de la idea de generalidad y de totalidad. Como modo de pensar, estas teorías generaron un *modo de producción del mundo* que, aún con el ideal de universalidad y unidad del pensamiento, llevaron a la generalización de una ley totalizadora y a una racionalidad cosificadora del mundo de la modernidad. En este sentido, la ley del mercado, más que representar en la teoría la generalidad del intercambio mercantil, produce la economización del mundo, recodificando todos los órdenes de lo real y de la existencia humana en términos de valores de mercado –de capital natural, cultural, humano– e induciendo su globalización como forma hegemónica de dominio del ser en el mundo.

Desde la perspectiva del orden simbólico que inaugura el lenguaje humano –del sentido y la significancia; del inconsciente y el deseo (Lacan)– resulta imposible aspirar a ninguna totalidad. El saber que se forja en el crisol de la complejidad ambiental marca el límite del pensamiento

unidimensional, de la razón objetivadora y de la racionalidad cosificadora del mundo. La epistemología ambiental busca así trascender al pensamiento complejo que se reduce a una visión sobre las relaciones de procesos, cosas, hechos, datos, variables, vectores y factores, superando el racionalismo y el principio de representación que pretende fundar el conocimiento como el vínculo de verdad entre el concepto y lo real, a la que se accede por la separación entre sujeto y objeto de conocimiento.

Si ya desde Hegel y Nietzsche la no-verdad aparece en el horizonte de la verdad, la ciencia fue descubriendo las fallas del proyecto científico de la modernidad, desde la irracionalidad del inconsciente (Freud) y el principio de indeterminación (Heisenberg), hasta el caos determinista, el encuentro con la flecha del tiempo y las estructuras disipativas (Prigogine). El pensamiento de la complejidad y el saber ambiental incorporan la incertidumbre, la indeterminación, la irracionalidad y la posibilidad en el campo del conocimiento.

La fenomenología de Husserl, con la intencionalidad del ser, y la ontología existencial de Heidegger desde el “ser en el mundo”, rompen con el imaginario de la representación y con la ilusión de una ciencia capaz de extraerle a la facticidad de la realidad su transparencia y su verdad absoluta. La racionalidad ambiental trasciende la idea de la representación como correspondencia entre los principios organizacionales del conocimiento y los del mundo fenomenal, que vendrían a complejizar al principio de verdad como adecuación entre el espíritu y la materia. La relación ética de otredad confronta el proyecto epistemológico de la modernidad, que privilegia la relación de identidad del concepto y la realidad, donde la experiencia humana queda reducida a la aplicación práctica, instrumental y utilitarista del conocimiento objetivo.

El saber ambiental trasciende la dicotomía entre sujeto y objeto del conocimiento al reconocer las potencialidades de lo real y al incorporar identidades y valores culturales, así como las significaciones subjetivas y sociales en el saber. El saber ambiental cuestiona la positividad de una realidad fáctica y presente, así como el principio metafísico de la *generatividad de la physis*, entendido como el devenir de un real inmanente hacia una idea trascendente. El saber ambiental se proyecta hacia el infinito de lo impensado –lo por-pensar y lo por-venir– reconstituyendo identidades diferenciadas en vías antagónicas de reapropiación significativa del mundo. El saber ambiental lleva a la reidentificación y reposicionamiento del ser a través del saber.

La complejidad ambiental genera lo inédito en el encuentro con lo Otro, en el enlazamiento de seres diferentes y la diversificación de sus identidades. En la complejidad ambiental subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio de homogeneidad, a todo conocimiento unitario, a todo pensamiento global y a toda racionalidad hegemónica. La racionalidad ambiental abre una política que va más allá de las estrategias de disolución de diferencias antagónicas en un campo común conducido por una racionalidad comunicativa, regido por un saber de fondo, bajo una ley universal. La política ambiental lleva a la convivencia en el disenso, la diferencia y la otredad.

En el conocimiento del mundo –sobre el ser y las cosas, sobre sus esencias y atributos, sobre sus leyes y sus condiciones de existencia– en toda esa tematización ontológica y epistemológica que recorre el camino que va de la metafísica hasta la ciencia moderna, subyacen conceptos y nociones que han arraigado en paradigmas científicos, en saberes culturales y en conocimientos personales. En este sentido, aprehender la complejidad ambiental implica repensar lo pensado para pensar lo *por pensar*, para desentrañar lo más entrañable de nuestros saberes y para dar curso a lo inédito, arriesgándonos a desbarrancar nuestras últimas certezas, a cuestionar el edificio de la ciencia y a desconstruir los principios de racionalidad de la modernidad. Implica saber que el camino en el que vamos acelerando el paso es una carrera desenfrenada hacia un abismo inevitable. Desde esta comprensión de las causas epistemológicas de la crisis ambiental, la racionalidad ambiental se sostiene en la incertidumbre, en el propósito de refundamentar el saber sobre el mundo que vivimos desde lo pensado en la historia y el deseo de vida que se proyecta hacia la construcción de futuros inéditos a través del pensamiento crítico y de la acción social.

El saber ambiental produce un cambio de *episteme*: no es el desplazamiento del estructuralismo hacia una ecología generalizada y un pensamiento complejo que abren nuevas vías para comprender la complejidad de la realidad, sino su demarcación hacia la relación entre el ser y el saber. La aprehensión de lo real desde el conocimiento se abre hacia una indagatoria de las estrategias de poder en el saber que orienta la apropiación subjetiva, social y cultural de la naturaleza. Desde allí se plantean nuevas perspectivas de comprensión y apropiación del mundo a partir del ser del sujeto, de la identidad cultural y de las relaciones de otredad que no se subsumen en la generalidad del concepto ni en la autoconciencia del yo, sino que se dan en una *política de la diferencia*. Más allá de la vuelta

al Ser, que libera la potencia de lo real, del “Ser que deja ser a los entes”, el saber ambiental convoca a un diálogo de saberes, como un juego infinito de relaciones de otredad que nunca alcanzan a completarse ni a totalizarse dentro de un sistema de conocimientos o en un pensamiento holístico.

Desde allí se abre una vía hermenéutica de comprensión de la historia del conocimiento que desencadenó la crisis ambiental y para la construcción de un saber de una complejidad ambiental que, más allá de toda ontología y de toda epistemología, indaga sobre la complejidad emergente en la hibridación de los procesos ónticos con los procesos científico–tecnológicos; de la reinención de identidades culturales, del diálogo de saberes y la reconstitución del ser a través del saber. El saber ambiental se construye en relación con sus impensables –con la creación de lo nuevo, la indeterminación de lo determinado, la posibilidad del ser y la potencia de lo real; con todo eso que resulta desconocido por ser carente de positividad, de visibilidad, de empiricidad– en la reflexión del pensamiento sobre lo ya pensado, en la apertura del ser en su devenir, en su relación con el infinito, en el horizonte de lo posible y de lo que aún no es. Emerge así un nuevo saber, se construye una nueva racionalidad y se abre la historia hacia un futuro sustentable.

El saber que emerge de esta crisis del conocimiento, y el diálogo de saberes al que convoca la racionalidad ambiental, no significan un relajamiento del régimen disciplinario en el orden del conocimiento para dar lugar a la alianza de lógicas antinómicas, a una personalización subjetiva e individualizada del conocimiento, a un juego indiferenciado de lenguajes o al consumo masificado de conocimientos, capaces de cohabitar con sus significaciones, polisemias y contradicciones. Más allá del constructivismo que pone en juego diferentes visiones y comprensiones del mundo (convocando diferentes disciplinas y cosmovisiones), el saber ambiental se forja en el encuentro (enfrentamiento, antagonismo, entrecruzamiento, hibridación, complementación) de saberes constituidos por matrices de racionalidad-identidad-sentido que responden a diferentes estrategias de poder por la apropiación del mundo y de la naturaleza.

El ser, la identidad y la otredad plantean nuevos principios y nuevas perspectivas de comprensión y de apropiación del mundo. El *ambiente* nunca llega a internalizarse en un sistema, en un paradigma de conocimiento, en una relación ecológica entre el ser cognoscente y su realidad circundante, en un principio hologramático en el que el conocimiento estaría contenido en lo real que lo genera. La ontología heideggeriana piensa al Ser que

está en las profundidades del ente, y la ética levinasiana abre la cuestión del ser al pensar lo que excede al Ser, lo que está antes, por encima y más allá del Ser: aquello que se produce en la relación de otredad. El principio derridiano de *diferencia* se convierte en una *política de la diferencia*. La ética y la política toman supremacía sobre la ontología y la epistemología. Ese es el camino de la infinita exteriorización del ambiente.

La complejidad no puede suplantar el misterio de la vida. No podemos reducir la pulsión epistemofílica y la voluntad de saber a un *complexus* el *plexus-nexus-sexus* del erotismo humano (Morin 1977). La racionalidad ambiental se forja en una relación de otredad en la que el encuentro cara-a-cara –la epifanía del rostro (Lévinas 1977)– se traslada a la otredad del saber y del conocimiento, allí donde emerge la complejidad ambiental como un entramado de relaciones de alteridad (no sistematizables), donde se reconfigura el ser y sus identidades, y donde se abre a un más allá de lo pensable, guiado por el deseo insaciable de saber y de vida, a través de la renovación de los significados del mundo y los sentidos de la existencia humana.

El diálogo de saberes emerge en la proliferación y el encuentro de identidades en la complejidad ambiental. Es la apertura del ser constituido por su historia hacia lo inédito y lo impensado; hacia una utopía arraigada en el ser y en lo real, construida desde los potenciales de la naturaleza y los sentidos de la cultura. El ser, más allá de su condición existencial general y genérica, penetra en el sentido de las identidades colectivas que se constituyen siempre en el crisol de la diversidad cultural y en una política de la diferencia, movilizándolo a los actores sociales hacia la construcción de estrategias alternativas de reapropiación de la naturaleza, en un campo conflictivo de poder en el que se despliegan y confrontan sentidos culturales diferenciados, y muchas veces antagónicos, en la construcción de un futuro sustentable.

La hibridación del ser, la reinención de las identidades, el reposicionamiento del sujeto en el mundo –en un mundo más allá de toda esencia, unidad, totalidad, universalidad– cambia la manera de pensar, de ver y de actuar en el mundo. No sólo significa una nueva mirada de las interrelaciones de las cosas y procesos del mundo guiados por el pensamiento de la complejidad. Es un cambio en las relaciones de poder que constituyen a los entes como cosas a ser apropiadas en los mundos de vida de las personas.

La racionalidad ambiental abre la complejidad del mundo a lo posible, al poder ser, a lo porvenir. Esta posibilidad no es sólo la potencia de lo

real, de una naturaleza que va generándose y evolucionando hasta hacer emerger la conciencia y el conocimiento que se vuelven sobre lo real para transparentarlo, controlarlo y conducirlo en su devenir. Lo posible es la potencia de la utopía, del lugar que nace del *deseo de ser*; y ese deseo emerge de las entrañas del lenguaje, de lo humano habitado por el lenguaje, de la fuerza simbólica que se engrana con la materia y con la vida para recrearla, para guiar la potencia de lo real hacia un poder ser: deseado, imaginado, realizado. No es lo real autogenerándose y desplegándose, sino el encuentro de lo real y lo simbólico guiado por la potencia del deseo y la significancia del lenguaje, que trasciende al conocimiento mismo, que está más allá del ser, que escapa al pensamiento complejo.

La complejidad ambiental lleva a pensar la dialéctica social en una perspectiva no esencialista, no positivista, no objetivista, no racionalista; no para caer en un relativismo ontológico, un eclecticismo epistemológico y un escepticismo teórico, sino para pensar la diferencia –más allá de la separación del objeto y el sujeto– desde la diferenciación del ser en el mundo por la vía de la diversidad cultural y de la relación del ser con el saber. La dialéctica de la complejidad ambiental se desplaza del terreno ontológico y metodológico hacia un terreno ético y político de valores y sentidos diferenciados, así como de intereses antagónicos por la apropiación de la naturaleza.

La complejidad ambiental se configura en el horizonte de la diversidad y diferencia. Es un viraje de la ontología y de la epistemología, una emancipación del conocimiento saturado de la relación de objetividad subjetiva entre *yo* y *eso*, entre el concepto y la cosa, por la recuperación y el primado de la relación ética de otredad. La racionalidad ambiental se forja en esta relación en la que la otredad entre *tú* y *yo* se traslada al diálogo de saberes, en el que la complejidad ambiental emerge como un entramado de relaciones de alteridad, donde el ser y las identidades se reconfiguran a través del saber, de actores sociales movilizados por el deseo de saber y justicia en la relación social del mundo y de la naturaleza.

Si bien la racionalidad ambiental se piensa en el campo de la filosofía y se actúa en los nuevos escenarios políticos, el campo educativo no podría sustraerse a esos cambios de época: no para normalizar las ideas y los comportamientos, sino para formar a los seres humanos –mejor dicho, para dejar que se formen, se recreen y se manifiesten– en esta responsabilidad hacia la vida, en la perspectiva histórica que abre la crisis ambiental en la construcción de un futuro sustentable.

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, GASTON

1938/ 1972 *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México.

BAUDRILLARD, J.

1976 *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, París.

1983 *Les stratégies fatales*, Bernard Grasset, París.

BERTALANFFY, LUDWIG VON

1968 *General systems theory. Foundations, development, applications*, George Braziller, Nueva York.

BOOKCHIN, MURRAY

1990 *The philosophy of social ecology. Essays on dialectical naturalism*, Black Rose Books, Montreal.

CANGUILHEM, GEORGES

1971 *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.

1977 *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.

DERRIDA, JACQUES

1989 *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.

FOUCAULT, MICHEL

1980 *Power/Knowledge*, Pantheon Books, Nueva York.

HEIDEGGER, MARTIN

1927/ 1951 *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

1957/ 1988 *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona.

LACAN, JACQUES

1971 "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos*, Siglo XXI Editores, México.

LACLAU, ERNESTO Y CHANTAL MOUFFE

1985 *Hegemony and socialist strategy*, Verso, Nueva York.

LEFF, ENRIQUE

- 1994a *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1994b “Sociología y ambiente”, *Ciencias sociales y formación ambiental*, Gedisa/Universidad Nacional Autónoma de México, México, PNUMA, Barcelona.
- 1998 *Saber ambiental: racionalidad, sustentabilidad, complejidad, poder*, Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, PNUMA, México.
- 2000 /2003 *La complejidad ambiental*, Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México, México, PNUMA, México.
- 2004 *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI Editores, México.

LEFF, ENRIQUE (COORD.)

- 1986/ 2000 “Ambiente y articulación de ciencias”, *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Siglo XXI, México.

LÉVINAS, EMMANUEL

- 1977 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

MORIN, EDGAR

- 1977 *La méthode. La nature de la nature*, Seuil, París.
- 1980 *La méthode. La vie de la vie*, Seuil, París.
- 1986 *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Seuil, París.
- 1993 *Introducción al pensamiento de la complejidad*, Gedisa, Barcelona.

PRIGOGINE, I.

- 1997 *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid.

STEINER, GEORGE

- 2001 *Después de Babel*, Fondo de Cultura Económica, México.

CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO, COMPLEJIDAD TRANSREGIONAL E INGENIERÍA CULTURAL.

DOS CASOS PRÁCTICOS: MEDIACIONES FESTERAS Y MEDIACIONES MILITARES

José Antonio González Alcantud*

COMPLEJIDADES Y PRACTICIDADES

Edgar Morin, máximo paladín del “pensamiento complejo”, sostiene que “el pensamiento simple resuelve los problemas simples sin problemas de pensamiento. El pensamiento complejo no resuelve, en sí mismo, los problemas, pero constituye una ayuda, para la estrategia que puede resolverlos” (Morin 1996: 118). Uno de los componentes de complejidad es su sentido práctico basado en la propia complejidad. Para no errar por exceso de simplificación, es absolutamente necesario introducir en la practicidad de lo complejo la perspectiva autóctona.

En esta línea escribe Rafael Pérez-Taylor que una de las mayores ignorancias atribuibles a los antropólogos “colonialistas” ha consistido en ignorar el punto de vista de las culturas autóctonas y de sus identidades propias (Pérez-Taylor 2002: 10). Lleva toda la razón. Ya Geertz (1994) nos había advertido sobre la necesidad imperativa de tener en consideración el conocimiento local con el fin de darle un giro de verosimilitud a la antropología. La sola puesta en el centro del debate de esta problemática, con todo su cúmulo de interrogantes, más que afirmar, complejiza los análisis y nos sitúa en un campo de relatividades cuyos puntos de referencia epistémicos son el dialoguismo y la reflexividad. Con la irrupción inesperada

* Universidad de Granada.

de los autóctonos en el debate científico se desdibujan las simplificaciones. En principio, esta ecuación parece adecuada. Pero cuando nos acercamos a la problemática en sus orígenes observamos que la primera reacción no fue la complejización sino otro movimiento pendular, aunque en sentido contrario: la búsqueda de la simplicidad interpretativa auspiciada por un sector autóctono. Todo ello tiene que ver con las particulares condiciones de producción política del discurso local. La diferencia entre el pensamiento local y el antropológico reside precisamente en la escala interpretativa basculante entre lo simple y lo complejo.

Los dos estudios de caso posteriores, distinguidos por su inclinación práctica, no se hubieran podido poner en acción sin la concurrencia de una teoría de la complejidad implícita de carácter epistémico detrás de ella. Todo intento simplificador hubiese propendido a centrar, en el primer caso, la actuación llevada a cabo en materia de “ingeniería cultural” en la identidad andaluza. Con ello creemos haber provocado en el terreno práctico un efecto complejo y plural transregional. Como se ha señalado en uno de los primeros libros de antropología que emplearon el término “complejo” en su intención: “Sólo el estudio intensivo de zonas muy limitadas de la vida social hará posible realizar trabajos comparativos de gran amplitud” (Frankenberg 1980: 135). Tomándolo como punto de partida, vamos a procurar aplicar la complejidad marcada por la localidad a dos estudios prácticos de caso. Hay que añadir que nosotros, en tanto antropólogos y en cuanto autóctonos, procuramos complejizar la problemática suscitada introduciendo la comparación transnacional, en este caso entra la Andalucía española y el Midi francés. El segundo caso que vamos a abordar se refiere igualmente a los intentos de hacer una mediación militar en procesos de paz con una perspectiva propia, surgida de una cultura mediterránea precisamente como la andaluza. Con estos ejemplos queremos traer a colación la aplicabilidad del conocimiento complejo y plural como una apuesta de intencionalidad política, capaz de democratizar y pluralizar el conocimiento a través de los usos locales.¹

¹ González Alcantud 2005a: 41-54. De esta intención también habíamos dado cuenta con anterioridad en González Alcantud 1998.

ANDALUCÍA, UNA SOCIEDAD COMPLEJA EN LA FRONTERA LÍQUIDA

Como la antropología es la ciencia de lo concreto en la apreciación de Claude Lévi-Strauss, explicitada en *La pensée sauvage* (1972), voy a intentar demostrar lo anterior a través de los vaivenes de una identidad regional en el ya de por sí complejo mar Mediterráneo: la andaluza.

La primera cosa que debemos tener presente es que no es posible generar una teoría del Mediterráneo dada su propia complejidad. En todo caso hemos de tener presente la pluralidad presente en el mar de mares y la existencia de fronteras “líquidas” en el mismo que se tensionan históricamente en un ir y venir de identidades y alteridades sin fin (González Alcantud 2006a).

Tomaremos un punto de apoyo, arbitrario o no, para podernos mover en nuestro recorrido por la realidad andaluza. Este punto de apoyo son las descripciones de los viajeros extranjeros, sobre todo los del siglo XIX, época clásica cuando Andalucía pasa a formar parcialmente parte de los *tours* que hacían los viajeros europeos. La búsqueda de color local en los románticos era un hecho que los movía a visitar Andalucía. En general, la mirada del viajero propende a simplificar lo que vea con experiencias y lecturas previas. Andalucía producía unos estereotipos simplificadores a cuya construcción ayudaron algunos viajeros más que otros, pero en general en lo que todos coincidían era en reducir a imágenes simples la rica y plural vida social que observaban. Los hubo como Chateaubriand, que la ignoraron, ya que sólo les interesaba en el fondo lo que habitaba en su imaginación. Y los hubo como Richard Ford, que abundaron en la idea que rezaba que Andalucía era un lugar decadente, con restos de una cultura gloriosa anterior –la andalusí– y gente de por sí poco interesante. Otros, y más en particular Washington Irving, estuvieron mucho más atentos a la realidad que hoy catalogaríamos de “etnográfica” e “histórica”. Este último, por esa razón, es un punto de referencia que ha modelado ciertamente la imagen que los andaluces, y en concreto los granadinos, poseen de sí mismos. Para ello, tuvo que dejar entrar en su literatura una pluralidad de voces mayor que la de Chateaubriand y la de Ford. En particular, leyó en fuentes historiográficas primarias y sobre todo tomó informantes locales a los que interrogó, proporcionándoles el grueso de la información con la que construiría su mito andaluz en torno a la Alhambra de Granada.

Estos viajeros fijaron una determinada imagen de Andalucía que exaltaba, por vía imaginativa o por vía etnográfica, la visión en la que se

sentían reconocidos los propios andaluces. El círculo de Bohl de Faber, padre e hija, promovía un costumbrismo literario que reducía a tipos a los andaluces, y que tuvo en el malagueño Estébanez Calderón, uno de los mayores pilares del casticismo andaluz, otro de sus más firmes defensores (Heran 1979: 21-40). Sea como fuere el caso es que, como sostenía el poeta sevillano Luis Cernuda, en el romanticismo habían coincidido los intereses de extranjeros y autóctonos para darnos una imagen unificada y categorialmente explicativa de lo que era Andalucía, sin que surgiesen grandes contestaciones a la misma (Cernuda 2003: 197-217).

La rebelión contra esta visión simplificada de la realidad vino del conocimiento local, pasados el romanticismo y postromanticismo. Fue a finales del siglo XIX y principios del XX cuando intelectuales autóctonos identificados con lo que únicamente de una manera un tanto arbitraria podríamos catalogar como “ciencias sociales”, quienes denunciaron que a aquella Andalucía de los viajeros y sus cómplices locales habría que imponerle la suprarrealidad de la Andalucía trágica, la de los campesinos. La obra *La bodega* de Blasco Ibáñez, los artículos sobre la Andalucía trágica de Azorín y la *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas* de Díaz del Moral, todas ellas incidían en la pervivencia de estructuras sociales arcaicas ligadas al latifundio que eran el contrapunto de la realidad andaluza visionada por el folclorismo romántico. Sin embargo, la matriz era la misma: recurrir al sentimiento unificador de la realidad evitando toda conciencia de pluralidad interpretativa. Atisbos de crítica compleja a la vez que desestructurada los tenemos en las pinceladas literarias, brillantes, pero contradictorias, del ensayista granadino Ángel Ganivet, quien tenía sensibilidad para el tema andaluz, pero no dejaba de mirar hacia España con sus genéricos problemas de identidad nacional y hacia lo local, donde él ubicaba la supremacía de la vida social.

Los primeros albores de la interpretación compleja de Andalucía se habían de ver precisamente en el campo precisamente político-cultural (González Alcantud 2004). Los intentos por crear un movimiento regionalista que redimiese la precaria situación política y social de Andalucía, en el marco de la regionalización de España emprendida por el sistema de la Restauración en el periodo que va del último tercio del siglo XIX a la dictadura de Primo de Rivera en los años veinte, estuvieron plagados de deseos pero también de resistencias. En los congresos andalucistas de Ronda y Córdoba se manifestaron las tensiones entre las diversas provincias andaluzas, que en número de ocho habían sido creadas en 1830 para gestionar mejor terri-

torialmente la hacienda nacional. Las provincias con sus “diputaciones” y los ayuntamientos de las capitales provinciales se oponían a formular cualquier proyecto político que supusiese la aparición de un centro regional capaz de unificar forzosamente a Andalucía a costa de sus bien estructurados poderes locales y provinciales. La tendencia hegeliana que veía a Andalucía como un todo político radicaba en Sevilla, donde estaban sus mayores ideólogos, principiando por Blas Infante (1885-1936) quien, partidario de la acción político-cultural, intentó darle forma a su visión redentora en la obra *El ideal andaluz*. Pero, como decíamos, las tendencias locales eran centrífugas e impidieron el surgimiento de un movimiento unitario. Al menos el debate había servido para hacer patente que no sólo existía la Andalucía del latifundio, *alter ego* de la Andalucía romántica, sino que existía igualmente la Andalucía de la montaña, nucleada en torno al antiguo reino de Granada y con una orografía e historia muy diferenciadas de la llanura Bética, que vertebraba el río Guadalquivir. El debate, pues, se complejizaba.

Mientras tanto, un joven escritor inglés, Gerald Brenan, siguiendo la tradición de los antiguos viajeros románticos, se había asentado en Andalucía en los dramáticos años veinte. Pero no venía atraído ni por las ciudades ni por la Andalucía trágica del latifundio, sino por los pequeños pueblos de la montaña mediterránea. Sus reflexiones son capitales para entender la problemática andaluza. El pueblo alpujarreño que él trabaja, Yegen, era tan minúsculo, que le recordaba las comunidades homéricas de la Antigüedad. Su formación intelectual incluía igualmente una rudimentaria, si bien acertadamente intuitiva, concepción antropológica. Evidentemente, todos los andaluces ya no eran reductibles a uno, como habían hecho en el fondo muchos románticos. Pero las repercusiones de la obra literario-antropológica resultante, *Al sur de Granada*, sólo se contemplarían ulteriormente en todo su alcance.

Evidentemente, la dictadura de Franco acabó con cualquier posibilidad sobre el particular. Blas Infante fue fusilado en los primeros días de la guerra, y el regionalismo fue considerado automáticamente un “separatismo” aliado de comunistas y masones. Cuando se volvió a pensar en Andalucía fue una vez más en términos estereotipados: se partía de la idea de la Andalucía trágica y doblegada. Años después hubo que añadir en esta línea las reflexiones en tono marcadamente ideológico de un comunista catalán, Alfonso Carlos Comín, sobre las condiciones “mezzogiornianas” –en alusión a la confrontación norte/sur indagada por Gramsci para el sur

de Italia– de Andalucía. Sin embargo, un viejo anhelo de los años diez y veinte, la reforma agraria, ya había perdido fuerza, y como se demostraría dos décadas después, llegaría incluso a desaparecer como concepto político. Esta imagen dio lugar al movimiento que precedió al establecimiento pleno de la democracia en España, el 4 de diciembre de 1977. Como protagonista directo y consciente de aquella jornada histórica, que marcó el acceso a la autonomía política de la región andaluza en el marco de nuevo Estado democrático andaluz, puedo señalar que para dar satisfacción a la voluntad unitaria suprapartidista acordaron los partidos organizadores que en las manifestaciones previstas, cuyo éxito sobrepasó lo esperado, sólo se enarbolaría la bandera regional verde-blanca-verde, hasta hacía muy poco prácticamente desconocida incluso en los sectores más politizados. Sólo cinco años después, en 1982, nos reunimos por iniciativa del gobierno regional los pocos antropólogos andaluces que existíamos en la región. Yo enfatizaría hoy que la mayor parte éramos más bien proyectos de antropólogos, dada nuestra juventud. Existía una obsesión mayoritaria en aquella reunión de antropólogos por zafarse de discursos externos, catalogables de “colonialistas”.

La avanzadilla del unitarismo identitario antropológico la constituyó un grosero ataque en la década siguiente a la figura de un oxfordiano, Julian Pitt-Rivers, quien en el año 1949 se había instalado para hacer un estudio antropológico en un pueblo de la Serranía de Ronda, lugar marcado por la tradición ácrata y con el maquis antifranquista aún vivo en la zona. Pitt-Rivers pretendía estudiar la estructura social local. Sus indagaciones fueron toleradas por el régimen en su condición de extranjero de orígenes aristocráticos. La obra resultante, *The People of the Sierra*, fue tachada en los ochenta de simplificadora de la realidad social por el grupo de antropólogos sevillanos en la citada reunión del 82. Sin embargo, resulta curioso que no se le opuso en la argumentación ninguna obra de similar factura de procedencia autóctona. A la antropología de orígenes funcionalistas se le confrontaba otra antropología igualmente funcionalista, pero con concomitancias marxianas. Vista desde hoy la monografía sobre Grazalema –así se llamaba el pueblo andaluz estudiado por Julian Pitt-Rivers– sigue conservando su vigor. En paralelo se había abierto un debate algo falso, el que enfrentaba a los partidarios de la “comunidad” local como unidad de estudio con los partidarios de la sociedad de clases, inserta en cualquier unidad local por más pequeña que fuese. A ello había que añadir la omnipresencia de la “ideología” como categoría de análisis, y dentro de ella

de la “ideología regionalista”, asumida en la misma proporción en que una suerte de funcional, regional e ideológico pseudo-marxismo, donde se mezclaba denuncia y compromiso social con pretensiones de hacer ciencia. No estaba, por consiguiente, Andalucía abierta a la posibilidad de una ciencia social compleja. Yo, que tímidamente lo insinué en el congreso citado de 1982, no recibí la más mínima atención. Falta de atención que ha sido señalada por algunos analistas de esta época como toda una señal de lo que estaba ocurriendo, y del deseo de una sola “escuela” por alzarse con la representación interpretativa simple del conjunto regional (Anta Félez 2007).

Lo curioso de aquella escuela de antropólogos “andalucistas”, que heredaban en buena medida el andalucismo político, era que eran grandemente partidarios del catolicismo –que estudiaban con fruición a través de la semana santa– como fenómeno que vinculaban a la constitución cultural “natural” de Andalucía. Amén de la semana santa, las romerías y cultos diversos, todos ellos guiados por la iconofilia católica, se convirtieron en lo más relevante de sus estudios de campo. Por supuesto, el mundo islámico, ni el gitano, ni el africano, ni nada que se les pareciese era motivo de sus estudios. Uno de los casos más significativos de incompreensión de la realidad la constituía el flamenco, interpretado como una manifestación, quizá la más expresiva, de una cultura popular unitaria, como el “quejío” de quienes fundados en la cultura del dolor, y soportando la explotación, aspiran a algo que acabará por ser definido como un “marcador étnico” de la cultura andaluza. Sin embargo, su lectura quedaba truncada al comparársela con la realidad circundante, donde el flamenco se daba en París, Japón y por supuesto en otras regiones españolas. Y, además, y esto es lo más importante a tener en cuenta, el flamenco respondía a los “palos” –variaciones– locales, a escuelas flamencas irreductibles más allá del puro marco local. La realidad plural, religiosa, cultural, y luego vendría la interpretativa, se oponía a esta visión simplificada de las cosas.

De esta manera, las corrientes más modernas en el campo filosófico, antropológico y en general del pensamiento no han podido penetrar mucho en los centros universitarios andaluces, absortos en problemáticas opacas y simplificadoras en materia de unitarismo regional. Ni el estructuralismo ni el posmodernismo ni los estudios culturales ni los poscoloniales han tenido la más mínima recepción. Su incorporación al pensamiento generado en Andalucía hubiese supuesto la puesta en práctica del pensamiento entrecomillado capaz de estar en permanente estado destructivo. Un

“pensamiento sin título” (Gasché 2011: 11-42) pero capaz de llevar la crítica a sus máximos niveles interpretativos, purificándola de simplificaciones y unitarismos al contraponerle precisamente la pluralidad hermenéutica y la complejidad metodológica.

Si es cierto que hemos de tener muy presentes las relaciones entre los cambios en materia de ciencia y las teorías (en plural) de la complejidad (Mier 2002: 77-104), no menos hemos de subrayar la conexión umbilical entre contexto político y producción de la ciencia. En los países y regiones donde la ciencia constituye casi un exotismo, la política se impone con mucha más claridad. En el caso de Sicilia, en el ámbito mediterráneo (donde a pesar de haber dado un científico de primera línea como Ettore Majorana, probable descubridor anticipado de la fisión nuclear en los años treinta y el único científico de relevancia que ha dado la región siciliana después de Arquímedes en la Antigüedad, como subrayó un magnífico conocedor de aquella realidad social como fue Leonardo Sciascia), es sin lugar a dudas la condición política la que prima, tejiendo y destejiendo identidades. Sin embargo, Sicilia no se encuentra encerrada en un pensamiento simple: el psicoanálisis, la semiótica, la desconstrucción, etcétera, están y han estado de plena actualidad. Hace escasamente un año pude comprobar en Cefalù cómo antropólogos autóctonos y políticos regionales reaccionaban con ira a cualquier posibilidad de promover una “identidad siciliana”. Me decía uno de ellos: “No hace falta para nada”.

En este contexto andaluz tan poco favorable a los estudios complejos he intentado ejercer con mi equipo la ingeniería social sobre una base de conocimiento complejo y de pluralidad cultural. Los dos casos que voy a desarrollar a continuación responden a esa línea argumental.

TANTEOS COMPLEJOS DE INGENIERÍA CULTURAL SOBRE ALGUNAS FIESTAS ANDALUZAS

La antropología contemporánea actúa frecuentemente sólo como notaria de un tiempo presente encadenado fatalmente al pasado. Este es un lastre que convierte con demasiada frecuencia a nuestra disciplina en una versión actualizada de los pasadismos. Para evitar este quietismo, hace tiempo que propongo darle un giro practicante a la antropología cultural, no tanto por razones de compromiso social, sino por otras de orden epistemológico. No se trata tampoco de optar por la mal llamada, a mi juicio, “antropología aplicada”, sino de inclinarnos por la dimensión práctica de la antropología.

Esta practicidad estaría vinculada necesariamente a la ingeniería cultural. La ingeniería cultural surgió en Francia de la mano de André Malraux y de sus epígonos. Pero de la misma y sus debates ha estado ausente la antropología. Como resultado de este abandono, la ingeniería cultural ha quedado en manos de gestores y directores de acciones culturales y de los lugares a ellas asociados. Sólo cuando se ha empezado a imponer la idea de “mediación cultural”, dada la diversidad de culturas en juego, la ingeniería cultural ha comenzado a inquietarse, demandando la presencia de agentes culturales con el perfil del antropólogo. Pero, vuelvo a repetirlo: hay una grave responsabilidad en el campo antropológico, por el abandono que se ha hecho de la ingeniería cultural, terreno esencialmente pragmático.

En esta línea, desde hace años, más precisamente desde que gestioné entre 1990 y 2003 el Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, en Granada (España), hasta la fecha, he procurado convertir en realidad la “razón práctica” de la antropología (González Alcantud 2006b). Uno de los horizontes teóricos que me propuse en todo ese periodo fue abrir una brecha en el pensamiento *casticista* español y en el *exotista* francés, demostrando teórica y prácticamente que ambos están anclados en lejanos estereotipos dialécticamente unidos entre sí. “Problematizar complejizando” serían las palabras clave. Con toda probabilidad comenzaron en el romanticismo con dos obras señeras *Les français peints par eux-mêmes* y *Los españoles pintados por ellos mismos*. Al igual que la Francia contemporánea necesitaba de los otros lejanos, la España moderna quería afirmarse en la identidad interna; pero ambos fenómenos estaban relacionados. En ese intento categorial por romper los estereotipos galo-hispánicos (González Alcantud 2006d) encontré no pocas resistencias en el propio mundo intelectual. Recuerdo cómo un buen amigo francés taurólifo ante mis argumentos sobre la existencia de corridas y encierros de toros en París no quería aceptarla a pesar de la evidencia de que estos habían tenido allá la misma importancia o más que en Madrid. Se negaba a aceptar esta realidad, al igual que Prosper Mérimée no quería que los toros españoles viajasen a París porque en el trayecto perdían bravura. Lo bravo estaba del otro lado; nunca podía habitar entre los civilizados parisinos.

En este sentido intentamos intervenir, con criterios de ingeniería cultural, en las *fiestas de moros y cristianos*, aprovechando su arraigo popular en muchos lugares de la zona oriental de Andalucía. Después de estudiar su conformación ritual quisimos potenciar intencionalmente la irrisión que ya se encontraba inserta en estos rituales. Entendíamos que mediante el

uso popular del humor festero contribuíamos a la desconstrucción de los estereotipos culturales negativos que sobre moros y cristianos arrastraba el ritual. Ello en evitación, como freno, a ulteriores desarrollos que podrían llevar a potenciar o resignificar la estereotipia negativa (González Alcantud 2003; reproducido en *Los combates de la ironía...*). Nuestra intervención consistía en potenciar el humor y eliminar las aristas del casticismo, de la autosuficiencia española, un mal cultural enquistado en la vida social del país, desde que en el siglo XVI la identidad española se fraguase en la exclusión de todo lo externo, es decir de judíos y moriscos (Castro 1974).

El combate contra el casticismo exigía “modernizar” algunos aspectos, estéticos sobre todo, de las fiestas de moros y cristianos. Más que un combate ideológico propiamente dicho se trató de una lucha estética de trasfondo ideológico. Intervenimos a mediados de los años noventa en algunas fiestas, en especial en unas de un pequeño pueblo montaños en las que, aprovechando la petición de un escenario a las autoridades institucionales, hicimos intervenir a un pintor vanguardista en el diseño del nuevo decorado para la representación. El resultado de este combate “estético” fue irregular, ya que la base popular del mundo rural andaluz tiene tendencia al encierro identitario, y toda intervención sobre “lo nuestro” se contempla como una injerencia externa por parte de agentes urbanos connotados como “señoritos” o “intelectuales”. Por demás, en aquellos años, a poco tiempo de la transición democrática y con una España en plena mutación sociocultural, la comparación etnológica en un marco más extendido, como el Mediterráneo, no era pertinente, ya que el discurso identificador sobre el área euromediterránea aún era débil, y toda comparación tendía a hacerse en el marco regional, cuya autonomía política estaba recién conseguida. En definitiva, las fiestas de moros y cristianos eran un problema, en aquel momento, que sólo concernía a la identidad regional andaluza. El cuadro comparativo futuro para salir del encierro castizo y sus prolongaciones debería ser otro: el Mediterráneo.

No pudimos intervenir, sin embargo, en la modificación del ritual problemático de la ciudad de Granada: la fiesta conmemorativa de la conquista en 1492 de la ciudad a los moros, el dos de enero de cada año. Este aún sigue activo en toda su problematicidad. Ahí sólo pudimos generar discurso intelectual deconstructivo, con una recepción pública cercana a cero. Siempre recordaré cuando un profesor gaditano me invitó hace años a pronunciar la conferencia inaugural del congreso del Carnaval de Cádiz, yo preparé una sesuda intervención sobre la alteridad y el carnaval,

y, ante un público de peñas carnalescas que esperaban impacientes la habitual copa y degustación de repostería, fracasé estrepitosamente con unas disquisiciones abstractas sobre la alteridad. Aquí no se llegó a tanto, pero anduvimos cerca. La Toma estaba polarizada entre los granadinos tradicionalistas, y no necesariamente identificables con la derecha política, defensores del ritual tradicional, ya que entendían que no debía ofender en los nuevos tiempos de pluralidad política y cultural de España, cuya derrota se conmemoraba implícitamente, y los otros granadinos, llamémosles “progresistas”, partidarios de sacar a la ciudad de sus anclajes históricos más reaccionarios que proclamaban su oposición radical a la conmemoración y pedían su sustitución por una fiesta que exaltase la “tolerancia cultural”. Cada grupo encerrado en su jaula de hierro, vociferándose mutuamente, con plural periodicidad.

Hasta tal punto la oposición entre ellos era fuerte, que durante varios años hubo disturbios o conatos de ellos, entre sectores políticamente extremos. Las autoridades políticas municipales intentaron acabar con aquello convocando un foro que pretendió, haciendo concesiones al democratismo, algo así como votar qué tipo de fiesta era la mejor. Ni los políticos que apoyaban el proyecto ni quienes lo impulsaban conocían una cosa tan elemental como que los ritos no se votan, sino que se instituyen, y prosperan o no por diversas y particulares circunstancias. El tema acabó en fracaso, y la problemática de la fiesta de la Toma sigue abierta al día de hoy. Yo en tanto que antropólogo exhumé, para contribuir a un debate por otro lado inexistente, un texto de un concejal e intelectual republicano de finales del siglo XIX, que había sido uno de los principales valedores de la fiesta tal como estaba constituida, para demostrar la condición paradójica de la misma, auspiciada por un individuo a la vez progresista desde el punto de vista político, como tradicionalista en el cultural (Garrido 1998). De otro lado, y junto con otro profesor, especialista en el mundo morisco, puse en marcha y edité un libro colectivo que ahondaba en las razones antropológicas, procurando no contribuir más al enfrentamiento y situando en el horizonte de la relatividad historicista el problema de la fiesta conmemorativa (González Alcantud 2000). Ninguna de estas acciones, puramente intelectuales y teóricas, ni tampoco la intervención del foro multicultural, sirvieron para nada. Faltaba lo más elemental: una ingeniería cultural fundamentada en la complejización del problema.

Dieciséis años después y en otro ritual pudimos ensayar otra vez aquella fallida ingeniería sobre los ritos mediterráneos. Se trataba de intervenir

sobre una fiesta muy popular y nada problematizada por el momento. Es la llamada *Pública* o cortejo anunciador de las fiestas principales de Granada, el *Corpus Christi*, que recorre el centro histórico, más en concreto el perímetro alrededor de la catedral, el día antes de la procesión ceremonial del *Corpus*. Esta *Pública* contiene un grupo de gigantes, otro de cabezudos, comediantes, bandas de música y sobre todo una Tarasca, suerte de dragón alado con el maniquí de una mujer encima, que cada año, vestida por un modisto de la ciudad, anuncia la moda del verano. La gente confunde Tarasca dragón con el maniquí femenino. La confusión tiene su razón de ser en las similitudes entre la mujer fatal y el dragón. Los granadinos, especialmente los niños que interrumpen sus clases y van a ver la Tarasca, lo consideran algo muy propio, hasta el punto que creen que es único y que no existe ninguna otra ciudad que lo tenga. Gracias al apoyo de los poderes autonómicos que nos habían encargado, a nuestra iniciativa, una exposición titulada *Tarascas del Mediterráneo, de Tarascón-Arlés a Granada*, destinada al museo local, en este *Corpus* de 2008 podíamos ensayar otra vez la ingeniería cultural fallida hacía cinco lustros con la Toma. Se trata de poner en relación, complejizándola, una vinculación cultural transregional. Para ello tuvimos que realizar varias operaciones analógicas que hemos resumido en tres.

Primera analogía: regionalismo y decoro en la recuperación de las fiestas andaluzas y provenzales de finales del siglo XIX

El movimiento felibrés, encabezado por Frédéric Mistral en la Provenza francesa, se preocupó notablemente por la Tarasca de Tarascón. En 1861 Mistral publicó un documentado folleto en francés y en provenzal en el que describía con detalle las diferentes fases de la fiesta (Mistral 1862: 31). La fiesta se configuraba como central en la emergencia del regionalismo provenzal.

El granadino Francisco de Paula Valladar, al igual que Mistral, también consideraba las fiestas un espacio importante para afirmar el regionalismo andaluz del que era partidario. Cuando escribió su libro sobre las fiestas de Granada expresó abiertamente su apoyo a la renovación de éstas superando las dificultades habidas, como parte de un programa de regeneración andaluza (Valladar 1886).

El movimiento folclorista influido por el pensamiento de Herder, que veía en lo popular el origen de la nación, y por el de Hegel, ideador de la

supremacía del Estado, amén de arropado por cierto anticlericalismo, que le disputaba a la religión la noción de absoluto, se extendía por Europa en el último tercio del siglo XIX. Pronto llegaría a Sevilla, donde el krausismo y el ateneísmo estaban en alza. El hito más importante para los estudios de cultura popular fue la creación de la revista y sociedad de su nombre *El Folklore Andaluz* en 1822, por Antonio Machado y Álvarez, padre de los poetas Machado.² Pronto se quiso extender el movimiento folklorista desde Sevilla al resto de Andalucía y baja Extremadura. Granada era, lógicamente, pieza clave, por ser un centro regional de relevancia.

Los apoyos fundamentales que obtuvo el proyecto folclorista en Granada provinieron de la revista *La Alhambra* y de su director, Francisco de Paula Valladar. Éste razonará en los siguientes términos sobre esa adhesión primigenia: “Por su historia, por su importancia actual, Granada debiera tener pronto un *Folklore*, para el estudio de las manifestaciones intelectuales y de la fisonomía de otros tiempos, que viven aún y palpitan débilmente allá en el fondo de nuestros sentimientos” (A. C. “El Folk-lore” 1884; González Alcantud 2004 y 2008a: 83-212).

En torno a 1884 se data, pues, el primer intento de acercamiento al folclore científico encabezado por el grupo sevillano y seguido por el granadino, si bien el acto de buena voluntad folclorista de Valladar encontró la indiferencia glacial de los granadinos, y más en particular en sus intelectuales. La curiosidad que suscitó el movimiento folclorista encabezado por el sevillano Machado y Álvarez se apagó probablemente por las diferencias de criterio entre sevillanos y granadinos, deseosos los primeros de absorber para su proyecto, entre herderiano y hegeliano, a los segundos, con menoscabo de una pertenencia, bien firme, al medio local.

A pesar de estas diferencias iniciales, el mismo grupo animado sobre todo por Valladar se adherirá en el crucial año 1898 al regionalismo andaluz, movimiento surgido como una alternativa a la postración regional. Valladar desde su propia revista, *La Alhambra*, se expresa con estas elocuentes palabras: “No distinguimos de provincias, y unidos en cariñoso abrazo nos reconocemos hijos de la misma región: algo más de amigos, hermanos” (Valladar 1898: 74-75).

Cuando las fiestas granadinas, principalmente las patronales del *Corpus*, se comienzan a recuperar a partir de la década de los ochenta

² La fuente más solvente para este periodo es: Baltanás 2006.

del ochocientos, por iniciativa de intelectuales locales liderados por el prócer Valladar, se intenta levantar igualmente la fiesta de moros y cristianos anexa a las ceremonias de la Toma. Esta fiesta de moros y cristianos no era otra cosa que la puesta en escena de una supuesta obra de Lope de Vega, en cuya edición de 1899 hace Valladar el prólogo del texto histórico. Éste apuesta por suprimir los efectos cómicos considerados extravagantes así como las inverosimilitudes históricas de la representación. Escribe sobre lo segundo: “Si se interpretara con interés y se oyera con respeto, *El Triunfo del Ave María* no pareciera obra tan mala á los que por costumbre la zahieren y critican”. Se trataba de guiarse por el decoro que exigía, según Valladar, la puesta de un texto literario célebre (Carrasco 1996).

En todo caso el caldeado clima de expectación provocado por los promotores de la fiesta hizo que la representación de enero de 1900 tomase una dimensión inesperada. A las tradicionales tres funciones hubo que añadirles la duplicación de las mismas como consecuencia de las desavenencias entre los organizadores a propósito de las reformas perseguidas y el sentido del decoro aludido.

Valladar, como Mistral, es ante todo el hombre del decoro burgués. No aprecia a los gitanos, como dijimos, en los que ve encarnado el “gitanismo”, que promueve una imagen estereotipada vinculada a los excesos, para gusto de los visitantes extranjeros. Protesta en esta línea contra la zambra que acude a la Exposición Universal de París de 1900; también se opone a la rehabilitación del flamenco en el festival de 1922. El regionalismo burgués de Valladar en la andaluza Granada, como el de Mistral en la Provenza, están regidos, por consiguiente, por el decoro.

Segunda analogía. La agresión ritual en Tarascón y Granada

Uno de los rasgos más reseñables del cortejo de la Tarasca de Tarascón es la agresión ritual que establece con el público. Normalmente la agresión proviene de los golpes que la Tarasca misma da con la cola, pero también puede venir de otros juegos paralelos presentes en el cortejo, como el del esturión, en el que se hace una aspersión de agua sobre los asistentes. Mistral nos transmitió el ambiente de excitación de los tarasconeses a la llegada de la Tarasca:

“¡El populacho embriagado, encendido, espantado, grita de placer y de miedo. La Tarasca amenazante y alegre, hasta tal punto que se la cree viva, echa fuego por las narices, se lanza por la ciudad como un ciclón salido

de los infiernos... Ella para, reposa, asperge, tropieza, rompe y pisotea... ¡Lagadigabén! ¡Labadigadén! Después, repentinamente, de un brinco rápido, se vuelve sobre ella misma, hace el trompo, el caracol [...] De nuevo la Tarasca se vuelve, y ¡zon!... un sobresalto... y ¡zon! ¡Los empujones, los callejeos frenéticos, las caídas, los temores!... Es el delirio” (Mistral 1862).

La descripción de Mistral nos transmite el ambiente de divertida agresión que se vive al paso de la Tarasca tarasconense. Louis Dumont establece después una relación entre los golpes de la cola de la Tarasca y las carreras del *abrivado* (toro carmargués), en las cuales le son arrancados los pelos del rabo al animal (Dumont 1951).

Dadora de vida, opuesta a la muerte, la risa está presente en las Tarascas, a través de la agresión festiva. También lo es en Granada, donde la agresión se hace a través de cabezudos que golpean al público con vejigas de cerdo hinchadas con aire. Destaca el papel sublimador de la violencia que posee el rito de agresión festiva que se produce por igual en las Tarascas del Midi y en la de Granada (González Alcantud 1990; 1993). Bien a través del uso de la cola del dragón en Tarascón, bien a través de los cabezudos que agreden con sus vejigas de tripa de cerdo en Granada, la agresión ritual está presente en ambos lados del Mediterráneo... En los últimos años la agresión ritual en Granada había subido de tono, y a los golpes bien contundentes de los cabezudos que acompañan a la Tarasca y que han asumido en parte sus funciones en este dominio, la chiquillería respondía con lanzamiento de huevos y tomates, lo que vino a derivar en una auténtica batalla campal. La autoridad municipal hubo de intervenir de manera contundente para evitar unos disturbios que traspasaban el umbral del juego ritual. En Tarascón la agresión ritual igualmente se encontraba contenida, según los acompañantes de la Tarasca, los *chevaliers*, por las “leyes” estatales y los “seguros” privados, dado que cualquier probable herido podría poner en acción estos mecanismos contra quienes alegremente portean y manipulan la sierpe.

En definitiva, y sin traspasar el umbral de la agresión física, las Tarascas y sus cortejos que son esencialmente humorísticos, mueven a risa. Si hay algo que obliga a reír es el cuerpo degradado, caído accidentalmente por un golpe o por un tropiezo, que provoca la ridiculez en quien lo habita.

Tercera analogía: la autoirrisión y la risa cósmica

La risa, por consiguiente, ocupa un lugar señalado en las fiestas de naturaleza popular. La risa festiva, que es esencialmente carnalesca, provoca la irrisión (Bajtín 1974). Y sobre todo la autoirrisión que se opone a nuestra propia adustez. “Además de la seriedad oficial, de la seriedad del poder, de la seriedad que inflige terror e intimida –sostiene M. Bajtín–, existe también la seriedad no oficial del sufrimiento, del miedo, de la timidez, de la debilidad” (Bajtín 200: 167). La risa nos libera del poder encarnado y corporizado en nosotros mismos en la medida en que es autoirrisión.³ La eficacia de la risa es la autoirrisión.

Subrayando la profundidad del hecho de reír, se ha evidenciado la vinculación entre la diosa de la Antigüedad, Deméter, patrona a partes iguales de la agricultura, la fecundidad y la risa. “Deméter ríe, es decir, realiza el acto mágico más ancestral que contribuye a la creación de la vida” (Propp 2007). Esta misma Deméter que ríe aparece montada en un carro, como la Tarasca, a veces tirado por dragones: “La carroza y el carro –escribió Propp– son, asimismo, un atributo agrícola: los cazadores no conocen la rueda como instrumento de transporte. El carro, al ingresar en la esfera de las imágenes míticas, se ve sometido a la misma asimilación con el pájaro que se da el caballo, de ahí el carro volador, el carro alado, el tirado por animales, etcétera” (Propp 2007). El *Corpus* nunca pierde del todo el vínculo con el mundo agrario. Se observa, por ejemplo, en la procesión de Granada, en la cual, como en otros tantos lugares, los campesinos de su entorno estaban obligados a aportar hierbas olorosas que eran extendidas en su recorrido. El triunfo de Deméter no se oculta. Pero a pesar de las apariencias analógicas estas vinculaciones con la Antigüedad no dejan de ser conjeturas estructurales.

Menos conjetural es la santa Marta vencedora de la Tarasca, hermana, según algunas tradiciones cristianas, de la antigua prostituta María Magdalena y del resucitado Lázaro. Su baja extracción le habría hecho protectora de los oficios humildes, y su culto popular habría sido extendido por una orden igualmente humilde, la de los franciscanos. Quienes han encontrado transmisiones desde la Antigüedad hasta el día de hoy, han querido encontrar un *continuum* que iría desde Deméter hasta santa Marta.

³ Vide sobre el espíritu general del discurso irónico en: González Alcantud 2006c.

Conjetura una vez más. Lo cierto es que santa Marta “va donde Dios la envía, sin voluntad propia, despegada de los frutos de su acto, despreocupada de cumplir, hacer un milagro o de ser despedazada por el dragón”, y que en virtud de esa mística que la abandona en manos de Dios su poder es irrefrenable, calmando “al dragón, no por arte mágico, sino invocando el Verbo universal”, de manera que “su alma ignora el deseo orgulloso, que inflan el corazón del héroe, de triunfar por sus propias fuerzas espirituales del más terrible poder de la naturaleza” (Rougier 1927).

Mas esta humilde santa Marta también nos recuerda y recrea el mundo de las bajas pasiones con sus frivolidades hasta arribar a la prostitución. La mujer que vestida a la moda triunfa sobre el dragón en Granada encarna en apariencia el anverso de una santa cristiana domesticadora de las pasiones y del erotismo. Recordemos que moda y erotismo van a la par en el fin de siglo XIX; se ha escrito que “la motivación de la moda era el erotismo” (Litvak 1979: 163). Es la antítesis de la santidad misma. La una como la otra, escribió François Delpech, y corroboran Marlène y Jean Pierre Albert Albert 2008: 25-31), encarnaron valores ambivalentes. Lo cierto es que estas figuras ambiguas “movilizan un sentimiento, quizá oscuro, de lo sagrado y una forma de actividad muy grande, muy al ras de realidades concretas y materiales de la vida práctica, de las suciedades, de las necesidades y de los deseos que continuamente la atraviesan” (Delpech 1986: 79). Lo fantástico, como sostenía Roger Caillois con acierto, se nutre de la fértil ambigüedad (Caillois 2004: 165-173). La risa naturalmente es ambigua e, insertada en lo fantástico, se opone a las ideaciones de los orígenes y a las teorías que centran éstos en una inaprensible ancestralidad. Crean y recrean gracias a la inventiva humana, desde los carnavales de un Hieronymus Bosch hasta las Tarascas procesionales, haciéndola más conforme a los modos de la risa. La tradición no será otra cosa así que la persistencia de la cultura popular de la risa, variando sus formas y maneras en cada época, con su frivolidad y su fertilidad.

Ethos local y mirada antropológica confrontadas con la pluralidad pagana

Louis Dumont hace ver que la narración sobre los dragones privilegia el terror que producen, mientras que el rito puesto en juego en las calles incluye la irrisión: “El maniquí que desfila por las calles de las ciudades cumple una función más lúdica; él mismo está opuesto a su primo el dragón legendario, aquel que no provoca más que miedo” (Dumont 1951: 128). Dumont ha

insistido mucho a lo largo de su obra etnográfica sobre la Tarasca –que había dedicado a su maestro Marcel Mauss– en la distancia entre la leyenda, marcada por el espíritu de la seriedad e incluso del terror, y la diversión pública que incluía la agresión (Dumont 1951: 225). En algún momento llega a preguntarse si existe una relación entre la Tarasca y el Carnaval, pero no da salida plausible a la más que probable explicación humorística (Dumont 1951: 119).

La risa, en definitiva, es el hilo conductor de la presencia de los dragones en la procesión del *Corpus*. A través de la risa ritual liberan los ciudadanos sus aspectos maléficos y se reencuentran como comunidad. Una unidad mística representada en el orbe católico por el simbolismo abstracto del culto al Cuerpo de Cristo, en tanto desmaterialización completa de la religión y de sus principales actos sacrificiales. La ciudad católica ha alcanzado su mimesis identificadora en la metáfora cultural del *Corpus Christi* con las procesiones por sus calles. Frente a ella el paganismo estructural que conlleva toda cultura mediterránea se agita y exige su presencia pública. La risa ritual está así opuesta a lo ceremonial del *Corpus*. La amenaza que exorciza el dragón con sus golpes es un *homo paganus* que no está tanto fuera como dentro y que amenaza permanentemente y desde hace siglos a la unidad mística de la ciudad en su identidad, gestionada por sus élites (González Alcantud 2005b). Pero, a la vez, convierte esa irrisión en ridiculez mediante la risa ritual. Nos vuelve humanos.

Pero los granadinos de la Edad Moderna, como los otros andaluces están dispuestos a ver dragones y sierpes en su tierra. Sierpes como el “lagarto de la Malena” de Jaén. En la tierra granadina al arcángel san Miguel venciendo al dragón en la cúspide del monte más llamativo de la ciudad, después del de la Alhambra, se ha instalado sobre el lugar de una antigua rábita islámica. Todo un símbolo del vencimiento católico sobre el paganismo de un barrio que lo encarnaba perfectamente por su persistente población morisca. Recordemos la historia de la rábita-fortaleza de la Torre del Aceituno. En ella, en época islámica, se producían milagros tales como la maduración inmediata de los frutos del olivo allí existente. No se conoce a qué santón musulmán estaba consagrada la rábita. Según Simonet la devoción del arcángel san Miguel comenzó en la segunda mitad del siglo XVII, es decir, en el momento en el que los musulmanes habían dejado de ser un problema para los nuevos ocupantes, pero todavía se proyectaban en el imaginario colectivo con fuerza amenazante. Para connotar la lucha que por el espacio simbólico debió haber entre cristianos y

musulmanes, el cerro fue denominado desde el siglo XVI como “cerro de los Diablos”. Este nombre le fue dado, según Simonet, “por las continuas y furiosas tempestades que se formaban sobre su cima, inundando las laderas y barrancos próximos y produciendo repetidos estragos”, por lo que “desaparecieron á su ímpetu las casas y huertos vecinos á la torre, y ésta se hizo albergue de malhechores y gente perdida”. Añade Simonet que para reparar este daño, “algunas almas piadosas impetraron el favor del cielo, por la especial intercesión del Príncipe de las milicias celestiales; y según autorizada tradición, el glorioso Arcángel San Miguel se apareció sobre el cerro a un devoto suyo, ofreciéndole que cesarían los males que se experimentaban en aquel sitio si se erigiese allí un santuario dedicado a su nombre”. Cuando se levantó la nueva ermita, y el escultor Bernardo Francisco de Mora hizo la escultura del arcángel, el lugar comenzó a llamarse Monte de los Ángeles (Simonet 1896: 76-77).

Alucinaciones o no, los dragones tenían que habitar necesariamente en lugares donde el paganismo no acababa de ser dominado del todo. En ellos, los sínodos episcopales tenían que prohibir danzas y otras expresiones de alegría que evocaban la persistencia indomeñable del *homo paganus*.

En el Midi la relación es aún más singular, el Ródano con su grandeza, sus peligros y sus fuentes de vida, se impone. La grandiosa vista del Ródano desde Beaucaire, con el castillo del Roi René y la capilla de santa Marta en la ribera de Tarascón, infunde el pánico contenido que se tiene ante la presencia grandiosa de los fenómenos extraordinarios de la naturaleza. No puede descartarse que la relación con la amenaza de las inundaciones del enorme Ródano tenga un peso determinante en los orígenes un monstruo que habita en sus orillas. El propio Louis Dumont, a pesar de que la antropología sea renuente a establecer vínculos tan directos entre un rito actual y supuestas supervivencias de cultos antiguos, no descarta tajantemente alguna relación de este orden. La teoría de las supervivencias de cultos antiguos estuvo muy en boga entre los folcloristas franceses del siglo XIX (véase, por ejemplo, Pierre Saintyves 1907). Pero Dumont asevera que lo que verdaderamente nos interesa hoy día es la vertiente sociológica de la fiesta. Para Marie-France Gueusquin, siguiendo y profundizando a Dumont, ni la hipótesis naturalista que asocia los dragones generalmente con restos fósiles, ni la mitológica que quiere relacionarla con fenómenos precristianos, vinculados con cultos de fecundidad o con la domesticación de las aguas embravecidas, parecen darnos una respuesta global al problema de los orígenes, y menos aún de la persistencia del fenómeno

de los dragones en ciertos lugares, como Tarascón. Si bien ésta sería una tesis más plausible, señala Gueusquin, “este tipo de explicación no es más satisfactoria que las precedentes”, ya que “utilizando en gran medida los hechos de la religión cristiana (símbolos), no se caracteriza más que por una tentativa de ordenar, a hacer más lógicos unos hechos irracionales” (Gueusquin 1981: 122). Explicaciones parciales que no nos desvelan el fondo del asunto, que para Gueusquin estaría contenido en la identidad comunal de las ciudades. El monstruo sería, de esta manera, una suerte de protector de las fuerzas adversas que acechan la vida urbana. Pero la amenaza a la colectividad provoca al final risa, y la risa, más que el miedo, es lo que concita al fin y a la postre la identidad comunitaria. Todo ello, por demás, queda subsumido en el vencimiento del persistente *homo paganus*. Recordemos la opinión de Marc Augé a este tenor: “El que los politeísmos paganos hayan salido siempre perdedores [...] se debe, entre otras razones, a su excepcional virtud de tolerancia. Nada hay más extraño al paganismo que la idea de misión” (Augé 1993: 96). Un paganismo autofágico que se traga a timoratos, más a temerosos, campesinos, y que, por ende, reduplica la irrisión. Un paganismo, además, inocente que no se prodiga en proselitismos.

La complejidad estructural exige penetrar en el hecho local sin simplificaciones, y compararlas entre sí. Sólo así se pueden obtener matrices culturales, que de otra manera se puede tener la tentación de cerrar en falso con simplificaciones identitarias.

MEDIACIÓN MILITAR EN SOCIEDADES COMPLEJAS GLOBALIZADAS

El segundo caso del que vamos a hablar tiene que ver con las nuevas lógicas militares de un mundo globalizado. En el año 2008 una Universidad del sur de España, de Andalucía para ser más concretos, recibió el encargo indirecto de la OTAN, a través del Ministerio de Defensa de España, de realizar un estudio sobre los factores culturales como elemento a tener en cuenta en las operaciones militares en el exterior. Los militares norteamericanos habían observado que los españoles no provocaban en sus actuaciones de intermediación humanitaria, en especial en la antigua Yugoslavia, el rechazo que ocasionaban ellos. Querían saber el porqué y, sacando conclusiones racionales de ese efecto de simpatía entre autóctonos y tropas extranjeras, buscar la manera de aplicarlo a otras situaciones.

Uno de los efectos inmediatos de la globalización ha sido los intentos de establecer un sistema internacional de seguridad liderado formalmente por los organismos internacionales. Desde hace pocos años se ha creado en los medios militares de la OTAN al menos la necesidad de estudiar de cerca los procesos culturales. En carta a sus generales, el comandante en jefe en Irak, luego en Afganistán y finalmente director de la agencia de inteligencia y espionaje CIA, general David H. Petraeus, tras doctorarse con una tesis de Antropología Política, ha señalado que las guerras del futuro serán guerras de ideas. Esta afirmación se enmarca dentro de lo que la guerra de Kosovo enseñó como el nuevo “humanismo militar”. Según Chomsky, este nuevo humanismo que justifica la injerencia humanitaria fue liderado por el ministro alemán de exteriores, procedentes del entorno de los Verdes, Joschka Fischer, seguido de cerca por la secretaria de Estado estadounidense Madelaine K. Albright (Chomsky 2002: 10). Se trata de establecer distancias, por demás con las tesis contrainsurgentes de Samuel Huntington, que fueron aplicadas a la guerra de Vietnam, un tanto grosera y que resultó ineficaz, como la propia derrota militar norteamericana mostraría (Huntington 1985). Sobre estas premisas, que rehabilitan en definitiva lo que fue la “lucha ideológica” en la época de la guerra fría, pero otorgándole ahora un efecto de “injerencia humanitaria” que exige el conocimiento cultural, se han intentado planificar acciones militares humanitarias bajo mandato internacional sea de la ONU o sea de la OTAN. Un antropólogo del Ejército del Aire americano sostenía que “tenemos los aviones, pero no tenemos los corazones”, en referencia a la necesidad de llevar a cabo políticas de acercamiento a la población. Lejos parecían quedar las posiciones tajantemente opuestas de la época de la guerra fría (Sahlins 2000: 229-260). No obstante, tras este supuesto humanitarismo militar sigue cerniéndose la sombra de la estrecha colaboración entre la Antropología y el espionaje militar norteamericano (Price 2011: 11).

Los militares británicos, siguiendo esta senda, a través de su Ministerio de Defensa, por ejemplo, han dado lugar a un folleto en el que se enfatiza el papel de la cultura en las intervenciones militares. La primera constatación proviene de la reflexión sobre la “complejidad” de situaciones como la afgana. Se constata así que existen complejas alianzas y lealtades tribales en el área que les ha tocado pacificar y administrar. Constarán así de esta manera:

Sin embargo, mientras que las estructuras tribales pueden ayudar a socavar el apoyo a los talibanes, el código pastún (con los conceptos de hospitalidad, honor y venganza), y su sistema de auto-regulación de ancianos y arbitraje, está en desacuerdo con el gobierno central y con los ideales occidentales impuestos. La cultura no es sólo sobre las tribus, ni la importancia de la cultura para los militares se limita a las operaciones. No obstante, el análisis de los factores culturales, incluyendo la dinámica tribal, es crucial para el éxito de la campaña (*The Significance of Culture to the Military*).

Incluyendo conceptos culturales tales como hospitalidad, honor y venganza, propios de la antropología social británica de los años cuarenta y sesenta, se complejiza el análisis, al igual que había hecho Benedith al aplicar el concepto de honor a la sociedad japonesa del periodo de la Segunda Guerra Mundial con el fin de comprender su cultura y facilitar la victoria norteamericana en el Pacífico.⁴

Se vuelve a situar el mismo en una línea argumental maniquea de “ellos” y “nosotros”. La tarea militar emprendida se complica con la justificación civilizacional en la medida en que “ellos” poseen todas las características de la tribalidad y por lógica consecuencia del primitivismo. El acercamiento a la complejidad no es dialógico sino que justifica el hecho imperativo de la injerencia en nombre de principios humanitarios considerados inamovibles y cuya esencia procede de Occidente. Más de un general de los que han intervenido en Afganistán se han visto como una suerte de reencarnación de aquel héroe de Kipling en *El hombre que pudo reinar* (2006), que como nuevos Alejandro el Grande, han sido capaces de ganarse a las poblaciones salvajes y fragmentadas de las montañas afganas superando el tribalismo. En los inicios de la campaña afgana algunos generales entusiasmados por los primeros éxitos arengaban con motivos humanitarios, como portadores de la idea democrática universal, a sus soldados. La complejidad resultante de la introducción de la tribalidad se intentó solventar en el ámbito de las organizaciones no gubernamentales que intervinieron desde los primeros momentos en las guerras afganas con el clientelismo entre los actantes de las ONG y los jefes tribales (Centlivres y Centlivres-Demont 1999: 945-965).

Empero, paradójicamente esta comprensión de la naturaleza “tribal” y, por ende, compleja ante nuestros ojos del tribalismo, lleva a una simpli-

⁴ Benedith 1982. Para contextualizar este trabajo véase González Alcantud, 2008b: 163-193.

ficación cultural. En 1983 el *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* otorgaba 57 grupos étnicos a Afganistán, si bien éstos se podrían multiplicar por cuatro si se consideraran otros criterios más sutiles de autoadscripción o adscripción. Pierre y Michèle Centlivres, dos antropólogos suizos que trabajaron durante décadas en Afganistán, aunque pretendiendo no descalificar a quienes hacen las cartografías étnicas, han llegado a la conclusión de que la fijación de un grupo étnico a un territorio y a unos marcadores culturales es un absurdo científico. Como señala el mapa que más se acerca a la realidad, el de Orywal de 1983, tiene en consideración factores lingüísticos, territoriales, de identidad histórica, etcétera, lo más que puede destacar es que:

la yuxtaposición de varios agrupamientos connotan áreas donde coexiste una pluralidad de grupos étnicos [...] Se puede figurar unas densidades, unas lenguas, unos trazos, pero en la medida en la que los grupos étnicos encarnan unos proyectos, unas identidades, unos dinamismos que no aparecen más que secundariamente en la espacialidad, en la medida en la que representan una extrema heterogeneidad, es necesario renunciar a atribuir a todo precio en el conjunto de estos grupos unas dimensiones, unos atributos o unos contenidos comunes (Centlivres y Centlivres-Demont 1988: 63).

Las concepciones culturales que llevan los ejércitos a misiones en el exterior están plagadas inicialmente de estereotipos previamente adquiridos. Con el transcurso de la misión se refuerzan o se disuelven. El problema reside en la irreductibilidad o no de la cultura en contacto. Si son similares a nosotros la cultura se vuelve comprensible, y se pasan por alto las “complejidades” probables; si se perciben irreductibles se interpone la muralla de la “complejidad”, asociada en buena medida al hecho “tribal”. Aquí, aunque los militares no lo perciban, se impone la filosofía conservadora de Popper que ve en la sociedad occidental la cultura “abierta” en oposición a los sistemas “tribales” que serían la sociedad “cerrada”. Recordemos lo que decía Popper: “Seguiremos llamando sociedad cerrada a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar, decisiones personales”. Y para rematar el argumento hace de la sociedad cerrada una prolongación de los estados más biológicos de la humanidad: “La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que se constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos” (Popper 2000: 171).

Se trata, por un lado, de convencer a la población metropolitana de que se trata de una intervención militar beneficiosa para el conjunto de la humanidad, mediante las habituales interpelaciones a los valores occidentales entroncados con la Ilustración, que tienen en los Derechos del Hombre su máxima expresión. Para ello la propaganda de los beneficios humanitarios es importante. A título de ejemplo: en el año 2009 en los Inválidos en París, el ejército galo organizó una exposición fotográfica con gran despliegue mediático para mostrar ante la población la labor que sus soldados hacían en Afganistán (*Exposition L'Afghanistan et nous 2001-2009*). Las fotografías pretendían no ser el reflejo de una grosera propaganda sino el vehículo de reflexión sobre la condición humana, en el sentido existencial. Más que un clima simplificado se ofrecía a la vista la complejidad de la situación.

Sabido es que las técnicas fotográficas tienen su propia lógica. La información que contiene la fotografía ha obligado a reflexionar a los semiólogos y a los antropólogos dando lugar al surgimiento de una subdisciplina propia. No basta, pues, con hacer fotografía amateur o muy sofisticada o buscando la espectacularidad. Se trata de obtener un rendimiento óptimo entre la tecnología empleada y los fines de comunicación. Véase como ejemplo de una fuerte información las fotografías de la exposición abajo citada. Para llevar a cabo una buena fotografía de valor etnográfico, capaz de transmitirnos información densa, es necesario que se observen los siguientes parámetros por parte del fotógrafo: No buscar el sensacionalismo. No disparar el obturador compulsivamente. Corresponder a los fotografiados con fotografías de ellos mismos. No hacer un abuso de la técnica; con medios modestos se pueden hacer grandes fotografías. No seguir criterios esteticistas que privilegien el encuadre por la tradición del mismo. En positivo, el fotógrafo debe habituarse a analizar su producción, y a debatir en pequeños seminarios o reuniones sobre las fotografías. Debe buscarle un sentido social a la fotografía. Debe procurar que ese sentido social se combine con la calidad estética.

Evidentemente, todo esto depende tanto de un entrenamiento como de la intuición del fotógrafo. Una regla de oro que debe observarse al pie de la letra es que la fotografía es un instrumento para comunicarse, sobre todo en poblaciones donde las distancias lingüísticas y culturales son muy grandes, y no debe constituir nunca un obstáculo, donde prime el ego del fotógrafo. La exposición realizada en París, llevada a cabo por militares franceses aficionados a la fotografía, no siempre sigue estos criterios, si bien

se muestra un buen instrumento para comunicar socialmente lo que se está haciendo sobre el terreno, sobre todo de cara a un público educado en la crítica estética como el parisino que frecuenta las grandes exposiciones.

Por demás, esta exposición pretendió transmitir al público parisino que la misión humanitaria que realizaba el ejército francés en Afganistán desde hacía cinco años tenía dos dimensiones: Primera: “que la bandera francesa era mejor percibida que la norteamericana”, dado que “la misión francesa es igualmente humanitaria, y los hombres hacen lo posible para guardar un buen contacto con la población”. Segunda: reivindicar la figura del lugarteniente David Galula (Galula 2006), quien con base en su experiencia argelina, de 1956 y 1958, y en la observación de las guerrillas comunistas en Grecia, pudo proponer una teoría de penetración entre la población. Francia ha desconocido que esta obra haya ejercido una gran influencia en los actuales generales norteamericanos, que desde sus primeros pasos otorgaron gran atención a la experiencia de Galula. Así lo hace constar David H. Petraeus en el prólogo contemporáneo a la edición de Galula, donde lo llama “el Clausewitz de la contrainsurgencia”. Como señala el *Paris Macht*, con motivo de la exposición citada: “Adepto desde hace mucho tiempo a la *carpet bombing*—el uso ciego de un poder de fuego masivo— el ejército americano se ha comprometido en una verdadera revolución cara a las insurrecciones modernas. Hoy día, Francia, como los otros ejércitos occidentales implicados en la coalición de la OTAN, retoma a su vuelta, tardíamente, esta vía tomada de la historia de las guerras revolucionarias para salir del *impasse* estratégico afgano”.

Con estas experiencias de por medio y dieciocho años de intervención en Bosnia (1992-2010), se trata, pues, por nuestra parte, de racionalizar el porqué de la empatía cultural suscitada por los españoles entre esta población balcánica y los beneficios que ofrecía para otras intervenciones en contextos culturales diversos. Actualmente se planifica, en esta línea de complejización del problema, emplear la antropología visual como medio reflexivo y diálogo capaz de suscitar resultados, mejor aún que la fotografía. Siempre, como decíamos, sobre la base de la complejización de la acción práctica. Lógicamente queda muy lejos la perspectiva estadounidense y *otamista* de ofrecer únicamente medios para “comprender”, y de paso combatir, la contrainsurgencia. Creábamos con esta técnica etnográfica dialógica y reflexiva herramientas de intermediación y comprensión efectiva. Es lo que podíamos ofrecer de original a los ejércitos en misión humanitaria.

CONCLUSIÓN

Desde lo más cercano e íntimo, la cultura local, hasta lo más distante y ajeno, se impone la idea de complejidad. Complejidad no quiere decir “misterio” ni “enigma”, términos que nos inducen a dejar en suspenso o inacción nuestras posibilidades humanas de intervención y modificación de la realidad. “Complejidad” significa simplemente que no podemos resolver difíciles y plurales ecuaciones con fórmulas sencillas. Tenemos que arbitrar las fórmulas de comprensión para despejar complejidades. Ello exige no sólo teoría sino práctica, y en la práctica tienen valor propio los actores sociales concernidos. Sin su concurso no se pueden obtener resultados exitosos. Algunos han ensayado la “antropología-acción” reflexiva. Yo, por mi parte, considero que la ingeniería ejercida sobre la base de la experimentación y abierta a la dialógica constituye el fundamento para romper la parálisis interpretativa a la que puede conducir hablar de la “complejidad” sin más. El pensamiento local es muy importante pero no es suficiente. Complejidad sin acción dialógica no es nada, o puede conducir a nuevos reduccionismos categoriales cercanos a las ideas precitadas de “enigma” y “misterio”. Lo hemos visto en el caso de la “identidad” o de la “tribalidad”. Practicidad y complejidad, eluden estos conceptos.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, JEAN-PIERRE Y MARLÈNE ALBERT-LLORCA

2008 “Santa Marta y la Tarasca, dos seres igualmente ambivalentes”, en *Tarascas del Mediterráneo. Tarascón-Arlés-Granada*, Junta de Andalucía, Granada.

A. C. “EL FOLK-LORE”

1884 *La Alhambra*, 20 de febrero, núm. 5.

ANTA FÉLEZ, JOSÉ LUIS

2007 *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*, Universidad de Granada, Granada.

AUGÉ, MARC

1993 *El genio del paganismo*, Muchnik, Barcelona.

BAJTIN, M. M.

2000 “Adiciones y cambios a *Rabelais*”, en S. S. Averontsev *et al.*, *En torno a la cultura popular de la risa*, Anthropos, Barcelona.

1974 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona.

BALTANÁS, ENRIQUE

2006 *Los Machado*, Fundación J. M. Lara, Sevilla.

BENEDITH, RUTH

1982 *El crisantemo y la espada*, Alianza, Madrid.

CAILLOIS, ROGER

2004 *Nel cuore del fantastico*, Gallimard, Milán.

CARRASCO URGOITI

1996 Soledad, *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*, Universidad de Granada, Granada.

CASTRO, AMÉRICO

1974 *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza, Madrid.

CENTLIVRES, PIERRE Y MICHELINE CENTLIVRES-DEMONT

1988 *Et si on parlait de l'Afghanistan ? Terrains et textes, 1964-1980*, Maison des Sciences de l'Homme, París.

CENTLIVRES, PIERRE Y MICHELINE CENTLIVRES-DEMONT

1999 “État, Islam et tribus face aux organisations internationales. Le cas de l'Afghanistan, 1978-1998”, en *Annales*, núm. 4.

CERNUDA, LUIS

2003 “Divagación sobre la Andalucía romántica” (1935), en A. González Troyano (ed.), *Andalucía: cinco miradas críticas y una divagación*, Fundación J. M. Lara, Sevilla.

CHOMSKY, NOAM

2002 *El nuevo humanismo militar*, Siglo XXI, México.

DELPECH, FRANÇOIS

- 1986 “De Marthe à Marta ou les mutations d’une entité transculturelle”, en *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*, Casa de Velásquez, Universidad Complutense, Madrid.

DUMONT, LOUIS

- 1951 *La Tarasque. Essai de description d’un fait local d’un point de vue ethnographique*, Gallimard, París.

EXPOSITION L’AFGHANISTAN ET NOUS

- 2009- 2010 31 octubre 2009-26 febrero de 2010, Musée de l’Armée, Les Invalides, París.

FRANKENBERG, RONALD

- 1980 [1960] “Estudios sobre comunidades británicas. Problemas de síntesis”, en E. Wolf *et al.*, *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza, Madrid.

GALULA, DAVID

- 2006 *Contre-insurrection, Théorie et pratique*, Económica (prol. de D.H. Petraeus) París.

GARRIDO ATIENZA, MIGUEL

- 1998 *Las fiestas de la Toma (1891)* Universidad de Granada (estudio preliminar de J. A. González Alcantud), Granada.

GASCHÈ, RODOLPHE

- 2011 “Senza titolo”, en Francesco Vitale y Mauro Senatore (eds.), *L’avvenire della deconstruzione*, Il Melangolo, Génova.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1994 *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. Y M. BARRIOS AGUILERA (EDS.)

- 2000 *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Diputación de Granada.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A.

- 1990 “Estudio preliminar”, en Miguel Garrido Atienza, *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus (1889)*, Universidad de Granada, Granada.
- 1993 *Agresión y rito, y otros ensayos de antropología andaluza*, Diputación de Granada.
- 1998 *Antropología (y/o) política. Sobre la formación cultural del poder*, Anthropos, Barcelona.
- 2003 “Para sobrevivir a los estereotipos culturales: estructuras paródicas de la fiestas de moros y cristianos. El caso andaluz oriental”, en Marlène Albert-Llorca y J. A. González Alcantud (eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.
- 2004 *Deseo y negación de Andalucía. El peso de lo local y la contraposición Oriente/Occidente en la realidad andaluza*, Universidad de Granada.
- 2005a “Un ingenering politique est-il possible d’un point de vue de l’anthropologie?”, en Bernard Traimond (ed.), *L’anthropologie appliquée aujourd’hui*, Presses Universitaires de Bordeaux.
- 2005b *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*, Anthropos, Barcelona.
- 2006a *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*, Al-Baraka, Granada.
- 2006b *Cultura y/o modernidad. El Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”. Memoria de una pasión truncada*, Observatorio de Prospectiva Cultural, Universidad de Granada.
- 2006c *Los combates de la ironía. Risas premodernas frente a excesos modernos*, Anthropos, Barcelona.
- 2006d *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*, Abada, Madrid.
- 2008a “El andalucismo de dos notables granadinos: Valladar y Burín”, en J. A. González Alcantud y R. Peinado Santaella (eds.), *Granada la andaluza*, Universidad de Granada.
- 2008b *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*, Anthropos, Barcelona.

GUEUSQUIN, MARIE-FRANCE

- 1981 *Le mois des dragons*, Berger-Levrault, París.

HERAN, FRANÇOIS

- 1979 “L’invention de l’Andalousie au XIXe. Siècle dans la littérature de voyage : origine et fonctions sociales de quelques images touristiques”, en *Tourisme et développement régional en Andalousie*, Casa de Velázquez, Madrid: 21-40.

HUNGTINTON, SAMUEL P.

- 1985 *The Soldier and the State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, Harvard UP (2º), Cambridge.

KIPLING, RUDYARD

- 2006 *El hombre que pudo reinar y otros cuentos*, Valdemar, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1972 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

LITVAK, LILY

- 1979 *Erotismo fin de siglo*, A. Bosch, Barcelona.

MIER, RAYMUNDO

- 2002 “Complejidad: bosquejos para una antropología de la inestabilidad”, en Rafael Pérez-Taylor (ed.), *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona.

MISTRAL, FRÉDÉRIC

- 1862 *Les fêtes de la Tarasque en 1861*, (tr. Anthony Berthier), Marseille.

MORIN, EDGAR

- 1996 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL (COMP.)

- 2002 *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona.

PIERRE SAINTYVES

- 1907 *Les saints successeurs des dieux*, Librairie Critique, París.

POPPER, KARL R.

- 2000 *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.

PRICE, DAVID H.

- 2011 *Weaponizing Anthropology: Social Science in service of militarized State*. Edimburgo, AK. *The Significance of Culture to the Military*, Joint Doctrine.

PROPP, VLADIMIR

- 2007 *Folclore y realidad. Tres ensayos sobre el folclore*, Alianza, Madrid.

SAHLINS, MARSHALL

- 2000 “The Destruction of Conscience in Vietnam”, en M. Sahlins, *Culture in Practice. Selected Essays*, Nueva York.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER

- 1896 *Cuadros históricos y descriptivos de Granada*, Sociedad Editorial S. Francisco de Sales, Madrid.

- 2009 *The Significance of Culture to the Military*, Joint Doctrine Note 1/09: 11.

VALLADAR, FRANCISCO DE PAULA

- 1886 *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada*, Imprenta de la lealtad, España.

- 1898 “Ecos de la región”, *La Alhambra*, 15 de marzo de 1898, núm. 5: 74-75.

FUENTES ELECTRÓNICAS

ROUGIER, ANTOINE

- 1927 “La Légende de la Tarasque”, en livres-mystiques.com (consultado el 24 de abril de 2012).

ESTRATEGIA DE WEB SEMÁNTICA PARA LA GENERACIÓN COLECTIVA DE CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA COMPLEJIDAD

Jesús M. Siqueiros y Rodrigo García

INTRODUCCIÓN

No es nueva la idea de que la ciencia y la tecnología se afectan mutuamente; la ciencia abre la puerta a innovaciones tecnológicas y los avances tecnológicos descubren nuevas formas de ver los viejos problemas y permiten pensar otros nunca antes imaginados. Por ejemplo, el actual desarrollo de las capacidades computacionales han hecho posible abordar muchos fenómenos que, dadas sus dificultades matemáticas antes eran imposibles de tratar, como los patrones morfogenéticos en animales, el clima o la predicción del plegamiento de proteínas. En este artículo propongo que una tecnología como la web semántica, las ontologías y en general las Tecnologías de la Información y la Comunicación, TIC (que incluyen servicios como el correo electrónico, los foros de discusión, wikis, etcétera), con un método apropiado, pueden ser una herramienta epistémica importante para el estudio y la generación colectiva de conocimiento antropológico sobre la complejidad en general y la complejidad humana en particular.

El argumento es que el estilo cognitivo humano es apropiado para abordar problemas típicamente simples, los cuales se caracterizan por involucrar sistemas que están compuestos por un número pequeño de componentes con interacciones débiles. Sin embargo, no se puede decir lo mismo cuando el humano se enfrenta a problemas caracterizados por sistemas que implican muchos componentes y eventos que actúan en paralelo, problemas que son definidos como complejos. De acuerdo con autores como Bechtel y Richardson (1993), Clark (2003, 2010), Wimsatt (1972), entre otros, el humano está constreñido cognitivamente, de modo

que ciertos objetos le son descriptivamente más accesibles que otros. Aun reconociendo que la complejidad es ontológica y epistemológica, en este artículo la noción de complejidad se entiende principalmente en términos epistemológicos. La simplicidad y la complejidad de un objeto se definen en cuanto a la accesibilidad del humano para describirlo, es decir, según la posibilidad de establecer los límites, lo que es y no es parte del objeto o sistema y en qué radica su unidad y cohesión.

Desde esta perspectiva, los problemas antropológicos son, sin miedo a equivocarse, problemas complejos. Por lo general es muy difícil, si no imposible, establecer de una vez por todas los límites de cualquier objeto antropológico, piénsese, por ejemplo, en la polisemia de un símbolo o en la diversidad interpretativa de una práctica cultural cualquiera; esto implica la necesidad de múltiples descripciones y desarrollo de diversos aparatos conceptuales para obtener una descripción coherente. Lo ideal en este caso sería poder articular las distintas perspectivas antropológicas existentes sobre un objeto. Esto no es una tarea fácil porque aun cuando éstas suelen confirmarse en ciertos aspectos, en muchos otros se contradicen o bien no encuentran punto de convergencia. Este problema, nada trivial, puede y suele conducir a la desarticulación de las perspectivas teóricas, así como a asumir que por sí mismas constituyen una perspectiva integral del fenómeno, cuando en realidad son visiones parciales y su integridad es arbitraria (Wimsatt 1974). Cabe decir que este problema no es exclusivo de la antropología sino de cualquier disciplina que trate con objetos complejos.

Actualmente es común el empleo de la tecnología para abordar problemas complejos. La tecnología ha hecho posible el desarrollo de métodos y técnicas tipo *bottom-up* que permiten sintetizar el fenómeno a partir de sus componentes y de reglas locales (*e. g.*, autómatas celulares, algoritmos genéticos, redes neuronales, sistemas multiagentes, etcétera). En la mayoría de proyectos de vida artificial el investigador diseña los agentes que constituyen el sistema para hacer emerger cierto comportamiento que se desea comprender. En este artículo sugiero la utilización de la tecnología (TIC) para dar pie a un tipo de organización sociocognitiva que permita coordinar distintas perspectivas teóricas inevitablemente parciales y simples sobre los objetos antropológicos (con lo que ellas conllevan: descrip-

ciones de fenómenos u objetos, datos, modelos, conceptos, etcétera).¹ La idea es que los investigadores sean los agentes que a través de relaciones simples y locales, soportadas por una tecnología de socialización de información, hagan emerger un conocimiento. El objetivo último es generar las condiciones para la elaboración de un conocimiento un poco más integral de lo humano.

La metáfora que sirve de guía a este artículo es la del desarrollo de *software*. Eric S. Raymond (2002) fue el primero en identificar los dos modelos o arquitecturas de desarrollo de *software* predominantes. Al primer modelo lo identificó como tipo Catedral. Este es un modelo jerárquico en el que el desarrollo de *software* está en manos de un grupo de expertos. El código es por lo general algo que no se comparte y las nuevas versiones (*releases*) no son liberadas hasta que la *release* actual es lo suficientemente estable para construir sobre ella. Al segundo modelo lo identificó con un Bazar. Este modelo dibuja una estructura de red distribuida; su principal característica es la apertura y libre circulación de la información (del código entre otras cosas). La información en este caso es accesible a cualquiera que desee participar en el desarrollo y mejoramiento del *software*. El trabajo se lleva a cabo en paralelo y el *software* se libera rápido y a menudo de forma que los problemas se localizan y solucionan inmediatamente porque la información fluye casi en tiempo real.

El modelo que la ciencia, y en particular la Antropología, parece haber seguido probablemente se asemeja más al tipo Catedral que al Bazar. El desarrollo de la ciencia requiere forzosamente el intercambio de información y la justificación del conocimiento necesita procesos y mecanismos de socialización del mismo, sin embargo, la estructura de las instituciones científicas, así como su organización social y el estilo de publicación,² reproducen un modelo jerárquico controlado por expertos; a su vez, el alcance del conocimiento durante el proceso de elaboración –*work in progress*– dentro de las redes que conforman las distintas comunidades científicas, suele ser

¹ Actualmente en Física, Química, Biología y Medicina (por lo menos) existen comunidades de socialización del conocimiento y de colaboración.

² En muchas disciplinas sociales y de humanidades la costumbre parece ser la de escribir y publicar libros más que producir artículos para publicar en revistas; estos estilos siguen dinámicas distintas de generación, distribución y acceso al conocimiento.

pobre.³ Las razones detrás de esta forma de trabajar tal vez se encuentran, entre otros, en los mecanismos disponibles de intercambio de información, es decir, desde los seminarios y congresos que implican la presencia física de los participantes por lo que esos encuentros no pueden ser frecuentes, hasta las revisiones de pares en el proceso de publicación, el celo profesional sobre la autoría académica y en algunos casos el difícil acceso a la información empírica.

Esta estrategia de trabajo no parece ser la más óptima para abordar problemas complejos porque hace que la evolución del conocimiento y su articulación sea lento y que esta última dependa de la visión que tengan los científicos para encontrar los puntos de conexión. En el artículo propongo que una arquitectura tipo Bazar con el soporte de la web semántica puede constituir una herramienta verdaderamente útil en el estudio de la complejidad. El énfasis en la web semántica es porque, como se verá más adelante, es una tecnología que permite identificar y elaborar sentido para el usuario, a la vez que conecta múltiples ontologías o universos semánticos.

El artículo está estructurado en cuatro partes. En la primera parte describo lo que se entiende por complejidad y los problemas de tipo epistemológico que presenta su estudio. En la segunda presento una breve introducción a la web semántica y a las ontologías. En la tercera hago referencia al tipo de organización que puede generar y dar soporte este tipo de tecnología y en la cuarta parte profundizo un poco más en la relación entre tecnología y el tratamiento de problemas complejos.

EL PROBLEMA: CONSTRICCIONES COGNITIVAS Y COMPLEJIDAD

El humano es un organismo limitado en memoria, paciencia y atención (Bechtel y Richardson 1993). Estas limitaciones que de ahora en adelante serán referidas como constricciones cognitivas, condicionan la capacidad de los humanos para explorar el espacio de soluciones de un problema, para concebir la unidad y la individualidad de un objeto y, en general, para

³ Cabe decir que cada vez hay más comunidades científicas que desarrollan nuevas tecnologías sociales para dar a conocer y acceder a la producción de su propio campo. Entre éstas se puede encontrar proyectos como Colab, ArXive, *PatientsLikeMe* o herramientas legales como las licencias *copyleft* o *Creative Commons* para garantizar la libre distribución y acceso a las publicaciones con proyectos como el *Public Knowledge Project*.

explorar el universo de explicaciones, así como la clase de explicaciones que puede elaborar.

En particular, el humano es proclive a elaborar explicaciones secuenciales en las que se define todo el proceso paso-por-paso (Clark 2003). Estas explicaciones suelen tener mucho éxito cuando se trata de dar cuenta de objetos en los que la relación entre estructura y función se establece de manera directa (lo que implica que la relación entre componentes es mínima). En cambio ese éxito se desvanece cuanto más difícil es la tarea de hacer el mapeo entre estructura y función (lo que implica que hay una interacción intensa entre los componentes del sistema).

La accesibilidad para describir este mapeo es lo que define la complejidad de un objeto. En otras palabras, el punto de referencia para determinar la simplicidad o la complejidad de un objeto radica en estas consideraciones sobre las capacidades cognitivas. La complejidad en un sentido epistemológico depende, en principio, de las posibilidades que existan para determinar los límites, para determinar qué es y qué no es parte de ese objeto y, por lo tanto, para poder caracterizarlo en función del comportamiento que nos interesa investigar.

Complejidad descriptiva

¿Qué significa simplicidad y complejidad en este contexto? De acuerdo con Kauffman (1971), un sistema puede ser descompuesto de distintas formas según distintas perspectivas, y estas perspectivas pueden generar descomposiciones no-isomórficas. Wimsatt (1974) modificó la idea original de Kauffman para proponer que cuando las partes en las que distintas perspectivas descomponen un sistema son no coincidentes, el sistema es descriptivamente más complejo que uno en el que las descomposiciones de distintas perspectivas son coincidentes. En otras palabras, la complejidad de un sistema depende del grado de coincidencias entre las partes o subsistemas en que se descompone desde distintas perspectivas teóricas.

Para Wimsatt existen por lo menos dos formas de descomponer un sistema, una de ellas es en partes y la otra es en funciones. De acuerdo con este autor, la complejidad de un sistema se puede determinar siguiendo estas formas de descomposición. A la primera de ellas la llama complejidad estructural y a la segunda, complejidad funcional o interactiva.

Wimsatt asume que idealmente es posible individualizar las distintas perspectivas teóricas sobre un sistema u objeto. Cada perspectiva teórica

tiene sus propios criterios para identificar e individualizar las partes del sistema y las funciones de las mismas; es a partir de estos criterios que el sistema se descompone para su análisis. Para el caso de la complejidad estructural, las partes resultantes de distintas descomposiciones que se hacen a partir de una o distintas perspectivas teóricas pueden o no coincidir. En el caso en que las partes de distintas perspectivas teóricas no coinciden pero comparten algunas de ellas entonces se pueden hacer diferentes mapeos entre ambas, cada una contribuyendo a la complejidad descriptiva del sistema. Al especificar las relaciones del mapeo para cada una de las partes del sistema desde ambas perspectivas teóricas se ofrece una descripción completa de esta complejidad desde distintos puntos de vista teóricos.

Wimsatt aclara que cualquier sistema es simple desde su descripción relativo a una sola perspectiva teórica, lo que no significa que sea descriptivamente simple; la complejidad descriptiva viene de considerar varias descripciones desde distintas perspectivas teóricas. Esto significa que es de suponer que desde una perspectiva teórica, bajo sus criterios de descomposición los límites del sistema coincidirán entre sí haciendo la descripción coherente, el problema es cuando una descripción no es suficiente y las distintas descripciones no coinciden.

Cuando se trata de teorías de distintos niveles de descripción puede haber mapeos en los que por lo general hay una relación de muchos-a-uno del nivel micro al macro (por ejemplo, termodinámica clásica a termodinámica estadística). Sin embargo, considera que es más interesante cuando se trata de teorías que se aplican a un mismo nivel de magnitud.

El otro modo de considerar la complejidad descriptiva de un objeto es a través de la complejidad de las interacciones causales de un sistema. Desde esta perspectiva, el modo de apreciar la complejidad o simplicidad de un objeto es atendiendo con especial interés a aquellas relaciones que traspasan los límites entre una perspectiva teórica y otra, es decir, a aquellos casos en los que se requiere contemplar más de una perspectiva teórica para comprender las relaciones causales que se establecen entre los elementos que componen un objeto y que le confieren su unicidad. Esta idea se basa en la noción de cuasidescomponibilidad desarrollada por Herbert Simon (entre otros, por ejemplo Ando *et al.* [1963], Levins [1970] y Simon [1962]).

La noción de cuasidescomponibilidad establece que un sistema puede descomponerse en subsistemas de acuerdo con la magnitud relativa a las

interacciones inter e intrasistémicas de dichos subsistemas. En el caso de los sistemas descomponibles y cuasidescomponibles las relaciones intrasistémicas son más intensas que las relaciones intersistémicas (Simon 1962; Wimsatt 1974: 82).

Un sistema es interactivamente simple si las funciones de los subsistemas son especificables aludiendo únicamente a las relaciones causales comprendidas por una descripción y es más complejo si para especificar las funciones de los subsistemas se requieren relaciones causales de otras descripciones del sistema desde otras perspectivas teóricas. Es decir, un sistema es más complejo cuando para dar cuenta de su comportamiento es necesario recurrir a relaciones causales de un subsistema de una descomposición con otros subsistemas de otras descomposiciones y es más simple cuando se puede dar cuenta del comportamiento del sistema tomando en consideración únicamente las relaciones causales del sistema según una sola descomposición.

Los dos modos de considerar la complejidad descriptiva de un objeto están íntimamente vinculados, la diferencia radica en que la primera se centra en las partes que componen un objeto y su ordenación y la segunda en las relaciones causales que mantienen al sistema como tal. Para Wimsatt, en un sistema simple por ejemplo, la descomposición estructural de un objeto coincide con la descripción basada en las interacciones, los límites del sistema, así como los límites entre las partes coinciden con los límites del sistema descrito en términos de relaciones.

Para el estudio y análisis de un sistema, independientemente del grado de complejidad del mismo, el investigador está obligado a tomar en cuenta más de una perspectiva teórica. En particular, esta labor radica en que el investigador tiene que relacionar distintas descomposiciones según las perspectivas teóricas que abordan el objeto a tratar. Cuando se trata de objetos que son interactivamente simples, esta tarea no parece mostrar mayor complicación porque una descomposición del sistema en partes, de acuerdo con una perspectiva teórica cualquiera, conduce automáticamente a la descomposición del objeto desde cualquier otra perspectiva. En cambio, con objetos que son complejos, el investigador tiene que estudiar idealmente las relaciones entre todas y cada una de las partes según las distintas perspectivas teóricas y establecer a nivel teórico las relaciones causales entre las diferentes descomposiciones (Wimsatt 1972: 74).

EL OBJETO ANTROPOLÓGICO Y LA COORDINACIÓN DE PERSPECTIVAS

Si los objetos antropológicos son objetos complejos, entonces son generados a partir de redes intrincadas de componentes que interactúan de forma intensa, se estructuran de forma jerárquica en donde los niveles están dinámicamente acoplados. La cohesión y carácter de entidad de estos sistemas depende a la vez de la contingencia de eventos locales (históricos) y de propiedades generales de auto-organización. Dadas todas estas características, la localización de partes y la identificación de las funciones de esas partes es muy difícil debido a que los elementos –poblaciones, instituciones, sujetos, prácticas y narrativas, etcétera– están involucrados en una serie de eventos de forma simultánea y la mayoría de las veces son dependientes del contexto. Dadas estas características, los objetos con los que trata la Antropología serían complejos desde el punto de vista de su descripción estructural y funcional.

Como cualquier objeto complejo, los objetos de investigación antropológica deberían ser susceptibles de ser estudiados con una estrategia de localización de partes y funciones pero únicamente de forma parcial (Bechtel y Richardson 1993). Esta forma de proceder es bastante exitosa en el estudio de un sistema simple porque la localización de las partes suele ser la misma para distintas descripciones, desde distintas perspectivas teóricas. En sistemas complejos como los sociales, la alineación de descripciones se presenta como una tarea más que complicada porque la “asignación” de la relación parte-función depende del contexto; esto significa que para un comportamiento determinado, una descripción sólo puede considerar un número limitado de funciones y, por lo tanto, de partes. Así, para comprender estos sistemas es inevitable considerar distintas descripciones de un mismo comportamiento.

La relación parte-función en estos sistemas es de muchos-a-muchos, es decir, una misma parte asume varias funciones y una misma función puede ser llevada a cabo por distintas partes. Este tipo de relación depende de que las partes y funciones sean contexto-dependientes, así como del carácter distribuido del sistema. Dicha situación conduce a que las partes, interacciones, variables y funciones traspasen los límites de las distintas descomposiciones; en otras palabras, distintas descripciones comparten partes y relaciones causales haciendo de cada descripción dependiente de otras descripciones.

Richard Levins (1970) apuntó que un problema importante de esta estrategia es que la caracterización de un objeto complejo puede hacerse de tantas maneras como puedan vincularse las distintas variables, las partes y funciones (según como se caracterice el objeto) y sus interacciones, y afirma que no es nada trivial decidir o identificar cuáles caracterizaciones son correctas y cuáles no. En primer lugar, esto significa que es imposible hacer una caracterización única de un objeto complejo. En segundo, que no hay de por sí ninguna forma o mecanismo para saber si las distintas formas de caracterizar y describir un objeto complejo realmente dicen algo o no sobre el objeto.

Bechtel (2002) ha observado, por ejemplo, que este es un problema común en neurociencias cognitivas. En neurociencias cognitivas uno de los principales objetivos es poder relacionar estructuras neuronales con operaciones cognitivas, sin embargo, como observa Bechtel, ninguna técnica y ninguna caracterización del cerebro logra establecer claramente qué área en particular realiza qué operaciones y, por lo tanto, tampoco ofrecen una visión completa de este órgano (Bechtel 2002: S49).

Este autor muestra cómo distintas técnicas utilizadas en la identificación de áreas cerebrales y operaciones cognitivas –estudio de lesiones, registro celular e imagería neurológica (*neuroimaging*)– escapan a esta indecidibilidad, alineándose mutuamente de modo que entre ellas se confirman, adquieren soporte epistémico y se complementan; a la vez esta alineación de técnicas permite obtener un mejor entendimiento de su objeto.

Desde esta perspectiva, cuando se trata con objetos complejos el error no radica en la simplificación del objeto de investigación que es inevitable,⁴ en este caso la simplificación del objeto antropológico, sino en dos factores: *a*) en asumir que una descripción es completa y por lo tanto es válida de por sí, y *b*) resultado de la primera, la desarticulación de descripciones, caracterizaciones y perspectivas teóricas en general sobre un objeto, es decir, la ausencia de interés por coordinar los distintos puntos de vista sobre un mismo objeto.

De lo anterior se asume que los objetos antropológicos son lo suficientemente complejos como para que una sola perspectiva teórica sea capaz de explicarlos. Con esto se está diciendo que para caracterizar un objeto

⁴ Asumiendo que la simplificación representa una forma de reduccionismo.

antropológico y para dar cuenta de su comportamiento es necesario simplificarlo, aun cuando el precio es trivializarlo. En este contexto simplificar un objeto equivale a caracterizarlo en términos de un par de conceptos y de su articulación. Una vez que se reconoce esto, la propuesta de este artículo es recurrir a la utilización de las TIC para coordinar, alinear y hacer manejables, así como para simplificar de manera efectiva los objetos antropológicos sin negar su carácter complejo.

Las ontologías y su estructuración en web semánticas son las tecnologías a las que se está haciendo referencia y las que serán caracterizadas a continuación.

LA TECNOLOGÍA: LA WEB SEMÁNTICA Y LAS ONTOLOGÍAS

A comienzos de la década de 1980 Tim Berners-Lee y Robert Cailliau, investigadores en ese entonces del Laboratorio de Física de Partículas (CERN) de Ginebra, desarrollaron el proyecto ENQUIRE que consistía en conectar todos los documentos entre sí a través de la introducción de enlaces (*links*). Estos documentos conocidos como hipertextos estaban pensados para facilitar la compartición y actualización de información entre investigadores. Con este proyecto como antecedente, Tim Berners-Lee presentó en 1989 el proyecto de la “World Wide Web (www)”, un año después terminó el primer servidor y el primer cliente, y en 1991 introdujo los estándares HTML y HTTP (Castells 2003).

La web es un servicio de la internet –entre otros servicios como el *e-mail*, o la compartición de archivos tipo P2P– y constituye una red de documentos y recursos que están enlazados por hiperenlaces y URL (Recurso Uniforme de Localización). La web es una entidad que no para de crecer y esto significa que cada vez hay más información: en una década se ha alcanzado la cifra de 14 mil millones de páginas; a pesar de ello, por lo general la información que se encuentra es inútil en cuanto a las necesidades del usuario y la información útil es muy escasa.

Ante esta situación lo ideal sería contar con una tecnología (un buscador de interfaz sencilla) que mostrara la información de acuerdo con los parámetros que se le solicitan (traer información útil) independientemente del dominio y de la cantidad de dominios requeridos (dominios como: vuelos con mejores tarifas, libros, giras del grupo de música preferido, hoteles con mejores tarifas, etcétera). El objetivo sería que este buscador realizará las comparaciones entre los distintos parámetros implicados en

nuestra búsqueda, dando como resultado la información que necesitamos, por ejemplo: los vuelos con las mejores tarifas, con los horarios indicados para asistir a los conciertos del grupo que nos gusta y localizar los hoteles con las mejores tarifas y ubicación respecto a los conciertos.

Los recursos actuales son incapaces de realizar este tipo de acciones, la razón principal es que carecen de lo que se puede llamar “contenido semántico”. En informática, “contenido semántico” hace referencia a dotar de significado un concepto [por ejemplo, gato] a través de su codificación con el objetivo de que la computadora pueda “entenderlo” o por lo menos gestionarlo. La tecnología para dar contenido semántico a la información y administrarla ya existe pero está poco extendida. Los ejemplos más representativos se encuentran en Biología.

WEB SEMÁNTICA

La web semántica es una extensión de la web actual en la cual la información adquiere un sentido bien definido permitiendo una mejor cooperación entre computadoras y personas (Berners-Lee *et al.* 2001).

Dada la situación de la web actual y las limitaciones arriba mencionadas, la web semántica ha sido concebida como una forma de sobreponerse a estas limitaciones mediante la introducción de descripciones explícitas del significado, de la estructura interna y de la estructura global de los contenidos y servicios disponibles en la WWW. La principal diferencia entre la WWW y la web semántica es que ésta no se basa en enlazar páginas sino que describe las relaciones entre las cosas (A es parte de B, Y es miembro de Z) y las propiedades de las cosas (peso, dimensiones, precio, ubicación, etcétera).

Para hacer esto posible es necesario codificar y estructurar la información de modo que le sea accesible a la computadora, así como definir las reglas de inferencia que le permitan llevar a cabo razonamientos automatizados. Existen muchos modos de codificar un concepto, uno de ellos es definirlo en términos de conjuntos, por ejemplo: “gato” puede ser definido como el conjunto de individuos que forma parte de otro conjunto de individuos llamado “felino”. En tanto que elaboraciones matemáticas, la computadora es capaz de manejar y gestionar estos conjuntos. Las etiquetas “gato” y “felino” tienen el propósito de hacer de estos conjuntos algo entendible para las personas. En este sentido las etiquetas no tienen importancia para la computadora; da lo mismo decir que “gato” es la sub-

clase de la subclase “felino” a decir que “X” es la subclase de la subclase de “Y” porque la estructura es lo relevante para hacer de la información algo entendible para las máquinas (Egaña 2007).

A este modelo se le conoce como ontologías. Las ontologías son un modelo de datos que representa un conjunto de conceptos acerca de un dominio de la realidad; en otras palabras, es el consenso de un grupo de personas sobre cómo describir un dominio utilizando una serie de herramientas para definir lo que en ese dominio existe o no existe. El objetivo de las ontologías es doble, por un lado permite pensar sobre un dominio en tanto que define las clases de objetos del dominio (felinos: gatos, leones, leopardos, etcétera), sus atributos (juega con algo, viven en algún sitio particular, se alimentan de..., etcétera), las relaciones entre ellos (el león y el gato son felinos) y los eventos o cambios de los objetos del dominio. Por otro lado, tienen el objetivo de facilitar la comunicación y compartición de la información entre distintos sistemas.

Junto con las ontologías hay unos programas que se llaman razonadores. Estos programas “analizan” ontologías y a través de una interfaz gráfica y una sintaxis específica pueden responder a preguntas como: ¿todos los gatos juegan con bolas de estambre?, ¿cuál es el animal que juega con bolas de estambre?, ¿si algo juega con bolas de estambre es necesariamente un gato? Además, los razonadores tienen la capacidad de deducir cosas según el universo definido por una ontología o incluso poniendo en relación distintas ontologías (Egaña 2007).

Con tecnologías como las ontologías y los razonadores, las computadoras pueden acceder al contenido semántico de un dominio, pueden gestionar ese contenido de manera eficaz y pueden realizar deducciones de información que no es accesible con los recursos “naturales” humanos. Por ejemplo, si hay una ontología que describa vuelos de bajo costo y una ontología que describa los conciertos de mi grupo favorito así como una ontología que describa los hoteles de bajo costo, un razonador puede deducir para el usuario los mejores vuelos y hoteles en función de la gira del grupo.

Existe un elemento más a considerar para la web semántica: es necesario describir el contenido para que sea gestionable a través de ontologías. Una forma de conseguir esto es etiquetando los datos con metadatos, es decir, a través de la utilización de palabras clave vinculadas a cierta información, por ejemplo, a una foto, un video o un artículo. Al proceso de “etiquetar” se le llama “anotar” y a las “etiquetas”, “anotaciones”. Lo que

permite este proceso es describir el ítem y desarrollar una clasificación de la información en términos de estas etiquetas.

Un ejemplo de anotación es Flickr, el cual es un sitio web de comparación de fotografías e imágenes y una comunidad online. Este sitio sirve a los usuarios como medio para compartir sus fotografías y para *bloggers* como repositorio fotográfico. Una de las herramientas que ofrece Flickr es el etiquetado de fotografías: los usuarios suben fotografías que pueden ser vistas y etiquetadas por cualquiera. Imagine que una de estas fotografías es etiquetada como “Cd. México”. Existe un buscador de blogs llamado Technorati.com que utiliza estas etiquetas para recuperar los resultados de la búsqueda. Si se ingresa “Cd. México” en su cuadro de diálogo de búsqueda –como se haría en Google–, el buscador ofrece las últimas historias en blogs, fotografías –incluida esa foto de Flickr– y demás información etiquetada con “Cd. México”.

Dos de las tecnologías empleadas en la construcción de ontologías, incluido el proceso de anotación son los lenguajes de marcación XML (*eXtensible Markup Language*), RDF (*Resource Description Framework*) y OWL (*Web Ontology Language*).

Finalmente, cabe decir que se reconocen dos métodos distintos para generar ontologías: las fundacionales y las emergentes. En las ontologías fundacionales las propiedades se definen desde el comienzo. Estas ontologías son poco flexibles por lo que es necesario que el trabajo de definir el dominio esté muy bien hecho desde el inicio porque una vez instalada la ontología es muy difícil modificar y redefinir el dominio. La otra forma es partir básicamente de cero y dejar que los usuarios sean los encargados de definir la ontología colectivamente a través de su uso. Las ontologías emergentes o folksonomías utilizan un método de categorización colectiva a través del proceso de anotaciones o etiquetado. Este fenómeno está bien documentado y se le conoce como folksonomía (Vanderwal 2005).

En resumen, la web semántica es una web capaz de describir objetos de manera entendible para las computadoras. Para que las computadoras entiendan estas descripciones se necesita codificar la información relativa a esos objetos; una de las formas de codificación es el modelo llamado ontologías. Las ontologías son modelos de datos que representan los conceptos que definen un dominio particular del mundo. El vínculo entre personas y máquinas es a través del proceso de etiquetado utilizando el lenguaje de marcación XML, RDF y OWL. El proceso de etiquetado se basa en la estructura de la ontología gracias a la cual la información es enten-

dible para la computadora, mientras que las etiquetas la hacen entendible a las personas.

Algunos ejemplos de la web semántica empleada en ciencia son: *Cell Cycle Ontology*, (<http://www.cellcycleontology.org/html/index.html>) *Gene Ontology* (<http://www.geneontology.org/>) y algunos ejemplos de folksonomía son Lastfm, (<http://www.last.fm/>) del.icio.us (<http://del.icio.us/>) y Flickr (<http://www.flickr.com/>).

LA ORGANIZACIÓN: EL BAZAR Y LA DINÁMICA DEL CONOCIMIENTO

El papel de la tecnología es doble, por un lado simplifica la solución de problemas como los referentes a recursos “naturales” humanos que son muy complejos y, por otro, genera nuevas actividades humanas relacionadas con su uso, como permitir explorar otros dominios de la realidad y construir nuevas tecnologías que a su vez generan nuevas actividades (Feltretero 2003).

En este sentido, las computadoras han modificado la forma de trabajar; primero automatizaron y aumentaron la velocidad en la realización de tareas repetitivas. En un segundo momento, las computadoras aumentaron su capacidad y velocidad en el apoyo de rutinas dando origen a sistemas de escritorio enfocados a aplicaciones para la productividad, tales como procesadores de texto, hojas de cálculo, etcétera. En un tercer momento, el desarrollo de estas tecnologías se ha centrado en aumentar las capacidades cooperativas y de comunicación entre las personas, en especial en permitir o facilitar el trabajo distribuido y llevar a cabo tareas que están poco definidas (como es en nuestro caso el trabajo con fenómenos culturales que por su complejidad son difícilmente individualizables o entificables) (Gerson 2007).

Estas tecnologías, en tanto que vinculan agentes, generan comportamientos que no son difíciles de encontrar en la naturaleza, en concreto se trata de sistemas que presentan un comportamiento no reducible ni realizable a nivel de sus componentes, es decir, un comportamiento emergente que es resultado de las interacciones locales *-bottom-up-* entre los componentes del sistema, como por ejemplo las colonias de abejas, la fragata portuguesa y el cerebro mismo (Solé y Goodwin 2000). Sin embargo, a diferencia de los casos mencionados, se suele creer que cuando se trata de organizaciones humanas con objetivos específicos es preferible una estructuración jerárquica, con toma de decisiones que van de arriba hacia abajo y un ejercicio centralizado del control. Ésta puede parecer

una buena forma de organización en la realización de ciertas tareas, pero cuando se trata de generar conocimiento siempre es mejor dos mentes que una y un ejemplo de ello son las comunidades de desarrollo de software libre (Valverde y Solé 2007) y hacktivismo,⁵ en donde además de generar tecnología, también se genera otra clase de saberes mediante la exploración de formas de organización social tecnológicamente soportadas para la generación de conocimiento a través de la cooperación y libre flujo de la información: una organización tipo Bazar.

Las tecnologías de la información y comunicación permiten la organización propia de este tipo de sistemas. El desarrollo de estas organizaciones constituyen una herramienta de aprendizaje, de formación y estructuración de conceptos compartidos por una comunidad; en esta medida es que los artefactos, así como las redes que con ellas se construyen devienen parte de nuestro instrumental cognitivo, prolongaciones que extienden el alcance de las posibilidades cognitivas humanas (Clark 2003).

Un modelo de desarrollo de conocimiento tipo Bazar aprovecha la estructura y la dinámica propias de cualquier sistema autoorganizado gracias a una tecnología que le da soporte (Raymond 2002). Las relaciones entre las diferentes fuentes de información y la información misma se cruza, se coordina y en general el sistema (la red) puede llevar a cabo operaciones que a nivel individual son imposibles de realizar. Estas tecnologías pueden ayudar a coordinar diferentes perspectivas sobre distintos objetos o fenómenos antropológicos complejos a través de la realización de estas tareas.

Para generar un conocimiento relativamente integral de un objeto complejo, es necesario llevar a cabo múltiples descripciones y la coordinación teórica de las mismas. Esta es una tarea complicada porque las descripciones pueden coincidir en ciertos puntos y contradecirse en otros; además un problema añadido a esto, es que no se cuenta con mecanismos para determinar la validez de cada descripción. Ante esta situación, la web semántica constituye una herramienta en dos sentidos: por un lado, permite poner en contacto y compartir las distintas descripciones sobre el objeto de estudio y, por otro, las descripciones se estructuran y articulan según los distintos criterios propios de cada perspectiva teórica.

⁵ Según Wikipedia, el hacktivismo es escribir código o manipular bits con el propósito de dar soporte a una ideología generalmente para promover ideas sobre derechos humanos, libertad de expresión y ética de la información.

Esta forma de abordar los problemas de complejidad, especialmente sistemas sociales y biológicos, parece tener un factor que la hace todavía más atractiva y es que es un esquema de generación de conocimiento basada en un colectivo. Bechtel y Richardson (1993) afirman que los enfoques sintéticos tienen la ventaja de permitir abordar problemas mal definidos. Este es un enfoque sintético como cualquier método de vida artificial; si bien este enfoque se basa en la descomposición y reducción del fenómeno, éstas se llevan a cabo a nivel local, mientras que esos conocimientos se cruzan y se articulan a nivel global. En este caso esto se traduce en el hecho de que en una web semántica, según el método adoptado, la participación colectiva puede conducir a la elaboración de las ontologías desde cero, las cuales se modifican constantemente a la vez que se generan nuevas ontologías. Sin embargo, lo más importante es que esas ontologías van constituyendo un verdadero conocimiento colectivo en tanto que siempre está puesto a la luz para su escrutinio y para ser estudiado, a la vez que las distintas perspectivas teóricas, junto con todo lo que ellas implican, están en un proceso constante de alineación, comparación, apoyo epistémico y coordinación (ver ejemplo de Bechtel sobre localización de estructuras neuronales y operaciones cognitivas).

ONTOLOGÍAS LOCALES Y SENTIDO EPISTÉMICO DE LA COMPLEJIDAD

El estudio de sistemas simples parece no representar muchos problemas para una arquitectura de desarrollo de conocimiento tipo Catedral. Los sistemas simples, por lo general, no requieren muchas descripciones y éstas suelen coincidir y confirmarse mutuamente. La relativa facilidad para identificar la relación entre estructura y las variables que controlan el comportamiento de un sistema simple⁶ hacen factible que distintos grupos de investigación trabajen sobre los “mismos objetos” sin necesidad de una comunicación intensa para definir sus criterios de individuación.

Sin embargo, como ya ha hecho notar Wimsatt, entre otros (Levins 1970; Kauffman 1971; Wimsatt 1974; Bechtel y Richardson 1993), toda descripción de un objeto complejo es parcial; esto significa que para la comprensión de un objeto complejo se requiere de una multiplicidad de

⁶ Por lo general sólo se necesita dos o tres variables para describir un sistema simple (Weaver 1948).

descripciones desde distintas perspectivas teóricas. Reconocer esto permite dar un paso más hacia la comprensión de las estrategias para la investigación de la complejidad porque conduce a reflexionar sobre los recursos disponibles. La propuesta es que para el estudio de la complejidad, especialmente en el caso de la Biología y de las Ciencias Sociales, se necesita la coordinación de perspectivas teóricas. Este proceso de coordinación tiene que ser a través de una organización por encima de la escala del investigador individual y por encima de cualquier perspectiva teórica particular.

Como ya mencioné uno de los problemas más importantes es individualizar un objeto complejo. Este problema se traduce al espacio propio de la ontologización cuando llega el momento de formalizar el universo o dominio del objeto de investigación. Existen dos formas de abordar este problema: una de ellas es crear un esquema global con una serie de protocolos que sirva de *interlingua* entre los agentes humanos y los agentes informáticos. La segunda es la que proponen Tim Finin y Joel Sachs que consiste en generar una serie de pequeñas ontologías, simples y parciales. Un paso posterior radica en construir un mapeo entre las ontologías. El objetivo es generar una mediación semántica, es decir, buscar que las distintas ontologías se relacionen para encontrar y traer al usuario las relaciones significativas según los parámetros indicados en la búsqueda. Esto es posible porque, como ya se dijo, la web semántica conecta objetos, en este caso, los objetos de cada ontología (Finin y Sachs 2004). Las ontologías podrán ser formalizaciones semejantes de un dominio o no, podrán confirmarse o contradecirse, sin embargo, el mapeo entre las ontologías significa que están en contacto. Será el trabajo del investigador evaluar y aprovechar las consecuencias teóricas de las conexiones entre ellas.

Una red de ontologías parece ser apropiada para una tarea como la de coordinar distintas perspectivas teóricas. La red permite el flujo de información así como la posibilidad de generar relaciones entre las distintas ontologías en paralelo. Más importante aún es que permite la participación colectiva en la generación de conocimiento, es decir, que agentes humanos pueden participar en el desarrollo de diferentes ontologías.

Según los términos que aquí se están planteando, la construcción de una ontología debe seguir los principios epistemológicos relevantes a la perspectiva teórica desde la cual se ha descrito el objeto de estudio. Este es un proceso que implica definir los objetos de investigación, los vínculos que pueden establecer entre ellos, así como los conceptos que los articulan y permiten su interpretación. Finalmente, es imprescindible tener pre-

sente una serie de supuestos sobre el comportamiento del dominio; estos supuestos son necesarios para poder evaluar si esa forma de estructurar o representar un dominio dice algo del objeto de investigación. En resumen, el proceso de ontologización permite la individuación de un dominio en términos de una perspectiva teórica; para esto es necesario que el proceso se lleve a cabo en tres niveles relacionados: *a)* introducción y anotación de datos; *b)* la definición de los objetos y sus relaciones; *c)* el marco conceptual interpretativo, como conceptos, hipótesis, etcétera.

Es necesario considerar un último aspecto sobre esta forma de estructurar y organizar la información. En la primera sección señalé que los distintos modos en que se descompone un sistema complejo en partes suelen no coincidir, así como las variables de cada descomposición suelen traspasar los límites de las descripciones particulares. Esta es la principal razón que explica por qué es tan difícil articular las distintas perspectivas teóricas, porque implica analizar todas las relaciones entre las partes de las distintas descripciones del objeto y construir las conexiones a nivel teórico de todas las perspectivas implicadas (Wimsatt 1974). Dadas las constricciones cognitivas ya mencionadas—la incapacidad de manejar toda esa información y establecer sus relaciones— parece una labor imposible a nivel individual, sin embargo, parece posible a través de la construcción colaborativa de ontologías, en tanto que un mismo ítem de una ontología puede ser compartido por muchas otras ontologías. De nuevo, será el trabajo del investigador evaluar las consecuencias teóricas de ello, sin embargo, el trabajo de establecer y encontrar las conexiones se hace de manera colectiva.

ONTOLOGÍAS EMERGENTES

En la sección sobre tecnología mencioné la diferencia entre ontologías fundacionales y emergentes o folksonomías. La dificultad para definir los objetos antropológicos de modo claro y conciso, hacen que el método fundacional no sea el más indicado para el desarrollo de ontologías antropológicas.

En este sentido, considero que las ontologías emergentes representan el método más óptimo. Las ontologías emergentes como método para estructurar y organizar información no están exentas de críticas; en general, se considera que puede ser una forma de clasificación inconsistente y poco fiable (es decir, redundancia semántica y polisemia, sinonimia en

las etiquetas, inflecciones, etcétera). A pesar de las críticas que se le han hecho, probablemente sea posible encontrar formas de aprovechar este método, especialmente cuando se trata de una comunidad relativamente pequeña (respecto a comunidades como Flickr, Lastfm o del.icio.us). Por ejemplo, tal vez comenzando con pequeñas ontologías fundacionales abiertas a modificación mediante su uso colectivo, buscando formas de organización y estructuración, así como de mecanismos de cooperación de nivel micro (investigador) y macro (la web) para desarrollar constricciones que permitan evitar en la medida de lo posible la dispersión semántica del sistema (Gerson 2007).

La idea es que el proceso de elaboración de las ontologías, es decir, de individuación teórica de un dominio, no se lleve a cabo por un “grupo de expertos” sino que sea el resultado de la colaboración de un colectivo antropológico quien se encargue de generar y “anotar” o “etiquetar” la información. Esto significa que la elaboración de distintas ontologías se hace de manera distribuida y no de modo centralizado. En tanto que la red, en principio, se estructura de forma distribuida y puede desarrollar una dinámica autoorganizativa emergente. Esto significa que en la elaboración de un conocimiento, o mejor dicho, de muchos conocimientos antropológicos, las propiedades de cualquier sistema complejo se están aprovechando en un sentido metodológico.

CONCLUSIONES

La Antropología, como la Biología, es una ciencia basada más en la descripción que en la abstracción. A diferencia de la Física, por ejemplo, que busca una ecuación que describa muchos procesos, en gran medida el trabajo en Antropología radica en la descripción de procesos que forman la base del *corpus* de la disciplina. Dada la complejidad del objeto antropológico, de la cual esas descripciones son la evidencia más palpable, lo más probable es que nunca se llegue a tener una “teoría general unificada”, sin embargo, el conocimiento de los procesos permiten construir un conocimiento útil y global (Egaña 2007).

Por esto es de vital importancia contar con los recursos que permitan coordinar los distintos niveles de generación de conocimiento (datos, reportes de campo, conceptos y perspectivas teóricas en general) del modo más eficiente y automático posible. Las TIC como la web semántica hacen posible la reducción de la complejidad de esta tarea en dos sentidos: por

un lado permite la generación, estructuración y semantización de la información de manera colectiva; y, por otro, el acceso a nivel individual del resultado de los procesos de producción, coordinación y articulación de esa información.

El cambio más importante que estas tecnologías traen consigo es que posibilitan una nueva forma de trabajo. La cooperación y la coordinación del trabajo individual a través de estas tecnologías permiten generar una organización capaz de producir resultados que son imposibles con los mecanismos clásicos de compartir y articular información y conocimientos (congresos, seminarios, publicaciones en revistas o libros, etcétera). En otras palabras, lo que se desea enfatizar es que estas tecnologías lo que realmente pueden cambiar es nuestra noción de organizar el trabajo y de generar conocimiento, y una vez entendiendo las ventajas que esto tiene, aprovecharlas para abordar problemas que por su naturaleza, a nivel individual, son muy complicados de tratar.

Existen dos formas de aprender sobre un objeto: la primera es a través de una metodología analítica que se basa en la descomposición del objeto y el estudio de las partes de forma independiente, la segunda forma es un método sintético que se basa en reproducir el objeto, es decir, aprender del objeto construyéndolo. En cierto modo, abordar la complejidad utilizando las TIC también puede calificarse dentro de una metodología sintética; la red colaborativa puede generar como fenómeno emergente un conocimiento colectivo sobre la complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

ANDO, ALBERT *ET AL.*

1963 "Discussion", *Journal of Finance*, American Finance Association, vol. 18 (2: 355-359, 05).

BECHTEL, WILLIAM

2002 Aligning Multiple Research Techniques in Cognitive Neuroscience: Why is it Important?, en *Philosophy of Science*: S48-S58.

BECHTEL, WILLIAM Y ROBERT C. RICHARDSON

1993 *Discovering Complexity. Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, Princeton University Press, NJ.

BERNERS-LEE, T. JAMES HENDLER Y ORA LASSILA

2001 The Semantic Web, en *Scientific American*, mayo: 29-37.

CLARK, ANDY

2003 *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford.

2010 *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension* (Philosophy of Mind Series), Oxford University Press, Oxford.

CASTELLS, PABLO

2003 La Web Semántica, en Crescencio Bravo y Miguel Ángel Redondo (eds.), *Sistemas interactivos y colaborativos en la Web*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: 195-212.

FELTRERO, ROBERTO

2003 “Conceptos, valores y nuevas tecnologías: una perspectiva dinámica”, *Thauma*: 43-47.

FININ, TIM Y JOEL SACHS

2004 “Will the Semantic Web Change Science?”, *Science Next Wave*, septiembre.

GERSON, ELIHU

2007 Reach, Bracket, and the Limits of Rationalized Coordination: Some challenges for CSCW, en Mark S. Ackerman, Christine Halverson, Thomas Erickson, y Wendy A. Kellogg (eds.), *Resources, Co-evolution, and Artifacts: Theory in CSCW*. Springer-Verlag, Berlin and Heidelberg.

KAUFFMAN, STUART

1971 “Articulation of Parts Explanation in Biology and the Rational Search for them”, en Roger C. Buck y Robert S. Cohen (eds.), *PSA 1970*, Dordrecht, Reidel: 257-272.

LEVINS, R.

1970 “Extinction”, en M. Gerstenhaben (ed.), *Lectures on Mathematics in the life sciences*, vol. 2, American Mathematical Society, Providence, R. I.: 77- 107.

SIMON, HERBERT A.

1962 *The architecture of complexity*, 106 (6).

SOLÉ, RICARD Y BRIAN GOODWIN

2000 *Signs of Life. How Complexity Pervades Biology*, Basic Books, UK.

VALVERDE, SERGI Y SOLÉ, RICARD

2007 Self-organization and Hierarchy in Open Source Social Networks, *Physical Review E* 76, 32767.

WEAVER, WARREN

1948 “Science and Complexity”, *American Scientist*, 4 (36): 536-544.

WIMSATT, WILLIAM C.

1974 “Complexity and Organization”, en Kenneth F. Schaffner y Robert S. Cohen (eds.), *PSA*, 20: 67-86.

FUENTES ELECTRÓNICAS

EGAÑA, MIKEL

2007 ¿Qué puede hacer la Web Semántica por la Biología?, *Bio Gaia* 7, Colegio Oficial de Biólogos de Euskadi, <<http://mikeleganaaranguren.files.wordpress.com/2010/01/biogaialssw.pdf>> (consulta 14 de noviembre de 2012).

RAYMOND, ERIC

2002 *The Cathedral and the Bazaar*. Versión 3.0, en <<http://www.catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/cathedral-bazaar/>>, (consulta 10 de diciembre de 2010).

VANDERWAL, THOMAS

2005 Folksonom Definition in Wikipedia. Off the Top:Folksonomy, <<http://www.vanderwal.net/random/category.php?cat=153>>, (consulta 5 de noviembre de 2010).

Agradezco a la Karla G. Sánchez por las revisiones al texto y a Mikel Egaña por haberme facilitado algunas de sus publicaciones y material para la redacción de este artículo.

SABERES MITOLÓGICOS

Gabriel Weisz

Me planteo en este inicio ciertas modificaciones de la configuración imaginativa en algunos espacios del conocimiento. De manera más puntual vamos a considerar los ámbitos matemático literario y mágico, con el fin de construir o sugerir una de las tantas narrativas posibles en torno a la construcción imaginaria.

Entre algunas reflexiones filosóficas, Bacon opuso la fantasía a la memoria. Otra descripción toma a la fantasía como un entendimiento susceptible a ensambles monstruosos, tales como las quimeras o los centauros. Una postura distinta argumenta que la imaginación define la facultad de combinar imágenes que imitan hechos de la naturaleza, pero que no representa cosas reales, así como tampoco existentes (*cf.* Lalande 1996). Uno de los comentarios formulados por Derrida sobre *El origen de la geometría* comienza por enunciar que, según Husserl, el sistema de axiomas “que gobiernan la multiplicidad, [hacen] que toda proposición sea determinable ya sea como consecuencia analítica o contradicción analítica” (Derrida 1978: 53). Sin embargo, como bien señala Derrida, poco después Gödel descubrió las proposiciones indeterminables. Considero este hallazgo muy cercanamente asociado a la inexactitud e irregularidad asignadas a la fantasía; rasgos que también demuestran que sin importar la exactitud o regularidad de un sistema resta una información faltante que es la causa de la indeterminación. De acuerdo con Derrida “es en el movimiento que enriquece el sentido donde se retiene una referencia sedimentaria del sentido antecedente al fondo de un nuevo sentido que no puede dispensar” (Derrida 1978: 53). De manera que lo indeterminable retiene “el sentido del origen por un *telos* decisivo, marcador de su rompimiento” (p. 53).

Me pregunto, sin por el momento estar en condiciones de responder, cómo se vería afectada la introducción al *Origen de la geometría* si se hubieran incluido los fractales. Alrededor de 1980, Mandelbrot descubre la geome-

tría fractal. La fractalidad acontece como consecuencia de operaciones matemáticas poco sofisticadas capaces de producir formas geométricas de gran complejidad. A una mayor resolución de los bordes de una figura se obtiene mayor complejidad.

Presenciamos una definición inédita del rompimiento. Los fractales se caracterizan por generar detalles infinitos, muestran el caos y desorden de una geometría fragmentada. Lejos de los criterios plásticos a los que se sujetaba una geometría euclidiana para representar a la naturaleza, la fractalidad parece responder a la estructura que subyace a la formación de las montañas, las nubes o los pulmones y el sistema nervioso entre los animales. Tal vez, la idea más sugerente es aquella que nos indica la presencia de fractales en situaciones violentas, donde intervienen fuerzas turbulentas que deben plegarse (*cf.* Clifford 1992). La imaginación y la fantasía también parecen provenir de situaciones violentas que atentan contra la realidad y luego se expresan por la fractalidad poética, plástica o musical.

Las proposiciones que erigen el edificio axiomático del racionalismo a ultranza fueron cuestionadas a principios de este siglo por la escritura automática. Aquí nos enlazamos con el trabajo de Gödel que versa sobre la imposibilidad de demostrar algunas proposiciones dentro de un determinado sistema. La escritura automática se coloca por fuera de las proposiciones inherentes a la literatura convencional para abrir el sistema discursivo al universo onírico. Breton suministra algunas instrucciones para tener acceso a esa escritura.

Hagan abstracción del genio, del talento y de lo que pertenece a los demás. Reconozcan que la literatura es uno de los caminos más tristes. Escriban rápido sin un sujeto preconcebido, con suficiente celeridad para no retener [ideas] o entrar en la tentación de releerse (Breton 1992: 331-332).

EL SISTEMA RACIONAL QUE ALBERGA EL CONSCIENTE ES DETENIDO PARA FAVORECER AL DISCURSO ONÍRICO

Desde la perspectiva godeliana disponemos de una fórmula aritmética *G* que hace referencia a un discurso metamatemático “La fórmula *G* no es demostrable”. Gödel introduce una dimensión paradójica al agregar que *G* es demostrable (Nagel y Newman 1981: 106).

Todo depende de dónde nos ubiquemos en el plano de significación, si dentro o fuera del sistema. Análogamente, la escritura automática opera

como metadiscurso de la literatura convencional creando su indeterminación. La escritura automática recurre al proceso accidental para obtener la forma creativa del discurso. En este punto conjuga con el juego del caos. Para poder jugarlo se elige el anverso o el reverso de una moneda que lanzamos. Hay reglas que se atribuyen al anverso y al reverso. Para el anverso es necesario avanzar un centímetro al norte mientras que para el reverso el movimiento es de un 25 por ciento al centro. Los puntos que registramos en el papel adquieren definición a medida que el juego progresa. Este sistema de anotación termina en la conformación de un fractal (*cf.* Gleick 1988). Retenemos la idea del juego caótico para atribuirlo a la figura mítica de Coyote. En la sociedad de los navajos, Coyote encarna la travesura, pero sus actos pueden dotar de sabiduría a los iniciados. Ante un conocimiento cerrado y ordenado, Coyote introduce un saludable juego caótico y absurdo, aunque también puede ser destructivo y malévolo.

El relato de Tejón es ilustrativo del proceso. Coyote persuade a Tejón para que escale una montaña, lo cual aprovecha para seducir a la mujer de su víctima. Al mismo tiempo esto induce a Tejón, que es la encarnación del mundo síquico de un ser en desarrollo, para que tenga acceso a un nivel más avanzado de conocimiento.

En otro relato, Coyote descubre su interioridad. Coyote debe atravesar varios aros, en el último se desprende de su piel. Según Natani tso, un chamán navajo, es por ello que durante las ceremonias curativas el paciente viste un manto blanco, del cual se despoja al pasar por el último aro. Esta ceremonia está destinada al tratamiento de personas que han dañado o herido sus cuerpos (*cf.* Sandner 1991). Coyote parece no tener otra función más que la de causar daño o problemas, sin embargo, es mediante su intervención que la gente obtiene conocimiento y que se origina el proceso curativo.

Por las características que hemos anotado, observamos en este tipo de construcciones imaginarias la articulación simbólica del cuerpo, que sirve en la maduración de la persona y en un conocimiento mágico del cuerpo. El juego caótico de Coyote esboza una configuración síquica y un cuerpo simbólico que componen un aprendizaje mediante una serie de acontecimientos violentos. Coyote es aquella información faltante para complementar el esquema síquico y físico de las personas. Coyote es la fuente de un nuevo sentido y al mismo tiempo es la entelequia del rompimiento. Provoca la desedimentación de procesos que buscan arraigarse en una estabilidad permanente.

Alcanzamos a distinguir cómo las infraestructuras y superestructuras del fenómeno imaginario desencadenan una serie de consecuencias tectónicas de la forma. Los movimientos a los que están sometidos los sedimentos producen los plegamientos y levantamientos que resultan en nuevas posibilidades de la forma.

La superestructura de una escritura automática, o bien, aquello que se monta sobre una escritura sedimentada propicia la turbulencia necesaria para la reinención del ámbito mental. La turbulencia matemática, presente en el teorema godeliano y la fractalidad, deja atrás el tranquilo mundo de las formas estables tanto en la perspectiva de las proposiciones determinables como en la geometría de límites tolerados, para explorar una topología diseminada –sin límites– propia de la fractalidad.

En la imaginación mítica, la indeterminación y los juegos caóticos parecen configurar a los cuerpos imaginarios, los cuales deben cruzar por estos procesos en el rumbo hacia la adquisición del conocimiento. Coyote saca a las personas de sus límites síquicos y también experimenta en su propio cuerpo estos cambios en la estructura mágica del ser.

Todo lo que hemos consignado en este inicio se orienta a delinear distintos aspectos que contribuyen a mostrar la dimensión poética de la forma. Asimismo, presentamos una poética de sus funciones. Es en la fantasía que observamos una reproducción de imágenes fuera de los límites impuestos por la “realidad”, tal vez es necesario cuestionar esos límites y pensar en la indeterminación y la fractalidad de las formas que aglutinan esa realidad. Para redondear nuestra narrativa de la construcción imaginaria, decimos que ésta produce una detonación en la materialidad de la realidad, así nos percatamos de la fractalidad misma que integra la realidad.

HIEROGRAFÍAS

Prosiguiendo con nuestras preocupaciones respecto a la complejidad quiero abordar ese orden oculto al que se refiere la teoría de la complejidad, al entender que nos referimos a un sistema o lo que yo denominaría como *etnosistema*. En este sentido la mitografía y la hierografía toman una serie de determinaciones culturales. Como línea mediatriz, las escrituras de lo sagrado o hierografías responden a la definición de las mitografías. La acepción convencional de mitografía es la que se refiere a la escritura sobre mitos y no a las escrituras mitológicas; estudia la representación de temas míticos en el arte, o bien es una compilación de mitos. Cabe

un comentario breve sobre las diferencias entre una mitografía y una hierografía. Usamos el primer término siempre que buscamos destacar los elementos del relato y el segundo cuando sea importante distinguir el aspecto sagrado. El *muthos* correspondía al relato de tiempos fabulosos; era una historia o narrativa, originalmente designaba un elemento hablado del ritual. Dentro del análisis morfológico se indica el significado de todo aquello que proviene de la boca, palabra o habla.

En un texto que depende de otro, Greimas abre un análisis del mito desde las categorías de Lévi-Strauss, o sea la parte estructural del mito en tanto narración. Greimas aplica una segmentación analítica del mito para dilucidar su contenido. Una de las objeciones que tenemos surge ante la realización de aquel modelo que “pueda eliminar los elementos que no son pertinentes al relato, a la descripción y otros elementos que son indispensables...” (Greimas 1981: 43). En ello no se sigue con un recurso del análisis de complejidad, según el cual los sistemas se organizan por sí mismos, tienen pues una autonomía cultural autorregulada. El análisis de Greimas pretende decidir lo que el texto o escritura mítica fue incapaz de hacer, desde su punto de vista. Tal aproximación conlleva una postura definitivamente etnocentrista. Los estructuralistas postulaban un centro desde el cual podía instrumentarse y organizarse cualquier discurso, incluyendo el mítico. El proceso analítico atraviesa por una situación de penetración subjetiva de la otredad. Lévi-Strauss ilustra esta postura cuando expresa que su libro no sólo trata los mitos, sino que se convierte en mito (*cf.* 1968). Esto trasluce un anhelo mimético que busca la penetración subjetiva, facilitando la formación de un cuerpo mítico sobre el cuerpo analítico de Lévi-Strauss. Esta mitografía de la modernidad recuerda la reflexión de Benjamin sobre esas yuxtaposiciones entre lo muy antiguo y lo muy nuevo (*cf.* 1979).

Nosotros buscaremos un acercamiento a las hierografías o la escritura de algunos mitos. Para cumplir con este designio mencionamos en un principio una sociedad secreta. Entre los aspectos que más nos interesan enumeramos los que determinan cambios en el cuerpo, o sea, aspectos que puedan remitirnos a una hierografía somática. Este es el caso de los hombres-serpiente en Tangañica, quienes tienen el derecho de capturar y matar serpientes. Las jóvenes que buscan convertirse en sacerdotisas deben pasar una hora encerradas en una caverna acompañadas de serpientes con las que contraen “nupcias”. Los hombres-serpiente reciben doscientas excoriaciones en diferentes partes del cuerpo; luego son ungidos con el

Lukago, loción que se prepara con las cabezas y colas de los áspides, a los que se agregan drogas que estimulan el corazón. El procedimiento permite un año de inmunidad contra la ponzoña de los reptiles.

Podemos detectar una mitografía que anuncia distintos relatos de transmutación entre mujeres-sacerdotisas y hombres-serpiente, con lo que explicamos que en el cuerpo se injerta una parte de la serpiente. O bien, se propicia un acercamiento psíquico e iniciático con las futuras sacerdotisas, en el que también figura el tema de la serpiente, a través de todo lo cual nos acercamos a la constitución de un texto. Sin embargo, no es posible dictar un método convincente de la interpretación de la alteridad, en principio porque esa alteridad proviene de una persona que asumió el papel de recopilador o recopiladora. Interviene el asunto de la recepción, lo cual implica que quien escucha un relato lo asimila dentro de su propio cuerpo cultural, que no es el del otro. El objeto mitográfico guarda una constitución muy diferente y hay partes que son ilegibles. La lectora o lector eligen aquellas perspectivas disponibles al alcance de su comprensión. Por este conjunto de circunstancias aseveramos que las mitografías son producto de nuestras lecturas. Ahora bien, en estas lecturas se evoca un cierto tipo de subjetividad que ya no es la nuestra. Esa subjetividad es producto de una entidad ajena a nuestro tejido cultural. Esta presencia fantasmal es de la que dispone todo lector o lectora para animar los textos. Cuando leo lo que acontece con esos hombres-serpiente y esas sacerdotisas asimilo en un cuerpo imaginario los procesos de conversión. Si tuviéramos la capacidad de recrear somáticamente nuestros cuerpos imaginarios y no solamente reflexionarlos intelectualmente, estaríamos en la posición de entender las diferencias que se producen en otros cuerpos expuestos al aprendizaje hierográfico.

Lo que alcanzamos a vislumbrar desde la distancia del lector es que en los rituales de la sociedad secreta, de sacerdotisas y hombres-serpiente, la figura del sujeto se disuelve. No hay seres definidos sino que se articula una subjetividad colectiva que comparte el secreto de las serpientes. En esta subjetividad surgen los vínculos intersubjetivos necesarios para que exista una colectividad hierográfica. La escritura del hieros o de lo sagrado se concreta en los actos de un devenir; la comunidad hierográfica cobra existencia por contagio. No hay un líder con una retórica que provoque un sentimiento compartido, sino una comunidad síquica y somática que aprovecha las diversidades individuales como diferencias en una conducta colectiva.

Estamos al tanto de esos elementos que se organizan de manera jerárquica y que culminan en forma de categorías y territorios. Buena parte de nuestro conocimiento parte de estos moldes que corresponden a relatos microestatales en el discurso de nuestros organismos corporativos, así nutrimos nuestras subjetividades somáticas. Luego se perfilan otros discursos que desordenan las jerarquías, categorías y territorios, a las que denominamos con la figura de relatos disipativos porque responden a otras modalidades de organización, mediante las que podemos cuestionar nuestras pequeñas dictaduras conceptuales que se anclan en los conocidos sistemas de poder. Contemplamos una empresa que permita la salida de los discursos totalitarios para explorar los relatos de la multiplicidad. En esta narración imaginaria del cuerpo suponemos la ventaja que confiere un dispositivo blando o biótico que genera multiplicidades y no se hace rígido en el territorio. Ese territorio que demarcan los totalitarismos.

Las notas de Malinowski brindan un ejemplo claro de la demarcación territorial que mencionamos. Enseguida citamos la manera en la que Malinowski describe sus experiencias: “Por el estudio de mitos vivientes entre salvajes, diría que el hombre primitivo tiene de manera muy limitada el interés puramente artístico o científico en la naturaleza; hay poco lugar para el simbolismo en sus ideas y relatos; y el mito, de hecho, no es vana rapsodia, ni el despliegue de un imaginario vano; sino una importante fuerza cultural” (1955: 97). El territorio conceptual y fisiológico se articula con las imágenes del salvaje y el hombre primitivo. Malinowski construye una estrategia ficticia mediante la cual puede asumir el papel de científico del mito vivo y penetrar la subjetividad del otro. Justifica su colonización del conocimiento porque su objeto es salvaje y primitivo. Ejecuta una penetración subjetiva para encontrarse con la supuesta “fuerza cultural”. En su criterio, el salvaje es un ser puramente pragmático despojado de una naturaleza subjetiva.

Opuesto a ese relato, suponemos una reconfiguración subjetiva provista de un biomecanismo que se relaciona con una mitobiología. Así, un relato mítico “le habla” al cuerpo. El relato funge como parte de una terapia, o sea, el *muthos* o mito es un instrumento de curación.

Los relatos pueden manifestarse en forma diversa como demuestran ciertas investigaciones sobre comunidades aborígenes australianas. Cuando surge un problema muy serio entre la gente es momento para emplear el tambor, que puede dispersar el ambiente nefasto que se produjo (Wayake Thero 1987). El conflicto es la causa de una densidad, supone una sus-

tancia que se dispersa por el ritmo benéfico del tambor. El tambor, otros instrumentos y la inhalación de ciertas hierbas inducen un estado de trance profundo que recibe el nombre de “tiempo de sueño”. Bajo estos efectos se tiene acceso a un relato oculto en un imaginario mitográfico que luego se comparte con la comunidad. El don mágico de la reverberación atrae a los espíritus que se albergan en las esferas cósmicas. Estos instrumentos le sirven al chamán para emprender sus incursiones en el “tiempo de sueños” y luego curar a los miembros de su sociedad. El material mitogénico está encerrado en el cosmos, de manera que el Sol se fija en un espacio meditativo dentro del cual se adquiere el conocimiento que encierra el cosmos. Al llegar a una edad avanzada los ancianos se retiran a las montañas a un terreno escatológico, es decir, a un lugar para morir; durante un prolongado espacio de tiempo fijan el Sol en sus mentes. El fin del cuerpo y la unión con la mitogénesis fragua un texto que relaciona aquello que no resulta visible. La persona pierde su constitución como persona para disolverse en una función de lo eseíble, esto es, la cualidad de ser eso. De acuerdo con los registros de esas comunidades, su espíritu ya no está en el cuerpo sino más bien en el cosmos. Lo eseíble se relaciona con la cosmovisión. El sujeto se disuelve en el relato del cosmos.

Es posible reconocer otro proceso de fijación en las heliografías de la filosofía. Derrida aísla un motivo mitográfico como una fuerza que hace girar al Sol en la metáfora; o la atracción que torna la metáfora filosófica hacia el Sol (p. 298). El ejemplo que traemos a colación revela un heliotropismo al interior de la filosofía, o bien, un Sol que se subjetiva en el cuerpo filosófico como discurso mitográfico. Agrega Derrida que el término “metáfora quiere decir heliotropo, al mismo tiempo un movimiento que se orienta hacia el sol y un movimiento giratorio alrededor del sol” (p. 299). Con todo, este Sol sirve para alumbrar el conocimiento y crear un centro para el mismo. ¿Será posible meditar sobre esa concentración de la forma como consecuencia del heliotropo?

Algunas estéticas contemporáneas asimilan bien el plano de textos en proceso de manifestación porque levantan una resistencia contra los autoritarismos de la forma. Según las teorías de Boulez, era necesaria “una música electrónica donde las formas fueran reemplazadas por las modificaciones puras de la velocidad” (citado por Deleuze y Guattari 1987: 267). Planteamos una fractura del texto duro y el surgimiento de una estética disipativa, que opera gracias al comportamiento casual de sus generadores, o sea, esas “modificaciones puras” de Boulez. Inicia, así, un

atentado contra la unidad formal. La estética disipativa adopta los atributos de la velocidad para desprenderse de tramas que exigen regularse bajo las demandas de la forma.

La mitografía aborígen evoca el *muthos* del cuerpo que propicia una desestratificación respecto al plano de las definiciones formalistas del cuerpo. Consideremos la *Poética* aristotélica y las reglas sobre la construcción de la trama. Un motivo de las poéticas es la insistencia en prescribir modalidades de organización. Este tipo de formas inhibe la libre proliferación de generadores e interfiere con la conversión de energía textual. Asimilamos en nuestros discursos un conjunto de estrategias cuyo propósito consiste en inseminar pequeños elementos suplementarios en las formas hasta hacerlas entrar en procesos de transmutación. Boulez imagina “la proliferación de pequeños motivos, la acumulación de pequeñas notas que operan cinemática y afectivamente, arrastrando la forma simple al agregar indicaciones de velocidad en la misma; esto permite la producción de relaciones dinámicas extremadamente complejas sobre la base de relaciones formales intrínsecamente sencillas (Deleuze y Guattari 1987: 271).

En una visita más a la condición eseíble en el relato solar aborígen encontramos al cuerpo en una situación crítica de fragmentación, porque se notan relaciones espectrales, o sea, las relaciones que no pueden simplificarse y aprovecharse en el territorio que dicta la forma. El juego imaginario que registramos tiende a fragmentar nuestros “cuerpos” textuales –compuestos de preconcepciones racionalistas y estructurales, recipientes en cuyo interior guardamos todo lo que hemos aprendido– y así convertimos nuestro poder imaginario en ecuaciones corporales que puedan ocupar otros textos corporales. De aquí se desprende una política de colonización corporal.

Entra en juego una política de la teoría que opone el pensamiento científico al mito. Lévy-Strauss afirma que nosotros somos capaces de alcanzar el dominio de la naturaleza, mientras que el mito fracasa en esta empresa. Yo sostengo que algunos mitos ofrecen un contexto al cuerpo –un texto corporal– y por ende propician la articulación de una naturaleza psicósomática. De manera que la comparación enarbolada por Lévy-Strauss coloca los motivos que busca comparar en un mismo terreno, siendo que los terrenos son sustancialmente distintos.

El pensamiento mitogénico muestra características *sui generis* según la cultura de la que se trate. Entre tzotziles y tzeltales la enfermedad se introduce al alma mediante el sueño. El *ch'ulel* se aloja en la imagen del

cuerpo “es una esencia impalpable del individuo” (Guiteras Holmes 1986: 229). El *ch’ulol* puede abandonar a la persona a consecuencia de un sueño y éste adquirir conocimiento en Katibak. De nuevo tenemos esa instancia eseíble, o cualidad de ser eso, que recibe sus características del cuerpo onírico. El *ilol* o curandero, practica en varios sueños sus conocimientos y así nutre sus poderes curativos. No perdamos de vista, en este contexto, el “tiempo de los sueños” entre los aborígenes: no porque queramos resaltar correspondencias, sino porque distinguimos aspectos del pensamiento mitogénico en ambos grupos.

Localizamos otra construcción mitosomática –generadora de relatos corporales– en el uso de distintas sustancias. En este grupo están los llamados “inductores de trance”, como el *ololiuhqui* empleado por los nahuas o la Semilla de la Virgen en uso entre varios grupos como zapotecos, mazatecos, chinantecos y mixtecos. La sustancia produce un estado letárgico, pero ocurren pensamientos muy claros. No sorprende que el chamán ingiera estas sustancias para inducir un estado mitosomático. Esto significa que su cuerpo participa en un verdadero texto mítico. Sin embargo, el conocimiento mitosomático puede emplearse para enloquecer o controlar a las personas; tal es el papel que cumple el toloache. El grupo de sustancias que se extraen de la Hoja de la Pastora entre mazatecos o la Hoja Madre de los chontales se aprovechan para inducir el sueño. Los chamanes actúan a partir de un evento somático sobrenatural donde es posible presenciar escenas y sonidos que propician una imaginación visual y auditiva. El peyote de Querétaro o *Lophophora difusa* provoca una imaginación auditiva así como el incremento en la calidad sonora (Díaz 1984 y 1986).

Respecto a los sonidos y al empleo del tambor, como en el “tiempo de sueños”, sabemos, por los resultados de ciertas investigaciones, que frecuencias en el rango de los 4 a 7 ciclos por segundo afectan los ritmos teta del cerebro, mismos que ocurren en las zonas corticales del lóbulo temporal del cerebro. Estos ritmos estimulan la creatividad en la resolución de problemas poco habituales y estados oníricos (Green, citado por Achterberg 1991). Entre los aborígenes, el ritmo del tambor se aprovechaba para disipar el ambiente pesado causado por distintos conflictos. En la inteligencia que los ritmos teta pueden propiciar la resolución de problemas poco habituales, constatamos la enorme importancia que revisten los instrumentos sacros en la articulación del horizonte mitosomático.

Después de todos estos datos difícilmente se sustenta la afirmación de Lévy-Strauss en el sentido de que el mito ha fracasado en el dominio de

la naturaleza. Mejores resultados arrojan el empleo mitogénico y mito-somático como relatos que organizan la naturaleza; sin embargo, ésta es tan distinta a la oposición o control de la naturaleza que tiene poco caso comparar posturas.

No intentamos promulgar una teoría dura sobre la mitogénesis, o sea, que no buscamos un relato esencialista que resuelva todos los casos de mitogénesis mediante un instrumento universal. Para fijar nuestra postura invocamos el concepto de prototipo de Eleanor Rosch. El concepto de prototipo logra formular categorías para objetos “sobre la base de sus semejanzas con un rasgo central de la categoría considerada” (Rosch citado por Reboul y Moeschler 1998: 128). Aprovecho este perfil, de donde surge un prototipo mitosomático sobre la base de ritmos teta y las imágenes visuales y auditivas. Lo que explica una “semejanza” en las necesidades mitosomáticas, mas no una correspondencia dura que iguale circunstancias para grupos distintos. El prototipo da lugar a un estilo de pensamiento que fortalece nuestras configuraciones mitosomáticas. Hay semejanzas relativas de afiliación en distintos fenómenos, por lo que podemos hablar de una cognición mitosomática en culturas chamánicas que provienen de lugares muy distintos.

Aprovechamos también el concepto de estereotipo, que se entiende como conjunto de propiedades que coinciden en determinada categoría (Reboul y Moeschler). Tendemos un puente conceptual entre el cuerpo onírico de tzotziles y tzeltales para vincularlo con el “tiempo de sueño”. La evocación de un cuerpo onírico como medio para obtener conocimiento y la incursión del chamán aborígen en el “tiempo de sueño” para obtener conocimiento, ubica propiedades que coinciden. Es cierto que no hablamos del mismo conocimiento hierográfico, ni tampoco del mismo empleo del sueño, sólo aludimos a propiedades que coinciden en la cognición mitosomática. Tanto prototipos como estereotipos no obligan a restar diferencias, pero sí permiten un criterio aproximativo para rendir testimonio sobre algunas propiedades mitosomáticas. En otras palabras, no hay relaciones idénticas sino tan sólo semejantes.

Los pasos que hemos seguido procuran no una definición de la subjetividad, sino una subjetividad o profundidad del texto cultural. La primera postura funciona como intérprete cultural, la segunda es un ejercicio que no puede rebasar el terreno de nuestras lecturas, aunque se mencionen varias etnias. Otra consecuencia de este protocolo es que los residuos de otras subjetividades desplazan o desmontan la incursión

única de la penetración subjetiva que sostiene la primera postura. Es inútil montar una metanarrativa cultural, en cambio nos ceñimos a elaborar un relato cultural abierto a dudas y correcciones. Resulta pretencioso reducir los fenómenos culturales a las exigencias de una sola conciencia rectora. Incluimos en nuestro contexto el relato de la cultura y emprendemos una transformación donde el concepto de lo original y lo derivado deja de tener validez como proyecto de trabajo. Optamos por un relato exotópico, en la medida que este término bajtiniano es una manera creativa de relacionarse con las otredades. Las diferencias no desaparecen pero sí entran en relación dialógica. El rumbo que tomamos es enfrentar diferencias entre distintas maneras de conocer o, mejor dicho, de sondear los resultados recopilados por algún lector cultural.

El presente trabajo es un relato que se presenta para poder leer otros relatos. Pero no ha de considerarse como instructivo pues nuestra intención no aspira a formar una escuela que aplica determinadas teorías para afirmar su territorio. Al contrario de las categorías duras que se defienden en el campo canónico de las escuelas que prometen elegantes relatos de consistencia, aquí ponemos a su consideración un objeto de lectura que no puede sujetarse a criterios absolutos de lo demostrativo. Estos planos de consistencia suelen caer por el peso de las exigencias de una sola conciencia rectora.

Aquí funcionan figuras diegéticas de las categorías. Con lo que entendemos que una voz narradora corresponde a la voz que presenta un relato, que se distingue de la que muestra los objetos. En este sentido la diégesis de las categorías llega a ser más blanda que la mimesis o imitación de las otredades, más cercana a las categorías duras de lectura. Las diégesis de las categorías sugieren ciertas líneas por recorrer en el acto de lectura pero no prescribe caminos. Los planteamientos prescriptivos de las categorías duras conducen a un centro controlado por el autor mimético de las culturas. Ya pasó el momento de defender una reificación del autor, de la diégesis convencional, preferimos ese desplazamiento que ocurre cuando la atención pasa al acto mismo de la narración. No defendemos un vano desacuerdo, porque parece fundamental que un criterio de la diégesis del autor inevitablemente conduce a predicar la permanencia de territorios conceptuales. La diégesis del autor está afiliada a los relatos microestatales. Por estos motivos bosquejábamos el escenario del juego político con Lévy-Stauss, pues notamos, en la presentación de sus teorías, la orientación que muchos toman hacia la diégesis del autor.

Las mitografías cubren los relatos de los dioses y su inscripción corporal para indicar una construcción subjetiva del cuerpo. Las mitografías chamánicas parecen aprovechar estas inscripciones somáticas como parte de los procedimientos curativos. El cuerpo que entra en función narrativa explica lo que se encuentra en las dimensiones sobrenaturales. Las enfermedades comunican la interrupción de una serie de funciones; una “lectura chamánica” tal vez encuentre dónde se ha interrumpido una armonía entre cuerpo y mito.

En este trabajo insistimos en el aspecto del *muthos* y las consecuencias que guarda una instrucción corporal. Muchas veces la convergencia entre los mitos y los cuerpos ocurren en el espacio onírico. Al consultar los sueños se comparte un material intersubjetivo de los que están hechos los cuerpos oníricos. El cuerpo deja de ser un terreno para consolidar identidades, es un espacio colectivo para experimentar sofisticadas operaciones del mundo subjetivo. En las hierografías se deposita un conocimiento complejo sobre la conducta y la vida de cuerpos oníricos.

Vale la pena revisar de manera esquemática la definición del mito que Barthes elaboró. Él lo explica como un instrumento represor del funcionamiento de estrategias microestatales en nuestras mitografías. Habrá de distinguirse éstas de otras mitografías por la tendencia que tienen a naturalizar el conocimiento. Esta modalidad impone una mistificación política de valores absolutos que nadie tiene derecho a cuestionar. Lo natural defiende lo que resulta innato y por eso reacio a la modificación. En este particular sentido cobran plena legitimidad los relatos para desmantelar los mitos. Muchas de nuestras narrativas disimulan los mecanismos empleados para ejercer el poder. Por ello tiene sentido impulsar lecturas antimíticas en nuestras mitografías.

En resumidas cuentas no habrá de confundirse las distintas mitografías y hierografías, así como tampoco pretender que una determinada cultura sólo se presta a una manera única de articular mitografías.

Finalmente, es útil trasladar la controversia terminológica legada por Barthes –el discurso antimítico– a la manera en que se instalan mitografías micro estatales en el discurso crítico de las teorías.

BIBLIOGRAFÍA

ACHTERBERG, C. VAN

- 1991 *Revision of the genera of the Afrotropical and W. Palaearctical Rogadinae Foerster (Hymenoptera: Brancoidae)*, Zoologische Verhandlungen, Leiden 273: 1- 102.

BENJAMÍN, WALTER

- 1979 *One Way Street*, NLB, Londres.

BRETON, ANDRÉ

- 1992 “Dictionnaire abrégé du surréalisme”, *Oeuvres complètes*, vol. II, Gallimard, París.

CLIFFORD, PICKOVER

- 1992 *Mazes for the Mind: Computers and the Unexpected*, St. Martin's Press, Nueva York.

DELEUZE, GILLES Y FÉLIX GUATTARI

- 1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (trad. Brian Massumi), University of Minnesota, Minneapolis, Londres.

DÍAZ, JOSÉ LUIS

- 1986 “Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena”, *México Indígena*, 9 marzo-abril.
- 1984 “Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena en México. Etnofarmacología y psiquiatría experimental”, *Historia general de la medicina en México*, Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México.

DERRIDA, JACQUES

- 1978 *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* (trad. John Leavey), Nicolas Hays, Boulder, Colorado.

GLEICK, JAMES

- 1988 *Chaos: Making a New Science*, Viking, Nueva York.

GREIMAS, A. J.

- 1981 “Éléments pour une théorie de l’interprétation du récit mythique”, en *Communications*, 8.

HUTIN, SERGE

- 1972 *Sociétés secrètes*, Les Productions de Paris, París.

LALANDE, ANDRÉ

- 1996 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, París.

LÉVY-STRAUSS, CLAUDE

- 1968 *Mitológicas: lo crudo y lo cocido* (trad. Juan Almela), Fondo de Cultura Económica, México.

MALINOWSKI, BRONISLAW

- 1955 *Magic, science and religion: and other essays*, Doubleday, Nueva York.

NAGEL, ERNEST Y JAMES NEWMAN

- 1981 *El teorema de Gödel*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

NÁYAKE THERO, NADISVARA

- 1991 “Le temps du rêve-mystique et liberation. Le chamanisme en Australie”, *Anthologie du chamanisme: vers une conscience élargie de la réalité*, Le Mail. Aix-en-Provence.

SANDNER, DONALD

- 1991 *Navaho Symbols of Healing: A Jungian Exploration of Ritual, Image, and Medicine*, Healing Arts Press, Rochester.

REBOUL, A. Y J. MOESCHLER

- 1998 *Pragmatique du discours. De l’interprétation de l’énoncé al’ interprétation du discours*, Armand Colin, París.

MIEDO Y PODER: MUJERES VIVIENDO EN REFUGIO

Florence Rosenberg Seifer

Cuánto más viejos somos, mejor comprendemos que por más grandes que parezcan las ideas, jamás lo serán tanto como para abarcar, y menos aún contener, la copiosa prodigalidad de la experiencia humana.

ZYGMUNT BAUMAN

El miedo es aliado del poder, estructura relaciones sociales, justifica la violencia, busca chivos expiatorios, convierte amenazas imaginarias en fuente de males imaginados o reales, impulsa reacciones colectivas de desprecio, burla o denuncia tácita contra quien se encuentra “fuera de lugar”.

PILAR GONZALBO

El silencio sirve para controlar la interacción mediante el manejo hábil de esa palabra que sabe esperar su momento propicio o suscitar inquietud; es temible instrumento de poder para el que sabe utilizarlo; es control sobre uno mismo para no manifestarse, para contener una emoción desbordante o para tomarse el tiempo necesario para reflexionar. El silencio puede manifestar una oposición si reimpone deliberadamente para transmitir un rechazo, una resistencia frente a alguien o contra una situación. Pero esta opción de callarse se desvanece cuando la sociedad queda sometida y reducida al silencio: vigilancia de la población, prisión, exilio, cuarentenas... formas todas, en suma, de condenar la palabra a su mínima expresión, a la soledad.

DAVID LE BRETON

Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.

MICHEL FOUCAULT

Peur toujours, peur partout.

LUCIEN FEBVRE

La palabra “miedo” está cargada de tanta vergüenza, que la ocultamos. Sepultamos en lo más profundo de nosotros el miedo que se nos agarra a las entrañas.

GUY DELPIERRE

Este trabajo versa acerca de las mujeres que han sufrido violencia y que ahora se encuentran en un refugio en la Ciudad de México. Desarrollaré un breve recorrido del movimiento feminista y la legislación en México y muestro las características del refugio; a continuación presento algunas ideas acerca del miedo, la violencia de género y sus formas de poder y, para finalizar, muestro dos testimonios de mujeres que están viviendo en un refugio en la Ciudad de México.

FEMINISMO, LAS LEYES Y EL REFUGIO

Es en los años sesenta y setenta, cuando hay una verdadera ebullición de diferentes movimientos sociales entre los que se encuentra el movimiento feminista. Éste luchó por abolir la desigualdad no oficial (*de facto*) y la desigualdad jurídica; por la práctica de y la aceptación de otras sexualidades, es decir, diferentes a la heterosexual; por el replanteamiento de la familia; por mejores lugares de trabajo, esto para obtener mejores condiciones de trabajo y en equidad con los varones; quizá la lucha más transgresora de este movimiento fue por los derechos reproductivos, es decir, por el uso de anticonceptivos y el derecho de la mujer a la interrupción del embarazo cuando así lo deseara.

Estos fueron los antecedentes, durante la segunda mitad del siglo XX, de la lucha feminista que pronto llegó a México. “Para 1974, el Movimiento Nacional de Mujeres (MNM) planteaba entre sus principales temáticas el aborto y la violencia, incluyendo en esta última los dos temas que atravesarán los siguientes veinte años del movimiento feminista: 1) la lucha contra la violación y la concientización a la población sobre su lógica y causas, y 2) la problemática de las mujeres golpeadas, aun cuando en esa época se enunciara como un tema sin mayor profundización” (Bedregal, Saucedo y Riquer en Saucedo y Huacuz 2011: 218).

Dos años después, en 1976, “el MNM y el Movimiento Feminista Mexicano decidieron crear la Coalición de Mujeres Feministas, la cual identi-

ficó, entre los temas que unieron los esfuerzos de los grupos feministas, el aborto libre y gratuito (posteriormente definido como una propuesta para una maternidad libre y voluntaria), la violación y la protección de las mujeres golpeadas” (Lau en Saucedo y Huacuz 2011: 219).

En el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Colombia en 1981, se declaró el 25 de noviembre como Día Internacional de la eliminación de la Violencia contra la Mujer.

En 1983 surge el Centro de Apoyo a la Mujer (CAM) en el estado de Colima (<http://camcolima.org/cam.html>), como resultado de la interlocución del movimiento feminista con el Estado, fue el primer centro en México que dependía de manera directa del gobierno local.

Un año después se reformó el Código Penal de D. F. en el que se modificó la pena por violación sexual de seis a ocho años de prisión.

En 1984 se creó la Asociación Mexicana Contra la Violencia a las Mujeres (COVAC), que por cierto cerró sus puertas 20 años después, fue un Organismo No Gubernamental (ONG) que trabajó para mejorar las condiciones de vida de mujeres en vínculos violentos.

En 1989 se creó el Centro de Investigación y Lucha Contra la Violencia Doméstica (CECOVID, A. C.), el cual inició una de las primeras investigaciones en México con población abierta.

En octubre de 1990 se creó el Centro de Atención a la Violencia (CAVI), de la Procuraduría General del D. F. Este centro respondía a una necesidad social de intervenir en el fenómeno de la violencia intrafamiliar, que durante siglos se había ignorado, silenciado, callado, no sólo por las autoridades y la legislación, sino también por la sociedad en su conjunto, las familias silentes, incluso por las mismas víctimas. En ese mismo año, se logró la publicación en el *Diario Oficial de la Federación* de la nueva definición de delitos sexuales bajo el título de “Delitos en contra de la integridad psicosexual de la persona”, y en 1996 se aprobó la primera Ley de Violencia Familiar en el Distrito Federal. “El tema de violencia doméstica cobró relevancia en la esfera pública y en el espacio de procuración de justicia; en 1996 se promulgó en la Ciudad de México la Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Intrafamiliar y las reformas penales y civiles que tipifican la violencia intrafamiliar como causal de divorcio y como delito” (Saucedo y Huacuz 2011: 230).

Esta iniciativa buscaba concebir como iguales al padre y a la madre, dándoles los mismos derechos, pero omitía integrar sus especificidades a los cuerpos normativos. En 1997 “se creó el primer albergue temporal

“Alianza” a favor de la mujer del DF, cuya operación estuvo a cargo de la extinta Dirección de Protección Social, así, en marzo de 1998 el albergue se integró al Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF-DF), y dentro de éste al programa de Atención a la Violencia Familiar. En poco tiempo la administración realizó cambios sustanciales en la concepción y funcionamiento del mismo, empezando por un nuevo nombre: “Albergue para Mujeres que viven Violencia Familiar” (Hernández 2003: 61).

No fue sino hasta hace muy poco tiempo, en 2007, cuando se aprobó la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, ésta surge de una terrible situación: la inadmisibile y grave prevalencia de diversas formas de violencia de género contra las mujeres en México, incompatibles con la vigencia de los derechos humanos y la convivencia democrática. Por ejemplo, durante 2004, 1 205 niñas y mujeres fueron asesinadas en todo el país. Cuatro niñas y mujeres fueron asesinadas cada día. De 1999 a 2005 más de 6 000 niñas y mujeres fueron asesinadas (Lagarde 2007: 25). La aprobación de esta Ley, al igual que la Ley para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, tienen como contexto global la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, de la ONU, que entró en vigor en 1981, y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención Belém do Pará”, adoptada en 1994. Asimismo, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV) (2007) es la más significativa, pues además contempla el concepto de violencia basado en género, tutela los tipos de violencia hacia las mujeres y promueve la homologación de las normas en las entidades federativas (actualmente, la mayoría de las normas estatales se encuentran armonizadas con la regla de carácter general). “Más recientemente se promulgó el Reglamento de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2008), que es un instrumento jurídico que tiene por objeto reglamentar las disposiciones de la LGAMVLV y la Ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas (2007)” (Saucedo y Huacuz 2011: 232).

Un ejemplo importante de lucha en contra de la violencia en la casa, en la familia, en este bucle jurídico Estado brasileño CIDH/OEA (Comisión Interamericana de los Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos), fue el caso de Maria da Penha, que después de años devino en la Ley Maria da Penha. En 1983, Maria da Penha, brasileña y biofarmacéutica, fue víctima de doble intento de homicidio por su entonces marido y padre de sus tres hijas, dentro de su casa, en Fortaleza, Ceará. El agresor,

Marco Antonio Heredia Viveiros, colombiano naturalizado brasileño, economista y profesor universitario, le disparó por la espalda mientras ella dormía, causándole paraplejía irreversible, entre otros graves daños a su salud. En ocasión posterior, intentó electrocutarla en el baño. Hasta 1998, más de 15 años después del crimen, a pesar de haber dos condenas por el Tribunal de Jurados de Ceará (1991 y 1996), aún no había una decisión definitiva en el proceso y el agresor permanecía en libertad, razón por la cual Maria da Penha, el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional y Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de la Mujer enviaron el caso a la CIDH/OEA. El Estado no respondió a la petición y permaneció silencioso durante todo el procedimiento.

En 2001, la CIDH responsabilizó al Estado por omisión, negligencia y tolerancia en relación con la violencia doméstica contra las mujeres brasileñas. Consideró que en este caso se daban las condiciones de violencia doméstica y de tolerancia por el Estado definidas en la Convención de Belém do Pará y que existía responsabilidad por la falta de cumplimiento a los deberes. Además, estableció “recomendaciones” de naturaleza individual para el caso y también de políticas públicas para el país. En síntesis, las de completar el procesamiento penal del responsable; proceder a una investigación y responsabilización en relación con las irregularidades y retrasos injustificados en el proceso; proveer una reparación simbólica y material a la víctima; promover la capacitación de funcionarios judiciales y policiales especializados; simplificar procedimientos judiciales penales; promover formas alternativas de solución de conflictos intrafamiliares; multiplicar el número de Comisarías de la Mujer con recursos especiales y brindar apoyo al Ministerio Público en sus informes judiciales; incluir en los planes pedagógicos unidades curriculares sobre el respeto a la mujer, sus derechos, la Convención de Belém do Pará y el manejo de conflictos intrafamiliares.

Se trata del primer caso en el que se aplicó la Convención de Belém do Pará en el sistema interamericano, responsabilizando a un país en materia de violencia doméstica contra las mujeres. En octubre de 2002 el agresor fue arrestado. El caso fue también reportado al Comité CEDAW en 2003, el cual recomendó al Estado adoptar “sin demora una legislación sobre violencia doméstica”. El 7 de agosto de 2006, como resultado de una acción conjunta de la sociedad civil y del Estado, se aprueba la Ley 11.340 (Ley Maria da Penha), que crea mecanismos para refrenar la violencia doméstica y familiar contra la mujer.

Luego de años de negociaciones entre la víctima, el Estado y las peticionarias, el 7 de julio de 2008 en un evento público llevado a cabo en Fortaleza, se hace efectiva la reparación a la víctima mediante el pago de la indemnización y un pedido de disculpas a Maria da Penha, ambos llevados a cabo por el gobierno de Ceará, con reconocimiento del Estado brasileño de su responsabilidad internacional ante las violaciones ocurridas, que tuvo gran repercusión en los medios de comunicación (http://www.cladem.org/index.php?option=com_content&view=article&id=405%3Acaso-maria-da-penha-brasil-violencia-domestica-contra-las-mujeres&catid=46&Itemid=132).

Así, el ejemplo anterior muestra que existen salidas, que después de tantos años el Estado brasileño reconoció la existencia de este problema; en general, podemos decir que la violencia de género contra las mujeres es estructural porque el orden social, es decir, la organización de la vida social es patriarcal. Se trata de una sólida construcción de relaciones, prácticas e instituciones sociales (incluso del Estado) que generan, preservan y reproducen poderes (acceso, privilegios, jerarquías, monopolios, control) de los hombres sobre las mujeres y, al mismo tiempo, conculcan poderes sociales—sexuales, económicos, políticos, jurídicos y culturales—a las mujeres.

Así, la cultura enmarca, nombra y da sentido, legitima, traduce y reproduce, en parte, esa organización social. No la genera, aunque actúe dialécticamente con la sociedad. La educación es sólo una dimensión de la cultura. Aunque se transformen los contenidos educativos y la educación tuviese como contenido la democracia genérica y los derechos humanos, si no se modifican la sexualidad, el papel y la posición de los géneros en las relaciones económicas, las estructuras e instituciones sociales, las relaciones mismas en todos los ámbitos sociales, la participación social y política de las mujeres, las leyes y los procesos judiciales, no se eliminará la violencia contra las mujeres (Lagarde 2007: 33).

REFUGIO PARA MUJERES QUE VIVEN VIOLENCIA FAMILIAR. CIUDAD DE MÉXICO

Una manera de solventar de manera inmediata la protección de mujeres en situaciones de alto riesgo, son los refugios. Pero ¿qué son los refugios? Los refugios, como su nombre lo dice, son lugares secretos y confidenciales de protección a mujeres con sus hijas e hijos. Son espacios temporales para su seguridad. Ahí se buscará aclarar las ideas y potenciar las capacidades de

las mujeres. Son casas, edificios e instalaciones operados por otras mujeres para atender las crisis emocionales y de salud física de las víctimas. Son lugares seguros donde se analizan sus derechos para conocer cuáles han sido violados, y así saber cómo proceder en cada situación, acompañando a la víctima en cualquiera de sus decisiones.

En 1996, existían en México sólo tres albergues: uno en Monterrey (al norte del país), otro en Morelia (que se encuentra en el occidente mexicano), abierto en 1998, y el último en la delegación Álvaro Obregón, en la Ciudad de México, (enclavado en la zona central de la capital de la República Mexicana). La creación de este último fue apoyada con una recomendación hecha el 11 de agosto de 1997 por la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y en julio del mismo año se abrió este primer albergue para mujeres maltratadas en la Ciudad de México, en la colonia Anzures; atendía en promedio a 100 mujeres al mes.

De los cuatro refugios que existían en el año de 1999 en todo el país, aumentó en el 2007 a 55 refugios distribuidos en 30 estados y, para el 2010, la Red Nacional de Refugios en México contaba con 60 refugios en 30 estados, de los cuales 24 son gubernamentales y 36 de la sociedad civil.

El refugio es un espacio temporal de protección, acogimiento y confidencialidad, que salvaguarda la integridad física y emocional de mujeres y sus hijos en situación de riesgo por violencia intrafamiliar. Para lograr este fin, la ubicación del mismo es confidencial, tanto para las instituciones como para los familiares de las usuarias.

Es importante destacar la diferencia entre Refugio y Albergue, ya que este último no tiene un objetivo específico, solamente brinda alojamiento de manera pública a cualquier persona que lo necesite. En cambio, en el Refugio se cuenta con un equipo interdisciplinario con enfoque de género para ofrecer y promover las alternativas necesarias para iniciar una vida libre de violencia. Estos centros proporcionan atención en varias áreas: psicología, salud, jurídica, trabajo social y educación.

En nuestra sociedad hay espacios que se convierten en espacios de encierro: hay encierros totales, como la cárcel, el manicomio o los internados. Existen encierros parciales como el de la casa familiar, el de la escuela, la universidad, el trabajo; en este caso, el Refugio es un espacio necesario de encierro parcial al que estas mujeres acuden porque su situación es ya insostenible y peligrosa. En él las mujeres pueden vivir por un máximo de tres meses, pueden salir cuando lo deseen; en realidad, sólo salen a hacer

algún tipo de trámite, a la escuela de sus hijos para recoger algún tipo de documento o con la abogada para seguir con la denuncia, por ejemplo.

En todo espacio-tiempo social se gestan *relaciones de poder* que constituyen la trama de lo cotidiano y se expresan en ritos y ceremonias, normas y reglas y el uso de técnicas que marcan los cuerpos como, por ejemplo, la familia y cada forma que asumen las relaciones de poder inscribe en los cuerpos sus propias sentencias. Es en estos espacios donde se producen los sujetos.

MIEDO, VIOLENCIA DE GÉNERO Y SUS FORMAS DE PODER

Hoy vivimos en un mundo violento, un México violento y en una sociedad en la que se producen y muestran abundantes imágenes violentas. Nos convertimos en observadores perpetuos de violencia, a veces también en actores. Esta constante exposición no nos convierte, por tanto, en sujetos abusivos. Pero sí puede promover la normalización de la violencia. Una vez que esto sucede, la insensibilidad emocional se comienza a instalar. Esta insensibilidad es una de las razones por las que las personas crecen en una atmósfera de terror y brutalidad, no reconocen las consecuencias de sus propias acciones violentas (Walker 1989: 3). En la casa, en el trabajo, en la televisión, permean cotidianamente los estereotipos sexo-genéricos violentos. Así, se promueve el machismo, la infantilización de la mujer y la tácita aceptación de la pornografía. Estos imaginarios fomentan el control sobre la mujer y el abuso del poder. Y la forma más insidiosa de violencia es la doméstica y la de género, en la que el amor se convierte en terror.

Pero ¿cómo entendemos el miedo? El enfoque del miedo requiere una perspectiva plural, pues la realidad neurobiológica se desarrolla en la historia humana en formas múltiples y complejas. La experiencia individual y también la colectiva del miedo es, por tanto, indisolublemente ontogenética y filogenética. Éste se arraiga en la historia misma de la humanidad, desde sus orígenes homínidos hasta el mundo contemporáneo.

El miedo está en lo más profundo y más arcaico de la psique del *Homo sapiens*, pero, al mismo tiempo, es lo más elaborado de la conciencia. Se nutre de la realidad, produce construcciones imaginarias inscritas en la cultura y la historia. Los miedos resaltan en la relación de lo humano con el mundo, son cada vez más complejos con la misma complejidad de esta relación (Paillard 1993: 7).

El miedo, a diferencia de la angustia o la ansiedad, tiene siempre un objeto: una amenaza externa, real o imaginaria. La psiquiatría ha pintado un cuadro de patologías de diferentes neurosis: estrés postraumático, neurosis de ansiedad, trastorno obsesivo-compulsivo y las fobias múltiples. Freud nos dio su teoría de la ansiedad, la anticipación del ego al peligro causado por una pulsión. Posteriormente, el desarrollo de las neurociencias nos familiarizó con la base biológica de las emociones. Su cuadro clínico es precisado con la explicación de las alteraciones cardiovasculares, respiratorias, gastrodigestivas, neurovegetativas y comportamentales. Hay tres principales reacciones ante el peligro: la fuga, el combate y la inhibición.

El miedo humano, por su enraizamiento biológico y sociocultural, no se escapa al análisis simple ni lineal. Cualquier acercamiento al miedo conlleva en sí, explícita o implícitamente, una teoría de la economía general de la psique y la intersubjetividad humana. La realidad es que las concepciones acerca del miedo están lejos de ser unificadas.

Los miedos rigen las relaciones entre los humanos. Pero son vividos de manera distinta en diferentes edades, sexos-géneros, clases sociales, etnias: se insinúan y a veces se imponen en las relaciones sociales. El miedo también marca las edades de la vida, desde los terrores infantiles a la ansiedad relacionada con las crisis del curso de la vida, hasta el miedo a la muerte.

El miedo también afecta la relación entre los sexos. El psicoanálisis, la etnología, la historia, cada uno a su manera, lo han mostrado. El terror a lo femenino es un dato evidenciado de la psicología masculina así como de la cultura patriarcal. Jean Delumeau ha manifestado la importancia de este miedo en la cultura occidental: “Mal magnífico, placer funesto, venenoso, engañoso, la mujer ha sido acusada por el otro sexo de haber introducido en la tierra el pecado, la desgracia y la muerte. Pandora griega o Eva judaica, ha cometido el pecado original abriendo la urna que contenía todos los males o comiendo el fruto prohibido. El hombre ha buscado un responsable al sufrimiento, al fracaso, a la desaparición del paraíso terrestre, y ha encontrado a la mujer. ¿Cómo no temer a un ser que no es nunca tan peligroso como cuando sonrío?” (Delumeau 2002: 477).

Por otro lado, el miedo incendia la relación entre los grupos sociales. Las diferencias étnicas, nacionales, culturales, religiosas, sociales y políticas, son enfrentamientos que alimentan el temor infantil al Otro. La sospecha puede ser delirante. Los mitos exacerban los conflictos. La historia está plagada de ejemplos: los chivos expiatorios como los judíos, los homosexuales,

comunistas, discapacitados, locos, las mujeres, es decir, la construcción de cualquier enemigo como el recipiente de los propios miedos.

Homo sapiens-demens, por su vulnerabilidad, es un animal que siempre busca la seguridad. El animal humano nace inmaduro, es incapaz de adaptarse por sí solo al medio ambiente. Depende de un entorno de protección por varios años, necesita más que cualquier otra especie primate esta seguridad básica destacada por John Bowlby. La relación maternal forma el apego, sentimiento fundador del vínculo social. El orden social responde a esta ansiedad primitiva de la humanidad biológicamente desprovista y en su diálogo conflictivo con la naturaleza, la cultura es una búsqueda constante de la seguridad.

Si la cultura busca desesperadamente la seguridad ¿cómo se comprende entonces la violencia en la familia, la cual debiera de proveer por antonomasia vínculos fuertes, estables y duraderos? Las mujeres nacemos en un mundo ya construido, que a su vez reconstruimos en el espacio en el que nos desarrollamos. Parto de la idea de que una de las premisas en la que se sustenta el patriarcado es precisamente el de la *indefensión aprendida*, como una condición en la que la mujer aprende a creer que está indefensa ante su pareja, que no tiene ningún control sobre la situación violenta en la que se encuentra y que cualquier cosa que haga es inútil. Esta indefensión es doble: por un lado, es aprendida por la niña desde la *familia tradicional* en su infancia, en la que el padre (visible o invisible) es el protagonista principal y, por el otro, el *miedo* que la pareja (novio, compañero, marido, cónyuge, etcétera) siembra en la psique de la mujer, buscando una repetida sujeción psicológica, una manipulación sádica y acoso físico; este terror crece y crece hasta el punto en que ella se siente incapaz de creer en la posibilidad de hacer algo por sí misma. Es común que estas mujeres violentadas y golpeadas crean que el perpetrador es omnipotente, capaz de buscarlas hasta después de la muerte. Muchas de las mujeres golpeadas experimentan un espeluznante miedo y sienten un hoyo en la boca del estómago, también en ocasiones ese miedo hace que la persona tiemble desde su más profundo interior. La incertidumbre que sufren estas mujeres es sinónimo de terror porque nunca saben cuáles serán las reacciones del otro, nunca saben cuándo estarán seguras...

Además de ese terror, encontramos que estas mujeres se sienten humilladas y avergonzadas cuando también sienten y saben que nunca podrán ser capaces de complacer al hombre que aman. Siempre están viviendo con un terrible miedo por sus vidas y las de sus hijos.

“En México, los llamados *hombres de verdad* están asociados a la capacidad de mandar, de dirigir, de someter, de imponer su voluntad, de ser servidos, especialmente por los miembros de la familia que este hombre haya formado. La construcción social de la identidad masculina implica licencia para abusar, maltratar, gritar, golpear, violar, acosar, perseguir, encerrar, e incluso, hasta para matar. Así llegamos al grado en el que una mujer, con sus hijas e hijos, no tienen seguridad ni en su propia casa. Están amenazadas por el miembro más “poderoso” de la familia. La familia sale temerosa y asustada de su casa para salvar su vida, para preservar su integridad física. Son mujeres que huyen heridas; otras escapan del encierro, de la hipervigilancia, de los golpes y las continuas violaciones” (Guillé Tamayo 2007: 376).

En México, cada día son asesinadas cuatro niñas y mujeres, además de que catorce más pierden la vida como consecuencia de las lesiones y secuelas de la violencia doméstica y familiar. Se estima entonces que son alrededor de veinte vidas perdidas diariamente por situaciones de violencia de género (Guillé Tamayo 2007: 383).

Así, podemos decir que la *violencia de género* en general y la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja, en particular, son un fenómeno histórico presente en gran parte de las culturas humanas sin límite de edad, clase social, etnia, ideología o religión, tampoco puede comprenderse la violencia de género si no la vinculamos –además de con la ideología, el poder y el género *per se*– con la familia. Es por ello que me detendré brevemente en la violencia intrafamiliar. La violencia ha sido parte integral de la vida en un alto porcentaje de familias y erosiona los fundamentos en los cuales se construyen. Sin darnos cuenta, infiltra e incide en las siguientes generaciones hasta que sus efectos son visibles. Éstas son algunas de las consecuencias de la violencia intrafamiliar:

- La violencia intrafamiliar (física, psicológica, sexual, económica, negligencia) es un problema que afecta a todos los miembros del grupo familiar, por lo tanto, sus efectos perjudican al conjunto de la sociedad, que a su vez incide en la familia.
- En muchos países la violencia intrafamiliar es considerada como un problema de salud pública, como en México, que afecta principalmente a las mujeres y a sus hijos e hijas.

- En muchas sociedades la violencia intrafamiliar es responsable por uno de cada cinco días de vida saludable perdidos por las mujeres en edad reproductiva.
- La violencia de género causa más muertes e incapacidad en las mujeres de entre 15 y 44 años que el cáncer, la malaria, accidentes de tránsito y hasta la guerra.
- En México cada ocho horas durante todos los días del año, dentro de su casa, un hombre mata a su cónyuge o pareja. Así, hasta contabilizar por lo menos 1 200 casos anuales, en los que la mujer es asesinada por la persona en quien confía y se supone que le daría protección y seguridad. Asimismo, la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) calcula que cada día mueren 14 mujeres por causas relacionadas con la violencia intrafamiliar; tres de esos casos son homicidios o suicidios. Es decir, en un año hay al menos 5 110 decesos vinculados con el ámbito doméstico (Batres 2005: 25).
- Han sufrido algún tipo de violencia 67 de cada 100 mujeres de 15 años o más (Endireh 2006) y del año 2004 al 2009 los casos aumentaron 12%, según encuestas de la Secretaría de Salud; mientras que las autoridades federales sólo han podido consignar ante juzgados siete expedientes penales de 189 que se integraron en el último año.

Ahora bien, la violencia de género es ejercida con diversas formas de *poder*. Judith Butler considera que una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir que lo que “uno/a” es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Afirma que estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Esta es ciertamente una descripción adecuada de una parte de las operaciones del poder. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que “también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos[...] La sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, así

como el proceso de devenir sujeto, *el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder*” (Butler 2001: 12).¹

Ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquellos de los que depende de manera esencial. Aunque la dependencia del niño no sea subordinación *política* en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve *vulnerable* a la subordinación y a la explotación. Esta situación de dependencia primaria condiciona la formación y la regulación política de los sujetos y se convierte en el instrumento de su sometimiento. Si es imposible que un sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquellos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto. En tanto que condición para devenir sujeto, la subordinación implica una sumisión completa. Así, las mujeres maltratadas prefieren existir en la subordinación que no existir, esto es clara muestra del abuso de la vinculación apasionada con y por su pareja.

Para Butler el sujeto no sólo se forma en la subordinación, sino que ésta le proporciona su continuada condición de posibilidad. Nos dice: “Aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido por* el sujeto, y esta asunción constituye el instrumento de su devenir” (Butler 2001: 22).

El poder no sólo *actúa sobre* el sujeto, sino que *actúa* al sujeto. Es decir, que no hay un poder que actúe, sino sólo una actuación reiterada que es el poder en su persistencia e inestabilidad.

Desde otra perspectiva del poder: “cuando una mujer pretende salirse del círculo de violencia en el que vive, la sociedad se encarga de obstaculizarle el camino (como la familia más cercana). No es sólo el marido o compañero a través de otros actos de violencia, como la suspensión de la ayuda económica para ella y la prole, o amenazas de agresiones físicas o el ‘secuestro’ de hijos e hijas; no es sólo su propio entorno que le reitera el papel fundamental que tiene como ‘sostén de la familia’ fortaleciendo el sentimiento de culpa que tiene por querer salir del hogar; es también el sistema de procuración y administración de justicia cuya ineficacia para atender los casos concretos permite que éstos se reproduzcan; es también el funcionario público, con sus propias estructuras mentales, que cuestiona incrédulo a la mujer que le pide ayuda; son también los medios de comu-

¹ Las cursivas son más.

nicación que enlazan la ‘abnegación’ como característico de la mujer...” (Pérez Duarte 2007: 479).

De hecho, Butler plantea la coparticipación en el vínculo de poder y Pérez Duarte la coimplicación de la pareja y la procuración de justicia. Habrá que agregar que para salir de este tipo de vínculo es necesario fracturar los miedos aprendidos en la infancia que en estos casos a menudo son revividos, producidos y reproducidos en los vínculos con la pareja.

LAS VOCES DE MÓNICA Y LOLA

Mónica no terminó la primaria. Migró de muy niña del estado de Guanajuato a la Ciudad de México. Este es un fragmento de su testimonio:

Yo llegué al refugio buscando un apoyo, algo que me ayudara a salir de la violencia que yo estoy viviendo con mi pareja. Ya tiene más de un mes y medio que llegué, yo sufría violencia cada ocho días y había veces que eso, cuando me iba bien era cada ocho días, sino antes de ocho días. Tengo 25 años, mi pareja era drogadicta, alcohólico y pues era cuando me daba [...] Tengo un niño de cuatro y una de dos. Me hice novia de Pedro, era panadero.

Un día mi padrastró le dijo a mi mamá que ya no iba a cargar conmigo, porque ya no me aguantaba, él era blanco y yo era insignificante para él [...] somos seis hermanos y soy morenita, la única china y siempre como que a mí me llevó entre las patas [llora], también mi mamá anduvo con mi cuñado un tiempo [...] Una noche me dijo: mañana vengo por ti, ten 15 pesos, ¡es momento que no ha venido por mí! Yo tenía 13 años y dije: ¿para dónde me voy? No tengo a dónde ir, Pedro me vio y me dijo: vámonos para la casa, me salí de una y me metí a otra igual [...] De un principio yo lo veía con una, luego con otra [...] ya llegaba copeteado, llegaba a insultarme, ya después me empezaba a pegar, y me decía: eres una pinche puta igual que tu mamá, de eso siempre me tenía agarrada [...] Al principio no era celoso, pero ya después no podía ni cantar una canción porque decía que se la estaba yo cantando a alguien [...] me decía: ¿en quién estás pensando?, tenía mucho miedo a equivocarme, él no me daba dinero, me lo daba su mamá [...] También me tapaba la boca y me obligaba a tener relaciones sexuales [...] El día que me salí, dije no me importa si me quedo en la calle,

si en el CAVI² me dicen que ahora no hay lugar, entonces pensé en decirles déjenme quedar aquí y me dormiré aunque sea aquí, ¡en las banquetas! [se ríe], no tengo a dónde irme con mis hijos, a dónde me manden, yo me voy...

Lola es de origen campesino, estudió la secundaria, hoy tiene 31 años, este es su relato:

Yo me llamo Lola y tengo dos meses aquí, ocho días, y yo también aquí vengo pidiendo apoyo después de vivir una violencia de trece años, una violencia siempre ha sido pues desde niña también, y pues yo también permití que él me violentara igual, porque yo estaba acostumbrada a que esa era la vida, ¿no? [...] mis hijos ya están grandes, el mayor tiene 11 y el chico tiene nueve años, mi esposo Juan no tenía ninguna enfermedad de alcoholismo ni drogadicción, en su sano juicio era violento [...] De hecho todavía sigo teniendo miedo, pues porque como es taxista, tengo miedo de que algún día me encuentre en la calle, que me quite a mis hijos, o cumpla sus amenazas ¿no? y pues al estar aquí me he recuperado un poco [...] También chantajeaba a mis hijos, por ejemplo, mis hijos vieron muchas veces cuando él me aventaba del carro, se daba la vuelta al camellón y viendo mis hijos gritar y él burlándose de mí, me volvía a subir al carro se burlaba de nosotros y decía miren hijos ustedes provocan esto, pórtense bien porque sino algún día le va a pasar algo a su mamá, y entonces, yo digo no nada más era hacia mí, sino también hacia mis hijos [...] planeé mucho cómo iba escaparme, quince días antes de salirme fue cuando él me tenía de la orilla de la azotea de dos pisos, yo tenía nada más la mitad del pie y estaba sostenida de la playera, y burlándose al igual, me decía: pues vas a vivir conmigo toda la vida, y si no quieres vivir conmigo sabes lo que te va a pasar, mira si quieres te suelto, yo en ese momento quería soltarme, pero cuando yo volteé a ver a mis hijos y por ellos [llora] decidí vivir, porque en ese momento ya no tenía ánimo de seguir viviendo, mis hijos son mi motor, por ellos decidí salirme con la única ropa que teníamos puesta...

La última vez que me pegó, ese día fui al mercado, cuando regresé a la casa me pegó, me intentó ahorcarme, entonces mi hijo de 11 años agarra un cenicero muy grueso que tenía y le dice: ¡deja a mi mamá!, fue cuando

² Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal.

pensé: ¿qué voy a esperar a que mi hijo un día se enfrente a su papá y pase alguna desgracia? En ese momento le dije: ¿sabes qué Juan? Se acabó. Me dijo: sí, hazlo, las cosas no se dicen, no se avisan, eres una cobarde, eres una habladora [...] En ese momento agarré a mis hijos y fui a denunciarlo [...] en unos días pienso irme con el apoyo de la Fundación a otro estado del país.³

REFLEXIONES FINALES

Si bien hoy se reconoce públicamente que se ejerce violencia hacia las mujeres y se legisla para erradicarla, resolver con pinzas el problema es remoto e insuficiente en un contexto de creciente violencia social y de Estado.

GISELA ESPINOSA Y ANA LAU

Las mujeres fueron consideradas ciudadanas en México a partir de 1953. Hoy todavía tenemos una agenda atiborrada de grandes pendientes. Desde el movimiento sufragista para ser consideradas ciudadanas, pasando por el derecho a planear la familia y decidir el número de hijos y el momento para tenerlos o no, el derecho a divorciarse, a usar la píldora anticonceptiva, la píldora del día siguiente, el derecho a decidir sobre nuestro propio cuerpo, a abortar en caso de violación o porque así lo decidamos: nuestra lucha por la maternidad libre y voluntaria; y no olvidemos, claro está, la lucha para obtener nuestro lugar en las universidades, en el trabajo, en los partidos, en la política y en los cargos de gobierno y para llevar una vida libre de violencia de género.

El refugio es sin duda un espacio *cercado con límites* y fronteras que hacen posible en su interior otra nueva forma de vida para las mujeres en riesgo, que vienen de vivir un caos, de un mundo en el que el terror y la incertidumbre son constantes en su experiencia y sentimientos, a un remanso en el que se les ayuda y permite reflexionar y reorganizar sus vidas. Considero que las mujeres que brincan todos los obstáculos, como tomar la decisión de salirse de sus casas y de la relación, buscar a dónde ir, encontrar un lugar dónde denunciar o dónde pasar ese primer día, y llegar a un refugio después de enfrentar a la burocracia, es una *acción política*, ya que al hacerlo ellas están rompiendo un vínculo de poder que las ha sometido por

³ Agradezco a la Fundación *Diarq* el haberme permitido entrar al refugio para entrevistar a ocho mujeres que han sido víctimas de la violencia de género.

largo tiempo. Al vencer el miedo, estas mujeres están fracturando algo más allá del vínculo del maltrato: se están liberando de un viejo poder, están transgrediendo las costumbres patriarcales y a su vez le están enseñando, con esa nueva práctica y cosmovisión, algo novedoso a la siguiente generación: que las mujeres no son propiedad de nadie, que al romper el silencio oprobioso están traspasando fronteras que van más allá de ellas como sujetos, que en realidad tienen voz y que son agentes sociales. Por ello, pensar la política constreñida a la tradicional idea de que *es* y *está* en relación sólo con el Estado y entre clases sociales creo que es un error de perspectiva: los indignados españoles, el movimiento en México de Javier Sicilia, los movimientos LGTBTI (Lésbico, Gay, Transexual, Bisexual, Transgénero, Intersexual), los ocupas de Wall Street, cada uno de estos colectivos está y lucha en contra de algún tipo de violencia. De igual manera, estas mujeres, aunque sea de una en una, están saliendo de políticas/ideologías de violencia y sujeción. Habrá que ver en los años venideros cómo serán estas relaciones, con un compromiso social de hacer visible lo invisible y sacar del silencio lo silenciado por siglos, para que ellos y ellas puedan empezar a vivir y disfrutar de vínculos más equitativos y sin violencia.

BIBLIOGRAFÍA

BATRES, VIÉTNICA

2005 “Muertas en casa”, en *La Revista*, semana del 6 al 12 de junio, México: 25.

BUTLER, JUDITH

2001 *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Valencia.

DELUMEAU, JEAN

2002 *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid.

ENDIREH

2003 y 2006 *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, México, INEGI.

ESPINOSA DAMIÁN, GISELA Y ANA LAU JAIVEN

2011 *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, UAM, ITACA, CONACYT, ECOSUR, México.

GARCÍA CANAL, MARÍA INÉS

2002 *Foucault y el poder*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

GLEDHILL, JOHN

2000 *El poder y sus disfraces*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

GUILLÉ TAMAYO, MARGARITA

2007 “Las razones de los refugios. Protección a mujeres mexicanas en riesgo por violencia”, en María Jiménez (coord.), *Violencia familiar y violencia de género*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Departamento del Distrito Federal, México: 375-417.

HELLER, AGNES

1993 *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, México.

HERNÁNDEZ F., ANGÉLICA

2003 Modelo de intervención para mujeres víctimas de la violencia, tesis, Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM, México.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, MARCELA

2007 “Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia”, en *Violencia familiar y violencia de género*, María Jiménez (coord.), Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Departamento del Distrito Federal, México: 25-73.

LE BRETON, DAVID

2009 *El silencio*, Sequitur, Madrid.

PAILLARD, BERNARD

1993 “Appréhender les peurs”, en *Communications*: 7-14.

PÉREZ DUARTE, ALICIA

2007 *Derecho de familia*, Fondo de Cultura Económica, México.

SAUCEDO GONZÁLEZ, IRMA Y MARÍA GUADALUPE HUACUZ ELÍAS

2011 “Movimientos contra la violencia hacia las mujeres”, en Gisela Espinosa Damián y Ana Lau Jaiven (coords), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA-CONACYT-ECOSUR, México.

WALKER, LEONORE

1989 *Terrifying Love*, Harper&Row, Nueva York.

SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL DEL DF, 4° *INFORME DE TRABAJO*, OCTUBRE DE 2010, MÉXICO.

FUENTES ELECTRÓNICAS

COMITÉ DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LA MUJER (CLADEM)

<http://www.cladem.org/index.php?option=com_content&view=article&id=405%3Acaso-maria-da-penha-brasil-violencia-domestica-contra-las-mujeres&catid=46&Itemid=132> (revisado el 13/08/2011).

CENTRO DE AYUDA A LA MUJER, COLIMA

<<http://camcolima.org/cam.html>>, (consultado el 21 de diciembre de 2011).

ARTE Y EROTISMO: DOS UNIVERSOS POLISÉMICOS

Xabier Lizarraga Cruchaga

En el siglo XIX, cuando el sólo hecho de pronunciar la palabra “pierna” hacía sonrojar mejillas virginales, era perfectamente lícito tener en casa una estatua de una mujer desnuda, siempre que fuera una copia de una estatua antigua, desprovista de pelos púbicos.

DAVID LOTH

Quizá sin titubear, con un claro dejo de ironía y una sonrisa provocadora en los labios, Ambrose Bierce escribió: “Arte: esta palabra carece de significación” (Bierce (1993: 26). Aunque estoy convencido que Bierce, a su vez, estaba más que convencido de que la palabra “arte” arrastra consigo tantos significados, que no cabe sin asfixiarla en una definición: *es polisémica*, pese a que queramos simplificar las cosas generalizando o acotando sin mayores reflexiones. Razón por la cual, con frecuencia creemos que al pronunciarla o escucharla todos estamos *entendiendo lo mismo*; pero no, no es así. Para una gran mayoría, hablar de arte es hablar sólo de pinturas y esculturas, quizás de algunas piezas de orfebrería y de ciertas “joyas” arquitectónicas... O por lo menos, eso parece cuando vamos a cualquier ciudad y nos encontramos con un edificio que ostenta el nombre de Museo de Arte o abrimos un libro de *historia del arte*. ¿Cuántas veces incluyen a la poesía, a la danza, al teatro, al cine...?¹

“Arte” es, por tanto, una palabra de muy largo alcance² pero de muy corta resonancia a nivel de la institucionalidad y el habla cotidiana. Y es

¹ Y eso, sin contar con aquellos que hablan del “arte taurino”, el “arte de la decoración”, el “arte culinario”, los que consideran que la “medicina” es *una ciencia y un arte* (Pérez Tamayo 1981: 11-29) y los que hablan del “arte de hacer política”.

² “Virtud, habilidad, industria para hacer alguna cosa [...] Acto mediante el cual imita o expresa el hombre lo material o lo invisible, valiéndose de la materia o de sus pro-

que, simplificar lo complejo deviene cómodo, por lo que *ser breve* en las definiciones es muchas veces la premisa, en nombre de la parsimonia;³ pero con frecuencia en esa brevedad o simpleza se diluyen matices importantes, se silencian las contradicciones existentes, se ignoran los vericuetos azarosos detonadores de texturas significativas que nos permiten comprender las relaciones e interacciones entre lo que concebimos que es *arte* y lo que pensamos cuando empleamos términos como *artificio*, *artificial*, *artífice*, *artefacto*, *artimaña*, *artero*, *artesanía*, *artilugio*, *artillería*... Aunque sin duda se puede ser breve sin comprometer la complejidad, como bien demuestra Muriel Barbery al escribir: “... el Arte es la vida, pero con otro ritmo” (2010: 169). Y tiene razón, porque el arte, en sus múltiples manifestaciones, genera singulares movimientos y sorprendentes cadencias: *ritmos*, tanto en el creador como en el receptor: pulsos, latidos, numerosas y plurales sensaciones y emociones, y no pocas veces grandes pasiones polimorfas, incluso perversas. Perversas en un amplio y flexible sentido de la palabra, porque a través del arte vertimos (volcamos) nuestras miradas, afectos y significaciones en lugares que nos permiten sugerir opciones, múltiples posibilidades no siempre frecuentes (normales), sin más objetivo que vivir, experimentar, disfrutar o dejarnos sorprender, sugerir, desviar la atención, mirar otras caras o facetas de la realidad, remodelarla, inventarla y construirla de otra manera que puede no ser tenida por adecuada... *Perverso*: “volver al revés, girar hacia donde no está bien” e “invertido, anormal” (Gómez de Silva 1989: 538; Alonso 1991: t. III, 3245).

iedades sensibles [...] Conjunto de procedimientos para conseguir ciertos resultados [...] en oposición a ciencia, puro conocimiento independiente de toda aplicación, y a naturaleza, considerada como potencia que produce reflexión [...] Cualquiera de las que tienen por objeto expresar la belleza [...] Artificio rítmico, usado antiguamente por los poetas...” Alonso (1991: t. I, 510). En <http://definicion.de/arte/>, a su vez, podemos leer: “El arte (del latín *ars*) es el concepto que engloba todas las creaciones realizadas por el ser humano para expresar una visión sensible acerca del mundo, ya sea real o imaginario. Mediante recursos plásticos, lingüísticos o sonoros, el arte permite expresar ideas, emociones, percepciones y sensaciones”.

³ El *principio de parsimonia* sostiene que, cuando dos teorías diferentes y en igualdad de condiciones llegan a las mismas conclusiones, la *más simple* tiene mayor probabilidad de ser correcta.

Y es que el arte –así, en un arriesgado singular–, para ser tal, necesita por lo menos unas cuantas gotas de perversión, dado que la normalidad con más frecuencia de lo deseable deviene dogmatizante, aferrada a ortodoxias hegemónicas que, *in extremis*, estrangulan la emoción y desmontan la fantasía, aniquilan la imaginación, erosionan las audacias y diluyen las oportunidades de ampliar, de extender los horizontes hasta los ámbitos de lo infrecuente, improbable, imposible. El arte sin ataduras oficiales permite suspirar, añorar, protestar, evocar, improvisar, innovar... reaccionar de numerosas y cambiantes maneras, porque *el arte tiende a ser provocador* (Brusendorff y Henningsen 1962; Lizarraga 2003), por lo que es capaz de invitarnos a *imaginar lo inimaginable, pensar lo imposible*, como le asegurara a Alicia que conseguía hacer la Reina Blanca seis veces antes del desayuno (Carroll 1999). Consecuentemente, el arte muchas veces deviene desconcertante y perturbador, como resulta evidente con muzchas de las obras de Hieronymus Bosch “El Bosco” e Isidore Ducasse Conde de Lautréamont, André de Lorde, James Joyce, Marcel Duchamp, Luis Buñuel, Federico Fellini, Jackson Pollock, John Milton Cage Jr., Frank O. Gehry y Vlado Milunic... Aunque a veces el arte también se alimenta de y fortalece a lo tenido por real, natural, adecuado, necesario, deseado o acostumbrado, sin perturbar demasiado el orden establecido, y dando pie a obras espléndidas como las de Andreas Vesalius y Leonardo da Vinci, Dante Alighieri, Gian Lorenzo Bernini, William Shakespeare, Doménikos Theotokópoulos “El Greco”, Juan de Herrera, Émile Zola, François-Auguste-René Rodin y Vittorio de Sica. El arte no tiene sólo un sentido ni se fosiliza en una única forma de expresión, supone búsquedas y descubrimientos, propone velocidades y pausas, alientos y suspiros, luces y sombras, ilimitadas direcciones y numerosos ángulos de aproximación a las cosas y las emociones, desplazamientos y giros sorprendidos, correr para volver atrás, explorar todos los horizontes que pueden hallarse en la rotundidad de la Rosa de los Vientos. Por lo mismo, la norma social, el orden hegemónico y las ortodoxias académicas, legales e ideológicas muchas veces ven en algunas expresiones artísticas un aliado, incluso un instrumento para los fines que persiguen, pero en otras perciben una fuente de corrupción y escándalo, peligros sin fin y las consideran germen de malas influencias. Sirva de claro ejemplo de ello un fragmento de la prohibición arzobispal de tocar música profana, de teatro y baile en las iglesias (fecha en la Ciudad de México el 26 de febrero de 1813):

Al paso que la Iglesia ha admitido en sus templos la música grave, augusta, devota y varonil, capaz de refrenar la concupiscencia, formar las costumbres, fortalecer el alma, elevarla a Dios e inspirarle afectos obsequiosos al Ser Supremo y a las cosas santas, ha abominado de aquella otra música profana, propia de los teatros seculares, blanda y afeminada, que no sólo impide los movimientos puros y piadosos del corazón humano hacia Dios, mas que excita los contrarios, trayendo a la memoria de los oyentes las especies, lances y pasajes del bayle y de la escena. Por eso nos ha llenado de amargura nuestro espíritu la noticia del criminal abuso que hacen del órgano algunos músicos de las iglesias de esta capital y de fuera de ella, mezclando con las composiciones permitidas otras sonatas no sólo profanas, sino torpes, por la naturaleza de los cantares y danzas que los acompañan, y para que se inventaron.⁴

Lo que nos invita a reconocer que el arte no siempre se significa como “un arma cargada de futuro” –como decía Gabriel Celaya de la poesía–, dado que existen gran cantidad de artistas comprometidos con discursos y creencias oficializadas, artistas que están de acuerdo con el poder político y las ideologías hegemónicas, por lo que se muestran ajenos o incluso impermeables a otras formas de provocación de emociones y se sienten capaces de pasar de largo, como si vagaran por un espacio vacío de diferencias, donde no hace falta ni siquiera detenerse a pensar por qué las cosas son como son y defendiendo el orden social establecido. Artistas dispuestos a *aprobar esto y rechazar aquello*, como está mandado y sin chistar, sin dudar, sin discutir, sin mirar a los lados e incluso convirtiéndose en propagandistas de un sistema; artistas que, por lo mismo, devienen contrafuertes de regímenes monolíticos o fundamentalismos ideológicos... Pienso, por ejemplo, en Máximo Gorki, Aleksandr Gerasimov, Boris Kustódiev y otros muchos artistas icónicos del “realismo socialista”, así como en la llamada “estética fascista” que consolidaron escultores tales como Josef Thorak, Willy Meller y Georg Kolbe, arquitectos como Paul Ludwig Troost y Werner March, y pintores como Werner Peiner y Conrad Hommel; todos ellos artistas que sin duda también provocaron una pluralidad de reacciones y cuya resonancia desbordó los espacios mismos del arte e incluso las fronteras,

⁴ CEHM CONDUMEX, *Miscelánea de Documentos Episcopales* núm. 2, Pieza núm. 6 (1813), tomado de M. Ramos Smith (1998: 273).

ilustrando una ideología –como hiciera el muralismo mexicano con Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros– y no pocas veces sembrando las semillas de una confrontación. Es por ello que la ya trillada frase de “el arte por el arte” resulta ser más un estribillo manipulador o, en el mejor de los casos, ingenuo, que una realidad de artistas y corrientes de expresión. El arte nunca se produce ni se significa realmente en el vacío o totalmente ajeno a las lógicas y dinámicas del momento y lugar en que viven quienes lo crean y lo significan; toda obra artística produce resonancias plurales y tiene tras de sí una larga historia social, cultural y afectiva, así como un entorno contextual que la satura de una multiplicidad de posibilidades de significación, en virtud de cuándo, dónde y quién la crea, y de los momentos y lugares de quienes devienen receptores: *las historias sociales y biográficas se trenzan y retroactúan en el ánimo de unos y otros imprimiendo a las obras narrativas y significaciones diversas*. Es por ello que, como escribiera Luis Armando Lamadrid:

...desde el color hasta el más sutil movimiento, desde la forma hasta el tamaño son susceptibles de transformarse en mensaje. [...] mensajes, incluso inconscientes, que complementan o concretizan un discurso; se filtran más allá de la intencionalidad, por los entretelones del ánimo de cada individuo... (1998: 213).

El arte no sólo es un algo creado por los artistas, las obras son constantemente re-creadas y llegan a formar parte del entorno en que vivimos; devienen en componentes de lo que somos como sujetos sociales y culturales, y nos permiten mirarnos a nosotros mismos y lo que nos rodea con otros ojos, con nuevas sensaciones que hacen emerger preguntas y considerandos... Toda expresión artística es lente que abre puertas y estimula a experimentar y pensar, sin mayor necesidad de referentes concretos; no necesita más anclaje que las emociones, aunque el color de éstas no sea el mismo para todos. Por lo que, siguiendo otra línea reflexiva, también cabe recordar las palabras de Jean-Pierre Changeux:

A diferencia del concepto científico, que se cierra sobre un sentido preciso y apunta de entrada a la universalidad, la obra de arte, por el contrario, *por su facultad de despertar, se abre a una multiplicidad de experiencias de pensamiento* que dejan la mayor parte a lo subjetivo, a la experiencia individual (cursivas mías) (1997: 35-36).

En virtud de lo cual, desde una perspectiva antropológica del comportamiento cabe preguntar si todo aquello a lo que le atribuimos el calificativo de “arte”, realmente lo es o lo es para todos. Sin duda, en toda obra de arte hay mensajes precisos –a veces, más de los que el artista reconoce o pretendía en su momento– y subyace la subjetividad del autor, a la que se añaden las siempre dinámicas subjetividades de los receptores. Sin embargo, también el arte supone una intencionalidad universalista: *no se crea para unos, se crea para expresar lo que se es, se siente, se necesita, se lamenta...* para decir, para gritar al mundo emociones, ideologías e intencionalidades. Y ese terreno de *la intencionalidad* es quizá el más resbaladizo, el pantano en el que probablemente se ahogan o apenas consiguen flotar las argumentaciones tanto científicas como artísticas... donde zozobran con frecuencia los críticos. Ahora bien, arriesgado es suponer que todo lo que produce algún tipo de mensaje subjetivo y provocador es arte y que todo lo que apunta a la universalidad, cerrándose en un sentido preciso, es ciencia: *toda experiencia de vida nos dice algo –aunque no lo comprendamos nosotros mismos– porque tiene sus buenas dosis de subjetividad y toda emoción adquiere sentidos capaces de universalizarse.*

Para hablar del arte, por tanto, son necesarias otras consideraciones y premisas; y, en la medida en que suele asociársele a *lo estético*, resulta importante subrayar que la palabra “estético” no sólo alude a nociones como *lo bello*: hay numerosas obras estéticas en las que muchos no reconocen belleza alguna –pienso, por ejemplo, en no pocas piezas de las culturas mesoamericanas, en algunas obras de Francisco de Goya, Francis Bacon, Kris Kuksi y Otto Rapp, y en el teatro y las novelas de Raúl Copi–; y tampoco lo estético se limita a *lo armónico* o *lo metafórico*, aunque tales nociones atraviesen en algún momento nuestras concepciones de “lo artístico”.

La belleza, la armonía y las metáforas, como las artes y las ciencias, no se dan ajenas a un contexto social, cultural, histórico e incluso emocional, por lo que *no devienen ni unívocas ni permanentes*: hoy podemos considerar cierto, bello o armónico algo que mañana o en otro espacio cultural e ideológico no resulta serlo. Es por ello que propongo como una premisa para la reflexión, que *arte* y *abstracción* siempre van juntos, dado que el artista se caracteriza por *hacer abstracción* de lo que ve, de lo que siente, de lo que cree o piensa, y esas abstracciones no sólo son el punto de partida sino el núcleo de sus obras... Y aunque con frecuencia hablemos de “arte abstracto” al referirnos a una obra plástica –dibujo, grabado, pintura, escultura, por ejemplo– en la que no se reconocen figuras concretas, no

podemos menos que asumir que “lo abstracto” va mucho más allá, y que toda música es abstracta, que las metáforas son abstracciones y que el teatro, la danza y el cine narran historias que son sugerentes abstracciones: *el arte nunca es ajeno a la abstracción*, precisamente porque su epicentro está, como nos dice Changeux, en *lo subjetivo*. Y quizás también debamos preguntarnos si toda obra que calificamos en términos estéticos e incluso artísticos, siempre que ha sido creada como *obra de arte*, si la intención (emocional) al realizarla era *hacer arte*; si el arte es algo muy concreto y reconocible o si en ocasiones decimos que algo es arte tras darle *nuestro particular sentido*... En otras palabras, si algunas obras las convertimos en arte *a posteriori*, luego de una reinterpretación o resignificación al encontrarnos como receptores en otro momento histórico, en otro contexto social y cultural. Pienso, por ejemplo, en impactantes carteles publicitarios al servicio de algunas empresas, que sin duda pueden dar muestra de mucha creatividad, de guiños y propuestas estéticas e incluso resultar provocadores, y también en las magníficas estelas mayas y en las monumentales superficies de piedra saturadas de jeroglíficos egipcios e imágenes más o menos esquematizadas de gigantescos faraones acompañados de liliputienses esposas, hijos, campesinos o enemigos. ¿Fueron estos dos últimos tipos de manifestaciones plásticas, realizadas como *expresiones de arte* o podemos pensarlas como una maravillosa y sin duda estética forma de *periodismo mural*, de *advertencia ideológica* o incluso de *informe de gobierno*?

Reconozco que estas ideas pueden resultar desagradables para algunos, y quizás hasta heréticas o blasfemas; luego entonces, probablemente *he provocado un tipo de reacción subjetiva* sin realmente producir obra de arte alguna, porque es evidente que no todo lo que provoca reacciones sensoriales o conceptuales es, *per se*, arte. Finalmente, el animal humano es especialista en *provocar*,⁵ aunque no es el único animal capaz de hacerlo de una forma estética que deviene, según para quién, bastante atractiva, seductora, estimulante y sorprendente: ranas que responden fisiológica,

⁵ El animal humano no sólo provoca a través del arte y la ciencia, también lo hace al adecuar al planeta para su beneficio, talando bosques, desviando ríos, dinamitando montes e implantando plantas y animales extraños en numerosas zonas, y también al utilizar y manipular a sus más próximos semejantes, al invocar a dioses y demonios, al promover leyes y al construirse refugios o espacios para trabajar o divertirse.

comportamental y quizás afectivamente a insistentes croares;⁶ aves que lo hacen a despliegues plumíferos o también sonoros y mamíferos a exhibiciones de fuerza, por ejemplo.

Y ya entrados en el pantanoso terreno de las provocaciones y meternos de lleno en el tema que nos ocupa, cabe apuntar que el arte, en tanto manifestación cultural, es producto de reacciones, sensaciones y sentimientos, respuestas y conductas, aprendizajes y audacias y, por tanto, está inevitablemente mediado, estimulado o texturizado por los imperativos tanto fisiológicos como comportamentales. Así, el hambre o la sed, por ejemplo, pueden detonar una idea, una emoción, un recuerdo que el artista es capaz de tratar de muy diversas maneras, expresar, denunciar, retratar; de igual manera, la agresividad, la territorialidad, la sexualidad y la inquisitividad (Lizarraga 1993) devienen estímulos que, de manera evidente o no, subyacen siempre en el arte, dado que las obras evocan, proponen, recuerdan o denuncian lugares, momentos, acciones, calmas, placeres, displaceres, curiosidades, creencias, delirios, odios, miedos y veneraciones. De ahí que, significados por las emociones y los contextos socioculturales, el arte y la sexualidad interactúan tanto en los artistas en el momento de crear como en los receptores al momento de interactuar con la obra, a través de cómo resuenan en cada uno de ellos las sensaciones, los afectos y las apetencias... En la medida en que unos y otros no sólo somos seres sensibles sino también sexuados por una biología y sexualizados socialmente en el devenir ontogenético,⁷ provocando la emergencia de deseos, sensaciones, sentimientos y pasiones; y una libido que modula y modela el vivir, provoca una pluralidad de dinámicos y a veces controversiales erotismos. Como subraya Roger Dadoun:

La economía libidinal funciona sobre la energía sexual; ella regula los movimientos, las distribuciones y las representaciones de la sexualidad humana, considerada generalmente como cimiento y sustancia misma del erotismo (2006: 17).

⁶ Sin duda *les afecta*, por ello *responden*.

⁷ <http://closet-roto.blogspot.com/2010/11/somos-sexuados-o-mas-bien-sexualizados.html>

Ahora bien, palabras como “erótico” y “erotismo” también devienen *polisémicas*, incluso tan brumosas, resbalosas y provocadoras como la palabra “arte”; y comparten con ella la engañosa capacidad de *hacer creer* a quienes las pronuncian y escriben, a quienes las escuchan y leen, que saben bien de qué se habla, a qué hacen referencia. Aunque, como apuntara en su momento Lou Andreas-Salomé:

Se coja por el lado que se quiera el problema de lo erótico, se queda uno con la sensación de haberlo abordado de una forma muy parcial; pero sobre todo cuando se ha tratado con los medios de la lógica, o sea, desde su aspecto exterior.

Ello en sí mismo ya significa eso: despojarse de la larga e intensa vivencia inmediata de las impresiones hasta hallarse en el cómodo consenso con la mayor parte posible de la sociedad. [...] Para el problema de lo erótico sigue siendo típica la paradójica dualidad, partición, como si se moviera entre las líneas imprecisables de lo corporal y lo espiritual (1998: 65-66).

No son pocos, por tanto, los que movidos por un exceso de precaución quieren dejar muy claro que cuando se habla de “arte erótico” no se piensa ni mucho menos se alude a “la pornografía”; esa noción-anatema que hace referencia a algo tan terrible y peligroso, tan amenazador, que ha movido a numerosos Papas y papás, gobiernos y predicadores a mantener lejos de los menores de edad todo aquello que califican de *obsceno*; considerando no pocas veces que no basta con tener dieciocho o veintiún años para dejar de ser *menor de edad*, por lo que con variopintas regulaciones y amenazas insisten en controlar qué sí y qué no podemos ver, escuchar, hacer e incluso desear los demás, qué debe quedar fuera de nuestro alcance y ajeno a nuestras emociones. De hecho, antes de ser torturada su significación etimológica, la palabra “obsceno” hace referencia a lo que está *fuera de escena*, a lo que carece de iluminación.⁸ La “obscenidad”, por ende, en realidad la generan quienes sacan algo de la vista, de la escena, que impiden se le ilumine para ser visto. El *Informe Longford* sobre porno-

⁸ De ahí que palabras como “objetar”, “oscuro” y “obsoleto” compartan la misma raíz latina *ob-* que también encontramos en “obstáculo”, “observar”, “obstinado” y “obtuso”. Véase: “*ob-*, inverso; hacia adentro [...] contra [...] detrás de; a lo lejos, alejarse, apartándose...” (Gómez de Silva 1989: 493).

grafía, de 1972, hace constar que en la Inglaterra del siglo XIX (1868), en el juicio *Queen versus Hicklin*, se adoptó una concepción contundente de “obscenidad” que incluso hoy en día texturiza la significación que muchos le dan a *pornografía*: “La tendencia de la obscenidad es depravar y corromper a aquellos cuyas mentes están expuestas a estas influencias inmorales...”

La frontera entre *lo erótico* y *lo pornográfico*, por consiguiente, no sólo deviene imprecisa sino también frágil, pero uno y otro conceptos evocan emociones que pueden calificarse de “libidinales” o “libidinosas” (Informe Longford 1975: 441) –esto último de corte más bien ideológico–, en la medida en que, en términos de comportamiento, el animal humano es movido por su *tendencia al hedonismo*, que nos hace buscar el bienestar y el placer (Lizarraga 1995), y esa *tendencia a la desmesura* que nos ha permitido *imaginar lo impensable*: que la Tierra es una esfera y que se mueve, que podemos viajar a otros planetas, que en una superficie lisa de vidrio pueden verse imágenes y colores, y compartirlos con personas a las que nunca has visto o que hay entes vivos que no podemos ver ni percibir con el tacto pero que están con y en nosotros (Lizarraga 2000); y sin duda es en la desmesura donde algunos quizás ubican la frontera entre pornografía y erotismo: ¿Los erotismos seducen con sutilezas mientras que las pornografías agreden con grotescas evidencias? Sean o no imprecisas las definiciones de *erotismo* y *pornografía*, se tiende a considerar que hay una clara y evidente distancia entre uno y otra; distancia más que reconocible y que –según leemos en el citado informe–, la psicóloga infantil Mary Miles atribuía a su naturaleza, en la que subyace una intencionalidad que se significa cualidad afectiva:

La pornografía se ocupa de las prácticas sexuales divorciadas de cualquier consideración amorosa hacia el compañero. Lo erótico se ocupa de los placeres y el arte de la sexualidad, pero siempre en términos de una relación emocional positiva, ya sea transitoria o duradera (Informe Longford 1975: 443).

Diferenciación que deviene en sentencia generalizante, sin duda, de una simplicidad arrasante de matices y resonancias... por lo que “erótico” y “erotismo” siguen siendo términos no sólo eufónicos sino también polisémicos. En no pocas ocasiones la pornografía está tan cerca del erotismo, que resulta difícil hablar de una u otra cosa sin titubear; a no ser que nos encontramos frente a uno que ya tiene una opinión inamovible al respecto –y quien sabe *al respecto de qué*– o se aferre a las imprecisas argumentaciones

como “las buenas costumbres” y “la moral” –siempre relativas a un orden hegemónico–, por lo que devienen brumosas y despiertan no poca curiosidad, estimulando nuestro imperativo comportamental de *inquisitividad* (Dadoun 2006).

Definiciones y matices aparte, no podemos negar que aquello que se considera *erótico* o *pornográfico* es mediado –a veces a través de evocaciones o sugerencias– por cuatro factores que, según nos recuerda el ya citado Roger Dadoun, dan textura y sentido a la sexualidad del animal humano: el *cuerpo*, los *órganos*, la *libido* y el *deseo* (Dadoun 2006). Y fuere como fuere que se establezca la frágil frontera entre *lo erótico* y *lo pornográfico*, se da por hecho que ésta existe, que es reconocible una línea divisoria, en tanto que como sugiere Andreas-Salomé se valoran positivamente ciertas expresiones plásticas mientras que no se duda en calificar negativamente otras. Al respecto, Dadoun apunta:

El erotismo con connotación positiva tendría vocación de expresar una sexualidad plena y como vector la genitalidad, factor de coherencia, equilibrio, valor social y madurez. La pornografía, marcada por lo negativo y despreciado, se mantendría en las fases precoces y tendería a descalificar los valores de la sociedad, la moral y la cultura, privilegiando a los síntomas y prácticas bajo el nombre de “perversiones”: sadismo, masoquismo, voyeurismo, exhibicionismo, canibalismo, fetichismo, travestismo, coprofilia, etcétera, desacreditadas y denunciadas generalmente bajo la acusación de inmoralidad, fealdad, delincuencia e incluso crimen.⁹

Reflexión ésta, que parte del pensamiento psicoanalítico¹⁰ y analiza la pornografía y el erotismo en términos de presuntas fases del desarrollo psicosexual; unas fases inmaduras: *oral*, *anal*, *fálica* (o *edípica*), de *latencia*, y la llamada *genital*, tenida por madura y sana, en tanto que potencialmente reproductiva –o eso se presupone–. Discurso en el que se sostiene que las mencionadas “perversiones” despliegan sus abanicados placeres por otros órganos –aunque no se excluyan necesariamente los genitales– con

⁹ Dadoun (2006: 36-37); y más sobre esta manera de distinguir “erotismo” de “pornografía” en <<http://www.monografias.com/trabajos15/pornografia/pornografia.shtml>>.

¹⁰ Que no comparto, aunque sin duda ofrece un rico campo teórico para reflexiones y tomas de postura.

intencionalidades no reproductivas. El corte lapidario que a la sexualidad le asesta el cuchillo implacable de una lógica heteronormativa y adulto-céntrica, binaria y genésica, se apoya en el yunque de una moral siempre indefinida pero permanentemente categórica, que coloca “lo erótico” en un espacio, como se ha dicho, digno de luces e incluso de admiración, mientras que “lo pornográfico” es acosado y señalado con el dedo acusador por una diversidad de fundamentalismos ideológicos, tanto de derecha como de izquierda, no pocas veces de corte religioso pero también feminista, psiquiátrico y económico; lo pornográfico se vuelve blanco de críticas inapelables y condenado a la clandestinidad. Aunque finalmente, uno y otra se entrecruzan y retroactúan en las lógicas y dinámicas tanto del mercado como del deseo. No es infrecuente escuchar, incluso desde el feminismo y las llamadas “políticas de izquierda”, que la pornografía degrada a la mujer –como si necesariamente la mujer siempre estuviera presente en el material pornográfico– y que degrada por lo menos a uno de los “personajes”, colocándolo en posición de *sumisión*, de *objeto ultrajado*; lo que tampoco es generalizable a toda la pornografía. De hecho, en no pocas *películas porno*, por ejemplo, se reproducen discursos y situaciones de tinte amoroso como los que se promueven en numerosas cintas clasificadas como “apta para menores”, aunque hagan explícita la sexualidad y los cuerpos desnudos. Quizás sólo hay un aspecto en el que todos podemos coincidir que es característico del producto pornográfico: su *interés económico*; pero sin duda el arte, erótico o no, como muchos otros productos del hacer humano, lo comparten.

Ahora bien, podríamos hacer toda esta diferenciación algo más sencilla –que no simple–, si nos atreviéramos a pensar que muchas veces una obra de *arte erótica* sólo es una pieza que, en algún momento o lugar pudo ser tenida por *pornográfica*, pero que en otro lugar y momento logra evadir el juicio sumarísimo de la censura social o institucional y consigue acceder a recintos familiares, galerías o museos, a iglesias o palacios, e incluso llegar a ser tenida como “patrimonio nacional”. O al revés: pornografía es toda aquella creación que centra su atención en la sexualidad pero que al ser manipulada y calificada por una opinión ideológica no supera los obstáculos que impone la censura y, consecuentemente, se ve sentenciada al rechazo y a una devaluación socio-emocional por parte de una opinión pública –siempre aludida aunque pocas veces precisada y, mucho menos,

firmada por aquellos en nombre de quienes se habla.¹¹ Y concibo tal propuesta –¿quizá provocación?– cuando pienso en los famosos murales de Pompeya, en no pocas piezas de la cultura *mochica*, en la decoración de algunos vasos, platos y jarrones de cerámica griega y en las esculturas que decoran los templos de Khajuraho en la India.

Aunque quizá no consigo sencillez y complico aún más las cosas, dado que la palabra “pornografía” también resulta polisémica y, por lo mismo, brumosa, en tanto que se la suele utilizar torturando *in extremis* su significado etimológico: *tratado o escrito sobre prostitución* –ya que con la palabra Πόρνη (“pórni” o “pórne” en el griego clásico) se nombraba a una de las modalidades de la prostitución femenina– (Alonso 1991: 3354; Tello 1992: 305). De ahí que la mayoría de los famosos murales de Pompeya sí entrarían en el rubro de *lo pornográfico*, nos parezcan o no artísticos y los calificuemos o no de eróticos, y también podríamos calificar de pornográficas algunas obras de Henri de Toulouse-Lautrec, Georges Rouault, Pablo Picasso, Albert Reiss, Roland Bourigeaud, Luis Buñuel, John Schlesinger, Bob Fosse y Fernell Franco, pero no a las mencionadas cerámicas griegas, piezas mochicas e imágenes de la India, por más que puedan escandalizar o provocar rubores a muchos... Y sí, también tendríamos que incluir en el apartado “pornografía” todos aquellos reglamentos que sancionan a la prostitución, los discursos que hablan de ella, ya sea en los púlpitos de las iglesias o en los congresos científicos o legislativos.¹²

Sea como fuere, y se hable de arte o no, el *erotismo* y la *pornografía* atraviesan el universo de la expresividad sexual del animal humano. Independientemente de cómo se valoren o califiquen las conductas individuales en un momento o lugar determinado, la sexualidad siempre está presente –de manera explícita o no– en nuestra manera de ver, sentir, percibir y hacer, en nuestro pensar y significar las cosas, los momentos, los lugares y las relaciones humanas. Consecuentemente, si asociamos el erotismo con la seducción sexual, con las sugerencias y los placeres que son posibles porque somos, como se ha apuntado, sujetos sexuales y sexualizados,

¹¹ Cabe recordar que algunas obras de Miguel Ángel Buonarroti y de Óscar Wilde, como también los trabajos de Alfred Kinsey o las esculturas de Rodin, han sido calificadas de obscenas o pornográficas por algunos.

¹² Y consecuentemente, también habría que calificar de pornográfica esta parte del presente escrito.

estará presente en obras que pudieran no ser reconocidas como eróticas por algunos, incluso por sus creadores, dado que el erotismo no es más que *una recreación y significación* sensual y afectiva (e incluso temporal) por parte de los individuos en nuestra advocación emocional de *sujetos de deseo*. Y es que, como escribiera Jacqueline Rose: “La sexualidad es el punto de fuga del significado” (citada en Margulis y Sagan 1992: 187). Aunque en lo personal, quizá me inclinaría por pensar que es *sólo uno* de los numerosos puntos de fuga en las complejas perspectivas y arquitecturas del sentir, del hacer y del significar del animal humano, pues el resto de los imperativos comportamentales también están siempre presentes en nuestros erotismos y en nuestras sensibilidades artísticas, y son parte de ese nuestro estar, sentir, pensar, hacer y desear (Lizarraga 2000). Así, el arte y el erotismo devienen causa y efecto el uno del otro, pese a que no siempre reconozcamos arte o erotismo en una creación pictórica, musical, poética, arquitectónica, teatral, dancística...

En virtud de lo anterior, obras tenidas como ejemplos consagrados de arte sacro o nacionalista, o meramente decorativas, para un creador en particular o para algunos de los receptores (o bien para ambos) a la postre pueden devenir *eróticas*, incluso expresiones, manifestaciones de intereses sexo-afectivos, y por tanto en algo *sexualmente estimulante*; mientras que para otros pueden carecer de ese tinte y por lo mismo no tener significado erótico alguno y ser significados y calificados de otra forma. Pensemos, por ejemplo, en no pocas representaciones de Adán y Eva, en las que incluso los cuerpos y las posturas parecen invitar al encuentro paradisiaco de un pecado, original o no –como en la Capilla Sixtina “La caída del hombre y la expulsión del Jardín del Edén” de Miguel Ángel–; o muchas de las imágenes del mártir San Sebastián, con su cuerpo atado y asaetado, su rostro extasiado y sus contorsiones que no siempre, pero sí con frecuencia, sugieren más placer que tortura no deseada –iconos del masoquismo y el *bondage*, dicen algunos–; y algunas en las figuras masculinas en las obras de Saturnino Herrán, las fotografías del libro *Gente de las colinas* de Lina Refenstahl o las famosas propuestas publicitarias de Calvin Klein... Y aunque resulta no sólo arriesgado sino absurdo pensar que *la sexualidad lo es todo*, reconozcamos que en el hacer de un artista, de un artesano, de un publicista e incluso de un político o un académico, subyacen y sobrevuelan sus personales sexualidades y erotismos, sus filias y sus fobias, por lo que en ocasiones muy sutilmente y otras veces con osadía

o descaro, siempre están presentes en sus obras, reflexiones, valoraciones y significaciones.

Por otra parte, y en la medida en que la sexualidad supone e implica atracción y seducción para el establecimiento de algún tipo de vínculo emocional o sensual, fugaz o más o menos permanente, entre individuos o entre los individuos y las cosas, no es de extrañar que en lo estético siempre medie una cualidad *seductora* y la intención de *atraer a otros*; vínculos que finalmente unen al creador con el receptor de una obra, incluso cuando no coinciden como individuos en el espacio y el tiempo. Por ello, también me vienen a la mente las “pérgolas” (o “emparradas”) estéticamente decoradas que crean los tilonorrincos¹³ para atraer –¿seducir?– a las hembras, y que también atraen a otros machos que intentan copiarlas, aprender de los otros o simplemente vandalizarlas. Y me pregunto: ¿Algo así, sólo es artístico cuando hablamos del animal humano? ¿Por qué? Y quizá antes de contestar, tendríamos que plantearnos otras preguntas, con no pocos bemoles, poniendo nuestra atención en alguna obra que muchos reconocemos como artística: ¿La habitación *Mae West* de Dalí es arte erótico en sí misma? ¿Sólo es testigo y constancia del erotismo de la mítica mujer? ¿Nos dice algo del erotismo del propio Dalí... o estamos ante varios erotismos que se trenzan en una obra? Reconozcámoslo, una sola obra de arte puede dar lugar a infinidad de reflexiones, y si a ello le agregamos el ingrediente *erotismo* sin duda puede ofrecernos material para no pocos estudios, interminables debates y confrontaciones teóricas... Mientras los artistas –humanos o no– seguirán generando sus particulares universos expresivos y emocionales.

En virtud de lo anterior, quisiera invitar a pensar que el *arte* y el *erotismo* son, en cierta forma, inseparables: uno y otro suponen un sentir, un vivir, un expresar inquietudes y afectos que producen variopintos efectos en otros... Resonancias: *emociones, sensaciones, inquietudes*; con ambos términos –“arte” y “erotismo”– podemos aludir a una diversidad ilimitadamente plural (y a veces sombría) de intencionalidades. Por tanto, *arte* y *erotismo* forman parte del laberíntico proceso de significaciones no sólo culturales sino emocionales, que adquieren relevancia y sentido en

¹³ De la familia *Ptilonorhynchidae*; para más información al respecto, ver:

<<http://ulises-turkana.blogspot.com/2009/12/tilonorrinco-o-la-eleccion-del-macho.html>>,
<<http://www.infoecologia.com/Pequeecologia/Animarecicla.htm>>.

el vivir social porque perturban, *provocan*; uno como inquietud y el otro como emoción, estimulan tanto a creadores como a receptores y, por lo mismo, ambientan sensual, plástica y afectivamente al entorno: *alteran en numerosos sentidos el equilibrio del individuo y el orden preestablecido*. Un orden que puede parecer inamovible pero que es delicado y susceptible, que experimenta cambios constantemente –a veces inadvertibles–; un orden que como nosotros mismos está en frágil equilibrio, nunca estable, siempre expuesto al derrumbe, en permanente proceso de cambio: orden→desorganización→reorganización→nuevo orden→desorganización→

Sin duda el arte puede, en no pocas ocasiones y como antes apunté, seducirnos para que no alteremos el orden establecido: las artes al servicio del Estado o de las Iglesias... aunque nunca dejan de ser perturbadoras, dadas sus múltiples resonancias; y lo propio consiguen los erotismos hegemónicos que consolidan vínculos genésicos que garantizan la perpetuación de los grupos y la especie. Sin embargo, por lo general las artes y los erotismos al entrecruzarse y retroactuar desorganizan las calmas pretendidas del orden social hegemónico –aunque no contradigan al orden mismo– y provocan al sujeto en tanto que ser sexuado, social, cultural y emocional. El arte y el erotismo movilizan bioquímicas y fisiologías, rozan y atraviesan, tocan y trastocan los cuerpos sacudiendo a los individuos en tanto que sujetos de deseo y deseantes, y como sujetos sociales permeados por ideologías e inquietudes, miedos, anhelos y creencias. Es por ello que las obras de arte –las clasifiquemos o no de “eróticas”– tenemos que pensarlas en términos de encuentros y desencuentros entre por lo menos dos individuos: *el artista*, que abre una puerta o ventana para ver e interpretar algo, y *el receptor o espectador*, que al traspasarla con la emoción, cierra el bucle creativo que da sentido y razón de ser a toda obra de arte (buena, mala o regular, según los gustos de una época y lugar, los intereses de una ideología, las tasaciones de un mercado o las propuestas de una corriente artística).¹⁴ Tras la gestación de una obra, el artista y la obra se separan y distancian, y la segunda sólo adquiere categoría de “arte” en el momento

¹⁴ Yaunque en ocasiones puedan sentirse pertenecientes a otras categorías, en las palabras *receptory espectador* incluyo a “críticos”, “ensayistas”, “curadores”, “mercaderes” e incluso “funcionarios” de las diversas instituciones encargadas de exhibir, proteger o evaluar las obras.

y lugar en que se produce el encuentro con un receptor... con las ansiedades y afectos de éste, provocando tanto sensaciones como semánticas.

Por consiguiente, cabe preguntarnos: ¿El erotismo *es parte* de la obra?
Y las opciones de respuesta son:

- a) Sí
- b) No
- c) A veces

Aunque quizá lo más sincero y prudente sería responder: *todas las anteriores*.

Y es que la respuesta que demos dependerá de qué queremos decir cada uno de nosotros cuando hablamos de “erotismo”, qué resuena en nuestro ánimo, a nuestra edad, para nuestro sexo y nuestro sexo-género, en términos de nuestras preferencias sexo-eróticas, filias y fobias, en función de nuestras intenciones y expectativas cuando nos encontramos frente a una obra en particular. Depende de dónde y por qué se encuentra uno ante la obra, de cuándo lo hacemos y para qué, y también depende de por qué creemos que el artista la realizó, e incluso en virtud de cuán valorada está en el mercado o en las instituciones culturales... Aunque no se sepa realmente quién o quiénes crearon las obras que nos sacuden, mil y un componentes del momento en que el receptor entra en contacto con la obra median las significaciones que éste genera. Y ahora pienso, por ejemplo, en el llamado “arte rupestre” o “arte prehistórico”, y me pregunto si podemos realmente hablar de “arte” y si es adecuado calificar de “erótica” una representación gráfica esquemática pero sugerente, la figura de un pene o las llamadas “Venus”,¹⁵ o sólo debiéramos pensar tales obras como representaciones de desnudos y de caracteres sexuales cuando contemplamos algunas, que pudieron tener finalidades más mundanas o menos espirituales que las que les suponemos o atribuimos con frecuencia.

Y otra pregunta que sin duda podemos y quizás debemos hacernos es: ¿Hay obras *totalmente ajenas* al fenómeno erótico?

Y las opciones de respuesta vuelven a ser:

- a) Sí, cuando esa es la intención del creador

¹⁵ Véase: <http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/Dios_mujer_catalogo_imag.htm>.

- b) No necesariamente en la significación del espectador
- c) A veces, para ciertos artistas, receptores, exhibidores o evaluadores.
- d) Todas las anteriores, cuando las intenciones y los significados de unos y otros divergen en sus significaciones, e incluso cuando las obras son valoradas en términos no censurados por el orden social del momento en el lugar en el que se cierra el vínculo creador ↔ receptor, ya que pueden coincidir o diferir los momentos y lugares del creador y el receptor, del crítico y el tasador.

¿Por qué? Porque todos los artistas y receptores somos seres sexuales, sin duda sensibles, con formas de sensualidad que nos acompañan en todo momento, dado que nadie es capaz de dejar sobre la mesilla de noche, guardada en una caja o un cajón su propia sexualidad cuando pinta, cuando mira o cuando va a misa... Y considero que cuando hablamos de “erotismo”, todos estamos pensando en algo que tiene que ver con esa sexualidad que es parte de nosotros; pensamos en algo que forma parte de nuestros momentos íntimos pero también sociales –con el amor o sin él como protagonista–; algo que tiene que ver con las numerosas posibilidades de los placeres, no sólo dinámicos sino también plurales y en ocasiones contradictorios o en conflicto –con o sin focalizaciones en genitales u orgasmos–, con deseos confesables o vergonzantes, hablados o mantenidos en secreto –se tengan o no en la mirada o las creencias un más allá espiritual, futuras generaciones o determinados planes idealizables.

Ahora bien, y volviendo a un punto importante tocado en párrafos anteriores, no parece imprescindible que, para que una obra de arte resulte erótica, el cuerpo, el órgano, la libido o el deseo –como dice Dadoun– estén presentes, por lo menos en forma evidente; al pensar en el arte no pienso necesariamente en mensajes dirigidos con significaciones unívocas e inalterables, sino en significaciones azarosas, circunstanciales, sorprendidas y sorprendentes; y pienso también en trazos que no parecen representar figuras reconocibles, en texturas y superficies sugerentes, en tonalidades que evocan gemidos o vibraciones, en destellos de luz y sombra que pueden remitirnos a momentos, en colores y rasgos que pueden estremecernos, en sonidos y silencios que no sólo provocan emociones inmediatas sino también nostalgias o fantasías, en líneas y manchas de color capaces de despertarnos deseos o tardíos arrepentimientos.

El arte y el erotismo, aunque no siempre seamos conscientes de ello, son concomitantes y casi podríamos decir que inseparables, porque se

entrelazan incluso cuando los creadores, al trabajar en las obras, no tienen en mente ese algo sexualmente emocional, afectivo y vinculante que puede agregarle a la obra quien cierra el bucle en el momento y lugar en que se establece el vínculo perturbador de emociones. El arte y el erotismo tienen como condición inevitable o como condena vitalicia: *afectar* al yo que mira, oye, lee... siente, imagina y disfruta o se estremece; al sujeto social y de deseo que significa emocionalmente una obra, aunque no se detenga siquiera un instante a pensar o reflexionar sobre lo que le ocurre ante ella; y las emociones y pasiones del creador, conocido o anónimo, inevitablemente resuena en su experiencia... La obra, sin duda, transforma al receptor ya sea de manera sutil, aunque no sea capaz de reconocerlo unos momentos después, al día siguiente o cuando comenta su visita al museo, al concierto, a la escenificación teatral o al espectáculo dancístico, o incluso cuando recomienda a otros la obra de un artista en particular.

BIBLIOGRAFÍA

ANDREAS SALOMÉ, LOU

1998 *El erotismo*, Hesperus, Barcelona.

BARBERY, MURIEL

2010 *La elegancia del erizo*, Booket, Madrid.

BIERCE, AMBROSE

1993 *Diccionario del Diablo*, Valdemar, Madrid.

BRUSENDORFF, OVE Y POUL HENNINGSEN

1962 *Libro de los cuadros del amor. Historia del placer y de la indignación moral. Desde la Revolución Francesa hasta la época presente*, Thaning & Appels Forlag, Copenague.

CARROLL, LEWIS

1999 *Alicia anotada. Alicia en el país de las maravillas. A través del espejo*, edición de Martin Gardner, Akal, Madrid.

CHANGEUX, JEAN PIERRE

1997 *Razón y placer*, Tusquets, Barcelona.

DUCOING, PATRICIA (COORD.)

- 2003 *Lo otro, el teatro y los otros*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GÓMEZ DE SILVA, GUIDO

- 1989 *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México.

INFORME LONGFORD

- 1975 *La pornografía*, Grijalbo, Barcelona.

LAMADRID, LUIS ARMANDO

- 1998 “El pie desnudo: algunas reflexiones en torno a la censura al espectáculo. Los lenguajes no verbales (siglos XVI-XIX)”, en *Censura y teatro novohispano (1539-1822)*, M. Ramos Smith (dir.): 211-235.

LIZARRAGA, XABIER

- 1993 “Comportamiento humano: interacción de complejidades evolutivas”, *Ludus vitalis, Revista de filosofía de las ciencia de la vida*, I (1): 57-81, Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales “Vicente Lombardo Toledano”/Editorial Anthropos, México-Barcelona.
- 1995 “El placer hizo al hombre (y el displacer a la humanidad)”, en *Ludus vitalis, Revista de filosofía de las ciencia de la vida*, III (4): 103-126, Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales “Vicente Lombardo Toledano”/Editorial Anthropos, México-Barcelona.
- 2000 “El percibir, el sentir y el hacer: la antropología del comportamiento”, en R. Pérez Taylor *et al.*: 67-85.
- 2003 “Las artes: perturbación y resistencia”, en P. Ducoing (coord.), *¿academizar el arte o artistizar la academia?*, Centro Nacional de Investigación Documentación e Información Teatral/Universidad Nacional Autónoma de México, México: 71-85.

MARGULIS, LYNN Y DORION SAGAN

- 1992 *Danza misteriosa. La evolución de la sexualidad humana*, Kairós, Barcelona.

PÉREZ TAMAYO, RUY

- 1981 “Medicina, ciencia y arte”, en *Serendipia. Ensayos sobre ciencia, medicina y otros sueños*, Siglo XXI, México.

PÉREZ TAYLOR, RAFAEL *ET AL.*

- 2000 *Aprender-comprender la antropología*, CECSA, Grupo Editorial Patria, México.

RAMOS SMITH, MAYA (DIR.)

- 1998 *Censura y teatro novohispano (1539-1822). Ensayos y antología de documentos*, Escenología, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INBA, México.

TELLO, ANTONIO

- 1992 *Gran diccionario erótico de voces de España e Hispanoamérica*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

FUENTES ELECTRÓNICAS

ALONSO, MARTÍN

- 1991 *Enciclopedia del idioma. Diccionarios histórico y moderno de la lengua española (siglo XII al XX). Etimológico, tecnológico e hispanoamericano* (tomos I: A-Ch y III: N-Z), Aguilar, México.
- 1991 Tomo I, p. 510, en <<http://definicion.de/arte/>>, (consultado el 12 de junio de 2012).

CATÁLOGO DE IMÁGENES DE DIOSAS PREHISPÁNICAS

http://www.pepe-rodriguez.com/Dios_mujer/Dios_mujer_catalogo_imag.htm, (consultado el 25 de enero de 2011)

CLOSET ROTO

- 2012 <<http://closet-roto.blogspot.com/2010/11/somos-sexuados-o-mas-bien-sexualizados.html>>, (consultado el 29 de marzo de 2012).

DADOUN, ROGER

- 2006 *El erotismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, en <<http://www.monografias.com/trabajos15/pornografia/pornografia.shtml>>, (consultado el 25 de enero de 2011).

INFOECOLOGÍA

- 2011 <<http://www.infoecologia.com/Pequeecologia/Animarecicla.htm>>, (consultado el 12 de febrero de 2011).

TURKANA, ULISES

2011 <<http://ulises-turkana.blogspot.com/2009/12/tilonorrinco-o-la-eleccion-del-macho.html>>, (consultado el 15 de febrero de 2011).

LA BÚSQUEDA DE SENTIDO DE LOS PADECERES CRÓNICOS EN EL CONTEXTO DE LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Ingris Peláez Ballestas

La antropología médica se ha caracterizado por mostrar diversos enfoques teóricos, la mayoría de los cuales provienen de las áreas antropológica y sociológica, mientras que las aportaciones biomédica y biológica son casi nulas. Y es que su condición de puente entre dos grandes disciplinas –la medicina y la antropología– junto con su diversidad de aproximaciones teóricas, se da justamente gracias a la riqueza de aportaciones de la antropología a los estudios de salud; de esta manera, ya no es sólo la aproximación multicausal el único modelo explicativo que puede dar cuenta del estudio de fenómenos tan complejos, como sería la aparición de la enfermedad en diferentes contextos culturales, sino que además se cuenta con los recursos de comprensión/explicación, provenientes de las diversas teorías antropológicas, adecuadas al campo de estudio de la salud, de la enfermedad/padecimiento.

Actualmente, tanto en la investigación biomédica como en la antropología, las teorías complejas se han intentado aplicar como fuente de explicación/comprensión de los fenómenos específicos de ambas áreas del conocimiento. De acuerdo con esto ¿por qué no aplicarlas en el traslape de estas disciplinas? Iremos definiendo y tomando una postura al mismo tiempo crítica y propositiva al respecto de los diferentes conceptos que están en este “magma” interpretativo, retomando el concepto de Castoriadis (Tello 2003).¹

¹ Castoriadis menciona el concepto de magma de las significaciones imaginarias sociales, es una red donde se articulan el ser individualmente como un sistema abierto al mundo y en un tiempo dado, y esto es lo instituido por una sociedad en consenso; en síntesis una red de significaciones (citado en Tello 2003: 18-19).

El presente texto tiene como objetivo reflexionar acerca del concepto de la vivencia de Gadamer en el contexto de la antropología médica, así como contrastar los conceptos de vivencia, aventura y padecimiento en la comprensión de las enfermedades crónicas dentro del contexto del sistema de creencias de Occidente. Para ello se ejemplifica mediante un padecer reumático que produce dolor crónico y discapacidad.

Iniciaremos con la conceptualización de la medicina desde la perspectiva hermenéutica, los abordajes que se han realizado para comprender la salud desde la hermenéutica compleja y una interpretación de las narraciones de los sujetos que tienen un padecimiento de dolor crónico desde la hermenéutica compleja, con base en las propuestas de Gadamer, Sveneaeus, Duch y, por último, una aproximación existencialista-materialista, como es el concepto de crisis de la presencia de De Martino.

MEDICINA DESDE LA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA

Podemos aproximarnos al conocimiento desde diferentes perspectivas; dos que exploramos en relación con la realidad: por un lado, es compartido y, por el otro, es histórico (heredado). La enfermedad-padecer-padecimiento² es una vivencia que pasa por el proceso de búsqueda de sentido en la palabra al ser expresada por el paciente y al ser escuchada por su contexto cultural e interpretada y comprendida en un contexto clínico. El lugar de la interpretación y comprensión de la vivencia es un acto hermenéutico entre el “nosotros”, como horizontes, que se fusiona en la clínica para darle sentido a esta vivencia.

Las aproximaciones filosóficas, como la hermenéutica fenomenológica, nos permiten dar cuenta de la interpretación y comprensión del acto clínico y de la búsqueda de sentido para el paciente y sus familiares.

² La enfermedad se define como lo que el clínico crea en la reconstrucción del padecimiento en términos de la teoría del orden, en la cual ha sido entrenado a través de los límites teóricos de su disciplina. El padecimiento hace referencia a las dimensiones culturales de la enfermedad, especialmente a la construcción semiótica, semiológica y fenomenológica de los síntomas y otras formas de expresión del problema de salud. También puede referirse al proceso por el cual las sensaciones de malestar son reconvertidas en experiencias individuales significativas (Kleinman 1980; Vargas 1991; Comelles J. M. y Martínez-Hernández, A. 1993).

Para cumplir con estos objetivos, reflexionaremos en torno a la medicina desde una perspectiva hermenéutica a partir de los conceptos de vivencia, aventura, estructuras de acogida y crisis de la presencia. Se toman como ejemplo las narraciones de los pacientes y de sus familiares acerca del proceso de convivir con una enfermedad crónica que afecta a varios miembros de una familia.

La medicina y la filosofía disfrutaron de una unión cercana hasta 1800, cuando se dio un proceso de “filosofictomía” radical en la medicina. La filosofía fue un punto de corte considerado inútil e incluso peligroso dada su aproximación especulativa en relación con la salud y el padecimiento. Sin embargo, en las últimas tres décadas del siglo XX se observó una actitud contraria: hubo un resurgimiento gradual de la filosofía en la medicina. Esto se debe al consenso general de que la medicina no puede resolver todos los problemas haciendo uso únicamente de la investigación empírica, sino que necesita de una aproximación teórica y reflexiva. Es aquí donde la filosofía, así como otras disciplinas –entre ellas la antropología– puede aportar al campo de la medicina humanística una comprensión del fenómeno de salud-enfermedad. Este resurgimiento de la filosofía en la medicina se relaciona con la incapacidad de la medicina tardía para digerir nuevos conocimientos y absorberlos en una forma apropiada (Lagree 2005).

Esta relación entre medicina y filosofía está mediada por otro fenómeno: la relación entre teoría y práctica, problema que se ha planteado en la ciencia desde el siglo XVII. La ciencia moderna ha pretendido convertir la experiencia en certeza y hacer de esa certeza la medida de todo conocimiento, como si sólo el control de los datos diera valor a la experiencia. Sin embargo, esta perspectiva se contrapone a lo vivido por el ser humano en su vida cotidiana, pues lo que predomina en su mundo es precisamente la falta de certeza, “la incertidumbre”. Aunque lo aprendido de la experiencia lleva implícita la incertidumbre, lo que el humano intenta es controlar esta última, y eso ha sido una tarea imposible, como se ha observado actualmente. Manejamos probabilidades, pero no certezas. Esto es fundamental en el campo de la medicina. El pronóstico es una de las fases del contexto clínico donde la certeza no existe. Es una ilusión que nos planteamos los clínicos a través de las probabilidades y que el paciente no sabe cómo interpretar. Como mencionaba Stephen Jay Gould (1998), ¿qué significa la mediana en términos de expectativa de vida?, ¿qué significa una probabilidad en la vida de una persona?, ¿cómo se puede interpretar un número que resume y visualiza un futuro en la vivencia de una persona?

Este significado se vincula entonces a la cruda realidad de una expectativa de vida limitada, olvidando la variabilidad como esencia de la vida; donde media y mediana son sólo abstracciones y no simples mediciones imperfectas de la realidad (Svenaesus 2000).

Gadamer describe muy bien esta contradicción de sentido al relacionar las explicaciones causales que predominan en la ciencia y la comprensión de una del saber, lo que conduce a una situación de pura práctica:

Quando la mente aísla las diferentes relaciones y, de esa manera, las mide y las sopesa, está abriendo la posibilidad de introducir, a voluntad, factores de tipo causal. Por eso, no carece de sentido afirmar que las ciencias naturales modernas –al margen de los intereses puramente teóricos que las animan– no implican tanto una cuestión de saber, como de poder-hacer. En una palabra, ellas son una práctica (Gadamer 1996: 18).

Este autor plantea su crítica en la desmitificación de la ciencia a través de la información crítica y de un componente metodológico. Esto es claro en la medicina, donde lo que falta es la información crítica. Sin embargo, esta desmitificación se ha malentendido como el hacer una crítica de la calidad metodológica de lo publicado, en lugar de un ejercicio crítico y reflexivo del quehacer médico cotidiano.

Tanto el mismo Gadamer (1996) como Morin (1988) visualizan que dicha labor crítica se puede lograr a través de la inclusión del “conocer al hombre en relación con su cultura”. Justo por esto, Morin plantea que la ciencia del hombre es la antropología, dado que su campo abarca el conocimiento del hombre en sí, para sí y entre nosotros.

Retomando, la medicina clínica es pues una praxis, más que una teoría en sí. La medicina puede ser considerada entonces como la ciencia de la enfermedad, porque es ésta la que emerge como perturbación del continuo, la que llega para acabar con el presente, en contraposición a la salud. Esta última es un estado interno donde el sentido se da a través de lo apropiado, lo medido. Es decir, el sentido de estar sano no puede ser controlado o medido. Es sólo a partir de la enfermedad que cabe la pregunta del médico: “¿Cómo se siente?”

En la hermenéutica gadameriana, la medicina se conceptualiza como una ciencia de la síntesis del conocimiento teórico y práctico, síntesis que busca el restablecimiento del orden natural: la salud. Esta síntesis se da entre múltiples teorías biológicas, socio-antropológicas y las humanidades,

además de una práctica técnica-humanística. Según Gadamer (1996), la medicina debe ir más allá de una mera práctica.

Para Svenaeus (2003) la práctica médica debe darse como un encuentro interpretativo entre los profesionales de la salud y los pacientes, con el objetivo de sanar al sujeto enfermo que busca ayuda. En el planteamiento de este autor, la hermenéutica nos ayuda a explicar qué se entiende por encuentro interpretativo y la fenomenología permite una mejor comprensión del significado de salud y de padecer.

El arte de curar implica tanto el conocimiento como la habilidad del qué hacer acerca del estado de salud. Este conocimiento tiene dos características: por un lado es compartido y, por otro, es histórico (heredado). Es decir, este conocimiento es compartido a través de la palabra y al ser escuchado por otros es confrontado y cobra sentido ante la convergencia del conocimiento de los otros, dando lugar a una conciencia común en el ámbito clínico y familiar. Sin embargo, no podemos olvidar que en la palabra y en la transmisión hay un componente heredado porque en esa convergencia confluyen también las trayectorias individuales y la cultura en común.

La habilidad para interpretar sí requiere separar los componentes de la unidad a ser interpretada. Esto no quiere decir que se busque conocer las partes aisladas, sino que se debe atender a la naturaleza del todo, pues el padecer abarca la totalidad de la situación vital del paciente y hasta la del médico (Gadamer 1996).

FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA DE LA SALUD

Para Svenaeus, la salud es un proceso activo, un balance; y él la entiende como el estar en casa. El no estar en casa se relaciona con nuestra finitud y dependencia con otros y hacia la otredad. Esto sería el desamparo. El sentirse desamparados puede ser un punto importante en la construcción de un concepto del padecer. El “sentido de coherencia” lo toma como un factor importante en la resistencia y supervivencia de las situaciones estresantes de la vida, sin llegar a deprimirse o padecer en otros sentidos (Svenaeus 2003).

Svenaeus menciona otro concepto muy importante, el padecer sin enfermedad. Ya Savater había mencionado esta relación del padecer sin sustrato biológico: “son comportamientos habituales desaprobados socialmente por sectores de la sociedad con poder decisorio, desaprobación

compartida a veces por los mismos que lo practican” (Savater 1996 130), donde la curación no se ofrece al individuo enfermo sino a una sociedad.

Hacer fenomenología significa enriquecer nuestra comprensión de la salud en la síntesis del análisis de dos niveles de la enfermedad. El primero dirige las preguntas acerca del estado fisiológico. El segundo indaga cómo es la enfermedad vivida como elemento significativo en un entorno determinado. No hay, estrictamente hablando, una relación causal entre estos dos niveles. La forma en la que se vive la enfermedad no depende solamente de lo fisiológico, sino también del lugar en que ésta convive inserta en un patrón de significados de ser-en-el-mundo de la comprensión (Svaneaus 2003). El momento en el que se presenta la ansiedad durante el proceso de la enfermedad es interpretado como una pérdida del mundo. Es decir, es concebido como la pérdida de la relevancia de la propia existencia en el mundo.

Svaneaus define la medicina como el encuentro entre dos personas y como una interpretación por parte de la persona enferma de su propio ser-en-el-mundo, con el objetivo de restaurar una vida que ha perdido “sentirse en casa”. O bien, en términos de Lluís Duch, cómo una vida ha sufrido una pérdida de una estructura de acogida. Encontrar enfermedades y curarlas o mitigarlas forma parte significativa de la actividad de la práctica médica, pero esta actividad va más allá de esto. Svaneaus (2000) entiende el desamparo como un patrón de significados de las existencias (acorde con la corporalidad y la comprensión articulada), el cual hace posible la trascendencia coherente de un yo (persona) en el mundo.

Al contrastar esta definición con la propuesta por Duch, en términos de la estructura de acogida, es evidente que ambos autores siguen una línea de pensamiento fenomenológica articulada con la hermenéutica. En un fenómeno descrito y comprendido como la pérdida de la salud –o sea, de acuerdo con Duch, la pérdida de una estructura de acogida del ser-en-el-mundo– esta pérdida es interpretada por Svaneaus como un desamparo. Para De Martino, por otro lado, representa una crisis de la presencia.

Entonces tenemos tres conceptos que convergen para describir un estado de padecimiento-enfermedad. Sin embargo, en el caso de las enfermedades crónicas es necesario agregar el elemento de *no retorno*. En otras palabras, se suma un componente de irreversibilidad en esta “crisis de la presencia”, pues aunque se supera en el tiempo, la sensación de que puede volver en cualquier momento permanece, como bien lo menciona De Martino cuando habla del riesgo constante de una nueva crisis.

La medicina es un arte –siguiendo la propuesta de Gadamer– de escuchar, hablar y comprender al otro. Este arte se manifiesta en el contexto clínico como un encuentro mediado por un evento que irrumpe en la biografía del sujeto como la aparición de algo desconocido e inexplicado. El acto de padecer se devela como un proceso abrupto, lleno de incertidumbre y de sufrimiento. En el sentido gadameriano, la medicina es la ciencia de la enfermedad, un proceso oscuro en el cual hay que develar, hay que buscar ese sentido oculto que aflora en la interpretación entre los participantes del acto comprensivo clínico (Gadamer 1996).

El estado de insatisfacción epistemológica de la medicina radica en la conexión original con la práctica. Esta relación de insatisfacción y desencuentro se encuadra en la dicotomía entre arte y práctica, y en la búsqueda de reconocimiento como ciencia que se observa en la medicina clínica (Lingiardi y Agnese 1999). A partir de lo anterior, este fenómeno se ha descrito desde el siglo XIX como una “crisis de la medicina”. Dicha crisis ocurre cuando la dualidad establecida entre arte y ciencia se hace evidente mediante el predominio del papel de ciencia, olvidándose del aspecto científico en detrimento de su papel de arte clínico (Svnaeus 2000). Por lo anterior, Gadamer propone considerar la medicina como un arte que no se yuxtapone al conocimiento ni a su aplicación. El arte médico es un arte de la salud y no un arte del padecer, de manera que es distinta la forma de conocimiento que produce el arte médico, pues sólo convierte dicho conocimiento en experiencia a partir de que cobra consciencia práctica de la acción. Esta praxis implica una elección. Pellegrino y Thomasma (1981) describen que la medicina se integra por tres componentes que se potencian entre sí: el arte, la ciencia y la virtud, que forman una unidad de sentido en la cotidianidad del clínico. En tanto que se mantiene esta unidad podemos hablar de un médico, pero sin su presencia puede tratarse de un científico, de un artista o de un practicante, mas no de un médico (Lingiardi y Agnese 1999). En esta perspectiva coinciden Pellegrino (Pellegrino y Thomasma 1981) y Gadamer, quien la expone en el siguiente párrafo:

La medicina es la única [ciencia] que nunca se podrá interpretar como una técnica, puesto que siempre experimenta su propia habilidad sólo como una recuperación del orden natural. Por eso, representa dentro de las ciencias modernas una síntesis peculiar del conocimiento teórico y del saber

práctico, una síntesis que, de ninguna manera, puede interpretarse como una aplicación de la ciencia a la práctica (Gadamer 1996 53).

Esta perspectiva contrasta con la visión actual de la medicina como una disciplina cada vez más fragmentada y especializada. La aportación de las ciencias de la complejidad (entre ellas la hermenéutica) es la visión de la medicina como una ciencia de la síntesis –más allá de la dicotomía entre teoría y práctica– entre múltiples teorías biológicas, socioantropológicas y de las humanidades, como una práctica técnica-humanística (Morin 1988). Por lo tanto, la labor del médico se ve confrontada entre un quehacer científico-técnico y una acción humanística, postura que antes del siglo XIX no se encontraba fragmentada. En la actualidad, seguimos arrastrando la crisis perenne de la ciencia con respecto a la dualidad arte-acción del medio. Esta crisis se manifiesta en la distinción del acto médico, en el cual lo que se realiza no es una obra concreta.

El médico no puede distanciarse de su obra dado que la obra misma no existe. La salud no es cosificable y no puede mostrarse como algo que se nos da, pues de lo contrario estaríamos en el terreno de lo divino y, aunque los médicos creen que gozan de características divinas, no es así. Esto es especialmente notorio cuando el médico no puede realizar el “arte de la curación” en casos como los padecimientos crónicos. En esos casos su actividad se ve limitada a un mediano “arte del alivio”, ya que la salud es algo que se pierde sin ninguna posibilidad de recuperación. Simplemente se cambia de un estado de salud a otro, pero no a uno saludable; quizá sólo se vive un estado de bienestar distinto (Gadamer 1996).

Al ir profundizando un poco más en la visión de la medicina desde la perspectiva hermenéutica es necesario plantearnos la siguiente pregunta: ¿la medicina como qué? Para intentar contestar este planteamiento es conveniente describir el concepto griego de *techne*. La *techne* es un concepto que ha generado una amplia reflexión en la hermenéutica de la medicina, ya que no se refiere a la aplicación práctica de un saber teórico, sino que constituye una forma propia del conocimiento técnico (Gadamer 1996; Svenaeus 2003).

Al ser la medicina un arte entendido como la capacidad de modificar situaciones mas no de crear una obra, y debido a que la obra en sí se presenta *a priori* (la salud), lo que hay es una pérdida de las características de la obra como un todo, es una obra en proceso de reconstrucción. La labor del médico, entonces, se aproxima a la de un “artista” que pretende

restaurar una obra sin tener garantía alguna de obtener un buen resultado, dado que sus conocimientos son limitados y dicha labor no siempre puede llevarse a cabo. Esta siempre es una situación inacabada, incompleta, ya que lo que se instaura en algunos casos es un nuevo estado de bienestar y en otros una condición de franco malestar. Por ende, la labor artística del médico está llena de incertidumbres y es impredecible, aspecto que los propios médicos procuran negar con insistencia. Pero ¿por qué se niega esta evidencia? Será que, al igual que los pacientes, ¿el médico se refugia en la esperanza de la curación como una estrategia de sobrevivencia ante la incertidumbre, aunque esta postura pueda llevarlo a la soberbia de la divinidad? Esta postura tiene convergencia y divergencia en la vivencia del paciente. En sus horizontes se unen la incertidumbre del vínculo entre enfermedad y padecimiento con la esperanza de la curación. Lo que diverge es la vivencia del paciente en tanto que es su vida la que cambia, mientras que para el médico es la vivencia de una postura de ayuda que no siempre está libre de oscuridades.

El verdadero médico también será un *philosophus* (un amigo de la sabiduría aplicada a la vida cotidiana). Será el encargado de producir en el paciente la transformación de lo que es pura exterioridad en interioridad. En eso consiste la salud y si el médico no es capaz de llevar a cabo esta misión será un simple experimentador, un “técnico” (Duch 2002). Siguiendo este tren de ideas, es oportuno puntualizar a qué nos referimos con el término “vivencia” dentro de la filosofía gadameriana.

VIVENCIA

La vivencia, como concepto filosófico, es el fundamento de todo conocimiento que puede ser reconocido como referencia interna asociada a la vida. Este reconocimiento, o la revelación de su sentido, sólo puede realizarse a través de la biografía del sujeto, impredecible e irreversible (Gadamer 2001), a la cual está integrada y en la que se manifiesta como una transformación³ de lo cotidiano.

³ Transformación quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su transformación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada” (Gadamer 2001).

Es importante destacar que el sujeto, como persona, se articula en tres planos entrelazados: el biológico, a través de la herencia genética; el relacional, como convivencia intersubjetiva, y el simbólico, que le otorga la adscripción a una cultura. La biografía del sujeto se conforma mediante la conjunción de estos planos. El espacio de la vivencia, la adscripción cultural y el plano relacional se presentan antes que el plano biológico. La persona, para ser tal, ha tenido que ser deseada y nombrada para, de esta manera, entrar en una red lingüística, en una tradición y, por ende, en una cultura y sociedad. Tanto la persona como sus vivencias son construcciones que cambian en el tiempo y ante eventos que pueden redefinirlas y reconstruirlas; están en constantes cambios cuyas trayectorias son impredecibles (Lagree 2005).

Estas vivencias no se dan de manera solitaria, sino que se constituyen en un marco o entramado de significados. Se presentan, como lo describe Duch (2002), mediante el concepto de estructuras de acogida, en tanto que son marcos en cuyo interior el humano puede desarrollar todas las praxis que permiten la contención de las vivencias cotidianas, así como restaurar el equilibrio perdido en la contingencia.

Lo anterior nos lleva a plantear las siguientes preguntas: ¿Qué pasa cuando la vivencia cambia? ¿Qué ocurre cuando esta referencia interna de la vida no es reconocida? ¿Se da una pérdida de sentido de la vivencia, del ser en el mundo?

VIVENCIA Y CRISIS DE LA PRESENCIA

La vivencia sigue una trayectoria cambiante durante la vida del sujeto. El ser en el mundo está cambiando constantemente, pero en esa trayectoria existen momentos álgidos de cambios, de ciertas “crisis del estar en el mundo” (por ejemplo, un padecer crónico). Lo anterior se denomina, en términos de Ernesto de Martino (2004), como la “crisis de la presencia”, que en nuestro caso sería una “crisis de la vivencia”. Pero, ¿a qué alude con la crisis de la presencia? Esta noción hace referencia a la pérdida del ser-en-el-mundo que tiene el individuo en algún momento de su vida, así como al constante riesgo de esta pérdida. La vivencia es lábil, se encuentra en constante cambio y búsqueda de sentido, por lo que siempre se ve amenazada por las “crisis”, por aquellos momentos de pérdida de sentido en el vivir cotidiano (De Martino 2004). Esto también lo destaca Lagree de manera más específica en relación con la enfermedad:

...la enfermedad aparece en primer lugar como una crisis, una ruptura, una sospecha, como una ruptura del sí mismo, una pérdida de esa complicidad inmediata que tenemos con nuestro cuerpo. La enfermedad es también una ruptura del tiempo: hace época o constituye acontecimiento. Un acontecimiento es lo que corta la línea del tiempo de manera decisiva separando un antes y un después (Lagree 2005: 119).

En el siguiente párrafo, Gadamer concuerda con la idea anterior:

La pérdida de equilibrio no sólo constituye un hecho médico-biológico, sino también un proceso vinculado con la historia de vida y con la sociedad. El enfermo deja de ser el mismo que era antes. Se singulariza y se desprende de su situación vital. Sin embargo, permanece ligado a ella en su esperanza de un retorno, como sucede con todo aquel que ha perdido algo... (Gadamer 1996: 56).

La enfermedad crónica, como una vivencia, queda integrada a la vida del sujeto sin posibilidad de un retorno a su estado anterior: la salud. Sustrae al sujeto de su vida cotidiana y produce una transformación hacia una nueva unidad de vivencia, en la cual la vida como un todo es distinta a la vida anterior. Hay un nuevo sentido de lo cotidiano, una vivencia que tiene el carácter de permanencia e irreversibilidad y que conlleva una resignificación de la vida como un todo. En este sentido, el nuevo estado de estar (ya sea un bienestar o un malestar) produce una construcción del ser. El padecimiento es una vivencia, no tanto en el sentido de que es algo vivido, sino en el de que tiene algún efecto que confiere un significado duradero en la vida del sujeto. Tanto el padecimiento como la vivencia están mediados por la comprensión-explicación de los fenómenos de salud-enfermedad.

El dolor es el punto crítico de la vivencia de un padecimiento crónico, como lo es el caso de las enfermedades reumáticas (entre ellas la espondilitis anquilosante). Es el dolor el que produce la sensación de pérdida del sentido de vida, según lo menciona una paciente: "Yo, cuando me da el dolor, ya no soy yo".

En este sentido, se puede interpretar el dolor en su inicio como una excepción en la vida, como bien lo menciona el filósofo Rafael Argullol (2001: 11): "A diferencia de la muerte que es filosófica, el dolor es una sobredosis de vida. No está relacionado directamente con la muerte.

Está localizado en una parte del cuerpo y constituye una relación sexual, hipersexual”.

La relación con el cuerpo cambia cuando el dolor se vuelve crónico. Se modifica cuando no hay posibilidad de regresar a un estado sin dolor. La vivencia de lo cotidiano deviene en una “costumbre” al sentirlo como “parte de la familia”. Se transforma en el conocimiento de que la vida estará acompañada, de manera paradójica, de un sentir de un cuerpo en demasía que debería permanecer silencioso. Este silencio del cuerpo es lo que nos da la sensación de bienestar.

El concepto de aventura comparte con el concepto de vivencia la irrupción en lo cotidiano. La diferencia entre ambos radica en que la aventura se relaciona positivamente con la vida cotidiana, dado que vuelve más sensible la percepción de las vivencias. Asimismo, sustrae al individuo de lo cotidiano hacia un camino a la incertidumbre, pero con un carácter excepcional que lo lleva a poseer reversibilidad en el decurso del tiempo sentido. En la vivencia no hay reversibilidad del sentir, sólo una transformación de lo sentido.

Pero la vivencia del dolor crónico no se da en solitario; los pacientes comparten este sentimiento con su grupo familiar y con su médico. De ahí la importancia de relacionar el sentimiento de la vivencia compartida con el construido en el contexto clínico.

RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE-FAMILIA EN LA VIVENCIA Y EN LA AVENTURA

El médico, si quiere ser un verdadero médico, también debe ver más allá de lo que constituye el objeto inmediato de su saber y de sus habilidades. Por lo tanto, su situación ocupa un punto intermedio entre un profesionalismo desligado de lo humano y una apuesta personal por lo humano. Esto se logra a través de la confianza y el manejo del poder (Gadamer 1996). La confianza, como menciona Kraus, conlleva el entregarse, el creer en la cura potencial o en el alivio que brindan la figura del médico y su prescripción. Además, el poder bien manejado permite una relación dialógica entre el médico y el paciente, pero el abuso de ese mismo poder lleva a relaciones asimétricas que podrían llegar al autoritarismo por parte del médico (Kraus 2002).

Si seguimos a Gadamer (1996) en la demarcación que establece como “misión esencial” del médico, el devolverle al paciente la unidad consigo mismo –que le permite integrarse en su capacidad de hacer y a su ser–,

le confiere una misión difícil, de mucha responsabilidad y que incluso conlleva rasgos divinos. ¿No será esta misión excesiva para un solo sujeto? ¿No será que esta misión deberá cumplirse dentro de la dialógica del paciente-médico-familia, y con la sociedad?

LA HERMENÉUTICA: LA APROXIMACIÓN DE LA COMPRESIÓN DEL PROCESO CLÍNICO

Es pertinente comenzar este apartado con una observación de Gadamer: “La pérdida de equilibrio [enfermedad-padecimiento] no sólo constituye un hecho médico-biológico, sino también un proceso vinculado con la historia de vida y con la sociedad” (Gadamer 1996: 56). En este sentido, el padecimiento se vincula con los demás procesos vivenciales que generan crisis en el individuo y en su entorno social. Es en esta convergencia de posturas que las propuestas impulsadas por De Martino y Gadamer nos permiten reflexionar y comprender el vínculo entre la enfermedad y el padecimiento.

Concebimos la fusión enfermedad-padecimiento como el extravío del ser-en-el-mundo de un individuo (social e histórico), como una pérdida del lugar del individuo en un espacio vital. Esta pérdida conlleva una esperanza de retorno a su ser-en-el-mundo en ciertas etapas de aislamiento, de búsqueda de ayuda en su contexto sociocultural. Esta búsqueda del retorno al ser-en-el-mundo no se devela como el ser inicial, sino como una nueva vivencia, como un nuevo ser-en-el-mundo distinto, transformado.

Esta situación plantea una paradoja ante la esperanza. Para algunos individuos, esta esperanza de regreso potencial al estado anterior podría darle sentido a su vivencia. Sin embargo, frente al hecho real del no retorno, del no regreso al estado anterior, se cambia a otro estado que no es el de salud, a otro estado con limitaciones, pero ante el cual se puede llegar a una nueva forma de bienestar y de ubicación en su espacio-tiempo.

La vivencia del paciente y la labor de preparación del médico nos recuerdan la labor del brujo o el chamán de manera similar a lo que Ernesto de Martino (2004) llama la “crisis de la presencia”. Tomemos como comparación la descripción que hace este filósofo de la conversión de Ava en un chamán. Ava es un miembro de una comunidad y para comprender esta transformación es preciso tomar en cuenta las interpretaciones de lo narrado por los pacientes.

- 1) Ava interpreta su enfermedad como una invitación a convertirse en chamán, como una vocación.

Se da un proceso hermenéutico para sí mismo.

- 2) Inicia su salvación.

La hermenéutica es parte del inicio de la curación. El reconocerse enfermo o el reconocimiento sociocultural de una enfermedad que tiene un nombre; credibilidad sociocultural que inicia dicho proceso de salvación.

- 3) Acude a otros chamanes para la iniciación, empeño en el que fracasa. Peregrinaje del enfermo en busca de un diagnóstico que le dé sentido a su malestar, en busca de la conjunción de los modelos explicativos del médico, el paciente mismo y sus familiares. Sin embargo, éstos no se agregan, sino que siguen separados, redundando en la angustia y vivencia de la crisis del paciente ante el no-ser-en-el-mundo.

- 4) Finalmente, procura la salida del aislamiento intencional.

El aislamiento social que se produce ante la incompreensión y la falta de respuesta a su problema. Es decir, se trata de una condición adecuada para favorecer su labilidad, para intensificarla, para desencadenarla. En ello está un intento por darle sentido a esta labilidad que produce el aislamiento, en tanto se le da sentido puede encontrar una respuesta y de esta manera un control de esta labilidad.

En esta soledad o aislamiento intencional, el riesgo de su ser-en-el-mundo aumenta; el llanto y la alegría se alternan de manera inexplicable.

El aislamiento social condiciona el sufrimiento del individuo; es una reflexión de su ser-en-el-mundo ante un evento sin sentido, tal como lo es el padecer. El individuo reflexiona, hace una relectura de su vida en el pasado; se pregunta “¿por qué a mí?”, e intenta buscar una respuesta en sí mismo, ya que en los otros no la encuentra. Se produce una “crisis de la presencia”, de su ser-en-el-mundo, la cual es desencadenada por una irrupción de ser por el padecer. En el siguiente ejemplo se puede apreciar esta pérdida del ser; este fragmento es parte de la narración de un paciente varón con dolor crónico de una enfermedad reumática la cual tiene periodos de crisis y de mejoría.

“Yo, cuando me da el dolor, ya no soy yo. Como tres meses estuve así, ya decía: ‘Ay, ojala ya me muera; porque yo ya no quiero estar así’. Yo ya no quería vivir de los mismos dolores que sentía”.

5) Con la alegría surge el canto, que no es controlado, se asemeja a un huésped, a una angustiante extrañeza psíquica cantada en él. No siempre se tiene una respuesta. Puede ser alegría que, más que alegría, es un alivio al tener un nombre. Este nombre lleva al paciente a enfrentar la enfermedad, a volverla tan cotidiana como un “compañero” de vida al que estará ligado y con el cual tendrá que convivir y compartir en lo más íntimo de la cotidianidad y en su grupo cultural. Primero podrá hacer una negociación con este compañero, que en algunos pacientes se volverá “parte de la familia”, y con el cual tendrá relaciones dialécticas y dialógicas en el tiempo, cambiantes y experimentadas en la vivencia constante de un riesgo de una nueva crisis.

6) Finalmente, interviene el rescate, que es la conquista de un nuevo equilibrio psíquico, la identificación del huésped, el pacto de alianza con él.

Es entonces cuando el enfermo acepta su cronicidad e identifica su padecer claramente, además de que se conjuntan los modelos explicativos. El paciente decide pactar con la enfermedad: puede ser una alianza, una resignación o un intento de olvido. Pueden darse varios desenlaces en el tiempo, o bien todas las situaciones descritas. Dada la naturaleza cambiante e impredecible de la aparición de una nueva crisis, la incertidumbre siempre estará presente.

7) En lugar de la amenaza de disolución de la presencia unitaria, se constituye ahora una existencia doble, dividida entre Ava y su homónimo. Y, aun así, será una existencia que, a pesar de ser doble, es controlada por una única presencia unitaria que sale victoriosa de la extraordinaria aventura psíquica.

También el paciente tiene una existencia doble, como individuo y como individuo-enfermo.

8) De esta manera, el chamán entra en el mundo, vuelve a insertarse en la historia y en el mundo. Es en la historia donde ahora hará participar a su nueva existencia reconquistada mediante el reconocimiento y el dominio del riesgo que la amenaza.

El enfermo entra en el mundo y en la historia cuando los modelos explicativos se conjuntan y se produce un nuevo sentido compartido

a nivel sociocultural. Lamentablemente, los modelos explicativos, tanto del médico como del grupo sociocultural, son las barreras más importantes para su inserción en el mundo y en la historia.

- 9) Las cosas, pues, suceden así: la labilidad de la presencia comienza a manifestarse en un determinado individuo bajo la forma de “actos fallidos” (la pérdida de la habilidad de la caza). Es decir, a través de la angustiante actividad de realidades psíquicas no dominadas (los espíritus). El contagio se propaga y se verifica una verdadera sublevación de espíritus que pone en peligro a toda la comunidad. Interviene el terapeuta, el chamán, el que tiene poder en la esfera vedada a los demás. De esta manera los “espíritus” son alcanzados, identificados y dominados, y se logra vencer a la labilidad. Esta participación de la comunidad en el drama existencial del chamán se manifiesta de manera particular en la gran sesión pública. “El chamán, hechicero, mago es un enfermo, un ser-en-el-mundo en riesgo, que todavía no ha alcanzado su equilibrio y que todavía no ha efectuado su segundo nacimiento y, como tal, necesita ayuda y asistencia” (De Martino 2004: 168).

El individuo enfermo tiene la experiencia de esta labilidad de la presencia y determina no poder realizar las actividades cotidianas, así como el chamán tiene “actos fallidos” que forman parte de su cotidianeidad, como la pérdida de su destreza para cazar. Aunque no hay una participación de la comunidad en el sentido de compartir lo que siente el paciente, sí existe una colaboración en el acto de comprender el padecer del individuo y en el reconocimiento social que se hace de él mismo. Es en este momento cuando se da la conjunción de los modelos explicativos de los participantes en el acto clínico y, por consiguiente, es entonces cuando se enfrenta la crisis de la presencia del diagnóstico y, con ésta, la inminente labilidad del riesgo.

ENFERMEDAD CRÓNICA Y CRISIS DE LA PRESENCIA

En la sesión anterior se realizó una relación dialógica entre lo descrito por De Martino sobre lo que pasa un chamán en su proceso de preparación y las vivencias de los pacientes de un padecimiento con dolor crónico. Por lo anterior podemos ir reflexionando que la vivencia de un padecimiento crónico es un proceso irreversible y un drama existencial, donde se da una crisis de la presencia del individuo ante la incertidumbre del diagnóstico,

donde la angustia y el aislamiento, que resultan de la falta de reconocimiento de su grupo familiar y su médico, llevan al sujeto enfermo al límite de cuestionarse el ser y el estar en el mundo. El rescate de este individuo se da en el momento del reconocimiento social (incluyendo al médico) para iniciar una recomposición-resignificación de su ser-en-el-mundo. Por lo tanto, en la vivencia se tiene un tiempo comprensivo del ser, y en la presencia se tiene un proceso de ser-en-el-mundo histórico comprensivo. Como podemos observar, ambos conceptos tienen puntos de convergencia complementarios. En un sentido más amplio, la vivencia como concepto hermenéutico y el-ser-en-el mundo como un concepto existencial no se contraponen. Ambas tradiciones convergen en la búsqueda del sentido, en la comprensión y en la noción de historia como parte del proceso de búsqueda y de comprensión de sentido de la vivencia del ser en el mundo. Lo anterior converge en la propuesta de Duch acerca de las estructuras de acogida. Durante la enfermedad, el sujeto sufriente pierde estas estructuras de acogimiento tanto en lo social como en lo cultural debido al aislamiento que sufre. Esta segregación se produce ya sea por la falta de credibilidad

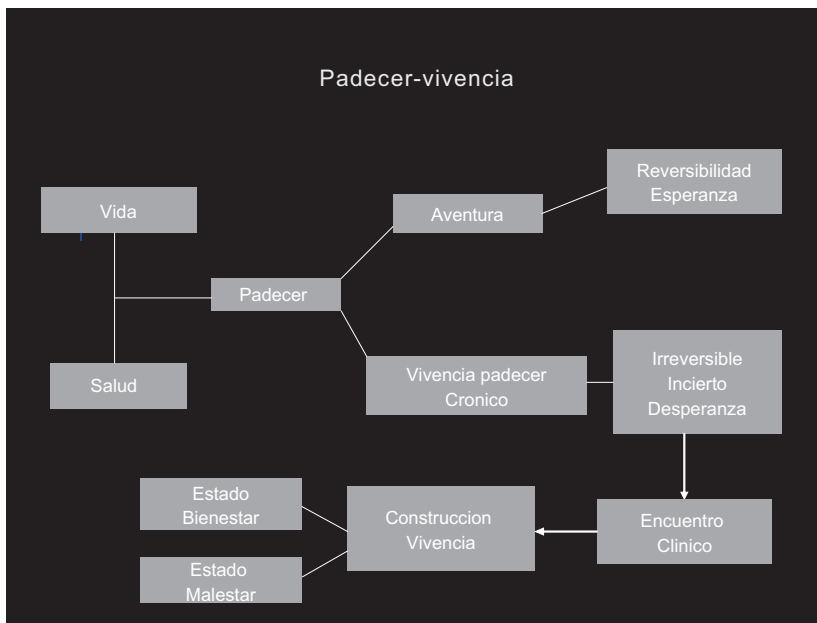


Figura 1. Comprensión e interpretación del padecer y vivencia en un contexto clínico.

de los otros ante el dolor o por la discapacidad física. Asimismo, tanto la estructura psicológica como la antropológica se ven afectadas, ya que el sujeto enfrenta un extravío de identidad ante el sufrimiento y una pérdida de relación con su tiempo y espacio. Conforme se dan la recuperación, el alivio y la aceptación del dolor, la discapacidad va adquiriendo un nuevo significado en estas estructuras de acogimiento.

En resumen, la vivencia del padecimiento crónico se construye y adquiere significado. En primer lugar a nivel individual y, después, en lo compartido en el contexto clínico, donde se tiene la esperanza de un alivio del dolor y de la construcción de un sentido de bienestar o de malestar perenne.

Agradezco al doctor Jorge Manuel Herrera y a Ángel Martínez Hernández por sus valiosos comentarios y aportaciones al presente texto.

BIBLIOGRAFÍA

ARGULLOL, RAFAEL

2001 *Davalú o el dolor*, Quaderms Crema, Barcelona.

COMELLES JOSEP MARÍA Y ÁNGEL MARTÍNEZ-HERNÁNDEZ (EDS.)

1993 *Enfermedad, cultura y sociedad*, Eudema, España.

DUCH, LLUIS

2002 *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid.

GADAMER, H. G. (ED.)

1996 *El estado oculto de la salud* (col. Filosofía), Gedisa, Barcelona.

2001 "Unidad y método", en *Antología*, Sígueme, Salamanca.

GOULD, STEPHEN

1998 The median isn't the message, en T. Greenhalgh y B Hurwitz, *Narrative Based Medicine: Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, Wiley, John & Sons, Incorporated, EUA.

KLEINMAN, ARTHUR

1980 *Patients and healers in the context of culture. An explanation of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*, University of California Press, Berkeley.

KRAUS, ARNOLDO

- 2002 *Una lectura de la vida. Artículos sobre la enfermedad y sus caminos*, Cal y Arena, México.

LAGREE, JACQUELINE

- 2005 *El médico, el enfermo y el filósofo*, La Esfera de los Libros, Madrid.

LINGIARDI, VITTORIO Y GRIECO AGNESE

- 1999 "Hermeneutics and the philosophy of medicine: Hans-Georg Gadamer's Platonic metaphor", *Theoretical Medicine and Bioethics* 20: 413-422.

MARTINO, ERNESTO DE

- 2004 *El mundo mágico*, Libros de la Araucaria, Argentina.

MORIN, EDGAR

- 1988 *El método. El conocimiento del conocimiento*, vol. III, Cátedra, Madrid.

PELLEGRINO, E. Y D. THOMASMA

- 1981 *A philosophical basis of medical practice*, Oxford University Press, Nueva York.

SAVATER, FERNANDO

- 1996 *Diccionario filosófico*, Planeta, México.

SVENAEUS, FRIEDERICK

- 2000 *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of health. Steps towards a philosophy of medical practice*, Kluwer Academic Publishers, Holanda.
- 2003 "Hermeneutics of medicine in the wake of Gadamer: the issue of phronesis", *Theoretical medicine and bioethics* 24 (5): 407-431.

TELLO, NERIO

- 2003 *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Campo de ideas, Madrid.

VARGAS, LUIS ALBERTO

- 1991 "Una mirada antropológica a la enfermedad y el padecer", *Gaceta Médica de México*, 12: 73-76.

LA ESCRITURA SOBRE LA DIFERENCIA: PASOS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS CRÓNICAS DEL SIGLO XVI

Miguel Ángel Segundo Guzmán

... el conquistador va a escribir el cuerpo de la otra y trazar en él su propia historia. Va a hacer de ella el cuerpo historiado –el blasón– de sus trabajos y de sus fantasmas.

Ella será América “latina”.

MICHEL DE CERTEAU, *LA ESCRITURA DE LA HISTORIA*

Cuando dos culturas entran en contacto existe un problema hermenéutico de inicio: ¿desde dónde se efectúa la interpretación del Otro? En esos espacios de frontera se establece una verticalidad del sentido de quien quiere conocer. Un grupo se interroga sobre el otro desde una posición de saber: el preguntar es ejercer el poder, dilucidar la interrogación sobre la alteridad pasa por el nombrar. Por llevarla al mundo que se interroga por ella. En esos momentos, de entrada debe resultar significativa la otredad. Es decir, resaltar sobre el mundo uniforme del marco de lo mismo, de la identidad. En ese movimiento resulta ajeno lo que se observa: se encuentra fuera del mundo de la mirada. Los espacios figurativos e imaginarios que la cultura posibilita vacilan para dotar de sentido a lo percibido. El ojo y el oído, sentidos clave del racionalismo occidental, no encuentran una morada conceptual adecuada y poco a poco se deslizan hacia los marcos establecidos: es el regreso al sentido común, a los cánones del mundo que se lanza a comprender. El movimiento puede regresar vacío o lleno. La comprensión, que ubica el ser de la cosa a conocer dentro del mapa cultural, se lanza en su búsqueda existencial. La interpretación está en el mundo, en los espacios simbólicos históricamente constituidos. La representación emanada de ese proceso no es el hecho real, genera una ficción que permite la mediación, un puente sobre el acontecimiento mudo: un nivel de experiencia. La representación se nos presenta y permite *ver*. El

contacto entre culturas comparte el dilema de toda representación: ¿las imágenes creadas son realistas, es decir, representan fielmente la alteridad, o funcionan con la lógica del espejo en donde lo que veo es lo que quiero y puedo, lo que se me permite ver en el reflejo del mundo?

El problema de la representación de otras culturas se complica cuando el contacto se establece a partir del ejercicio de mecanismos de poder. Las imágenes no son resultado de un contacto casual, al contrario, se insertan en dinámicas de dominio, de colonización. Aquí la representación del Otro se realiza *a modo del represor*: de quien ejerce la mirada. El diálogo del hermenauta es consigo mismo: se genera un saber para controlar mejor y por ende el Otro se domestica. La domesticación construye espacios subalternos para la otredad. Las tradiciones ajenas son interpretadas a partir del lenguaje y la simbología del dominador. El pasado y la memoria del grupo dominado se califican como un no-saber que tiene que modificarse en el nuevo contexto: la finalidad es afianzar la dominación, un sacrificio de expurgación. La ficción emanada del colonialismo es la piedra angular desde donde se edificarán los nuevos *saberes* que validen la vida que se está imponiendo: es la creación de un Nuevo Mundo.

Los europeos que llegan al Nuevo Mundo en la época del *Descubrimiento* se enfrentan al dilema de la otredad. Los procesos de colonización fundaron el lugar de escritura sobre el indio y también el tono de aculturación que era necesario imprimir para la creación de la nueva sociedad. En esa empresa los frailes tenían un lugar privilegiado, eran la punta de lanza del “cambio cultural”. Sus acciones irrumpirían de manera dramática para la transformación social y simbólica de la sociedad. En ese cho que contra el infiel, sin duda se plantearon preguntas esenciales en relación con su otredad: ¿a qué nos estamos enfrentando?, ¿para evangelizar es necesario conocer o sólo es un ejercicio de corrección?, ¿qué está detrás de la idolatría?, ¿cuál era el significado profundo de los acontecimientos? Estos fantasmas acosaban las reflexiones de los religiosos que cumplían el ejercicio de comparación, solos, frente a su página, y realizarían un exorcismo de la alteridad en sus *Crónicas Indianas*. Las escrituras sobre el indio se dan por una necesidad de domesticación: aplacar el ruido que la diferencia expresa. Sólo es posible escribir historias en la derrota de la sociedad, en su crepúsculo como sociedad indiana, es sus silencios se traza su historia. Aquí el dilema regresa, no para el fraile que ejerció su pluma, sino para el lector actual, ya que el dilema de la representación parece

ser un fenómeno moderno, que se expresa en el ejercicio de la lectura y recepción de las obras.

El dilema se agiganta en la medida en que nos interrogamos sobre los cimientos en los que se basa nuestra comprensión del periodo histórico. Aquí resuenan preguntas como éstas: ¿Desde dónde se construye nuestra visión histórica?, ¿hasta dónde se puede plantear la objetividad en la reconstrucción del pasado?, ¿cómo superar la hegemonía de una interpretación que ha solidificado *una visión* de la tradición como discurso científico? Estas preguntas quisiera desarrollarlas en función de la problematización de un tema que resulta central para la antropología en México: ¿cómo y qué sabemos de las sociedades prehispánicas? ¿Cómo conceptualizamos a las crónicas indianas?

Las crónicas del siglo XVI han construido buena parte de nuestro saber sobre el mundo prehispánico, incluso tienen un estatus de *fuentes*. En general, son escritos realizados principalmente por frailes en el *encuentro* de las civilizaciones. Estos textos se han interpretado como escritura etnográfica, como el testimonio del nacimiento de la antropología en México, como la crónica de los vencidos, etcétera. Estas lecturas son posibles a partir del contenido de los textos y su referencia hacia los pueblos de que hablan. Son narraciones de sujetos que “estuvieron ahí”. Pero ¿por qué cuestionar esta concepción *realista* de la fuente que ha permitido validar desde el *origen* la visión que tenemos de los indios? ¿Por qué esta visión heredada del modelo positivista de los historiadores-políticos del siglo XIX mexicano se ha transformado en la única opción del comprender los ecos de la tradición precolombina? Dicha interpretación ha permitido sustentar y construir un discurso con miras a una comunidad imaginaria pura, es decir, lo mexicano *naturalizado* en el tiempo. Esto no es una moderna creación del siglo pasado, va mucho más atrás, se entrelaza con una serie de discursos políticos, que por lo menos desde Clavijero y su generación, equipararon dos realidades distintas (el momento político de la enunciación y un imaginario pasado fundador del primero) y poco a poco fueron creando una idea emergente que se denominó Nación o, mejor dicho, construyeron el imaginario sobre el *origen de la Nación* en el discurso histórico del siglo XIX. Digamos que la interpretación se da en un proceso *normal* de subordinación del pasado que implica cualquier nacionalismo en construcción. En un tono radical podemos suponer que ese imaginario prehispánico ha sido una *tradición inventada* (Hobsbawm y Ranger 2002: 7) de gran éxito en la medida que ha permitido ejercer el

poder en aras del cumplimiento de la continuidad histórica *natural* de la Nación mexicana.

A esta interpretación la podemos llamar *realismo histórico* en el análisis de las Crónicas. Los *realistas* pretenden reconstruir el pasado tal como fue y por tanto asumen la herencia del siglo XIX en cuanto al conocimiento histórico, es decir el ideal positivista para la reconstrucción: “En aquellos –escribe Lardreau– lo ‘real’ son los acontecimientos, los ‘hechos’, la cronología estricta, el ideal de una objetividad pura que pretende que, llevado al extremo, estos ‘hechos’, mostrados por sí mismos, despojados de toda interpretación se ordenen de acuerdo con la cronología, en el interior de un número de rúbricas que no forman un conjunto” (Duby y Lardreau 1998: 15). Una literalidad frente al pasado por el peso de la frase “está escrito, así ocurrió”. Para esta postura, leer es reconstruir en el presente el pasado ya que los hechos *hablan nuestro mismo idioma*: no existe fractura ni exotismo en el pasado, existe una gran continuidad del tiempo que permite reconstruir. Los historiadores realistas que se enfrentan a las Crónicas olvidan que son textos de casi cinco siglos, una distancia temporal considerable y que es inversamente proporcional a la actitud de cercanía hacia ellas en sus análisis. Al buscar el sentido de los escritos lo ubican cerca de las disciplinas históricas o antropológicas del presente. En esa asociación piensan los escritos como si fuesen una *monografía*, el paradigma del trabajo antropológico del siglo XX: los textos funcionan con *autoridad etnográfica*, ya que se escribieron sobre los pueblos mesoamericanos y se valida su ejercicio escriturístico por el famoso “estar ahí”. Desde esa posición adquirieron *estatus* de fuente de información válida para la construcción de conocimiento, al pensarse que funcionaban más o menos igual que una *etnografía británica*: un “trabajo de campo extensivo” a través de un dominio colonial; una búsqueda con informantes; un análisis de la lengua nativa; un proceso de escritura que plasmó de una forma compleja los datos obtenidos, etcétera.

Esa mirada deja de lado el hecho de que las crónicas son textos que buscan la evangelización; que están insertos en un contexto de dominación cultural y funcionan dentro de una lógica de la *persecución del Otro* en la medida que es un pagano y hay que convertirlo. En los escritos se fue trasladando una memoria indígena *domesticada* en tanto que cristianizada: sólo es posible escribir sobre ella una vez conquistada esa sociedad, desde sus ruinas contó sus secretos. En las Crónicas se perpetuó un saber-poder, una mirada que se construyó sobre el indio en un contexto de dominación.

La interpretación realista también olvida que pertenecen a un mundo simbólico-textual distinto al nuestro, desde donde hacemos su recepción y su interpretación.

Estos cuestionamientos al *realismo simplón* se insertan en la polémica de algunos círculos antropológicos por la validez de lo contenido en las etnografías. Tal polémica *posmoderna* es un punto importante de discusión: propondría salir de un realismo simplón en las formas de representación de la realidad. Sin embargo, esta opinión choca contra una gran pared: la verdad en antropología se fundamenta en el *estar ahí*, que otorga una certidumbre de autenticidad de lo narrado frente al lector, por lo tanto, resulta ser algo incuestionable, a partir del he visto y he oído que hacen verosímil el relato. Las discusiones posmodernas en antropología han puesto en entredicho esta concepción: al cuestionar la famosa autoridad etnográfica (véase Clifford 1998) se erosiona el mismísimo suelo firme de la certidumbre en la antropología. La crítica se centró en llevar al debate las posibilidades de inclusión de una *otredad* sobreestimada, planteando diversos ejercicios de escritura etnográfica, que algunas veces no pasaron de ser simples ejercicios retóricos o estilísticos. La famosa muerte de los *metarrelatos* sugerida por Lyotard como el estado de las ciencias en las sociedades postindustriales (Lyotard 1988), fue la bandera a partir de la cual los antropólogos posmodernos se permitieron plantear la muerte de la autoridad antropológica, *solamente* en el nivel de la escritura. Dicha autoridad se transformó en discurso de autor que permitió diseccionar las viejas antropologías y tratarlas como obras de ficción, literaturas en donde lo importante era el estilo de la construcción del *antropólogo como autor*, y no el mundo que referían. Al difuminarse el contenido de los textos en función de *voces dominantes* que lo articulan llevaron la antropología hacia la ficción, por la incapacidad de fijar lo real. El problema de este posmodernismo es que partían de un modelo de la comprensión *empática*, sugerida desde el vitalismo de Dilthey, que privilegia a los autores en vez del contexto social para la interpretación. El posmodernismo, por tanto, permitió dar un giro en el foco de atención de la antropología: los Otros o su representación se esfumaron en aras de la búsqueda de un túnel sin fondo: buscar intertextualidades abismales entre autores que posibilitaron

la discusión entre retóricas antropológicas, en los relatos, los *Otros* y sus transformaciones, la mayoría de las veces, desaparecieron de los textos.¹

La propuesta que se presenta elude las proposiciones posmodernas al plantear que el interés central se nutre de la posibilidad de bosquejar un ejercicio interpretativo del pasado que permitió generar textualidad sobre los *Otros*: pretendo esclarecer la interpretación que se realizó en un contexto colonialista sobre otra cultura y así se anuló la diferencia en el ejercicio de la escritura: Occidente suprimió la diferencia al narrar la historia de los pueblos que somete. Para sustentar esta argumentación es necesario abrir el estrecho horizonte de las ciencias histórico-antropológicas hacia un paradigma hermenéutico: una lectura que complejice la relación con el pasado y sus modos de ser en el presente. El bosquejar el análisis desde una epistemología hermenéutica permite abrir un horizonte de comprensión: plantear nuevas preguntas, dialogar con el texto, permitir que la tradición fluya en otra forma.

EL COMIENZO DEL DIÁLOGO: UN ACERCAMIENTO A LA HERMENÉUTICA

Existen hechos en el mundo, pero ellos no están desligados de sus interpretaciones. No se dan separados. El hecho real, una vez pasado, deja un cadáver que es su representación. Bajo una perspectiva ontológica se busca encontrar el ser de la representación diseccionando los discursos que permitan acceder a lo *real*. Es un trabajo de continuo desvelo. Bajo una perspectiva hermenéutica se busca dialogar con la construcción realizada pensando los índices que permitieron representar así los hechos del pasado. Es un ejercicio comparativo. El éxito de la perspectiva hermenéutica es que logra presentar una reflexión sobre las condiciones sociales que permitieron en el pasado la comprensión, pero también posibilita caracterizar el momento actual que se lanza al comprender. En esa dialógica se establece la escritura sobre lo Otro, como eje limítrofe entre el texto y su lector modelo (véase Eco 1995). Los límites de la interpretación están

¹ Véase la demoleadora crítica que hace Carlos Reynoso como introducción a *El surgimiento de la antropología...* Según él dichos estudios ocultaron, al igual que los famosos *Estudios Culturales*, las transformaciones que estaban sufriendo las sociedades estudiadas por las embestidas del capitalismo salvaje, pensando que eran sólo metarrelatos discursivos.

dados por el texto y su contexto inmediato de producción, es decir, por el imaginario posible de la época.

El diálogo con las crónicas comienza por bosquejar esa posibilidad del comprender como producto de un lugar social. Posteriormente trata de especificar las condiciones interpretativas que permite el presente del pasado. Y, por último, el proceso mimético que se establece en la escritura y su referencia a su existencia en el presente. En ese orden integro los planteamientos de filósofos como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, sin ellos, la pregunta sobre la diferencia tiene poco sentido.

El análisis hermenéutico existencial que plantea Martín Heidegger en *El ser y el tiempo* permite la comprensión del fenómeno del ser a partir del “ser-estar ahí”. Categoría existencial que *está* inserta en el “ser en el mundo”, en donde el ver-comprender-encontrarse son sus previos: lo a la mano “con otros”. En esa mundanidad, el *ser ahí* no es un ciego receptáculo, efectúa la comprensión de su entorno ya que éste tiene significación propia. La comprensión de dicha significatividad es el ser ahí proyectando su ser sobre posibilidades, es decir, en el previo del mundo. Así, la interpretación es el desarrollo de la comprensión en tanto que desarrollo de las posibilidades del comprender. Ahí, el “ver en torno” “[...] descubre, significa: el ‘mundo’, ya comprendido, resulta interpretado. Lo ‘a la mano’ entra *expresamente* en el campo del ‘ver’ comprensor” (Heidegger 2002: 166). La interpretación se mueve entre el ver previo y el tener previo, *recortando*, “lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido en el ‘tener previo’ y visto en el ‘ver previo’ se vuelve por obra de la interpretación, concebible” (Heidegger 2002: 168). Lo concebible para Heidegger, es también existencial. Por ello el sentido es inherente a la posibilidad de la interpretación comprensora dentro del ser. El habla es la articulación de la incomprendibilidad como fundamento de la experiencia del lenguaje. Las proposiciones tienen su ser en el mundo. Tanto la interpretación como el habla poseen sentido, así hablar “es articular ‘significativamente’ la comprensibilidad del ‘ser en el mundo’ ” (Heidegger 2002: 180). La Verdad no es una concordancia, es un descubrir relativo al ser del ser ahí y del ser en el mundo. La existencia posibilita la comprensión pero está inserta en la temporalidad, que es de suyo su fundamento ontológico: tiempo original fuera de sí, en y para sí mismo. Éste permite, por ende, la significación del mundo, ya que “la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte”

(Heidegger 2002: 394). Lo a la mano del mundo que el ser ahí tiene a su disposición para realizar su comprensión-interpretación.

El tiempo original que es la historicidad se enfrenta con el tiempo vulgar que se orienta solamente al presente: la *intratemporalidad*. Para Heidegger la temporalidad central es el “advenir presentando que va siendo” (Heidegger 2002: 354): se *temporacia* en historicidad, es decir, el ser ahí, de modo que “el sido surge de cierto modo del advenir”. Si el ser del ser ahí se capta e inserta en el constante *sido*, o que va siendo, a la temporalidad original no le interesa la estructura pasado-presente-futuro, en el advenir encuentra su sentido como dinámica existencial: el ahora va pasando orientado al porvenir.

Heidegger plantea un *circulus vitiosus* entre el interpretar y el comprender, que en su opinión mete en predicamento a los historiadores: desde esta perspectiva su *objetividad y subjetividad* desaparece. No obstante, plantea una opción: el chiste no es salir del círculo, no es posible al ser parte de la existencia misma, sino “entrar en él de modo justo”. La historiografía es la historicidad del ser ahí, una existencia ya no ante los ojos pero que *fue* una forma del ser ahí y que entonces dependía de la idea del mundo reinante: de su *horizonte* en el ser en el mundo. De nuevo se abre el círculo, dado que la historiografía se temporiza en el advenir como una posibilidad de la existencia “sida ahí”: es su saber histórico mundano en dos niveles: de lo pasado (restos, monumentos, documentos) y de lo que va pasando (“el oficio del historiador”). Por ello Heidegger plantea que:

El mundo ya proyectado va precisándose por el camino de la exégesis del material histórico-mundano “conservado”. El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al “pasado”. Sino que presupone ya el ser *históricamente en relación al “ser ahí”*, es decir, la historicidad de la existencia del historiógrafo. Ésta es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones “técnicas” más insignificantes (Heidegger 2002: 425).

Sin embargo, plantea una posibilidad, tal vez un entrar en ella “de modo justo”: Si el *sido ahí* fue ser en el mundo, “abrirá la historiografía la silenciosa fuerza de lo posible tanto más a fondo cuanto *más simple y concretamente comprenda y ‘se limite’ a exponer el ‘ser sido en el mundo’ partiendo de su posibilidad*” (Heidegger 2002: 425. Las cursivas son mías). Pero aun esa posibilidad no escapa del ser ahí del que interpreta el pasado pues es

“partiendo del ‘estado de abierto’ (‘verdad’) *propio de la existencia histórica* como hay que exponer la posibilidad y la estructura de la *verdad historiográfica*” (Heidegger 2002: 428).

El segundo de los momentos es el planteamiento neohermenéutico de Gadamer en *Verdad y método*, que se entiende en función de la pregunta central de todo ejercicio interpretativo: ¿cómo es posible la comprensión? La respuesta se encamina por la vía trazada en Heidegger: es un modo del ser del estar ahí. En ese sentido “la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende” (Gadamer 1993: 13-14). Somos afectados por el pasado pero participamos existencialmente de dicha aflicción. Gadamer ilustra este punto a partir de su crítica a la estética del genio, no obstante, donde mejor se pueden aplicar sus ideas sobre la comprensión es en *el ejercicio de la pluma*, ya que:

...la escritura, y la literatura en cuanto participa de ella, es la comprensibilidad del espíritu más volcada hacia lo extraño. No hay nada más que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella (Gadamer 1993: 216).

Lo extraño y muerto del texto que expresa la tradición se transforma por medio de la comprensión en familiar y coetáneo. Se re-presenta como cercano lo lejano en el tiempo, por eso, el “que sabe leer lo transmitido por escrito atestigua y realiza la pura actualidad del pasado” (Gadamer 1993: 216). Toda visión estética, por lo tanto, debe subsumirse en la hermenéutica: desde las obras de arte hasta los textos. El acercarse hacia lo escrito no es un ejercicio ingenuo, participa como en un juego, del esfuerzo por jugarlo, en este caso de comprenderlo: “El que ‘comprende’ un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido –en el esfuerzo de comprender–, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad individual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones, en todas las direcciones que es lo que constituye al ‘desenvolverse con conocimientos’ dentro del terreno de la comprensión de los textos” (Gadamer 1993: 325-326).

El lector y por ende el hermeneuta pasivo no existen; tampoco la empatía permitiría un comprender a partir de la cercanía artificial de lo conocido al conocedor. Gadamer plantea que,

... la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido “se dan” “ontológicamente” sino históricamente, esto es participan del modo de la historicidad (Gadamer 1993: 327).

El ser-estar ahí y su estar en el mundo, y la relación con la historicidad que los envuelve son centrales para acercarnos al fenómeno de la comprensión. La historicidad en la que participa el que comprende un texto permite proyectar, tanto las opiniones previas, como los planteamientos teóricos, hipótesis, etcétera. Para Gadamer estos previos participan del cajón de los prejuicios: lo no visto pero presente en las anticipaciones hacia el texto, lo que vive con nosotros en nuestro mundo y que participa, aparentemente mudo, pero en realidad posibilita la comprensión, porque está ahí. Son los prejuicios no percibidos “los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (Gadamer 1993: 336). Y que, sin embargo, participan como llave de acceso a lo extraño, pues “los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer 1993: 344). Nuestro acercamiento a la tradición está mediatizado, se ocultan los prejuicios que lo modelan. Pero al mismo tiempo la tradición vive, es recuerdo que se actualiza en el presente, no es inmutable. En opinión de Gadamer:

Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dicho, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada: *La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos* (Gadamer 1993: 349. Las cursivas son mías).

El comprender se entiende entonces como un “*desplegarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua relación” (Gadamer 1993: 360). Es un movimiento entre dos instancias, la tradición y nuestra comunidad, lo que rige la anticipación de sentido hacia el pasado. Entre lo extraño y lo familiar se encuentra un punto medio, ese punto es el que la hermenéutica gadameriana trata de explorar: iluminar las condiciones de la comprensión.

Si bien los prejuicios siempre están ahí como un subsuelo, éstos se vuelven polvareda que nubla la vista cuando el aire extraño de la tradición

los estimula. Así, la “comprensión comienza allí donde algo nos interpela” (Gadamer 1993: 369). Antes de eso existe la llamada *anticipación de perfección*, que busca la verdad del texto a partir de su unidad perfecta de sentido (para nosotros). El encuentro con la tradición permite superar dicho nivel con base en una dialógica. Una lógica de la interrogación sobre los prejuicios una vez aparecidos: hay que preguntar para abrir y mantener abiertas posibilidades. El pensamiento verdaderamente histórico para Gadamer es el que trata de “pensar al mismo tiempo su propia historicidad” (Gadamer 1993: 370). De esa manera se bosqueja el proyecto de la *historia efectual*, el cual trata de comprender que “El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico” (Gadamer 1993: 370).

Una operación que une extremos, que trata de desplazarse, no en el vacío, sino desde un lugar, un *estar ahí*, una situación “que limita las posibilidades del ver” hacia otra parte. Gadamer equipara esto último con el concepto de horizonte: “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer 1993: 372). El horizonte se desplaza con nosotros, nos enfrenta con horizontes pasados, con la tradición. Pero todos participan de un gran horizonte móvil (que podría ser la historicidad en Heidegger). En este sentido, la fusión de horizontes que implica la comprensión es ganar o ampliar nuestro horizonte remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición. El destacar los horizontes es sólo un momento de la comprensión que busca integrar dichos horizontes: fusionarlos.

La conciencia histórica referida a la historia efectual entiende a la tradición a partir de una mutua apertura: la tradición tiene algo que decir y bajo una lógica de pregunta y respuesta, pretende entrar en un diálogo abierto, conversar. En ese sentido es que somos “afectados por la palabra de la tradición”. En la conversación se lleva a cabo la fusión de horizontes al pasar por un proceso lingüístico. Así la “lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectual” (Gadamer 1993: 468).

La tradición nos habla, se expresa lingüísticamente de modo que “*pensar históricamente* quiere decir en *realidad realizar las transformaciones que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos” (Gadamer 1993: 477). Dialogar con el lenguaje del pasado en términos hermenéuticos quiere decir oír sin extraviarse: llegar a acuerdos. Buscar

un entendimiento entre horizontes lingüísticos, ya que el “*ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (Gadamer 1993: 565). La mediación de la comprensión es lingüística. Según Gadamer ésta puede ser superada por la lógica de la pregunta y respuesta en un juego lingüístico. Recordemos que en los juegos se entra, como en las creencias de Ortega “se está”, y uno se mueve en el interior: “el jugar es un ser jugado” (Gadamer 1993: 149). El ser lingüístico de la tradición entra en juego con nosotros y con el horizonte al que pertenecemos. Gadamer lo tiene muy claro: “Son en verdad juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices –¿y cuándo cesaríamos de serlo?–” (Gadamer 1993: 584).

Desde nuestra cotidianidad nos enfrentamos al pasado. Desde el horizonte de las ciencias histórico-antropológicas se comprendió la alteridad de una práctica escriturística pasada como una *identidad natural*: se establecieron como *antecedentes* o *precursores*. Un prejuicio central para la comprensión de las *Crónicas* es que funcionan, más o menos igual, un antropólogo y un fraile del siglo XVI. Este prejuicio posibilita creer que el fin de la escritura en ambos casos es el mismo: la búsqueda del conocimiento de la otredad vía el ejercicio etnográfico. Al actualizar las fuentes desde el presente antropológico y ver que la *descripción coincide* con el ejercicio etnográfico contemporáneo se establece la identidad citada: la comprensión fusiona. Lo que me interesa plantear es esa posibilidad que enuncia Heidegger y que en Gadamer es el primer momento de la comprensión: mostrar un estar ahí pasado, un horizonte distinto al nuestro. No buscar qué pensaba fray Bernardino de Sahagún, autor de la magna *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pues esa sería una pretensión cara al modelo de la comprensión que implica trasladarse a una subjetividad. Por el contrario, hay que preguntarse qué posibilidades para su interpretación tenía *a la mano*, en *su mundo*, para comprender la sociedad dominada. Se tiene que *destacar* el horizonte de los cronistas para ponerlo a dialogar con nuestra posición en el interior de la disciplina antropológica. Hay que mostrar la alteridad que se nos presenta: dejar que la tradición nos hable, que nos muestre sus misterios y su alteridad, separarnos de ella. Y para hacerlo qué mejor que funcionar con la lógica del antropólogo y plantear preguntas que centren la atención en buscar las diferencias que nos separan en nuestras prácticas de construcción de sentido.

El giro hermenéutico permite jugar con el tiempo y sus dinámicas de construcción. Al representarse el pasado como espacios discontinuos

y entenderlos como *otredad* que el momento de la comprensión fusiona, es necesario hacer un breve análisis sobre el tiempo histórico y su relación con el contexto cultural que lo produce, dado que éste nunca se encuentra dado. El análisis existencial sobre el tiempo bosquejado por la hermenéutica, impacta particularmente en el planteamiento de Koselleck (1993). Según él no hay un único tiempo histórico, ya que éste siempre está vinculado a unidades políticas y económicas de acción así como a hombres concretos, instituciones y organizaciones. Existe por ello un dato antropológico que condiciona las historias posibles: *el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa*. El primero funciona como un pasado presente en tanto que recuerdo y memoria: es un espacio que reúne la totalidad. El horizonte es un futuro hecho presente, es el *todavía-no* que permite revisar los trayectos diversos, es expectativa. No son opuestos complementarios “sino que indican, más bien, modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico” (Koselleck 1993: 340). El hoy permite la actualización de dichos modos del ser. Existe también una relación entre acontecimientos históricos y actos lingüísticos, como en Gadamer, el lenguaje es lo que permite la comprensión:

Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística. Pues en cada acontecimiento entran a formar parte numerosos factores extralingüísticos y hay estratos de experiencia que se sustraen a la comprensión lingüística. La mayoría de las condiciones extralingüísticas de todos los sucesos, los datos, instituciones y modos de comportamiento naturales y materiales, quedan remitidos a la mediación lingüística para ser eficaces. Pero no se confunden con ellas. Las estructuras prelingüísticas de la acción y la comunicación lingüística, en virtud de la cual se instauran los acontecimientos, se entrecruzan mutuamente sin llegar a coincidir totalmente (Koselleck 1993: 287).

En esta larga cita se puede justificar la empresa de la *historia conceptual* (Koselleck 1993: cap. V), en tanto búsqueda de las dinámicas y tensiones que permiten la construcción de las semánticas que dan sentido a las historias posibles. Dichas historias se encuentran entre el tiempo cósmico y el vivido, es decir, son parte de la narración. La narración según Ricoeur es el guardián del tiempo (Ricoeur 2003, III: 991). El carácter temporal

de la experiencia humana adquiere sentido sólo en el tiempo narrado, o mejor dicho, “el tiempo se hace humano en cuanto se articula de modo narrativo” (Ricoeur 2003, I: 39). La gran apuesta de Ricoeur es bosquejar, no una meditación sobre el tiempo (empresa destinada a caer en las famosas *aporías*), sino sobre la construcción de la narración. En ese sentido adquiere relevancia el concepto de *mimesis* y de *trama*. Ambas son procesos deconstructivos en la medida en que la “imitación o representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama (Ricoeur 2003, I: 85). La *mimesis* y la trama van a tratar de reflejar la acción en una construcción narrativa. Ricoeur planteará una triple *mimesis* que permite el proceso de la narración: la *mimesis* I (pre-comprensión), *mimesis* II (mundo del texto) y *mimesis* III (mundo del lector). La *mimesis* I es “comprender previamente en qué consiste (pre-comprensión) el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad” (Ricoeur 2003, I: 126). Es el nicho cultural que le da sentido a la acción en una red conceptual que permite la comprensión de las prácticas. La *mimesis* II es la construcción de la trama. Entre los acontecimientos ya interpretados y la historia se encuentra la trama en tanto que puesta en intriga de dichos acontecimientos: es la configuración que integra lo heterogéneo y le crea un tiempo propio. La *mimesis* II es el espacio de la *poiesis* a partir de la *imaginación creadora* (la capacidad para producir nuevas formas lógicas). La *mimesis* III se relaciona con el acto de lectura y la estética de la recepción. Es la capacidad de seguir una historia actualizándola en la lectura. Entre la *mimesis* II y III opera el lector activo en tanto que “sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto” (Ricoeur 2003, III: 875). El trío mimético permite la pre-figuración, la configuración y la re-figuración de la acción expresada en narración. Así la “narración re-significa lo que ya se ha pre-figurado en el plano del obrar humano” (Ricoeur 2003, I: 154).

El modelo de la *mimesis* permite analizar la escritura en tanto que narración de la acción con una estructura hermenéutica, ya que bosqueja la interpretación en la composición narrativa. Si se aplica el modelo a los franciscanos y sus crónicas, la *mimesis* I, el esquema conceptual que permite la precomprensión de las acciones *mexicas* es europeo, cargado de una rica simbología de varias vetas: específicamente renacentista-cristiano. Las crónicas están dentro de un horizonte teológico cuya meta es la destrucción del Otro, en tanto que cristianización de su cultura ya

que no forma parte del imaginario social aceptado, validado por la Tradición y la Iglesia. Observamos aquí un espacio de distinción, el horizonte de precomprensión de la época es muy distinto a nuestro horizonte, es un haber-sido que se piensa como nuestro en función del resultado de la escritura franciscana: una descripción. La mimesis II también responde a distintas lógicas y reglas de inscripción y representación del discurso. No son antropólogos de trabajo de campo, están escribiendo la historia de Dios en las Indias. No describen desde un horizonte laico la diversidad de las culturas. De tal modo que en el ejercicio interpretativo que implica la mimesis III se puede plantear el principal problema: aquí es donde se fusionaron las prácticas escriturísticas religiosas con las antropológicas de los siglos XIX y XX. Estamos hablando de mundos distintos que se fusionan en la lectura: en el tercer tiempo que genera la narración y que los presenta como “parecidos”. En este nivel mostrar el extrañamiento como antropólogo y plantear la duda de falsa identidad, es el primer paso para comprender la trama original de las *fuentes*.

La Historia y la Ficción comparten el tercer tiempo que abre la narración. La historia utiliza procedimientos de conexión que “garantizan la *reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico*” (Ricoeur 2003, III: 777). El relato histórico y el narrativo re-figuran el tiempo a partir de instrumentos que utiliza el pensamiento (calendario, archivos, huellas) para la construcción de estructuras narrativas. En ese sentido la huella, la señal de existencia de los acontecimientos, es central al ser entendida por Ricoeur como *efecto-signo*: el ser afectado por el pasado sigue presente y permite su inteligibilidad al dejar un cadáver, por ella el relato histórico re-figura el tiempo: la huella es el lugarteniente del pasado en el presente.

Lo que decimos sobre el pasado, y esto es central en Ricoeur, está pensado bajo el “signo de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo” (Ricoeur 2003, III: 840). Pensar bajo el signo de lo *Mismo* es creer que se puede reefectuar el pasado en el presente. Aquí se suprime la distancia temporal y se busca una identificación con lo que antes fue. Es básicamente la propuesta de Collinwood y sus seguidores idealistas y *realistas*. Se eliminan las mediaciones del tiempo histórico y se busca la identidad de lo mismo, bajo una comprensión *empática*. Pensar el pasado bajo el signo de lo *Otro* es hacerlo como etnólogo, plantea Ricoeur que es una “ontología negativa del pasado”, ya que busca y reconoce la alteridad, en un exotismo temporal, que tiende a “alejarse masivamente el pasado del presente”, para buscar la comprensión del Otro. El problema de esta postura es que elude la

supervivencia del pasado en el presente, pero permite una operación de limpieza en tanto que crítica a los objetivos totalizadores de la historia. El tercer modo consiste en pensar el pasado bajo el signo de lo *Análogo*, es decir, buscar semejanzas entre relaciones más que entre términos simples. Con esta óptica el trabajo del historiador “consiste entonces en hacer de la estructura narrativa un ‘modelo’, un ‘icono’ del pasado, capaz de ‘representarlo’ ” (Ricoeur 2003, III 856). Se busca una metáfora proporcional que permita establecer una relación entre el pasado y presente. Se apela a los géneros tropológicos para construir la explicación metafórica entre acontecimientos en el nivel de su narración: es el modelo de Hayden White en su *Metahistoria*. La crítica general a lo Análogo es que corre el riesgo de borrar la frontera entre ficción e historia en función de los modelos narrativos. Ricoeur le apuesta a esta última en tanto que capacidad para figurar el haber-sido: construir la narración bajo la dinámica de la triple mimesis. Lo importante ahí es el “figurarse que... por el que la imaginación se hace capaz de visión” (Ricoeur 2003, III: 909). La tensión entre espacio de experiencia y horizonte de espera de Koselleck, permite la visión. De ahí la famosa *renuncia a Hegel* en tanto que posibilidad de crear un análisis totalizador de la historia, con toda su carga eurocentrista presente. La apuesta de Ricoeur se encuentra en la identidad narrativa como el sentido del sí mismo: la narrativización de las prácticas que genera el sentido de las historias narrables. Y éstas nos remiten a las condiciones sociales de producción de discurso. En palabras de Michel de Certeau (1993), las construcciones de lugar.

Para analizar las Crónicas es necesario, antes de construir un modelo que privilegie a lo análogo, hacer una *ontología negativa del pasado*. Es decir, desarrollar las preguntas que irrumpen en la identidad natural que genera una comprensión realista de lo escrito en las Fuentes. Bosquejar lo diferente y tratar de dialogar con él. La pregunta a desarrollar es ¿cómo? Las respuestas *creo* se encuentran en la antropología y sus paradigmas.

LAS PRÁCTICAS CULTURALES: UNA VÍA

Un punto de arranque puede ser una noción que, a veces de modo oculto, otras veces manifiesto, permite articular y construir discursos en la Antropología: el concepto de Cultura. Desde Tylor y su mega definición los estudios antropológicos han girado en torno a su conceptualización y acotación. No obstante, parecía haber perdurado una idea que permitía

objetivar la cultura al entenderla como todo lo que el hombre crea y en la que al mismo tiempo está inserto. Thompson llama a esta concepción como descriptiva (1998: 190-195), en la medida que permitía articular un discurso coherente de una sociedad y podía plasmarse, en consecuencia, de una forma realista en una etnografía ya sea culturalista o funcionalista. Pese a la existencia de otras concepciones, como la de Leslie White y la posterior ecología cultural o el estructuralismo de corte levistrausiano, dicha visión fue hegemónica. Un cambio paradigmático que transita, tal vez, por los caminos inaugurados por la etnociencia (Goodenough), es la concepción de Geertz (1988). En su propuesta entiende la cultura como *esquemas de significación*: es decir, como programas simbólicos, extragenéticos que le ayudan al hombre a interpretar la realidad y que guían su conducta. La cultura tiene que ver con estructuras de significación socialmente establecidas, es decir, símbolos públicos, y con los sistemas de interpretación de dichos símbolos. En este sentido la cultura interpreta y es interpretable. Así, lo que realiza el etnógrafo no es una descripción realista de una sociedad; lo que en primer lugar hace es interpretar: “En suma –dice Geertz– los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y de tercer orden” (Geertz 1988: 28). Son ficciones que *inscriben* el flujo del discurso social (*descripción densa*), es decir, lo que interpreta el nativo de su propia cultura. El eje de su propuesta radica en el concepto de *inscripción*, retomado de Paul Ricoeur, que implica la *intención* de decir, que todo discurso sostiene, sólo que la escritura es la inscripción de dicha intención (véase Ricoeur 2002). La cultura funciona como un paradigma que le da sentido al mundo al permitir su legibilidad. Su análisis es una interpretación de la interpretación, una lectura de la realidad que otros a su vez ya han interpretado. Con Geertz comienza un giro hermenéutico que permite atravesar y cuestionar la autoridad etnográfica. Esta propuesta tiene seguidores radicales (los posmodernos) y también críticos. Uno de estos últimos es John B. Thompson (1998), el cual plantea un concepto *estructural* de la cultura que implica más bien la fusión de Geertz y Bourdieu. Su concepto tiene dos niveles que se explican por sus vetas intelectuales: un carácter simbólico, en donde el concepto de forma simbólica es central, dado que son acciones, objetos y expresiones significativas que tienen que cumplir con una serie de características: intencionalidad, convencionalidad, estructural, referencial y contextual. En este último nivel las formas se insertan en contextos socio-históricos, en donde se producen y reciben a partir de los campos de interacción, las

instituciones y, en general, la estructura social. En este entramado estructurado socialmente, el sujeto no es pasivo, sino que activamente y con base en procesos de valoración (simbólica y económica) recibe y comprende las formas simbólicas. Retomando esta concepción para aplicarla al pasado, un sujeto, llámese fraile franciscano del siglo XVI, comprende la *otredad* a partir de un sistema simbólico que lo atraviesa, que lo guía en su interpretación y le permite relacionarse en un esquema de dominación socialmente estructurado, validado institucionalmente. Su cultura es el marco que permite y filtra el análisis. El lenguaje occidental enuncia la realidad que observa. Si creemos en la fiel utilización de sus informantes, el fraile está haciendo una interpretación de la interpretación que le ofrecen. Está ubicando lo dicho por el Otro en su mapa cultural, en el horizonte de su mundo. Está traduciendo, llevando lo dicho por el Otro a sus propios términos, es decir, reinterpretando. Regresamos a las interpretaciones de segundo o tercer orden. El fraile inscribe un discurso cuya intención es distinta a la lógica de la relación antropólogo-informante. No busca ubicar al indio en el marco de la diversidad humana, busca corregir al pecador para redimirlo en el marco de la historia de la salvación humana. Pero no hay que olvidar que el informante también está estructuralmente condicionado, tanto por su apropiación de la cultura nativa que está en proceso de cambio por la evangelización,² como por su acceso al conocimiento tradicional: los informantes de Sahagún pertenecían a la nobleza “que logró sobrevivir”, reeducada en el Colegio de Tlatelolco, aparentemente evangelizada y sujeta al poder de los frailes, en una vida casi monástica.³ La vida cotidiana *mesoamericana* se destruyó a partir del ejercicio de la violencia. La estructura social cambió al entrar en nuevas relaciones de dominio. El acceso a una cultura perseguida transita bajo la conducción de quien censura, por los espacios que ha dejado para que subsista “mejorada”. De modo que es una interpretación dirigida: para actualizarla tiene que significar algo en

² Nada de sincretismos o mezclas culturales, dado que los esquemas simbólicos no se combinan bajo ninguna receta. Lo que existe son lecturas desde distintas tradiciones que permiten la construcción de modelos distintos del original, pero que responden a una lógica parecida a la traducción. Son procesos que intentan replicar el original, pero su riqueza se encuentra en su fracaso: en lo que pierde o adquiere el producto final.

³ Hay que recordar el proyecto franciscano de construir un clero indígena.

la lógica del vencedor, en el contexto original ya no tiene sentido, en el nuevo horizonte son ruinas.

EL PODER-SABER

Michel de Certeau ha planteado que “el ‘hacer historia’ se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas)” (Certeau 1993: 20), los franciscanos eran parte de todo un aparato de poder que se estableció, vía la violencia, en Mesoamérica. Pese a que tenían un proyecto alternativo (un proyecto milenarista con los indios), al ser parte de una orden religiosa, su identidad estaba en función de una *comunidad religiosa* (véase Anderson 1993: 30-39): el cristianismo en expansión. Dicha identidad se define a partir de mecanismos de adscripción (Barth 1990) (conjunto de rituales, una serie de mitos monoteístas, etcétera) pero principalmente a partir de categorías de exclusión: su imaginario contra el idólatra, contra el hereje, contra el infiel. El modo de ser de la evangelización apuntalada por los frailes fue de naturaleza *etnocida*, en la medida que el *Otro* no entraba en su modelo de civilización y por lo tanto había que destruir su cultura. En una visión etnocida, según Clastres,

... los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo (Clastres 1981: 57).

La evangelización como destrucción del Otro *por su bien*, siempre parte de dos certezas: “primero que la diferencia –el paganismo– es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido” (Clastres 1981: 57). Los misioneros buscaban la conversión de una sociedad, es decir, la destrucción para crear la *mismidad*, el único modo de vida posible en Occidente: la Cristiandad. Pero para realizarla, independientemente de las prácticas de persecución sobre todo aquel resabio de la religión local en proceso de destrucción, los frailes tenían que reconstruir la historia de los dominados. El lugar de construcción de sentido (véase Certeau 1993) franciscano, es decir la dominación, permitió construir un saber sobre los indios, ya que como lo ha planteado Foucault “el ejercicio de poder crea perpetuamente saber

e inversamente el saber conlleva efectos de poder” (Foucault 1992: 99). El conquistado se reformula en el lenguaje y la simbología de vencedor. El relato de la historia de los vencidos y de sus creencias tenían que concordar con el proceso civilizatorio occidental: la historia sagrada y universal, que se entendía como el traslado de los imperios, y a su vez con sus respectivos referentes en las *Autoridades*, ya sea bíblicas o clásicas. En ese sentido, el proyecto intentaba justificar a partir de la escritura la dominación colonial y la evangelización ya que “el discurso de lo histórico puede ser entendido como una ceremonia, hablada o escrita, que debe producir en la realidad una justificación o un reforzamiento del poder existente” (Foucault 1996: 59). Afianzaba las nuevas relaciones de dominio. Se realizó una incorporación de una memoria pagana domesticada, en tanto que cristianizada, al *logos* occidental. La memoria circula por individuos que en su hacer la reelaboran o la transforman. Así, los informantes, al narrar bajo la censura de los religiosos, interiorizaron el poder. Se les enseñaba que sus creencias estaban mal, que eran idolatrías, un mundo perverso que no tenía derecho a existir. Bourdieu ha planteado que las relaciones de dominación al explicitarse como *naturales* (que más natural puede ser el sometimiento a la verdadera religión o el vivir bajo el engaño del Demonio) posibilitan un universo simbólico que *domestica* y crea disposiciones, *habitus*, que permiten la reproducción de la relación de dominación. Los informantes nativos *comprendieron* su error. El saber religioso persiguió, modificó el saber nativo, lo transformó en un *no-saber*. Al convertir a los informantes al cristianismo, al contarles la verdadera historia sagrada, los frailes construyeron un nuevo nicho simbólico, un *habitus* que permitió seguir con la dominación colonial, al transformarse en vasallos de un rey investido por Dios; pero principalmente obscureció “la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación” (Bourdieu 2000: 50), permitiendo la reproducción de un discurso ajeno pero universal y que, por ende, era necesario escribir y enunciar en lo pagano. Rescatar el verdadero sentido de las prácticas antiguas, ver en ellas una lección espiritual.

Esteban Krotz plantea, a partir del contacto entre culturas, la existencia de una pregunta antropológica que se enuncia en dos polos: entre los pueblos hay *igualdad en sus diferencias* o bien predomina las *diferencias entre la igualdad* (Krotz 2002: 53). Para los frailes que escribieron las crónicas la respuesta era muy simple: de entre las aparentes diferencias existe la unidad en un plano más elevado, los indios están en un error y se corrigió

en los textos. No podían pensar en diversidad cultural. La *otredad* tenía que explicarse y en ese sentido ejercieron un saber-poder para modificar la memoria en la medida en que las condiciones de la enunciación cambiaron; la nueva sociedad se fundaba sobre las ruinas que dejó el poder y sus efectos de construcción de sentido.

DE LAS MEDIACIONES A LAS REPRESENTACIONES

¿Cómo entendemos el mundo?, ¿la realidad nos avasalla y la comprendemos tal cual es, con el perfil de suyo propio que se nos impone? o ¿todo lo inventamos en nuestra poderosa *cabecita* sin que exista referente alguno que valga ante el poder de nuestra mente?, ¿un medio agreste frente a un hombre tímido de intelecto o cerebrales caminando por sus ideas? Las posiciones extremas poco aclaran el sentido a nuestras preguntas. Pienso que una posición mediadora esclarece nuestro saber sobre el mundo. Las Ciencias Sociales han optado por una vía similar. Ejemplo de ello puede ser el materialismo histórico. El *homo faber* tiene su explicación en las condiciones materiales que lo produjeron. Producción, palabra clave: el hombre se hizo a sí mismo vía el trabajo. Entramado en relaciones sociales de producción, enfrentado al medio para transformarlo vía las fuerzas productivas, configuró un modo de producción particular, el que no solamente le da de comer, sino le permite actuar en el mundo, y en un tono radical pensarse en él. La infraestructura es la mediadora que le da acceso a la superestructura. Existe una dependencia que se ilustra con una metáfora: un edificio se construye a partir de sus cimientos, sobre ellos se levantan “palacios ideológicos” en donde los hombres viven engañados, el oscuro objeto de la ideología les impide darse cuenta de su verdadera situación: son mortales atrapados en las relaciones sociales de producción. La superestructura es un reflejo, pero de un espejo torcido, ya que sus imágenes deforman la realidad, oculta la terrible materialidad. El materialismo *demasiado vulgar* y ortodoxo pensaba de ese modo al situar determinantes *en última instancia* para lo social sin importar la época.

Otra tradición intelectual se formó bajo el auspicio de *L'Année Sociologique* de Émile Durkheim y Marcel Mauss. Su propuesta se entiende en función de una de sus principales *reglas*: Los hechos sociales son cosas, de donde se desprende que pueden ser descritos, analizados, es decir se han *objetivado*. Y no sólo eso, se los ha colocado en un sitio privilegiado, la sociedad se explica por ellos, es tautológica. De modo que los mode-

los son centrales: si la sociedad es un organismo su disección permite la comprensión de la totalidad en un rompecabezas funcional. El mediador entre lo mental y lo extramental es entonces la sociedad, a partir de esto se puede explicar, desde la religión, en tanto que construcción social de lo sagrado, hasta la psicología: el pensamiento no existe sino en relación con las categorías socialmente establecidas, las ideas tienen su origen en el conjunto mayor que les da forma. Lo individual se subordina ante lo social. Se habla más bien de representaciones colectivas “que son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas una multitud de espíritus diversos han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos”. Dichas representaciones, compartidas de distinto modo por los participantes de la sociedad “están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos”.⁴ La propuesta materialista y la propuesta sociológica colocaron en una mediación exterior la relación mental-extramental. La primera enfatizó la enajenación de la conciencia al desvelar que tras la ideología y el fetichismo se encuentra su contracara oculta: las relaciones sociales de producción, el modo de producción, el trabajo (en un tono *mesoamericanista*, el maíz). La segunda atrajo la atención hacia el proceso meta individual que modela la conciencia y sus representaciones del mundo: la sociedad es la productora, tanto de representaciones como de clasificaciones. A la par de ellas el psicoanálisis planteó que lo mental estaba en función también de algo oculto: el inconsciente. Después de la Segunda Guerra Mundial aparecería el gran punto de inflexión: el estructuralismo de Lévi-Strauss.

El *bricolage* Lévi-Strauss abreva de la lingüística estructural (la distinción entre lengua-estructura y habla-acontecimientos), de Freud (la idea de inconsciente) y de una base materialista como modelo para poder analizar la *superestructura* de la sociedad. Se puede hablar de dos conceptos clave: estructura de la mente y estructura como *modelo* creado por una sociedad pero en franca relación con el primero, que sería su productor. La noción de estructura según Lévi-Strauss “parece hacer justicia a todas las teorías que invocan ‘arquetipos’ o un ‘inconsciente colectivo’. Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos” (Lévi-Strauss 1997: 102). A partir de esto y de una idea que se expresa en *Lo crudo y lo cocido*

⁴ Véase la introducción del libro Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*.

sobre la existencia de una “arquitectura espiritual” o *espíritu humano*, da la impresión de que el concepto de estructura *profunda* tenía que ver con algo trascendental o místico. Sin embargo, con la conferencia “estructuralismo y ecología”, eso etéreo denominado espíritu aterriza (más o menos) en las estructuras cerebrales y en el funcionamiento del pensamiento en oposiciones binarias. La dinámica para la construcción de *palacios ideológicos* podría plantearse como un ejercicio de traducción: señala Lévi-Strauss que “Confrontado con las condiciones técnicas y económicas ligadas a las características del medio natural, el espíritu no permanece pasivo. No refleja esas condiciones; reacciona y las articula lógicamente en un sistema” (Lévi-Strauss 1986: 145). Un modelo creado, pensado a partir de las condiciones ecológicas y sociales, y que en esa misma reflexión adquiere un estatus distinto al simple reflejo: se mitifica haciendo legible el mundo, intelectualizándolo y posibilitando entonces la creación de sistemas de transformaciones que dialogan entre ellos. El espíritu relaciona y articula en un sistema las condiciones técnicas, ecológicas y económicas. La máquina mental y su funcionamiento se expresan en sistemas de clasificación que funcionan con reglas de simetría e inversión. De ese modo cuando se incorporan cosas (por ejemplo, *máscaras* o los mismos mitos) su simbolización e incorporación está en función del sistema total, en aras de mantener la lógica interna. El ejemplo paradigmático que ilustra la dinámica es el pensamiento salvaje, que estaría más del lado de la percepción y la imaginación, siendo la “ciencia de lo concreto”, en oposición binaria a la de “lo abstracto” o *domesticada*. Lévi-Strauss ilustra su esquema con el famoso *bricolage*: el que construye a partir de “sobras y trozos”, recolectándolos (los famosos *operadores*) con la esperanza de que “de algo habrán de servir”. De ese modo su trabajo consiste en una suerte de diálogo entre el *conjunto ya constituido* para construir nuevas estructuras. El *bricolage* funciona con la lógica de un caleidoscopio que al igual que el mito “elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos” (Lévi-Strauss 1997: 43), así “utiliza una estructura para producir un objeto absoluto que ofrezca el aspecto de un conjunto de acontecimientos” (Lévi-Strauss 1997: 49). El *bricolage* establecería un diálogo entre la estructura que es limitada y los acontecimientos, creando significados a partir de su posición, dado que todo pensamiento es un intento de clasificación. El mito sería como el habla de la gramática de un pensamiento concreto con una gran “ambición simbólica”, en donde el ejercicio de la observación es igual a la interpretación. El camino parece ser trazado del pensamiento al

lenguaje vía el reconocimiento del nicho ecológico y de regreso en términos míticos. Así pues, el *bricolege* es entonces el creador de mitos: “construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social”.

La empresa Levistrosiana trata de hacer consciente los modelos inconscientes y sus variantes que reflejan el espíritu humano ahistórico, ya que “el espíritu cumple operaciones que no difieren en naturaleza de aquellas que se desarrollan en el mundo desde el comienzo de los tiempos” (Lévi-Strauss 1986: 154). La propuesta estructuralista más allá de su barroca y oscura prosa, permitió generar una nueva mediación: hay que *mirar lejos* para entender al hombre, hay que buscarlo en el *espíritu humano*, en su gramática. Según Dan Sperber (1978) permitió crear un modelo sin objeto en donde la pregunta era cómo significan los símbolos, no qué significan (a diferencia del modelo criptológico de Víctor Turner que se basa en una significación exegetica, operacional y posicional y en una *biologización* del significado). Al estructuralismo no le interesa la semántica, por el contrario, en el famoso artículo “El hechicero y su magia” se plantea que son las formas, la sintaxis del espíritu, la que permite la legibilidad y la comprensión. Una mente salvaje que funciona a partir de oposiciones binarias permite la mediación entre el hombre y su medio. Para el estructuralismo inglés la sociedad posibilita las categorías y los estilos de pensar. Pero ¿qué tal si el cerebro no funciona así? Morris Berman ha planteado que el paso de las sociedades que adoraban a la Gran Madre hacia el pensamiento salvaje posibilitó la ruptura de una visión holística no confrontadora de la Realidad.⁵ Jack Goody y sus seguidores sugieren que son aspectos externos al cerebro, por ejemplo, la escritura, los que posibilitan formas de pensar (Goody 1985). En ese mismo sentido Geertz opinaba que “el cerebro humano depende por entero de recursos culturales para operar; y esos recursos son, en consecuencia, no agregados a la actividad mental sino elementos constitutivos de ésta” (Geertz 1988: 77). El pensar es un acto público, en donde el cerebro funciona como una computadora que procesa los diferentes programas culturales en un ejercicio hermenéutico: nada está pregrabado en el disco duro, sólo se procesan símbolos públicos. Así “la intelección humana en el sentido específico de razonamiento en una dirección depende de la manipulación de ciertas

⁵ Véase la primera parte de *Cuerpo y espíritu. Una historia oculta de Occidente*, de Morris Berman.

clases de recursos culturales de manera tal que produzcan (descubran, seleccionen) los estímulos ambientales que el organismo necesita para cualquier fin; es una búsqueda de información” (Geertz 1988: 79). En Geertz el mediador es un paradigma de símbolos públicos que permiten la interpretación del entorno.

En el estructural-marxismo, Maurice Godelier se pregunta ¿cuál era el problema del materialismo histórico? Sin duda, la relación con el mundo ideal. Para él, las realidades ideales son representaciones de las relaciones sociales, son el soporte subjetivo e intersubjetivo: representan el mundo y lo interpretan. Así toda relación social tiene su contraparte *idéel*, ya sea como representación normativa (que es su armadura interior) o como representaciones de esas relaciones (que justifican o descalifican). De modo que pensamiento y acción se dan a un mismo compás. El pensamiento, según Godelier (1989), tiene tres funciones principales: representar, organizar y legitimar. En ese sentido las ideas re-presentan en el pensamiento las relaciones sociales, asimismo producen el sentido en la relación hombre-naturaleza ya que las representaciones 1) hacen presente las realidades exteriores en el pensamiento, 2) interpretan, 3) organizan las relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza y 4) ayudan a legitimar o a ilegitimar dichas relaciones.⁶

La representación es la gran mediadora entre lo mental y lo extramental. En un texto de vieja sepa fuera de la tradición antropológica, Erich Auerbach trata de esbozar “la interpretación de lo real por la representación literaria o ‘imitación’ ” (Auerbach 2001: 522) a través de la literatura occidental. Se dio cuenta que había elementos que construyen y modelan el discurso narrado a lo largo de la historia. Por ejemplo, en la Edad Media predominaba un *realismo figural* en correspondencia con los cuatro niveles de sentido que hacían regresar los acontecimientos históricos a su matriz originaria. En el *Otoño* de la Edad Media un *realismo creatural* de tono oscuro se apodera de las plumas. En el Renacimiento con la incorporación de los textos de la antigüedad clásica, una mirada histórica y perspectiva parece nacer, etcétera. Lo interesante es cómo *miméticamente* se busca la realidad pero se representa de distintas formas en los textos. Años después, Foucault al plantear la idea de *episteme* (un conjunto de enunciados estructurantes) y la de *formación discursiva* permite afirmar lo mismo sólo que a nivel de

⁶ Véase el capítulo 3 “la parte ideal de lo real” en *Lo ideal y lo material*.

los enunciados. Así en *Las palabras y las cosas* el terreno está abonado para analizar los discursos a través de algo interior a ellos mismos: sus reglas de formación. La representación de las cosas está en función de la *episteme* desde donde son enunciadas. La representación permite la traducción de la naturaleza ya que de la *Realidad* comprendemos sólo su *cadáver*, una representación que se realiza en su ausencia. El hecho real se transforma en un episodio mítico, que vía el recuerdo y el imaginario, es capaz de seguir organizando prácticas en el presente a partir de su enunciación en el lenguaje. “Las representaciones lo son siempre de algo; de ahí que sean re-presentaciones y no la cosa propiamente dicha, *das Ding an sich*. Sin embargo, parecen presentarse a sí mismos como esa cosa (entendida, aquí, como cualquier tipo de entidad, inclusive, las imaginarias)” (Goody 1999: 41). Una *ficción* en el presente que forma parte del *lugar social* y de una *formación discursiva* que permite su enunciación. La representación plasma una continuidad ideológica ficticia en la medida que un enunciador político la re-actualiza y la re-ingresa en un intercambio entre vivos. De ese modo, encubierta, “la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falta el posible recurso de la fuerza bruta” (Chartier 1988: 59). Pasado, presente y futuro se subordinan ante el lenguaje que los re-presenta, al igual que el medio y las relaciones sociales. La representación de ausentes forma parte del mismo acto de enunciar: es una organización-presentación de significantes que a su vez ellos mismos representan. De ahí las contradicciones cognitivas de Goody, ya que la representación, por su misma naturaleza (de no ser *la cosa en sí*), genera distorsión, porque tergiversa, pese a que busque la verosimilitud.

Pero ¿cómo se construyen las representaciones? Dan Sperber en *El simbolismo en general* plantea un modelo interesante: parte de la premisa levistosiana de entender cómo se significa, para ello se ayuda del dispositivo simbólico entendido como sistema cognitivo, es decir, un dispositivo de aprendizaje que el hombre utiliza. Según él, existe un saber semántico que tiene que ver con las categorías; un saber enciclopédico que versa sobre el mundo y un saber simbólico que separa, pone entre comillas y remarca lo extraño en relación con los otros dos. La memoria permite el *entrecomillado*, ya que tiene una primera entrada semántica en donde están las relaciones analíticas, y una segunda entrada enciclopédica en donde están los conocimientos sobre el objeto. El saber simbólico opera sobre las representaciones conceptuales, es decir, sobre la memoria de

las cosas y las palabras. Toda representación conceptual mantiene dos niveles: proposiciones focales que describen la información nueva y proposiciones auxiliares que crean el nexo entre la información nueva y la memoria enciclopédica. Cuando una representación conceptual fracasa en el diálogo y no queda en la memoria activa, sino que entra en la memoria pasiva, se genera una segunda representación que es simbólica. Por eso Sperber plantea que el dispositivo simbólico es el *bricoleur* del espíritu. El simbolismo es conceptual, moviliza la puesta entre comillas confrontando los medios de análisis (definición semántica) con los medios de validación (la enciclopedia). Este procedimiento se realiza a partir de un proceso de focalización (desplazamiento de la atención) y de evocación (búsqueda en la memoria). Cuando una información nueva no transita normalmente por el dispositivo conceptual de la focalización a la memoria activa, es puesta entre comillas y se vuelve a focalizar hacia la memoria pasiva, en donde se re-evalúa, se vuelve simbólica. Así la representación conceptual no cumplida opera en la memoria pasiva con un nuevo ejercicio de focalización y evocación que le otorga sentido ya que reconstruye de forma diferente antiguas representaciones. Entre el dispositivo conceptual y el simbólico hay un proceso de *feed-back*: el primero evalúa y construye representaciones conceptuales, si en el proceso fracasa, el segundo vuelve a realizar el ejercicio de focalización y evocación, dando como resultado una representación simbólica. Lo interesante de Sperber es que plantea su modelo como un sistema cognitivo y por ende de aprendizaje, en donde la estructura focal es universal pero el campo de evocación es variable. *Operaciones mentales parecidas, semánticas diversas.*

Uno de los problemas centrales en la antropología es el de la representación del Otro, ya sea “real” o “imaginario” (con esta propuesta tal distinción no importa). Los frailes que representaron las sociedades prehispánicas, no son antropólogos haciendo trabajo de campo para construir una etnografía evolucionista o funcionalista. Representan al otro conforme las ideologías, los imaginarios y el horizonte de la época, los cuales distan mucho del horizonte antropológico. Los religiosos escriben sus textos aún bajo la *episteme de la semejanza*, un modelo traductor que trata de encontrar en el mundo palabras y signos que se relacionan con un todo más amplio y oculto, un horizonte sobrenatural que explica el ser de las cosas. En su ontología la *prosa del mundo* fue escrita por un *Autor divino*. Bajo esta episteme, el intérprete “tiene el derecho y el deber de sospechar que lo considerado como significado de un signo es en realidad

signo de un significado adicional” (Eco 1995). En el mundo, el origen del significado y por ende el simbolismo era divino. En esta lógica lo percibido sólo puede ser legible al vestirlo con imágenes conocidas, al leerlo bajo el *saber semántico y enciclopédico* de la época. La representación es la puesta al día de la realidad a través del espejo ilusorio de los sentidos subordinados al sistema cognitivo, en tanto que *bricolage* del espíritu.

LA ESCRITURA DEL CRONISTA

Los redactores de las crónicas del Nuevo Mundo no son ni antropólogos ni historiadores. Sus prácticas intelectuales están muy alejadas de estas disciplinas modernas. Su *mundo*, su horizonte se encuentra en el Renacimiento: esa *edad de oropel* que la Modernidad identificó con sus orígenes intelectuales y como el *despegue* hacia una nueva comprensión de la Realidad. Sin embargo, los cronistas caminan con varios espacios de experiencia móviles: La Reconquista de España, el ideal caballeresco-feudal para la apropiación del espacio, un milenarismo militante por la interpretación apocalíptica del Descubrimiento, la aspiración a la evangelización universal, etcétera. En este sentido, su imaginario está más cerca de la Edad Media y su cosmovisión cristiana que de una Modernidad aún no parida. Los escritos sobre América son principalmente realizados por religiosos en su tarea de conversión. Son hombres de fe buscando la culpabilidad del Otro para, de esa forma, corregirla en el interior de la cosmovisión cristiana. De ahí que las crónicas estén insertas en un *a priori* divino. El saber religioso no hace la distinción entre ilusión sagrada y verdad profana: todo forma la Unidad. La causalidad escapa de las manos humanas ya que están escribiendo la historia de la Salvación.⁷ El meta-relato que organiza la inteligibilidad de las crónicas es de naturaleza sobrenatural: están tratando de explicar las sociedades descubiertas en el marco de las creencias cristianas, están traduciendo al Otro para el Occidente cristiano.

Y, sin embargo, una de las novedades en la escritura sobre el Nuevo Mundo es su carácter renacentista. No existe una línea imaginaria que divida las épocas tajantemente. El horizonte interpretativo se nutre de la complejidad del mundo. Los nuevos elementos para la reflexión de los frailes se

⁷ Véase, para esta concepción, Alfonso Mendiola 1993 y Norma Durán 2001. Y el capítulo III de mi tesis de licenciatura *Infiernos imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán*.

organizaron a partir del resurgimiento de los clásicos. En el Renacimiento no solamente ocurrió un descubrimiento de un *corpus* nuevo de textos de la Antigüedad, sino que se estableció una nueva relación con el texto. En el medioevo existía una barrera entre las *auctoritates*⁸ y el lector: los florilegios y las compilaciones. Aquellos *constructos* impedían el acceso directo a los autores y a la misma realidad, creaban una mediación que respondía a la selección y a los criterios del compilador. Este círculo de lectura que se puede definir como escolástico implicaba un saber fragmentario sobre el mundo, se basaba en la autoridad de la tradición y se cerraba con una difícil forma de acercarse al texto: la explicación y el comentario (*legere*), el arte de la discusión (*disputare*) y la dimensión espiritual (*praedicare*).⁹ Con la influencia aristotélica en el modelo, y la incorporación de la lógica y la dialéctica, la discusión adquirió más importancia. Así, la “técnica de la argumentación se cultivó por sí misma, en detrimento del contenido de los textos”.¹⁰ La crítica humanística por tanto afirmaba “que los glosadores habían distorsionado sistemáticamente el sentido original de los textos”.¹¹ En la búsqueda de ese *sentido original* de los escritos “los eruditos no experimentaban o representaron el mundo antiguo tal como era realmente. Lo recrearon con imágenes que les parecían coherentes y agradables”.¹² Anthony Grafton ilustra cómo era la búsqueda del significado en el texto:

En primer lugar, el maestro parafraseaba el documento clásico en cuestión, línea por línea. Tanto en prosa como en verso, la historia como la filosofía eran reducidas a un latín escueto aunque correcto. Sólo entonces volvía a recorrer el maestro por segunda vez, más despacio. Durante este recorrido identificaba los hechos y personajes históricos, explicaba los mitos y las doctrinas, y develaba la lógica de los tropos, utilizando los numerosos problemas que seguían al paso como pretexto para todo tipo de digresiones imaginables. El estudiante aprendía así que cada texto era además de un

⁸ Se trataba de frases, citas o pasajes extraídos de la Biblia, de los Padres o de los autores clásicos.

⁹ Véase Jacqueline Mamesse, “El modelo escolástico de la lectura”, en Cavallo y Chartier 2006.

¹⁰ *Ibidem* p: 173.

¹¹ Grafton, “El lector humanista”, en Cavallo y Chartier 2006: 286.

¹² *Ibidem*: 295.

relato correcto, un complejo rompecabezas cuya lógica interna el maestro tenía que ir sacando a la luz pacientemente.¹³

Lo interesante aquí es que se buscaban signos para construir explicaciones ocultas. Una lógica sobrenatural organiza el relato y su sentido. Según Foucault, en la *episteme* de la semejanza

El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de similitud. Así, pues, *conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas* (Foucault 1997: 40).

Al ser el mundo un texto escrito por un Autor divino, la tarea consiste en reconocer, pues lo “propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar” (Foucault 1997: 48). En el Renacimiento el universo de signos se abrió. Lo *inscrito* en las Escrituras, los Padres, los Antiguos u otras culturas, tenía que reingresar a su *prosa*. Se establecía por lo tanto una *historia de lo Mismo*, dado que todo tenía cierto nivel de semejanza en el universalismo cristiano. Las sociedades recién descubiertas tenían que significar y coincidir dentro de ese horizonte. Había que enunciar las verdades eternas de los dominados en los símbolos europeos.

Los textos son producidos en una sociedad que le sigue dando peso a lo oral. Las artes liberales, que desde Isidoro de Sevilla son el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadriivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) están relacionadas, al menos el *trivium*, con la prescripción sobre el lenguaje. Los *autores* trazaban el camino a seguir. Dentro de las forma de representar existe el *Ars Poetriare*, el *Ars dictaminis* y el *Ars Praedicandi*,¹⁴ que consolidan el buen camino de la expresión. Empero, el proceso retórico no es sólo un estilo. Se construía la Realidad por los modelos. Era una experiencia retórica que, a diferencia de la experiencia moderna que busca la novedad, genera la certidumbre de realidad a partir de lo oral y lo visual como fuente de validación de la verdad tradicional. Necesita de

¹³ *Ibidem*: 309.

¹⁴ La gramática preceptiva, el arte epistolar y el arte de la predicación. Véase Murphy 1986.

una autoridad para nombrar, de ahí el peso del saber tradicional o de lo escrito para que la representación sea verosímil. No avanza hacia la *cosa en sí*, se detiene en una multitud de mediaciones: en la tradición. La Retórica de la época estaba constituida de: la *invención*, es la búsqueda del tema y de los elementos que lo explicaran; la *disposición*, que tiene que ver con la organización del discurso; la *elocución*, el estilo; la *memorización* y la *acción*. Con base en lo anterior los “manuales de retórica darán al historiador las claves para que ‘invente’, recupere, administre, recuerde, organice y escriba bella y persuasivamente la información o los hechos de los que quiere hablar” (Duran 2001: 231). El concepto de invención es central, pues en él “se concentraba toda la materia del discurso, se buscaba establecer la confirmación de la causa defendida, es decir, la credibilidad y veracidad de la materia entre los lectores” (Borja Gómez s/a). Los cronistas escriben bajo el horizonte de la autoridad, no les interesa describir, intentan hacer ver a las nuevas sociedades en el marco de los modelos aceptados para narrar la otredad en Occidente. En ese nivel todo tiene un sentido, todo está escrito para ser *reconocido*, por eso, lo

...conocido, lo ya sabido es lo que tiene peso y no la experiencia directa de las cosas. Esto o aquello es verdad porque alguien más ya lo dijo. La verdad de los acontecimientos se ve a través de criterios de autoridad y no de la evaluación racional de los mismos (Durán 2001: 240).

El camino del conocimiento lleva de la letra a lo Verdadero, es decir lo Divino. En la sociedad medieval la circulación y la producción del discurso estaban reguladas por una institución: la Iglesia. Al dar las pautas de la cosmovisión, su *Verdadera el Conocimiento*. Alrededor de ella se generaron los núcleos de cultura; el privilegio de la lectura y la escritura se circunscribía a los hombres de Dios. El lugar desde donde se escribía era el monasterio o las iglesias, claro está, sin olvidar los círculos cercanos a la nobleza. En los *scriptoria* del monasterio, el monje “actuaba como correa de transmisión de una serie de valores eternos, a través de la reproducción fiel de la palabra de Dios” (Pérez Cortés 1998: 95). El copista de textos, que bien se puede extender a los frailes en el siglo XVI, entenderá a sus obras como “armas al alcance de los seres humanos para enfrentar el mal: eran instrumentos espirituales y salvadores” (Pérez Cortés 1998: 125).

La relación con el texto se maneja en un plano más elevado: la lectura monástica no sólo podía trascender a la página escrita, estaba obligada a hacerlo, distanciándose del texto, conduciendo al monje a un mundo de reminiscencias y asociaciones (Pérez Cortés 1998: 126).

El sistema cognitivo reinterpreta los saberes locales para darles un nuevo horizonte. Los unifica en el simbolismo universal: en la cosmovisión europea y su tradición. Al narrar ubican dentro de los símbolos europeos una realidad ajena. Los religiosos, *al narrar y describir*, incorporan a los textos memorias dominadas, ruinas.

En las crónicas el conocimiento está formado y modelado por una lógica textual que le imprime autoridad a lo escrito con base en las dos grandes fuentes de saber: la *Biblia* y los autores clásicos que se transforman en el saber enciclopédico de la época. No es una experiencia directa que desvele el objeto: los cronistas se apoyan en las espaldas de grandes autoridades para enunciar; sin el horizonte que trazaron el Otro no existiría,



Figura 1. El fraile ante su página y la tradición a cuestas. Detalle de uno de los impresionantes frescos del ex-convento dominico de Actopan.

es más, tenía que coincidir con los prototipos creados. Se representa al Otro por los modelos de expresión propios. La representación pasa por los distintos niveles cognitivos. El sentido de lo representado circula entre el referente, que es la sociedad bajo dominio, y sus símbolos, la tradición europea sagrada.

El saber sobre el Otro se basa en una experiencia misionera, es decir, destructora. El éxito de describir consiste en relacionar los distintos niveles del imaginario con la representación del indio, en un diálogo. La realidad se crea por las voces de la tradición y su verificación, por la capacidad de los sentidos para identificar y nombrar la imagen del mundo, del horizonte cultural.

Esta concepción de representación y de sentido es distinta al horizonte de la antropología. Según Krotz:

Las ciencias antropológicas surgieron como parte de un proceso que con frecuencia se presenta de forma abreviada como la “*emancipación*” de las *ciencias empíricas* de las formas de conocimiento y de explicación del mundo que hasta entonces habían sido hegemónicas, es decir, la filosofía, la teología y las instituciones que las apoyaban (y que, al mismo tiempo eran apoyadas por ellas) (Krotz 2002: 42).

En los cronistas la distinción arriba señalada era imposible. No hay emancipación, existe subordinación. La teología era el nudo que vinculaba el presente con el pasado: hacía legible el mundo, era la fuente de explicación de lo real. Para describir se debía interpretar bajo los diversos sentidos que en el medioevo se desarrollaron; un horizonte alegórico permite entender el mundo. El éxito era reconocer los diversos mensajes. Al tener el mundo un origen divino, el hombre mira al cielo para explicar. La Historia es el desarrollo de la voluntad de Dios. La historia profana no existe, existe una historia de los infieles pero que se purifica al entrar en contacto con la luz redentora del *logos* occidental que escribe y los ubica en su sitio. No puede existir lo diferente en el horizonte religioso, todo se incorpora a la simbólica sagrada o diabólica establecida.

Al tomar distancia de la lectura simplista de las *Fuentes*, por lo menos se discute el acceso inmediato al mundo prehispánico. Posibilita los espacios sociales para la interpretación y la multiplicidad de lecturas: permite vincularse a ellas como lo hace el etnólogo con su sujeto de estudio: *hay que interrogarlas en su alteridad para comprender y analizar sus dinámicas de*

construcción de sentido y representación. Entramos al pantanoso mundo de la identificación dentro de los imaginarios del pasado, se complejiza la relación con los textos. Se comienza a bosquejar el horizonte perdido.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B.

1993 *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.

AUERBACH, ERICH

2001 *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTH, F.

1990 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BERMAN, MORRIS

2002 *Cuerpo y espíritu. Una historia Oculta de Occidente*, Cuatro vientos, Santiago de Chile.

BORJA GÓMEZ, JAIME

s/a *La escritura de un texto de indias. La alegoría como argumentación histórica en Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México.

BOURDIEU, PIERRE

2000 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

CAVALLO, GUGLIELMO Y ROGER CHARTIER

2006 *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, Taurus, México.

CERTEAU, MICHEL DE

1993 "La operación historiográfica", en *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.

CHARTIER, ROGER

1988 *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.

CLASTRES, PIERRE

1981 *Investigaciones en antropología política*, Paidós, Barcelona.

CLIFFORD, JAMES

- 1998 “Sobre la autoridad etnográfica”, en Carlos Reinoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

DUBY, GEORGES Y GUY LARDREAU

- 1998 *Diálogos sobre la Historia*, Alianza, Madrid.

DURÁN, NORMA

- 2001 *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval*, Navarra, México.

DURKHEIM, EMILE

- 2008 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.

ECO, HUMBERTO

- 1995 *Interpretación y sobreinterpretación*, University Press, Cambridge.

FOUCAULT, MICHEL

- 1992 *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid.
1996 *Genealogía del racismo*, Caronte, La Plata.
1997 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, España.

GADAMER, H. G.

- 1993 *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1988 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1988.

GODELIER, MAURICE

- 1989 *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid.

GOODY, JACK

- 1999 *Representaciones y contradicciones*, Paidós, Barcelona.
1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid.

HEIDEGGER, MARTIN

- 2002 *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

HOBBSBAWN Y RANGER (EDS.)

2002 *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

JAMES CLIFFORD

1998 “Sobre la autoridad etnográfica”, en Carlos Reinoso (comp), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

KOSELLECK, REINHART

1993 *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

KROTZ, ESTEBAN

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1986 *Mirando a lo lejos*, Emecé, Argentina.

1997 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS

1988 *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

MAMESSE, JACQUELINE

2006 “El modelo escolástico de la lectura”, en Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, Taurus, México.

MENDIOLA, ALFONSO

1993 *BernalDíaz del Castillo: verdad romanesca verdad historiográfica*, Universidad Iberoamericana, México.

MURPHY, JAMES

1986 *La Retórica en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.

PÉREZ CORTÉS, SERGIO

1998 *El monje medieval ante su página. Actitudes ante la página: la relación de escritura en Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México.

REYNOSO, CARLOS

1988 *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

RICOEUR, PAUL

- 2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 2003 *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, México.
- 2003 *Tiempo y Narración I*, Siglo XXI, México.

ROGER CHARTIER

- 1988 *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.

SEGUNDO, MIGUEL

- 2002 *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SPERBER, DAN

- 1978 *El simbolismo en general*, Anthropos, España.

THOMPSON, JOHN B.

- 1998 *Ideología y cultura moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

COMUNIDAD, ETNICIDAD, DIVERSIDAD: ETNOGRAFIANDO *TEKOÁS*

Eleder Piñeiro Aguiar

INTRODUCCIÓN: RECORRIDO POR LA COMUNIDAD COMO CONCEPTO

Hablar del término comunidad implica adentrarnos en un concepto que cruza la ciencia social desde sus inicios. Siguiendo a Alex Honneth (1999) es con Aristóteles cuando se asienta la doctrina política clásica, en su obra *Ética a Nicomaco*. Allí se recogía el concepto de *koinonia* para referirse a todas las formas de socialización del ser humano, fuesen basadas en contrato o en acuerdo. Dicho concepto continúa usándose hasta el Medioevo, siendo aplicable como sinónimo de *societas* latina o de *communitas* “en cuanto síntesis de todas las formas de agrupación social donde los hombres se reúnan para la persecución conjunta de sus intereses en aras de un vínculo emocional” (Honneth 1999: 7). Con Hobbes y Spinoza se va transformando el concepto y se va originando el derecho natural moderno. Así pues, comunidad y sociedad ya no se pueden entender simplemente como sustancia o fin sino que son definidas como función. Se va fraguando paulatinamente el término de sociedad civil, que se fija con Locke. Así también nos adentramos en el terreno de una mayor definición del vocablo comunidad: para Rousseau el contrato social es el eje vertebrador de la sociedad civil, mientras que para Kant será clave la creación de un estado de derecho donde una constitución soberana encarne una ley que compatibilice las libertades de todos los individuos. Finalmente, para Fichte, que anticipa la distinción entre Estado y sociedad, ésta representa un agregado de sujetos libres habilitados para llevar a cabo un ordenamiento jurídico regulado.

En el romanticismo, la sociedad moderna constituye una unión en torno al prototipo de la comunidad, pues si por una parte los individuos persiguen sus propios intereses, por otro lado se vinculan a diferentes

grupos (familiares, vecinales, étnicos), que se fundan en lazos prerracionales basados en el afecto, los usos y la dependencia mutua. Esta idea de asociación no basada en un contrato sino en armonizar intereses se traduce en ocasiones como vínculo social y en otras se recurre al concepto de comunidad. Es Hegel quien contribuye a una posterior separación entre comunidad y sociedad a pesar de que él no hable en estos términos, pues teoriza en torno a las tres esferas que componen la sociedad moderna: sistema de necesidad (economía), esfera privada de la familia, esfera del Estado.

Lorenz von Stein propuso, tras Hegel, concebir la comunidad como una esfera en la cual los individuos viven los unos para los otros; Marx habló de cómo la sociedad capitalista destruyó las formas cooperativas o comunitarias; y Spencer teorizó acerca del paso de una sociedad de estatus a una de contrato en el camino de una sociedad tradicional a otra moderna.

Posteriormente hemos de hablar de la obra de Tönnies, *Comunidad y Asociación* (1979), que marca un hito en la conceptualización científica acerca de los términos comunidad y asociación, que incluso lleva al último Durkheim (1993) a teorizar acerca de sociedades basadas en diferentes tipos de solidaridad, mecánica u orgánica, conduciéndolo ulteriormente a un estudio acerca de las formas de división del trabajo.

Esta breve digresión es útil a fines analíticos y nos encarna en una tradición en que somos deudores de diferentes científicos sociales. Pero no sólo lo hemos de ver en un sentido abstracto. En antropología tenemos la obra referente de Víctor Turner (1988) que, retomando los ritos de paso analizados por Van Gennep, conceptualizó la liminalidad y la *communitas*.

Parece como si existieran aquí dos “modelos” principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”. El segundo, que surge de forma reconocible durante el periodo liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales (Turner 1988).

De forma práctica se dan elementos en Misiones para poder problematizar conceptualmente las implicaciones de un término como el de

comunidad para referirnos a nuestros sujetos de estudio. Diferentes indigenistas, funcionarios e investigadores hablan de términos como comunidad y utilizan también otros conceptos para referirse a una definición de los asentamientos *mbyá* que pueblan Misiones. Uno de ellos es unidad convivencial, si bien discrepamos de este término por afirmar que más que de unidad deberíamos de concebir los diferentes *tekoás* en términos de red, en una visión heterotópica. La palabra *tekó* tiene múltiples acepciones como puede ser sistema, modo de ser o norma y la terminación *a* se refiere a lugar. Así pues un *tekoá* es el espacio donde se lleva a cabo la costumbre, el modo de vida, el sistema cultural, etcétera.

Por otro lado, el que diferentes guaraníes convivan no implica que tengan relación. A pesar de vivir en asentamientos separados cientos de kilómetros, el conocimiento de lo que sucede en diferentes lugares e incluso los procesos o prácticas llevadas a cabo en ellos, son conocidos casi al tiempo que suceden y lo que es más importante, objeto de debates. Es por ello que se puede hablar de la metáfora de una red comunitaria para referirse al espacio *mbyá* de Misiones (que se extiende a otros países en donde hay comunidades de la misma parcialidad); y además hemos de decir que en ocasiones son más importantes las conversaciones en torno a lo que sucede en otra comunidad que lo que se está viviendo rutinariamente en la propia. Es por ello que hablo de una relación extensa que va más allá de la simple convivencia en un determinado asentamiento. Y más cuando el parentesco cobra peso en las relaciones intercomunitarias en el sentido de que la familia extensa es constantemente visitada por diferentes sujetos.

Otro término que se utiliza es el de unidad residencial, si bien optaríamos por descartarlo por varios motivos. En primer lugar, en ocasiones el tiempo vivido por diferentes *mbyá* no transcurre en una residencia fija, sino que poseen diferentes localizaciones: un albergue en Posadas y una casa en la comunidad, por ejemplo, a lo que se pueden sumar varias visitas a otras comunidades debidas al trabajo desempeñado para algún organismo estatal. Por otro lado, dados los procesos que se están dando en los últimos años, hemos podido observar a algunas familias viviendo en las calles de los pueblos, pidiendo monedas. A eso se suma la enorme movilidad que hace que la residencia se conciba como múltiple, no como unitaria. Lo que se podría llegar a concebir en términos de unidad sería el territorio y ello, aún así, está sujeto a cambios y, sobre todo, ha de contar con los procesos de desterritorialización llevados a cabo por la entrada en

las comunidades y en la selva del frente extractivo del mundo blanco: represas hidroeléctricas, empresas madereras, farmacéuticas, colonos, etcétera.

Otros términos como aldea o tribu los descartaría asimismo a la hora de referirme a los *tekoás* debido a la carga negativa que llevan asociada, así como aquella que se refiere a reservas. Hablar de aldea implica un posicionamiento en el que lo que se establece es una vida no urbana, no citadina, subyaciendo un mensaje que trata a los indígenas como de rurales, campesinos. Por su lado, el término tribu está descartado la antropología por cuanto se considera un vocablo peyorativo. Reserva, en este caso, se referiría más bien a formas de organización propias de los nativos norteamericanos, en donde criterios como el control de poblaciones y la reclusión, con todos los estereotipos asociados, hacen que también nos desvinculemos de este término. Tampoco deberíamos referirnos a núcleos, pues la variabilidad implicaría la existencia de varios. Quizá, si vale la metáfora física, sería más apropiado hablar de nodos o en cualquier caso de localidades.

Por todo ello, al referirnos a comunidades no sólo ponemos en consideración la implicación política que para las ciencias sociales ha tenido y tiene el término, sino que nos decidimos por éste principalmente debido a diferentes factores: en primer lugar el grado positivo que se percibe en el discurso *mbyá* al hablar de lo comunitario como algo propio de su idiosincrasia. Frases del tipo “si perdemos lo comunitario perdemos todo”, “lo propio *mbyá* es la religión y la comunidad” o “antes era todo común, ojalá que fuese así siempre” son ejemplo de ello. La importancia de la toma de decisiones en asamblea y su contraposición al voto individual nos aparece reflejada también en las palabras de un cacique *mbyá*:

El blanco nos pone trampas. Quiere resolver todo rapidito. Nosotros, despacito. No votamos y listo. Hablamos mucho, horas en asamblea, donde resolvemos las cosas por consenso. Ahí los ancianos tienen prioridad. En nuestra cultura los ancianos son sabios. Desde el principio el creador nos dio una cultura propia, una forma de ser. Estoy preocupado porque hay jóvenes que quieren cambiar la cultura. Pero como el Creador no quiere que pase eso, siempre habrá alguien que haga fuerza, para que no perdamos la cultura, para enseñarnos y aprender.

Y en segundo lugar la comodidad con que se encuentran muchos indigenistas al hablar de este término, algo que ha calado incluso en el lenguaje de los propios *mbyá*. Es decir, si vale la distinción, se trataría de un

término *emic* pero con acepciones específicas y readaptado tras un contacto (*etic*). Por otra parte, he de decir que lo más apropiado es, en cualquier caso, hablar de *tekoás*.

SOBRE EMICIDAD Y ETICIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA

¿En qué consiste rigurosamente “conocer” a los “otros”? ¿Es posible? ¿Es bueno?”, se pregunta Clifford Geertz a raíz de uno de los debates más intensos en las últimas décadas en torno a la interpretación de la muerte del Capitán Cook, llevado a cabo entre Sahlins y Obeyesekere (Geertz 2002: 55). Dicho debate cruzó la antropología en diversos congresos y artículos de revistas y puso sobre la mesa defensas y ataques a criterios como los de interpretación, objetividad o científicidad de la disciplina. La digresión en torno a conceptos *etic* y *emic* fue uno de sus puntos álgidos. Y el conocimiento del “otro” su objetivo primordial.

Comprender conceptos que para otro pueblo son de experiencia próxima, y hacerlo de un modo lo suficientemente bueno como para colocarlos en conexión significativa con aquellos conceptos de experiencia distante con los que los teóricos acostumbran a captar los rasgos generales de la vida social, resulta sin duda una tarea al menos tan delicada, aunque un poco menos mágica, como ponerse en la piel de otro. La cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes. Ya que sin duda prefieren, como el resto de nosotros, hacer las cosas a su modo, no creo que les entusiasme demasiado esfuerzo semejante. Más bien la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son (Geertz 1994: 76).

Y es que entender la diversidad es, entre otras cosas, atender al contexto y a los discursos de un sinfín de sujetos implicados. Si Devillard, por ejemplo, nos muestra toda la riqueza conceptual del término “pueblo”, con sus múltiples significaciones y sus cargas simbólicas, pero también con una riqueza material e histórica fecunda, el análisis del término “comunidad” en Misiones en lo referente a los procesos indígenas no debe pasar por alto el tratar de visualizarlo con lente antropológica. Para ello hemos de abrir nuestra mente a la enorme variabilidad semántica, ambigüedades de sentido y aspectos contradictorios encontrados en la palabra comunidad, así como a las implicaciones que tiene el que unos u otros individuos hablen de dicho término.

Adrián Saldías,¹ trabajador del Ministerio de Salud en Posadas, insiste en la necesidad de saber diferenciar la realidad de cada comunidad. Dice que hay unas relacionadas con el blanco y otras menos; unas que se nutren de vender artesanías y otras relacionadas con el turismo, etcétera. A ese respecto se queja de la “visión racista de mucha gente”, que percibe como algo negativo el que los indígenas vendan artesanías mientras que la crítica no es tan fuerte si el que lo hace es un hippie, por ejemplo. Ante la falta de amplitud de miras, pone el ejemplo de un equipo interdisciplinario, que ante la escasez de conocimientos aportados por un antropólogo, fue una segunda vez a una comunidad, en donde a partir del simple diálogo con la abuela de un cacique sacó más información que la obtenida en los tres meses anteriores.

Cuando realizamos la división *etic-emic* en antropología, no estamos sino utilizando herramientas analíticas que harán más fácil la exposición. Dicha división es muy criticada hoy en día, pues se reconoce el carácter dialógico y mixto del conocimiento antropológico. Quizá lo expuesto por los miembros de una cultura pueda ser manifiesto, mientras que para nosotros como investigadores simplemente atienda a nuestras pretensiones. Por ejemplo, cuando hablamos de algo como “ancestral” o “tradicional”, lo que hacemos es una hermenéutica, un discurso del pasado que va realizándose desde el presente. Y al hablar en estos términos ya estamos haciendo una selección, estamos produciendo, clasificando y creando condiciones de posibilidad. Al fin y al cabo la cultura se construye agencialmente desde el presente. O, por ejemplo, cuando hablamos en términos de discurso oculto (por ejemplo, Scott 2003), quizá simplemente lo que estamos haciendo es poner de manifiesto nuestras inquietudes teóricas acerca de lo que para aquellos que estudiamos no es más que un discurso interno, propio, con límites marcados de no continuidad hacia lo exógeno.

Comenta Descola (2005) que:

La capacidad de objetivación es inversamente proporcional a la distancia del objeto observado. En otros términos: cuanto más grande sea la separación geográfica y cultural que instaure el etnólogo entre su medio de origen y su “terreno” de elección tanto menos sensible será a los prejuicios alimentados por los pobladores localmente dominantes en el encuentro con las socie-

¹ Entrevista personal, octubre 2009.

dades marginales que él estudia. A pesar de su aspecto civilizado, aquéllos no le serán más familiares que éstas (Descola 2005: 16).

Sea como fuere, esta divagación es operativa también para nuestros fines analíticos, si bien hemos de mantener reservas acerca de la opacidad de la frontera *emic-etic*. El profesor Fernández de Rota (2007) realiza una teorización sobre dichos conceptos y comenta que es objetivo de la disciplina antropológica el tratar de superar algunas de las rudas dicotomías que han limitado las posibilidades de análisis de la cultura. Dice que frente a la discusión entre las posturas “materialistas” e “idealistas” cabe ver el mundo de la cultura, como un campo abierto donde todo es tan material como semántico. Según él, en un principio el punto de vista *etic* es considerado como el estudio de la conducta desde las categorías exteriores del sistema cultural estudiado, mientras que la perspectiva *emic* sería estudiarla desde el interior del propio sistema. Agrega más adelante que “la tosquedad inicial de esas formulaciones ha sido matizada posteriormente de formas sutiles”.

En realidad, nunca expresamos una cultura en sus propios términos sino que lo que podemos hacer es traducirlos o definirlos en nuestros términos; si luego utilizamos sus “palabras”, éstas evocarán nuestras definiciones y estaremos explicándolas indirectamente en nuestros propios términos. Además, “nuestros propios términos” son otra forma de enunciar. Lo interesante es conocer cómo la cultura que describimos procede de actos dialógicos en un contexto fronterizo, donde los coproductos de la presunta “cultura objetivada” son miembros de diferentes moradas culturales. Así entendida, la cultura es un fenómeno híbrido (Rabinow 1992; García Canclini 2001).

Hay además que aclarar que las perspectivas de los diferentes protagonistas de la cultura son muy diversas entre sí. Incluso la ambigua perspectiva de una misma persona cambia continuamente en los diferentes momentos y lugares. Momentos de relevancia significativa pueden ser entre otros aquellos en los que convive y conversa el antropólogo. ¿Hasta qué punto se adapta el informante a las actitudes del antropólogo? ¿Y el antropólogo a las del informante? Surge una especie de emoción cuando en el trabajo de campo se puede hablar de temas culturales candentes durante un periodo largo y tendido, siendo escuchados con interés e incisivamente preguntados. En caso de que pudiéramos apropiárnoslas, ¿cuál de las perspectivas cruzadas durante el diálogo sería la *emic*? La emicidad se construye antropológicamente.

En cualquier caso si no existe una perspectiva *emic* no tiene mucho sentido hablar de *etic* (salvo desde una visión hegemónica de los discursos). Podemos, con todo, intentar desentrañar algunos aspectos respecto a esta hipotética postura. Se suele considerar que la perspectiva *etic* está apoyada en un conjunto de conceptos, teorías, métodos, etcétera, compartido por un grupo de científicos. Así definido, habría que pensar en nuestra disciplina, en un grupo muy reducido y seleccionado, ya que si ampliásemos el círculo, los niveles de desacuerdo irrumpirían por doquier y reducirían las perspectivas *etic* a la opinión *emic* de un sector de investigadores.

La segunda dificultad se presenta al aterrizar el antropólogo en su campo de trabajo. Después de una formación académica no es extraño sentir su peculiar bagaje, en contacto con una poderosa experiencia vital, que hace cobrar sentido a las viejas ideas aprendidas. A los nuevos significados que descubrimos sólo les podemos aplicar viejos conceptos, muchas veces metafóricamente, que altera en interacción su polisemia anterior. Así es como nuestro lenguaje tradicional y antropológico queda profundamente afectado por la interacción con aquellos a los que estudiamos y con quienes convivimos. Tendríamos que preguntarnos aquí cuál de los dos distintos horizontes de estos dos momentos podría ser entendido como perspectiva *etic*, pues en todo momento seguimos usando “nuestros” términos porque necesitamos traducir en nuestra aproximación hacia ellos y porque después necesitamos hacer comprender a nuestros colegas lo que hemos comprendido.

Lo interesante de todo ello es, como venimos defendiendo, el término diálogo, la lógica dual gestionada y habilitada dualmente. Pues toda perspectiva se mueve en un contexto de comprensión y traducción que convierte aquellos conceptos que teníamos por nuestros en una realidad ampliada. Ésta va más allá de dichos conceptos pues se amplía en la relación con otros. El problema que subyace a todo esto es el del “objetivismo”. Un modelo hermenéutico, apoyado en el análisis del diálogo, aporta una visión más dinámica y realista. El objetivo por alcanzar no será *emic* ni *etic*. El objetivo es la comprensión a través del diálogo. Siempre teniendo en cuenta el carácter móvil y plural del significado. En sentido parecido se pregunta James Clifford:

Cuando decimos local, ¿en los términos de qué lo hacemos? ¿De qué modo se articula y cuestiona políticamente una diferencia significativa? ¿Quién

determina dónde (y cuándo) una comunidad traza sus límites, da nombre a sus miembros y excluye a los no miembros? (Clifford 1999: 32).

VOLVIENDO A LA COMUNIDAD: LOS *TEKOÁS* DE LOS *MBYÁ*

Una de las inquietudes que existen a nivel científico es llegar a saber si la comunidad académica puede llegar a entender lo que uno estudia, si los conceptos que utiliza condensan todo el significado que se les quiere dar y si su uso puede ser extrapolable a otras realidades. Una de las preguntas clave en este estudio es llegar a conocer qué es una comunidad, por qué esa denominación y no otra, y cuáles son los matices, apreciaciones y debates que pueden surgir al elegir dicho concepto y no otro. La palabra elegida implica y significa algo, pues no existen palabras neutrales.

Dice Delanty (2001: 17) que quizá lo que mejor explique la perdurabilidad del concepto de comunidad sea la relación que éste tiene con la necesidad de buscar condiciones de pertenencia ante la inseguridad e incertidumbre de la modernidad. La popularidad de este término la encuentra en el sentido de que ante la crisis de inseguridad creada por la globalización, la gente necesite buscar lazos de pertenencia. Este autor realiza una digresión histórica acerca del concepto de comunidad y establece que los grandes acontecimientos de la modernidad como son las revoluciones francesa e inglesa, la industrialización y la globalización indujeron diferentes expresiones de comunidad, desde la utopía a poblaciones tradicionales y urbanas, pasando por diásporas o comunidades virtuales. Comenta el autor que se han basado en aspectos como la etnicidad, la religión, la clase o la política, pudiendo ser organizadas local o globalmente, tender al cambio o al orden, ser reaccionarias, progresistas, subversivas, etcétera. En general, para la Sociología, la comunidad se ha relacionado con pequeños grupos, mientras que la Antropología la ha vinculado con grupos culturalmente definidos. Otros usos se refieren a la comunidad política y ven a la comunidad como una ideología. Delanty resume todos estos aspectos al comentar que una comunidad:

...designa tanto una idea de pertenencia como un fenómeno social, como expresiones de anhelo a una comunidad, la búsqueda de significado y solidaridad, y las identidades colectivas. Es decir, la comunidad tiene una naturaleza variable y no puede compararse sencillamente con grupos particulares o con un lugar (Delanty 2001: 17-19).

También nos parece muy esclarecedor lo comentado por Zygmunt Bauman en su libro (2003) cuando afirma que hay palabras que producen una buena sensación y que una de ellas es comunidad, pues siempre está bien “tener comunidad” o “estar en una comunidad”. Si alguien actúa mal llegamos a justificarlo diciendo que anda en malas compañías o que la sociedad es la culpable, si bien la comunidad no actúa así pues consideramos que es algo bueno. Por tanto, la comunidad es una palabra-símbolo, que en ocasiones celebratorias, rituales y de proclamación “se saca a pasear”.

El autor polaco comenta que después de la obra de Tönnies, en donde se señalaba la importancia del entendimiento común que se produce de forma natural, Göran Rosenberg habla de “círculo cálido” “para captar el mismo tipo de inmersión ingenua en la convivencia humana, que quizá fuera en tiempos algo común a la condición humana, pero que hoy es algo a lo que, cada vez más, sólo se puede acceder en sueños” (Bauman 2003: 16).

Continúa Bauman con la crítica a Tönnies pues según aquél los acuerdos no son tan naturales y obvios por mucho que los portavoces de las comunidades nos pretendan hacer ver lo contrario. Se necesita una renovación periódica del contrato (ritual, celebración), si bien ninguno de esos contratos establece ningún tipo de garantía de continuidad. Aun así, estamos de acuerdo con lo expuesto por Mary Douglas cuando señala formas de refuerzo de los lazos comunitarios:

Quando se ataca a la comunidad desde fuera, por lo menos el peligro externo fomenta la solidaridad de los que están dentro. Cuando se ataca desde dentro, por obra de individuos disolutos, se puede castigar a éstos y volver a consolidar públicamente la estructura. Pero es posible que la estructura se destruya a sí misma (Douglas 1991: 164).

Y en nuestra opinión es en esa condición de consolidación de la estructura, pero también de reciclaje constante de la estructura, donde reside la mayor fortaleza de las redes comunitarias que se establecen entre los indígenas *mbyá-guaraníes* de la provincia de Misiones, que en ocasiones presentan un universo mucho más poblado que el que tratan de acotar los diferentes agentes indigenistas. Y es que “el desconocimiento de los criterios empleados por los agentes que han llevado a cabo los censos se asemeja a la ambigüedad con la que los antropólogos utilizamos a menudo el término “residencia” (Devillard 1993: 181). Por otro lado, podemos también pensar la comunidad como arena de enfrentamientos y conflictos

de intereses: bienes y recursos por controlar, estrategias, pactos, juegos de inclusión y exclusión en los circuitos de abastecimiento y representación política, etcétera.

Cada aldea, cada *tekoá*, presenta un doble plano de comprensión: como organización residencial y como red de relaciones de parentesco, sociales y económicas. Lejos de mantener un carácter estable, es continuamente estructurado y reestructurado, debido al alto grado de movilidad de las unidades que lo componen. Según Bartolomé (2009), este *tekoá* “se traduciría literalmente como “desempeñar un estilo de vida en un lugar”. Si realizásemos un análisis sincrónico, un *tekoá* presentaría un número variable de familias extensas, patrilineales y uxori-locales. En lengua *mbýá* estas son denominadas *ty’ý*, unidades básicas de parentesco necesarias para una vida comunitaria. Por su parte el término *joapyguá*, unión de diferentes *ty’ý*, puede traducirse como “los que están o pertenecen a un mismo lugar”. El *joapyguá* se vincula con el *opy*, el templo, y puede incluir a todos los miembros de una aldea, si bien es frecuente múltiples residencias debido a diferentes alianzas matrimoniales. Debido a la enorme variabilidad geográfica, no todos los *joapyguá* poseen *opy*, aunque sí es cierto que todos aspiran a construir uno en caso de no tenerlo. Es la condición chamánica, con chamanes prestigiosos, la que permite que un grupo posea un *opy*, siendo necesario el desplazamiento para las ceremonias importantes a los asentamientos en donde sí lo haya.

La guaraní puede ser entendida entonces como una sociedad polisegmentaria acéfala, en la medida en que está compuesta por segmentos políticos autónomos equivalentes entre sí, cada uno de los cuales es capaz de desarrollar las funciones del conjunto, y carentes de una estructura eventual o permanente de poder centralizado. Dichas unidades, los *joapyguá* pueden aliarse, fusionarse o fisionarse (Bartolomé 2009: 303).

Por lo tanto, desde un punto de vista sociológico-moral, estos *joapyguás* vendrían a construir la unidad significativa, más estable que el propio *tekoá*. Tras el nacimiento de sus hijos, la pareja puede optar por residencia ambilocal: quedarse en el ámbito de los padres del esposo o de la esposa, y esto depende de la importancia del prestigio político, parental y espiritual del abuelo o *tamoi*, jefe de familia que es el líder del grupo doméstico. En cada *tekoá* hay diversos senderos que unen las viviendas y son transitados por adultos y niños para acceder a ellas, a la escuela (si la hay), al *opy* (si lo hay), a ríos o arroyos, a la ruta hacia el pueblo. Las viviendas de una

familia extensa suelen estar próximas e incluso pueden construirse en torno a un patio central donde se lleva a cabo la mayor parte de la vida diaria, principalmente para cocinar o elaborar artesanías o tener a los niños más pequeños bajo la supervisión de los padres o de los hermanos mayores (Larricq 1993)

El *ñande reko* de los guaraní, es decir, “nuestro modo de ser”, “nuestra cultura”, aunque puede tener múltiples acepciones, ya registradas por el padre Montoya en 1639: nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestra norma, nuestro comportamiento, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres. Expresiones que contemplan el término pueden ser los siguientes: *Teko'a*, cogerle su costumbre, imitar; *Teko katu*: buena vida, libre. *Teko katu* dicen a los salvajes que viven como bestias. *Teko katu ahê*: este es un salvaje; *teko yma*: proceder antiguo; *teko yma nde heja aguyjetei*, es bien dejar las costumbres antiguas.

Aparece todavía más clara la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los guaraníes. Dice Meliá (1986: 100 y ss.) que se hace explícito sobre todo al confrontar el modo de ser guaraní con el llevado a América por la colonización, siendo el de los padres jesuitas una de las variantes. Y como si de un límite se tratase, el *ñande reko* se vuelve más patente al percibir la amenaza a la integridad de la cultura por parte de los guaraníes, por ejemplo, en la situación de ser reducidos en la actualidad, debido al contacto con el mundo blanco que se percibe cada vez más cercano. Es entonces cuando marcan su irreductibilidad y justifican su postura como diferente, su cultura articular y su cosmovisión específica y ajena a lo venido de fuera. El *ñande reko* tiene dos formas esenciales: *ñande reko katu*, nuestro modo de ser auténtico y verdadero; y el *ñande reko marangatu*, nuestro modo de ser bueno, honrado y virtuoso en cuanto religioso:

...cuando un jesuita intentaba fundar reducciones en el Itatín, uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser al que sus abuelos heredaron: “Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterramos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas” (Meliá 1986: 101).

Para Ladeira y Azanha (1988) “Nuestro modo de ser” se refiere al conjunto de normas conductuales en relación con la naturaleza, con los semejantes y con los otros (*ñandeva* y *oreva*, respectivamente). Para los *mbyá* sólo aquellos que viven de acuerdo con dichas normas pueden esperar las bellas palabras sagradas, que únicamente los profetas saben oír y decir. La elección de un lugar acorde a donde se pueda vivir en torno a las buenas conductas es la motivación básica de las migraciones *mbyá*. Sus líderes escogen uno u otro lugar escuchando las bellas palabras.

Hemos de detenernos para comprender lo dicho hasta ahora, de forma general, en la organización de estas comunidades. En primer lugar, en el plano político, tendríamos en cada comunidad la figura del cacique. Todas las comunidades poseen uno, que es el encargado de las relaciones con el mundo blanco. De forma general, éste está investido del consenso de la comunidad, que decide de modo asambleario las políticas externas a seguir, si bien, dependiendo de la autoridad y carisma de cada cacique, hay más o menos opciones al diálogo.

Como modo ideal las comunidades deberían contar con un chamán u *opyguá*, si bien no lo hay en todas. En alguna puede darse el caso de que la autoridad religiosa y la política sea la misma persona. En otros casos se puede dar que alguna persona esté aprendiendo conocimientos de otro *opyguá*. Existen al respecto ciertos procesos de desestructuración en el sentido de que algunas comunidades presentan conflictos por el poder político y otros procesos donde los más ancianos se quejan de que hay cierta dejadez por parte de los jóvenes de aprender lo que ellos consideran su “verdadero modo de ser”, debido principalmente al contacto con los blancos y al tiempo vivido alejados de la comunidad.

En cuanto a su economía, factor de diferenciación clave, existen varias modalidades. En un plano ideal los *mbyá* son cazadores-horticultores, y basarían su modo de economía en lo conseguido de la caza, la pesca y de diferentes frutos, plantas árboles y raíces, que no sólo les darían un sustento económico sino también material para la cura de sus enfermedades. Sucede que debido a diferentes factores, los miembros de algunas comunidades no se pueden autoabastecer simplemente con esto, sino que se ven obligadas a vender artesanías, relacionarse con el turismo, pedir limosnas en los pueblos vecinos o trabajar en las fincas de los colonos. A todo ello se suman los planes de ayuda del gobierno, que entregan, en lo posible, cestas de alimentos y enseres de higiene a cada familia. Esto también ocasiona disputas y conflictos.

CONCLUYENDO: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS EN LAS COMUNIDADES

Cuando hablamos de similitudes y diferencias no nos referimos a polos opuestos sino a rasgos que se han de ver en un *continuum*, caras de una misma moneda, y que dependerán de la situación particular de cada comunidad, de sus actores, de las relaciones con agentes externos y de la posición de sus miembros en las redes de poder que se entretajan en torno a las políticas indigenistas, asimilacionistas o interculturalistas. En esto influye la mirada antropológica, que con fines analíticos ha querido mostrar ciertas características para percibir qué diferencias podemos encontrar en aquello que en un principio nos parecería homogéneo y, por otra parte, qué grados de similitud podríamos rastrear en algo que *a priori* estaría caracterizado como diverso.

Es en este doble juego de manifestación de diferencias y similitudes, en donde cobra especial relevancia la exploración del caso antropológico, su construcción como hecho social y su análisis en cuanto a las consecuencias que tiene para las poblaciones estudiadas. Por poner un ejemplo, uno de los focos de ruptura principales para categorizar las diferentes comunidades *mbýá* de Misiones es su cercanía o lejanía del pueblo. Consideramos éste como un diacrítico² fundamental, pues tras visitar unas cuantas comunidades hemos podido constatar que el hecho de que existan asentamientos cerca de las rutas principales que cruzan la provincia o que estas comunidades estén alejadas de los pueblos de la sociedad argentina, marcan mucho las relaciones entre indígenas y blancos, a la vez que condicionan los tiempos y los espacios de las cotidianidades *mbýá*. En esto es clave la utilización del transporte y sobre todo la disponibilidad de dinero para poder pagarlo. Dado que unas familias, y no otras, perciben un sueldo, las posibilidades del contacto y los recursos que con él se consiguen, son dispares y pueden llegar a ser fuente de conflicto. Esto hace que en ciertas ocasiones las negociaciones con los transportistas del pueblo sean complicadas. La distancia es un concepto moral, más allá de la cuestión kilométrica. En una ocasión pudimos asistir a una disputa entre dos remiseros (taxistas). Uno tiene licencia y el otro no para poder llevar gente en su remolque. Los precios varían también entre uno y otro, dependiendo de la cantidad de gente que lleven o del número de viajes. Vimos asimismo cómo el que tiene

² En el sentido de Barth (1976).

licencia denunciaba ante un gendarme al otro, queriendo quedarse con el monopolio del transporte, en palabras de los *mbyá* a los que acompañábamos en aquella ocasión. Muchos de ellos se quejan del precio, pero también asumen que hay veces que por falta de organización, los viajes les salen más caros debido a que la furgoneta va semivacía ya que no han arreglado antes entre ellos el ir al pueblo a comprar. Otro caso diferente es, por ejemplo, el de las comunidades próximas a las Cataratas de Iguazú, en donde el paseo desde el asentamiento de *Mbororé* o de *Yryapú* supone apenas andar 5 kilómetros por una ruta llana y asfaltada hasta el pueblo.

En el otro extremo tendríamos comunidades que se adentran más de 40 kilómetros dentro de la Reserva de la Biosfera del Yabotí. Como decimos, esto no es simplemente una diversidad de orografías del terreno y de paisajes sino que influye mucho en las rutinas de la comunidad. Nos cuentan casos de comunidades en las que el paquete de alimentos que proporciona el Estado no llega en los últimos meses debido a la distribución que se hace, dejando en ocasiones a algunas familias sin percibirlos con la excusa de la inaccesibilidad.

Por otra parte en este juego de diferencias y similitudes en las comunidades un aspecto importante es el del número de familias. En los últimos tiempos aumenta el número de comunidades sin incrementarse en proporción el número de personas, lo que nos lleva a detenernos en los procesos de fisión (*divide y vencerás*) que marcan las agencias indígenas para obtener cuotas de poder dentro de las comunidades, tratando de establecer quién debe de ser cacique y quién no y provocando con ello tensiones entre las familias.

Como comunidad [la división] afecta mucho porque se pierde la fuerza y el valor. No porque esté en contra de las comunidades chicas [pequeñas] sino que creo que ha estado mucho la idea del blanco de que si la comunidad es más chica, si tiene menos número, es mejor de controlarla. Porque la comunidad en sí cuando es más fuerte es más autónoma, decide sola, va a proponer las ideas propias. Es política de los juruá³ que se divida, se multiplique... (Alcides Ferreira, entrevista personal).

³ *Juruá*: blanco, extranjero, argentino, cristiano (dependiendo del contexto). En su etimología se refiere a que come pelo o que tiene pelo en la cara, en alusión a las barbas de los primeros conquistadores.

Mediante el análisis de las características de la organización político-social-económico-religiosa de los *mbyá* se pone de manifiesto la gran variabilidad cultural que presentan estas poblaciones a la vez que nos permite conocer qué aspectos de su cultura sirven de principales anclajes a su identidad, siempre teniendo en cuenta la importancia de no ver a cada una de las casi 100 comunidades de forma aislada, sino como parte de una nutrida red de interrelaciones que traspasa las fronteras geográficas y administrativas.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, FREDRIK (COMP.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

2009 *Parientes de la selva. Los guaraníes mbyá de la Argentina*, CEADUC, Paraguay.

BAUMAN, ZYGMUNT

2003 *Comunidad. En Busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.

CLIFFORD, JAMES

1999 *Itinerarios Transculturales*, Gedisa, Barcelona.

DESCOLA, PHILLIP

2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

DELANTY, GERARD

2006 *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*, Graó, Barcelona.

DEVILLARD, MARIE JOSÉ

1993 *De lo mío lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid.

DOUGLAS, MARY

1991 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.

DURKHEIM, EMILE

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.

FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, JOSÉ ANTONIO

2007 “Giro Interpretativo y reflexividad”, en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Akal, Madrid.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Barcelona.

GEERTZ, CLIFFORD

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona.

1994 *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.

HONNETH, AXEL

1999 “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoría*, 20: 5-15.

LADEIRA, MARÍA INÉS Y GILBERTO AZANHA

1988 *Os Índios Trotta da Serra do Mar. A Presença Mbya-Guaraní em São Paulo*, CTI, San Pablo.

LARRICQ, MARCELO

1993 *Ypituma: construcción de la persona entre los Mbya-Guarani*, Universitaria, Misiones.

MELIÁ, BARTOMEU

1986 *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. 5, CEADUC, Asunción.

RABINOW, PAUL

1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Barcelona.

SCOTT JAMES C.

2003 *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla.

TÖNNIES, FERDINAND

1979 *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.

TURNER, VÍCTOR

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.

MYTH, IDENTITY AND BELONGING: THE RISHI OF BENGAL/BANGLADESH

Cosimo Zene*

INTRODUCTION

At our first Conference on *Creation Stories* in London,¹ the key-note speaker, Wendy Doniger, was asked by the audience about the place and role that Dalits held in the interpretation of myths and, in particular, of their myths of origin. Her reply was uncompromising: “Clearly, there is a relation of power in creating and interpreting myths. Those who reside higher –meaning the high-castes and Brahmins;– have also the power to impose their interpretation”. All those who have worked among “ex-Untouchables” in the Indian Sub-Continent, have, sooner or later, come across these myths of origin. Usually, such myths recount a glorious past, a high position in society and a privileged status subsequently lost due to the fault of some member of the group –often the women– thus providing the likely explanation for their present low status.

* Department of the Study of Religions, School of Oriental and African Studies, University of London, Thornough Street, Russell Square, London WC1H OXG, UK.

¹ The Conference on *Creation Stories*, the first of a series of four Conferences, was held on 26-27 March 2003 at University College, London, hosted by the Institute of Jewish Studies. The present paper was first delivered at the second Conference on *Myth: Theory and the Disciplines*, held in Leiden on 12 December 2003. A third Conference on *Myth, Mythmaking and Gender* took place at SOAS, University of London, 14-15 December 2004 and a final Symposium in Leiden, December 2005, concluded the series. I wish to thank Apratim Barua, Mark Geller, Sian Hawthorne, Daniela Merolla, Robert Segal and Wim van Binsbergen who commented on an early version of this paper.

In this paper, I set out, first of all, to recount and interpret an initial set of Rishi myths, and then compare these with other similar myths in South India. The choice of Tamil Nadu is motivated by consistent discussions over the past forty years on myths and untouchability carried out by a group of anthropologists (L. Dumont, M. Moffatt, R. Deliége and D. Mosse among others). One of my contentions is that these myths, as others, should not be considered in isolation but, in good hermeneutical fashion, should be explained as part of a whole, as Wendy Doniger points out:

A myth cannot function as a myth in isolation; it shares its themes, its cast of characters, even some of its events with other myths. This supporting corpus glosses any particular myth, frames it with invisible supplementary meanings, and provides partially repetitious multiforms that reinforce it in the memory of the group (Doniger 1995: 31).

It is equally important to establish the “authorship” of these myths even when they are defined as “untouchable myths”. Or, we should, at least, be aware of manipulations dictated by the interests of those who control and impose the interpretation of myths. When Dumont (1980), giving a structuralist reading of myths, affirms the “impurity” of the Untouchables so as to emphasise the “purity” of Brahmins, he is accomplishing something more than just underlining a “binary opposition”. He is also adding significance to the voice of the powerful by giving a secular, sociological “blessing” to a supposedly “religious” canon. In fact, another relevant myth which needs to be discussed in order to understand the Untouchables’ position, not only from a “ritualistic” and legal, but also from a historical and socio-economic point of view, is the “sanctity of the cow”. More than ever, and at a time when efforts are being made to assert the unity of India and Hinduism under the label of Hindutva, is this myth reaffirmed with powerful symbolism.

I will move then to present a second set of myths, constructed around the figure of Ruidas or Ravidas, which are considered important by the Rishi and other Dalits and represent a “counter-culture” and a possible reaction to whatever “system” keeps them subjugated. As we shall see, the idiom and the medium used by the Rishi in the Ruidas stories is still that of myth and religion. This choice becomes more relevant when even the “secularised” Dalits find a re-employment of Ruidas meaningful. A textual analysis of these myths might help us avoid giving into the easy temptation

of classifying these myths as representing the usual oppositional stance towards reality.

It will, perhaps, have, by now been noted that I have been using the terms “Untouchable” and Dalit almost interchangeably, although this is not the case. It might be useful, even from a methodological and theoretical point of view, to properly qualify this terminology. While “Untouchable” (and related terms) refers to a passive defining quality, imposed on men and women, Dalit refers to a conscious self-ascribed definition which intends to acknowledge and yet oppose “Untouchability”.

“Dalit” derives from a Sanskrit word (significantly also similar to the Hebrew *dal*, which has an identical meaning) that may be translated as “broken, downtrodden”. It is the self-designation of those who are outside of the four Hindu castes, called in the Indian constitution “Scheduled Castes”, by Gandhi harijans, and also popularly known as *avarna* or outcastes (Parratt 1994: 330).

There is a concrete choice –and the literature to prove this is very abundant– of many Dalits in the Sub-Continent today who refuse to be recognised by the many other names which have been used to qualify them (*Asprya*, *Achut*, *Chandala*, *Harijan*, Scheduled Caste, Untouchable, etc). Dalit (literally: downtrodden, crashed) refers to their consciousness of being “oppressed”, the real “subaltern” even in Gramscian terms, and it refers to the decision of an open commitment to resist oppression. The journey from being “Untouchable” to “becoming a Dalit” has not been an easy one, and many other “myths” are still hindering progression in this direction.

Whilst Ellwood warns us of “the great danger of applying mythic categories to contemporary affairs, above all political” (Ellwood 1999: 177) when researching mythology, I still think we need to take the political implications of myths seriously. Above all, when these myths are politically charged and used to motivate human sacrifice of whatever type. In other words, myths are never so innocuous, as to not justify an earnest political commitment ready to offer –in an effort to demythologising– some possible counter-myths which would allow humanity to survive with dignity.

INITIAL SET OF RISHI “MYTHS OF ORIGIN”

One set of myths of origin collected in the field (Zene 2002: 455-58) reflects the frame of mind wherein the Rishi are seemingly responsible for their own predicament. One of these myths helps us identify the main characteristics of the origin of the Rishi and their “untouchability”.

In the Age of Truth a Rishi Muni would offer *Puja* in the hope of achieving nearness to God. Cow-meat would be used in this *Puja* and it would be taken from both thighs. The following day the meat would grow back again in the right place. True faith in God and his divine effort, made this possible. One day the task [of offering *Puja*] fell on one Rishi Muni who, being tempted, stole, cooked and ate some of the meat after the *Puja*. The next day, everybody saw that the meat had not grown back. The chief Rishi Muni conducted an enquiry and it was found that the *Pujari* had stolen and eaten the meat. The *Pujari* did not admit it, and the chief Rishi Muni cursed him saying: “Go hence, you *Muci*; from now on you will work as a *Muchi*. You will cut and eat cow’s meat; you will perform a low task. This is my curse and from now on you will accomplish this task”. Henceforth the Rishi community was divided: the *Pujari* and his people became the lower section [*choto beghi*], *i.e.* those who perform low tasks, and the chief Rishi and his people formed the higher section [*boro beghi*]. The Rishi were the noblest of human kind, but as a result of their deeds, they became low and untouchable.

The obvious meaning of the myth does not require much exegetical explanation; we nevertheless need to identify some key-words which reveal other hidden realities in the Rishis’ perspective of their situation. The primeval optimal position of the Rishi and subsequent fall, common to many low-caste myths, is vividly described. In the past they were what today they are not, and they possessed in the past what today they have lost. “Nearness to God” was what made them his representatives among the human race: the masters of *puja*, of adoration and contemplation. They were specialists in the *Gomedh Jog* or cow sacrifice, and through the power of *sadhana* (asceticism) they would restore the slaughtered animals to life. Greed (*lobh*) was the main reason for their fall, and often this greed

is attributed to the women.² The result of the bad deed (*kharap kaj*) was to be condemned to a low place (*nicu kule/atinicu*) in society and divided among themselves, performing a low job (*nicu kaj*), cutting and enjoying dead meat (*mara mamsa*) or in a word, being a *Muci*,³ separated both from God and from humankind. These myths, which might typify the Rishi acceptance⁴ of the place given them by society, disclose the attitude of those Rishi who, supposedly accepting their *karma*, recognise themselves as not belonging to humankind: *Amra manus na* (We are not human beings), *Amra nirjatita* (We do not have any *jati*), *Amader jati bhalo na* (Our *jati* is not a good *jati*). Furthermore, the presumed acceptance of *karma* nullifies every effort for a possible change of their situation, since they are, in the eyes of society, fundamentally and ontologically *tamasik* (made of the heaviest and lowest substance, also according to the *trigun* theory of the “Samkhya School”). When sharing this perspective they define themselves as intrinsically and existentially “corrupt” or *adharmik*: *Amader swabhab kharap* (Our nature is rotten).⁵ Most of the time, however, they have no choice, but to accept what they have been told by those who hold the power to impose and interpret these myths.

² This might provide the theoretical justification for the position of women in their *samaj* and in society at large, given that they are loaded with a double burden of “untouchability”, as women and as “untouchable” women (see Parratt 1994: 336-7).

³ *Muchi* is the derogatory name with which the Rishi are still addressed today in West Bengal and Bangladesh. *Muci* (or *Moci*), derived from the Sanskrit *mochica* (Crooke 1896: 497), refers, all over the Indian subcontinent, to those associated with leather work. Risley (1891, vol. 2: 95), following Wise (1883: 360) and Dalton (1960[1872]: 313), applies the name “Muchi-Rishi” to leather works in Bengal, to differentiate the latter from the Chamars of Bihar and north India in general (Zene 2002: 40-97).

⁴ “We are arguing, in common with Dumont and with the ethnosociologists, that at the deeper levels of Indian village culture so conceptualised, Untouchables and higher-caste actors hold virtually identical cultural constructs, that they are in nearly total conceptual and evaluative consensus with one another” (Moffatt 1979: 291).

⁵ “It is interesting to note that in the dictionary *chamar* is given as also having the figurative meaning of ‘merciless and base man’” (Fagan 1979: 7).

WHEN THE MYTH BECOMES REALITY

The curse described in the myth is experienced by the Rishi in daily life. The reality of separation/segregation is endured by the Rishi from a very early age, all through their lives up until their death. From childhood they are not permitted to mingle with other children and, if they are able to go to school with others, they learn a harsh lesson for life: children and school-teachers will ridicule them, and take advantage of them, and their merits will not be recognised. They are all the more disheartened when they realise that this same treatment is reserved for their parents and elders, even by children of other groups. Supposedly, the Rishi will hold themselves responsible for their bad *karma*, and will console themselves by handing down from one generation to the next, the myths that recount how, in the past, they had belonged to a noble race (*namī dami/srestho*).

The patterns of spatio-geographical and physical exclusion imposed on the Rishi are a clear sign of their total segregation from society: their hamlets are outside the village area, usually in secluded spaces, with poor or no communication at all; they cannot enter the temple, but are called to play in front of it as musicians and drum players; they occupy the far end of the market-place; they are not served in public places. The physical space denied to the Rishi represents their separation from all other spheres of life: religious, cultural, political and economic. The symbolic meaning of “empty space” which separates the Rishi from the village is also illustrative of an ambiguous, liminal, and dangerous position, destined to remain permanent, vis-à-vis society. Deliège, reporting on how “Untouchables have to be kept apart, at the periphery of civilisation” (1992: 170), refers to the strong Tamil opposition between the *uur* (village) and the forest. The Rishi experience in Bangladesh is very similar: not only does their name refer to the holymen who received the Veda and used to meditate in the forest, but often, in some areas, they are referred to as *Bouno gottro* (people of the jungle). Only when the forest has been cleared, others do not disdain taking the land away from the Rishi.

It is, however, their “burden of (eternal) guilt” which has no chance of an appeal so that, even in everyday life, if something happens in a village they are the first to be blamed and no civil or legal authority is prepared to defend them. By recounting these myths, the Rishi seem to abide by them, to be in agreement with them and most of all, to provide a “consensus” to and a “replication” of the very system which oppresses them.

The Rishi are not the only Untouchables present in our area, but others (Namasudra, Jele, Dom, Malo etc.) seem to have lost their strict untouchability. The Rishi themselves are divided into three different segments (*Bhodra*, *Sidur* and *Hogla samaj*), more territorial than hierarchical. Not only are the Rishi aware of the disadvantages such divisions create for them, but they also lament the divisions created by others to weaken their political power, even at local level, as for instance during elections (Zene, 2002: 46-56). We might agree that they have adopted a “caste ideology” as a tactics to improve their position (the *Bhodra samaj* over the others), but this does not prove that they either share or believe in such ideology. It is only from this perspective that we can make sense of the Rishis’ drive to return from the periphery to the centre and “oneness” of society – if, indeed it could be seen as “one” –their desire to abolish the “empty space”, and their eagerness to adopt those signs that are commonly used in society to make someone *manus*, a human being. “Replication and consensus” – as part of an anthropological translation of Untouchables’ attitudes – can be explained as a need to use a language understood by others, to adapt to the current idiom in order to be able to establish a possible dialogue. But the Rishi and other Untouchables do not necessarily attach to this language the same meaning as society at large does. As Deliège reminds us, although Untouchables use the categories of purity and pollution, they do not consider themselves as “inherently polluted” (1992: 166) and their internal subdivisions are more territorial than hierarchical (1992: 164).

The Rishis’ lack of consensus is shown at a deeper level in other related spheres of activity:

Religion: As for the use of Hindu religious symbolism by the Rishi, my informants, like those of Moffatt (“Only Hindu Gods are available”, 1979: 268), are aware that they have borrowed their forms of religiousness from the *Bara Hindura* (“big” Hindus). However, far from representing “consensus”, the mere fact of adopting Hindu symbolism becomes a challenge to the system itself. Moreover, they often favour those minor gods (Manasa, Narayan etc.) which are a threat to the Hindu pantheon. Remaining faithful to the origin of the Bengali language, this is what the Rishi use for their ritual celebrations, being unable to “afford” the presence of a Sanskrit-speaking Brahmin:

While Sanskrit was the vehicle of orthodox Brahmanism, Bengali literature owed its origin and early growth to the medieval cults [Sahajiya, Nath, Ma-

nasa, Chandi, Dharma] ... They were non-Aryan, anti-Brahmanic, opposed to the caste system, and mainly prevalent among the lower sections of the population. They were called *laukik* or vulgar [folk] in order to distinguish them from the orthodox Brahmanism (Gosh 1976 [1948¹]: 14).

Writing about the Parayiaris, Deliège (1997: 251) insists that “they are very bad theologians, and their religious knowledge remains very superficial”. The same could be easily said about the Rishi, and perhaps about other such groups, but the point here is not as much to evaluate their proficiency in religious education, but to establish what religion represents for them. In other words, the “sacred path” taking them to God goes though a new space—becomes a medium and a path—towards their “full humanity” (Zene 2000).

Karma: The first and most important meaning that the Rishi attach to *karma* is related to “action”, understood as a concrete activity which enables them to obtain some goal in life. The “doctrine of *karma*” is known to the Rishi as a meta-term used by caste Hindus to justify their high position and the Rishis’ “untouchability”. Also *mukti* (liberation) is something that for the Rishi happens in daily life. They use the system by showing respectability, in terms of what is respectable for others, but without attaching “too much importance to the dominant values” (Deliège 1992: 167).

Diet: The fact that the Rishi are beef-eaters also represents a challenge to the system. The attitude of caste Hindus and Muslims is even more ambiguous, given that they despise the Rishi for eating carrion, but they are even more afraid of a “reformed” and educated Rishi who has abandoned such practices. A “reformed Rishi” may persuade other Rishi that their work as skimmers, source of their untouchability, is what builds up the capital of “pure” businessmen, Hindu and Muslim alike. As Deliège confirms, the situation in Tamil Nadu is very similar: “Untouchables have to be denied control of the means of production. [...] (This) permanent state of economic dependence [...] is an essential aspect of untouchability” (Deliège 1992: 170-1).

In an attempt to show that the ambiguities of the Rishi are often less ambiguous than those of society at large, we need to distinguish between the means (tactics, categories, symbolic system etc.) used by the Rishi to reach their goal and the goal itself (to reach full integration with human society). Although Deliège, with the support of Mosse (1986: 256), states that “untouchables consider their position in the system in a secular idiom and describe their lowness in terms of enforced servitude and poverty, not

in terms of ritual untouchability” (Deliège 1992: 166), he recognises that untouchables “know that the language of pure/impure opposition has to be used [despite the fact of being “bad theologians”?] if one is to be understood and respected” (Deliège 1992: 167). I suspect that Untouchables’ commitment to ritual activity is deeper than that, since many all over India are reinterpreting religion and ritual to their advantage and promoting what has been labelled “political theology” (see Contursi 1993). As I have discussed elsewhere (Zene 2000), “replication” and “consensus” need to be analysed in conjunction with “coercion”, since “the fear of coercion may itself be persuasive in inducing belief” (Gokhale 1993: 18). In this sense, “replication and consensus”, rather than being interpreted as ambiguity, can be understood as counter-hegemony –or as a “war of position”– often taking the appearance of fragmentary tactics of the weak, or the “art of pulling tricks” (Certeau 1986: 37).

MYTHS FROM TAMIL NADU

A groups of anthropologists have, over the last forty years, discussed myths and untouchability in Tamil Nadu, particularly with reference to the major untouchable castes: the Pallars (agricultural labours), the Paraiyars (drum players at funerals, even though very few now play the *parai* drum) and the Sakkiliyars (cobblers and scavengers). A comparison and contrast between these findings and the Rishi myths is particularly useful to shed more light onto our discussion.

A continuum exists between the view expressed by Weber on caste, discussed mainly in ritual and religious terms, and those developed by Dumont (hierarchy based on the opposition between pure and impure) and Moffatt (consensus of Untouchables to their situation). Taking the Dumontian view of ideological homogeneity of the caste order to its extreme, Moffatt maintains that Untouchables “participate willingly in what might be called their own oppression” (1979: 303). Initially this view was challenged by Deliège who criticises Moffatt for moving from “a structural concept (replication) to a cultural one (consensus)” (1992: 165), confusing, in a way common among structuralists, “their models with the reality” (1992: 167). Deliège also pointed out that even Dumont’s pure/impure dichotomy “does not explain everything”, even when used by Untouchables, since “the existence of a dominant ideology does not rule out the development of other ideologies”. In fact, “the Harijan sub-culture is not necessarily a

counter-culture, but it may take the form of an open opposition to the oppressive system" (Deliège 1992: 168). Deliège's critique is at its best when he points out that Moffatt's view of Untouchables as "ahistorical passive victims" does not take account of the many Dalit movements in India today. This opens the way for Deliège to relate the impurity of Untouchables to their "powerlessness and servitude", stressing that ritual segregation and economic disabilities go hand in hand. Given this premise, it surprises me that Deliège does not feel the need to address directly those elements that are, according to him, "theoretically incompatible" in the Untouchables' position, given that the latter "are both the victims and the agents of the caste system, its defenders and its enemies" (1992: 171). In the end, it seems that, if not in total agreement with Dumont and Moffatt, Deliège is certainly very close to their position.

In fact, in a subsequent article, having analysed a set of Paraiyars myths of origin, Deliège concludes that, despite showing "a high degree of consistency in the ideology of untouchables" (Deliège 1993: 546), these myths "do not question the foundations of caste" and reveal "the inability of untouchables to overcome caste" (1993: 547). This reading has been applied also to the myth reported by Mosse (1986: 356), which, though exemplifying "the more aggressive and militant attitude of younger "Dalits" still preserves, according to Deliège, the fundamental attitude of the older myths whereby it upholds the caste institution. The "ambiguity" of Untouchables is, Deliège maintains, reflected in these myths which, while they "contradict the basic concepts of Hinduism", also "uphold caste as an institution" (Deliège 1993: 547). Although ambiguities are not a prerogative of Untouchables, I think that Deliège fails to address their "ambiguity" as part of a wider context. If it is true that "they are more concerned with basic issues of survival than with questions of ritual impurity" (Deliège 1993: 546), this should give Deliège a clue as to the extent of their "ambiguity". Deliège frequently remarks on how Untouchables in the myths have been tricked into their low position which betrays their "foolishness". At the same time, he affirms that Untouchables do not believe themselves as stupid: one should at least raise some doubts on the "authorship" of these myths.

In a later work, Deliège (1999: 71-88) dedicates an entire chapter to the "Untouchable Myths of Origin", a modified version of the above quoted article (1993), with an interesting twist that brings him closer to a Dumontian view, as he explains: "Although I do not entirely abjure my earlier analysis, it seems to me that a few nuances could be added that

bring us closer to Dumont” (Deliège 1999: 72). After presenting different versions of a Paraiyar myth and comparing this to diverging interpretations (Kolenda, R. Miller, Berreman, Mosse and Moffatt), Deliège considers other myths collected in Tamil Nadu as representing an effort towards Sanskritization within the system rather than opposition to it. His main findings – “untouchable myths do not reject the caste system as such, but do on the contrary legitimize its ideological foundations”, and they “explain the general ambiguity of the untouchables own position” (1999: 77) – are then also applied to myths from other regions: the Chamars and Bhangis of North India, the Mahars of Maharashtra, the Doms of Punjab and the Chamars of Senapur. With the help of Cohn (“No one in the village is interested in destroying the caste system. The Camārs are solely interested in raising their status in the caste system” – quoted in Deliège 1999: 86), Deliège persists with the same leit-motif of Untouchables’ ambiguity and of these myths not providing “models for action, nor even challenging untouchability, for they support its foundation” (Deliège 1999: 86).

It seems that neither the “divergent interpretations” highlighting the Untouchables’ situation due to bad luck, trickery of high castes or historical accident, nor the recognised “secular nature” of the caste system, nor the “double reading” applied to myths by high-castes and Untouchables, nor the positive image that Untouchables have of themselves prove sufficient to challenge Deliège’s certainties about Untouchables’ consensus and subsequent ambiguity. He does, however, question Moffatt’s insistence that “Untouchables are foolish, stupid and unable to see a task through” (1999: 79) by asking “can Untouchables be proud of being foolish?” (1999: 79), given that they have a positive image of themselves and regard higher castes negatively. Since Moffatt, “refuses to regard the fall as an accident”, Deliège remarks that “For Moffatt, the ‘Gods had planned for it’, they had set it up! ...This is a crucial point –Deliège continues– for it implies that caste hierarchy is divinely ordained and that the gods themselves wanted the Paraiyars to be inferior because of their nature” (Deliège 1999: 78). Why is Deliège so surprised? A few pages on he admits that

The high-caste myths reported by Moffatt systematically emphasize the stupidity of the Untouchable ancestors and give god a prominent place in the story [Moffatt 1979: 126-7]. These versions are often reported by Untouchables themselves... especially when they live in a high-caste village and know no other myth...(Deliège 1999: 83).

Though not logical, Moffatt's position is consequential with its initial assertion: the Untouchable fall is not an accident, and it is a set up, either by the gods or, more likely, by those who have the power to make the gods speak. As for their "foolishness", the same reading should be applied, *i. e.* the fact that Untouchables report these myths of origin is no proof that they have authored them, believe in them, or consider themselves to be "foolish".

When comparing the Parayiars' myths to those of the Chamars of North India, described by Briggs in 1920, Deliège expounds:

It is highly unlikely that this myth could have passed between these different illiterate castes who had neither the right nor the means to travel. If these castes so geographically distant tell very similar stories, it must be because *the myths express their point of view on their position in the class system* (Deliège 1999: 84; emphasis added).

An alternative reading could be that those who had the right and the means to travel and the power to create and interpret the myths did, in fact, do so.

Just as for the largest and best-known North Indian caste of the Chamars, so also for the Bhangis, the Doms of Punjab and the Mahars of Maharashtra does the cow occupy a prominent place in these so-called "myths of origin". Discussing the latter group, Deliège affirms that "The prohibition on eating beef seems to have been deliberately created in order to harm Untouchables" (1999: 85). If this is so, then it seems clear also that the myths describing and condemning the Untouchables as beef-eaters were created for the same purpose and certainly not authored by Untouchables. This, perhaps, would also explain the "ambiguity" inherent in the myths, and the same ambiguity then applied by Deliège to the Untouchables.

Most Rishi are of the opinion, and I am inclined to accept their explanation, that these myths are a creation of the caste-Hindus to keep the Rishi happy but under control. Some ambiguity remains when the Rishi, for instance, accept this name, even write it with the spelling used to indicate the compilers of the Vedas (*Rsi*), not only to differentiate themselves from the Chamars –which would be a pointless exercise, given that there are no Chamars in the area– but to find a place within society as "humans". They go to great lengths in order to "purify/Sanskritise" themselves by abandoning the caste trade, eating carrion etc. When, in an effort to Sanskritize, they renounce carrying out the polluting activities of the group

(skinning, tuning, playing drums etc...), they are in fact challenging the system, because they are not abiding to their *dharma* (or *adharma*, according to others) and they are refusing to submit to their *karma*. Survival is certainly a priority for the Rishi, but to survive as *manus* is equally meaningful for them. For this very reason they need to recover every sphere of life from the hands of those who “authorise” them. In this they seem to follow more closely the Gramscian principle of a “war of position” rather than a “war of manoeuvre”.

In contrast to Tamil Nadu, the Bengal version of the myth underlines the sense of “guilt” of the Rishi. The Rishi have certainly a very high opinion of themselves even when they play the “humble Muchi”.⁶ It is my suspicion that most Dalits, including the Untouchables in South India, are indeed powerless, but in no way foolish. To my knowledge, the Rishi have never stopped eating cow’s meat – particularly in times of famine and hardship – because of these myths, nor have they stopped killing cows, when they needed to.⁷ Thus, Deliège’s statement “The myth does not criticise the system” (1999: 80), is in fact accurate, because the myth, being authored by Brahmins, does uphold the system and defend the sacredness of the cow. This is shown by the empirical evidence in terms of Dalits’ attitudes towards both the myth and the cow. A further comment provided by Deliège, clarifies this further. He writes: “The cow and its carcass are central to most of the versions which suggest that untouchables myth legitimise untouchability. At no time is the ideology challenged” (1999: 80). How could it be challenged, given that the “untouchable myth” is not untouchable at all, but a creation of high castes? In fact, the lack of challenge is further proof that the author of the myth is interested in supporting another myth, namely “the sanctity of the cow”. Before discussing this latter point, I would like to present some additional data on Untouchable myths in Tamil Nadu.

Mosse finds in Alapuran many similarities with Endavur, the village studied by Moffatt: Harijan are ranked in relation to each other and they

⁶ A well-know Rishi proverb reads: “*muçir buddhi kuci kuci*/ the cleverness of a “Muchi” is very subtle” – even by calling himself a “*muçi*” – it is like a mosquito bite, apparently innocuous, but with the potential to be deadly!

⁷ On various occasions the Rishi were threatened to be charged as a “Criminal Tribe” –under the Criminal Tribes Act of 1871, amended last time in 1924– as a consequence of their activity as cattle-poisoners.

tend to replicate services and institutions from which they are excluded. Moreover “the status of honour of leading Catholic Pallar families employed the same idiom of power and dominance as those of their high caste patrons. The replication of service does suggest consensus...” (Mosse 1994: 80). Indeed, according to Mosse, “There is nothing to suggest that Christian or Hindu Harijans consider the scavenging of cattle, beating of *parai* drums, or the acceptance of death polluted substances as any less low, impure or dishonourific than do high castes” (Mosse 1994: 80).

Despite the fact that “these Harijans and high castes share the same idioms of subordination and servitude”, Mosse concludes that:

neither the fact of replication, nor options expressed by Harijans themselves suggest the centrality of ideas of purity or the need for its removal in this discourse. Indeed, evidence from Harijan myths detailed elsewhere (Mosse 1986: 237-63) indicates that Harijans’ account of their own subordination is ‘in terms of enforced servitude (*atimai*) and poverty rather than impurity (Mosse 1994: 80).

Mosse’s conclusions, as in my own case study, are very clear in distinguishing between the means employed by Harijans to obtain their goal and the goal itself: “Sharing or consensus with common idioms of subordination does not moreover, imply acceptance of the rationale for occupying low social positions” (Mosse 1994: 80). In order to refuse this rationale, Harijans are ready to “contradict themselves”, to show an apparent consensus in charging onto other Harijans those roles that they refuse. Thus, in disagreement with Moffatt, Mosse states that “consensus with the wider conception of subordination associated with service roles has motivated Harijans having the necessary resources to ensure as far as possible that it is *not* they who fulfil these positions” (Mosse 1994: 83). Mosse’s evidence is based on both Harijans’ interpretation of “their” myths of origin and on concrete choices giving rise to specific historical processes:

Harijan myths of origin generally describe their position in social order as undeserved, a consequence of misfortune, historical accident, and the deception and trickery of dominant groups, and –implicitly or explicitly– legitimise attempts to reject, abandon or withdraw from inferior service roles (Mosse 1994: 83).

Matching this interpretation in daily life choices, by the end of 1930s the Pallars “began withdrawing from village services such as grave digging, carrying ‘firepots’ (*ticatti*) at funerals, and from service roles in village festivals” (Mosse 1994: 83). Later, from the 1940s, they also started withdrawing from patron-client relationships with high castes. Even earlier, from 1910s, the “Alapura Pallars took the initiative and threatened to convert to other missions (mainly Protestants) if they were unable to gain the priests’ support for their status struggle” (Mosse 1994: 84).

The combination of an alternative interpretation of myths of origin with specific historical choices not only puts into question the alleged “consensus” of Untouchables to their situation, but gives them an opportunity to negotiate and affirm a different, self-ascribed identity, as in the case of the Totti Paraiyars and Necavar Paraiyars: “Their myths of origin [...] establish their true identity as high caste weavers (*koliyapillai*) distancing themselves from polluting service task” (Mosse 1994: 89). Indeed,

the replicatory structure found in large, prosperous and differentiated Harijan communities, far from indicating consensus with a timeless “global indian village culture” (Moffatt 1979: 3) or arising from the operation of an ideology of purity and pollution, is generated by a historically specific process of status mobility involving a range of downward displacements, role bifurcations, trade-offs between status and resource and the like [...] There are reasons to believe that elaborate ranked inter-caste relations among Harijans are a relatively recent phenomenon arising from increased access to resources, migration, etc. (Mosse 1994: 85).

Thus, according to Mosse, many factors contributed to the improvement of the Pallars’ situation. Among these, of particular relevance, are the “negotiability of service relations”,⁸ the exploitation of the missionary ideal of “religious equality” in terms of social mobility,⁹ and the creation of “new symbolic resources”, including the recovery of a past “positive Pallar

⁸ For instance, by not accepting food and gift but expecting cash for services, Untouchables strive to prove that “work which is paid for in cash has no pollution” (Mosse 1994: 88).

⁹ “Thus Pallar status mobility involved not only an assertion of autonomy and independence, but also appropriation of signs of dominance” (Mosse 1994: 93).

identity” and the rise of “new religious identities” derived from past mythology. This, however, “employs the same discourse of kingship and authority as does that of dominant groups [...] to assert status and separation from other lower castes” (Mosse 1994: 98). Moreover, the employment of “different identities” to promote social mobility, highlights the plurality of tactics used by Harijans to achieve their goal, but without challenging the “cultural and political hegemony of high castes”, thus revealing the weakness of the “Dalit movement” in Tamil Nadu. Mosse does, however, recognise that a Dalit consciousness is gaining momentum:

Dalit writers ...focus on the articulation of a distinct Dalit identity, history and culture with its own symbols and myths drawn from non-Sanskritik religious traditions ... For Christian Dalits, an emerging Dalit theology also emphasises the authenticity of Indian subaltern religious traditions and the need to draw on them in constructing a theology from below... (Mosse 1994: 101).

Mosse’s paper triggered an open debate, which appeared in *Man* 29, issue 2, 1994, between himself and Deliège. This debate highlights even further the complexity of the issue regarding “replication and consensus”, given the lack of agreement between the two anthropologists who conducted fieldwork in the same district of Tamil Nadu. As a result of his final remark (“As Mosse points out, I too think that the whole debate requires some historical specification” – Deliège 1994: 461), Deliège himself has moved closer to Moffatt’s position in his later work (1999). However, if we are to pay attention to “historical specifications”, including a range of diverse experiences all over India, we need to consider other relevant factors when assessing “replication and consensus” – even in so-called myths of origin – not least the role of “coercion” in forcing what could be seen as consensus (see Margalit 1997).

Most recently, Julia Leslie (2003), discussing the case of the Valmiki in Britain,¹⁰ feels the need to consider earlier and recent literature on un-

¹⁰ Leslie’s work is “an attempt to unravel the complexities of [a] dispute”, which started on February 21, 2000, when a broadcaster of “Radio XL” in Birmingham, UK, made reference to the story of Valmiki being a “dacoit”. This fact triggered the protest of the Valmiki community in Britain, and Leslie was asked by them to comment on the issue.

touchability, notably the Tamil Nadu authors. She notes in particular the relevance of myths, their interpretation and the politics governing them. Prior to examining the “untouchable” stories, she points out that “[A]n unseeing gaze objectifies them as ‘untouchable’. Transfixed by the scrutiny of others, these people are rendered powerless in the negotiation of their own humanity” (Leslie 2003: 42). Furthermore, in the analysis of written documents “the absence of texts should not blind us to the significance of oral traditions” (Leslie, 2003, p. 43). This is particularly relevant when, discussing “replication” and “consensus” we must take into account that “how much choice an individual or group has in such matters remains an issue for debate” (Leslie 2003: 44), given that “coercion” is still very much part of the equation.

I agree with Leslie that the claim of primacy promoted by many Dalit movements which recognise themselves as the first and real *dasa/dasyu* (inhabitants) of the Sub-Continent, later subjugated by the invading Aryans, is itself a myth, “and it has all the power of a myth” (Leslie 2003: 46; see Sharma 2005). However, if myth is the arena where the game is played, and myth-making is the necessary equipment for the game to proceed, then it is not surprising that Dalits propose a set of counter-myths— including the claim of primacy—in order to achieve feasible objectives. The final result is, also in Leslie’s account, to be recognised as “humans” since, without this fundamental attribute, no other achievement is possible or even worthy. Moreover, these counter-myths, as those proposed by the Ad Dharm (“first/original religion”) in 1920s Punjab, help us understand “the appeal of religion as a means of positive self-representation”(Leslie 2003: 46) and “the link between religious identity and the affirmation of humanity” (Leslie 2003: 47). Likewise for the Valmiki, Leslie maintains, “while the dehumanizing of ‘untouchables’ is justified by one religious discourse, the search for a new dalit humanity is sought within another” (Leslie 2003: 47; see also, Zene 2000: 70).

Leslie discusses at length the “religio-political mix” in twentieth century Punjab, the association of political movements with low-caste saints, such as Ravidas, Kabir and Dadu, and the new mythology proposed by Ad Dharm and Mangoo Ram, to conclude: “It seems obvious to me that the Valmiki religion is the response of one supposedly ‘untouchable’ caste to the essentially human need for a religious meaning that makes sense of its past collective history of suffering” (Leslie 2003: 75).

Myths were created and imposed, even to justify the suffering of others, simply by that mechanism which we would today call “abuse of authority”: “for centuries, the text producers of high-caste Sanskrit culture [...] denigrated and stigmatised what I have called the ‘tribals’ [...] Quite simply, they twisted the evidence. They used their so-called ‘sacred’ texts effectively as tools in an extended campaign of ethnic subjugation” (Leslie 2003: 187). Myths are still recreated, as the following discussion elucidates.

THE “SANCTITY OF THE COW”

The theme of the sanctity of the cow, cow slaughter and cow protection has been discussed by many authors (*e.g.* Harris 1965; Heston 197; Raj 1971; Simoons 1979). It is very clear, according to D. N. Jha, that the Vedas Brahmanas and Upanishads “do not include cattle killing in the list of sins or moral transgressions” (Jha 2002: 126). In fact, archaeological evidence “suggests non ritual killing of cattle. This is indicative of the fact that beef and other animal flesh formed part of the dietary culture of people and that edible flesh was not always ritually consecrated” (Jha 2002: 140). The very first change in Brahmanical attitude towards cow slaughter is reported around the middle of the first millennium in the *Dharmashastras*, which coincided also with agrarian expansion, reduction of trade and major socio-cultural transformation. The concept around which this was devised is called *kaliyuga*. In order to prevent the imminent crisis and to restore *dharma*, certain measures were taken and cow slaughter, representing the action of Mlecchas (Muslims, Christians and Sikhs),¹¹ was forbidden:

¹¹ However, contrary to this statement, Apratim Burua specifies: “I know for a fact that the Sikhs were very much a part of the Arya Samaj-led *Gauraksha* movement (or anti-kine slaughter movement) in the 1880s and 1890s (Jones’ book on Arya Dharm 1976 should bear me out on that). Moreover, Ranjit Singh, the last Sikh emperor, had banned the slaughter of kine in his kingdom. Indeed, until the Singh Sabha movement of the 1890s, rituals dedicated to Hindu idols formed an integral part of the Golden Temple’s daily ceremonies. There seems to be a plausible argument that it was Risley (responsible for the 1891 census) and then, the Separate Electorates Act of c. 1906 that transformed the Hindu/Sikh divide into an inter-religious divide rather than a sectarian one” (Apratim Barua, personal communication).

According to some early medieval lawgivers [Vyasaśmṛti] a cow killer was an untouchable and one incurred sin even by talking to him. They increasingly associated cow killing and beef-eating with the proliferating number of untouchable castes. It is, however, interesting that some of them consider these acts as no more than minor behavioural aberrations (Jha 2002: 144).

Nevertheless, earlier on Jha confirmed that beef eating became “one of the bases of untouchability from the early medieval period onwards” (Jha 2002: 114). During the 1870-90s there was an intensification of the cow protection movement, often becoming the pretext for Hindu-Muslim riots. “The killing of cattle seems to have emerged again and again as a troublesome issue in the Indian political scene even in independent India despite legislation in several states prohibiting cow slaughter” (Jha 2002: 19).

Jha concludes his chapter on the “Elusive Holy Cow”, showing how:

the image of the cow projected by Indian textual traditions, especially the Brahmanical-dharmashāstric works, over the centuries is polymorphic. Its story through the millennia is full of inconsistencies and has not always been in conformity with dietary practice current in society. It was killed but the killing was not killing. When it was not slain, mere remembering the old practice of butchery satisfied the brahmanas. Its five products including faeces and urine have been considered pure, but not its mouth. Yet through these incongruous attitudes the Indian cow has struggled its way to sanctity. But the holiness of the cow is elusive. For there has never been a cow-goddess, nor any temple in her honour. Nevertheless the veneration of this animal has come to be viewed as a characteristic trait of modern day non-existent monolithic “Hinduism” bandied about by the Hindutva forces (Jha 2002: 146).

I have discussed the Rishis’ relationship with the cow and its implications in their day-to-day life elsewhere (Zene 2002: 57-63). Here it suffices to say that the leather industry is a very flourishing sector of the Bangladeshi economy, occupying first place exports.¹² While the largest

¹² According to official figures, the leather industry with over Taka 1 600 crore annual export earnings is the country’s third biggest foreign exchange earner after the RMG (ready made garments) and the frozen food sectors.

share of the profit is taken by rich Hindu industrialists, by money-lenders (*mohajans*) and foreign investors, the Rishi are left only with the unpleasant consequences of being beef and carrion eaters, cow poisoners and a “dirty” *jat*. Given that, among Hindus, the *gorakshan* or cow protection “receives further ethical and social sanctions from the Hindu concept of dharma” (Lodrik 1981: 156), religious symbolism and socio-economic factors are too intertwined to be separated. Thus, not only is there a political but also a socio-economic dimension and/or repercussion of certain myths and their interpretation.

Much more could be said here with reference to an understanding and interpretation of Hinduism and Hindutva (see Sharma 2002) and their opposition to “intrinsically impure” groups in society and the possible recovery of such groups into the Hindu fold. As Van der Veer (2002: 184) says, “Religion is one of the defining elements in the politics of belonging and identity in modern South Asia”:

The use of religious symbolism in its [Vishwa Hindu Parishad] campaigns is incredibly astute, informed by the long Bollywood tradition of cinematic melodrama. An important aspect of this is its syncretism, the creation of a unified, national religion that can bridge the gaps between the various strands that make up the Hindu tradition. Not only is this new religious unity excellent for use outside of India, it is in fact created in a transnational space in which transnational migrants contribute to the transformation of religion at home... (Van der Veer 2002: 184).

A clear example of this is offered by Leslie’s discussion (2003) of the link between the Valmiki and the Hindutva movement. She stresses the association of Punjabi Valmiki and the Bharatiya Jananta Party (BJP), their involvement in anti-Muslim activities in the 1980s and 1990s, Valmiki representing the BJP and being elected in Assembly elections, thus accepting an inclusivist solution to the “untouchable problem”. Even the situation developed out of the “Birmingham incident [...] can thus be linked to the larger Hindutva discourse and its recurrent theme of reconversion” (Leslie 2003: 64).

SECOND SET OF RISHI MYTHS

- Another set of myths are widespread among the Rishi of south-west Bangladesh (see Zene 2002: 458-59), and are constructed around the figure of Ruidas¹³ and commonly found in the *Bakta Mala* and the *Bhagvana Ravidasa*. “This modern anthology contains almost all the legends regarding the life of Ravidasa, compiled by one of his devout followers” (Singh 1981: 19-20; see also Callewaert and Friedlander, 1992; Ravidasa and Upadhyaya, 1982). During the nineteenth century “the Ad Dharm movement appropriated the symbolism and mythology surrounding Ravidasa, simultaneously reclaiming and re-viving his appeal for untouchables” (Leslie 2003: 58, note 78; see also Jurgensmeyer 2001: 83-91). It might appear again as a major “ambiguity” that the Rishi would go to great lengths to refuse the name “Chamar” and then revere a Chamar *sant* and adopt him as other Chamars had done. This, however, has both historical and contingent explanations, dating back to their adhesion to Bhakti movements and their disillusionment for unfulfilled promises by the Arya Samaj (see Zene 2002: 126-134).
- The Ruidas myths, illustrating an alternative meaning, represent firstly a reassessment of the Rishis’ status within the Hindu *samaj*, secondly, an alternative self-understanding of the Rishi and thirdly, are used by the Rishi to re-negotiate their identity.
- Ruidas was an ardent devotee (*bhakta*) of God (*Bhagavan*). In those days, it was the custom that no religious festival (*bhoj*) would be complete without offering service (*seba*) to the Rishi. One day Narad was sent to invite Ruidas. Narad found Ruidas engaged in his task (*tar karma*). After receiving the invitation, Ruidas told Narad to take a bath in his pond, since it was already dinner-time. Narad felt

¹³ “The Rai Dasis are a Vaisnava sect of N. India, founded by Rai (or Ravi) Das, one of the Twelve chief disciples of Ramananda. Its members are low caste Chamars, or leather-workers, and, in fact, Chamars, as a caste, often call themselves, Rai Dasis [...] Rai Dasa’s home was at Benares, and, as a disciple of Ramananda, he probably flourished in the earlier part of the 15th century A. D. He was a fellow-disciple with Kabir, with whose teachings his doctrine regarding the uselessness of the Vedas and Brahmanical Hinduism had much in common” (Grierson 1955: 560).

squeamish because the pond was full of submerged skins (*camra*), but a voice from the sky said to him, “Go, Narad and bathe”. As soon as he dipped into the water he beheld, to his great surprise, Mother Ganges and Bhagavan Narayan himself in the pond.

- Later Narad started arranging the feast and seated everyone. In those days bells would chime in Heaven during the time of *bhoj* to announce that it was a success. Since no bells were chiming, Narad was very upset and surprised, and wondered what could have gone wrong. Narayan himself came down and told him that the bells would not ring until his *bhakta* Ruidas Muchi joined the feast. As soon as Ruidas Muchi sat down to eat, the bells started chiming causing great amazement among all present. The Rishi community dates back to that time.
- The setting for these myths is again a religious celebration, but the order of events is subverted: in the first set of myths the Muni-Rishi fall from a high to a low position and their curse is to skin dead animals and work with leather; here Ruidas is not only considered a *bhakta* (devotee) by *Bhagavan* despite his work, but he is the real devotee and an example for others. The old curse on the Rishi becomes here both an invitation to the *bhoj* (celebration) and its fulfilment. Clearly this second set of myths has been adopted under the influence of Vaisnava and *Bhakti* movements, which find acceptance among the Rishi, many of whom consider themselves as belonging to the *Boisnab Tantra*, that offers them equality and the abolition of caste discrimination.

The Rishi have understood that *dharma* in society is what constitutes a human being as such, and that this *dharma* to be effective must be expressed by way of rituals, ceremonies (*dharma-karma*), and/or “contemplation” (*sadhana*). In fact, in so doing they contravene the codes of the Caste Hindu, who can never accept that the Rishi may get close to the divine. A myth from the *Siv Purana* and recounted to me by a Caste Hindu, reflects the attitude of the latter towards the Rishis’ “religious” activity.

There was a “Muchi”, who worked as a skinner, who decided to practise meditation (*sadhana*). In doing so he irritated Lord Siva. Thus Siva started sending thunder upon the earth to remind the “Muchi” of his duty, which was not meditation, but skinning dead animals and working leather.

TEXTUAL ANALYSIS OF RUIDAS MYTHS

Peter Friedlander (1996) examines the textual exemplars of three oral traditions concerning Ruidas: the Hindu *katavacak* tradition (17th and 18th centuries), a Sikh tradition (the *Adi Granth* makes reference to the life of Ruidas) and the so-called *Ravidas-ramayan* of the early 20th century.

Although Friedlander insists on an interpretation underlining the “depiction of a spiritual struggle” at social, communal and personal levels, it seems clear to me that the struggle, though carried out within the spiritual realm, does in fact represent a struggle for power in many other realms. Once again, while the prevailing idiom is “religion”, the results hoped for are beyond religion itself. The contests between Ravidas and the brahmins, recounted in the stories, are not only “an excellent metaphor for the conflict between the brahmanical orthodoxy and the heterodox traditions” (Friedlander 1996: 110), but they also become a struggle for justice, given that the kings represent this “embodiment of justice”. As Friedlander recognises:

[T]his conflict of the brahmins and the heterodox is irreconcilable. The brahmins in these tales can never accept the right of others to worship according to their own beliefs [I would add, the right to worship at all!]. Thus in the tests that resolve this conflict in heterodox hagiography there can only be one outcome: the humbling of the brahmins before the power of the devotee to manifest his direct connection to the divine (Friedlander 1996: 111).

This connection to the divine is, in Rishi terms, what makes a human being human, his/her ability to establish a relationship with the divine in order to be a real *manus*. In the case of Ravidas this is further accentuated, with kings and queens becoming his disciples, even controlling the goddess Ganga’s power and himself becoming the disciple of Ramanand, an orthodox high caste Vaisnava. It is no wonder that some of these stories have been manipulated to “reabsorb” Ruidas into orthodoxy (Omvedt 1994: 191-193).

“Both Anandadas and Priyadas tell how Ruidas was a brahmin disciple of Ramanand in a previous life who due to an error in conduct related to eating meat, or accepting offerings touched by untouchables, was cursed by Ramanand to die and be reborn as an untouchable” (Friedlander 1996:

118). Thus, Friedlander concludes: “Two things are notable about this. First, this story is patently of high-caste origin as its attitude to meat-eating and untouchability are not those of the Ravidasi community itself. Second, it does not appear the element of struggle or conflict which typifies Ravidas’s hagiography” (Friedlander 1996: 118).

It is of no surprise that the Rishi, like many other Dalits, would find Ruidas’ myths an inspiration and a model to oppose those other myths which, having described a noble origin, overthrow them into an inhuman condition. What mostly emerges even from textual analysis of this second set of myths is the experience of “struggle” for Ruidas, so common for many untouchables. For as much as brahmanical Hinduism has attempted to “crash” the will of Dalits, the latter have never ceased to invent new ways of resistance (see Corringe 2005). In some case, even marginality can become a subversive marginality, to the point of elusiveness (Schmalz 2005).

FROM UNTOUCHABLE TO DALIT

This section, although beyond the scope of the present essay but so very closely related to it, would involve a detailed discussion of the many religious and political Dalit movements in India today,¹⁴ including also the development of a Dalit theology, particularly among Christian Dalits.¹⁵ An interesting situation has developed in India recently, since both Muslims and Christians who converted to escape the caste system and untouchability, find themselves needing to be recognised by the government as “Scheduled Castes”, in order to take advantage of the “positive discrimination laws” which are meant to help untouchables by way of reserving jobs, places at school/university for them etc. (see Jenkins 2001; Sikand 2001; Tharamangalam 2004). The Government, however, is resisting this on the

¹⁴ See Vinay 1994; Shah 2001; Prashad 2000; Gosh 1976; Mahalingam 2003; Nanda 2001; Constable 1997; Omvedt 1994; Narasimhan 1999; Charsley and Karanth (eds.), 1998; Margalit 1997; Mendelsohn and Vicziany 1998)

¹⁵ See Massey 1997; Haslam 2000; Parratt 1994; Clarke 2000 and 2002; Aleaz 2004).

grounds that “Christian, Muslims and Sikhs”¹⁶ do not belong to India, as Hindus, Buddhists and Jains do. Moreover, many Muslims and Christians have been experiencing that their conversion to another religion did not signify a real move, given that within Islam and Christianity “caste” is still present and untouchability still observed.

At a broader level, however, “the internationalisation of human rights has enabled the Dalit community to appeal to a higher authority than the state, and to draw parallels with other struggles” (Gorringe 2005: 669). One such relevant occasion has been the fiftieth anniversary of the UN Declaration of Human Rights in 1999, which “provided Dalit groups with the opportunity to escape the narrow confines of casteism and place their struggle within a global context” (Gorringe 2005: 669).

THE POLITICS OF MYTH AND MYTH-MAKING

From what I have been discussing so far –in terms of myths of origin attributed to untouchables, but not shared by them; of the “sanctity of the cow” as an emblem of Indianness and Hindutva; of alternative myths of origin to contrast those imposed on the Rishi; their struggle “to become what they want to become” (Gramsci 1985: 145) – it seems clear to me that politics is called into question (see Certeau 1986: 121) in order to clarify the question of “myth-making”. In this sense, I find the “dialogue” between Ellwood and Segal (which appeared in JAAR) appropriate to our discussion. Since Ellwood is reviewing both Segal’s (1999) and Lincoln’s books on myth and their theorising about myth, the issue of politics is addressed more to mythology than to myth itself. Having clarified his general standpoint, Ellwood continues “with reflections on the political significance of modern mythology” (2001: 676) and re-proposing Lincoln’s question on Indo-European scholarship’s association with anti-Semitism, fascism and the Third Reich.¹⁷

¹⁶ Following from Note 11, “[...] I would query that Sikhs do not belong to India for the above reasons. I suppose the fact that India has a Sikh PM is indicative of the status of Sikhs as sons of the soil” (Apratim Barua, personal communication).

¹⁷ See also the strong accusations directed to Mircea Eliade by T. Stigliano in his article (2002).

I believe that the “political Aryanism” of certain scholars found fertile ground in all of Western philosophical/theological apparatus and its obsessive Self-centredness. However, in order to be effective, our critique to a mythology that justifies human sacrifice needs to be more radical. If it is true, as Ellwood points out, that right and left, romantics and rationalists, have contributed to a justification of the hegemony of the Self – often understood as national identity – over the Other, it is because the truth of the all-powerful Logos was claimed, appropriated and monopolised. Indeed, “myth, not to mention what have been regarded as mythical ways of thinking, are not far removed from the politics of group identity”, nation building, elite formations etc.

The European Self did not need to “discover” other worlds – via colonialism and imperialism – in order to subjugate “Otherness”. The other was already present in Europe: the Jews, the gypsies, women, all those at the periphery of empires, had already been demonised and only later was the same “myth” applied to other groups. Still, it seems to me, that the weakness of “ethical reasoning”, often put aside by most authoritarian myths, needs to be re-addressed and proposed as an alternative to the all-powerful, self-centred Logos. Whatever the cost, we need to judge and condemn scholarly activity, even my own, when my freedom, as Levinas would say, becomes a “murderous freedom”.

Segal (2002: 611) in his response to Ellwood insists on the apolitical nature of some theories of myth, particularly when one takes into account the distinction between rationalist and romantic approaches. For rationalists the distinction is between “myth” and “science”, so that there can be no “modern myths”. And although for Tylor “myth comes very close to science”, it still remains “hopelessly apolitical”, as for Cassirer and Levi-Strauss. Nevertheless, the problem remains, when “this rationalist attitude towards myth trickles down to pundits, politicians, decision makers and the person on the street” (Ellwood 2002: 621) – when myth, in other words, is still used as a pedagogic tool and a means to gain power.

While those who have been dealing with myth, mainly in the field of religious studies, propose “to take a radical look at the whole matter of myth and mythology” or even assert that “the word myth needs to be replaced with new language to indicate an entirely new approach” (Ellwood 2001: 685), anthropologists propose a reflection on myth. Talal Asad in his recent *Formations of the Secular* (2003) starts precisely with Bruce Lincoln, and continues with Margaret Canovan, a contemporary liberal political

theorist “who argues that a secular liberal state depends crucially for its virtues (equality, tolerance, liberty) on political myth” (Asad 2003: 56). Asad concludes his discussion on myth with Walter Benjamin’s reflection on Socrates’ death: “ ‘The legend of Socrates’ judicially imposed sacrifice, Benjamin maintains, constitutes the secularization of classical tragedy, and hence of myth, because it substitutes a reasoned and exemplary death for the sacrificial death of a mythic hero” (Asad 2003: 64).

Of course, “Demythologisation has itself come to be seen as a myth” (Vattimo 1992: 39). The ambiguity of Nietzsche’s position vis-à-vis myth, hinted at by Ellwood (2001) and discussed at length by Grottanelli (1997) and Yelle (2000), has been taken up also by Vattimo. He reminds us that:

Demythologisation, or the idea of history as the emancipation of reason, is not at all easy to exorcise [...] To continue dreaming knowing that you are dreaming, as in the passage from the *Gay Science* [...], is by no means the same as purely and simply dreaming. And so it is with demythologisation. If we wish to be faithful to our historical experience, we have to recognise that once demythologisation has been exposed as a myth, our relation to myth does not return as naive as before, but remains marked by this experience. A theory of the presence of myth in today’s culture must start afresh from this point. Nietzsche’s words in the *Gay Science* are not simply a philosophical paradox. They are an expression of a destiny that belongs to our culture, a destiny that can also be denoted by another term, namely secularisation (Vattimo 1992: 40).

Reaching the same conclusion as Benjamin and Asad, but from another perspective and with a different scenario in mind, Vattimo touches upon the heart of “European myth”:

The secularisation of the European spirit of the modern age does not consist solely in the exposure and demystification of the errors of religion, but also in the survival of these “errors” in different, and in some sense degraded forms. A secularised culture is not one that has simply left the religious elements of its tradition behind, but one that continues to live them as traces,

as hidden and distorted models that are nonetheless profoundly present (Vattimo 1992: 40).¹⁸

This final point brings me back to the Rishi and their struggle to affirm their humanity: I believe that their relating to a religious past to which they “belong” –even if excluded– and their re-reading of the myths, becomes a lesson also for me to re-experience my own past, to return to my own myths, not as rational knowledge, but as dreaming, knowing that I am in fact dreaming.

CONCLUSION

In this paper, following the presentation of a first set of myths of origin which have been imposed on the Rishi, I compare these myths with similar data from Tamil Nadu, showing that, also in this latter case myths are used as a “political” device to assert power over “untouchables” given that the “authority” to write and interpret these myths rests with high castes. However, a second set of Rishi myths, constructed around the figure of Ruidas, offers an alternative picture and represents a reversal of the previous mythology. To serve the purpose of affirming their “full humanity”, both the Rishi and other Dalits make use of the very same idiom of myth and religion, in an effort to establish a dialogue within their own milieu. These apparent “ambiguities” of Dalits, who are often accused of “replicating” the system and giving their “consensus” to it, need to be viewed as part of a larger socio-economic and historical framework where coercion occupies a prominent place. Powerlessness does not, however, prevent Dalits” from displaying counter-hegemonic stances even when preoccupation for mere survival seems to be the dominant factor.

Dalit voices telling of themselves in many ways, including through myths and songs of protest, in an attempt to portray a self-ascribed identity, put into question our “secularised” rationality which would search for an answer rooted in more secure socio-historical grounds, rather than in “alternative” counter-myths. There is a lesson to be learned from the Dalits who resist being told who they are. A lesson we can employ to re-read our own “secular” history, investigating how those who have the power to write

¹⁸ Vattimo further discusses secularisation in subsequent books (1998, 2002).

and interpret it –the representatives of institutional knowledge and power, the centres of “learned interpretation”– make us believe that they are offering us “facts and not fables”. But they shape and reshape the “social body” according to a unitary parameter in which many were and still remain marginalised or even totally excluded. Dalits are but one example. They belong to the “silent zones” (Certeau 1992: 113-150) which are crowded by the “popular”, the “possessed”, the heterodox, the deviant, the patois, the liminal mystic, the stranger, traces of “voices, visions and fables”, the “murmur of a poetic presence”, orality and the company of “altering and altered others” (see Lee 2006). For Dalits as for other mythologised, demonised and “dis-possessed” groups in society,

... possession carries no “true” historical explanation, since it is never possible to know who is possessed and by whom. The problem comes precisely from the fact that there is possession [*il y a de la possession*] –we should say “alienation”– and that the attempt to free oneself from it consists in transferring it, repressing it or displacing it elsewhere: from a collectivity to an individual, from the devil to state policy, from the demonic to devotion.¹⁹

Motivated by this disposition, which becomes also an ethical choice, the historian, as envisaged by Certeau – as much the Gramscian “organic intellectual” – “no longer sets out to construct an empire. He no longer sets his sights on the paradise of a global history [...] He deviates [*fait un écart*] moving in the direction of sorcery, madness, festival, popular literature ... etc., all zones of silence” (Certeau 1988: 79)

REFERENCES

AHEARNE, J.

1995 *Michel De Certeau: Interpretation and its Other*, Polity Press, Cambridge.

ALEAZ, K. P

2004 Some Features of a Dalit Theology, *Asian Journal of Theology*, 18 (1): 146-167.

¹⁹ Michel de Certeau 1995: 128.

ASAD, T.

- 2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

CALLEWAERT, W. M., AND P. G. FRIEDLANDER

- 1992 *The life and works of Raidas*, Manohar, Nueva Delhi.

CERTEAU, MICHEL DE

- 1970 *La possession de Loudun*, Gallimard, París.
 1986 *Heterologies: Discourse on the Other*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
 1988 *The Writing of History*, University of Columbia Press, Nueva York.
 1992 *The Mystic Fable*, volume One, The sixteenth and seventeenth centuries.

CHARSLEY, S. R., AND G. K. KARANTH (EDS)

- 1998 *Challenging Untouchability: Dalit Initiative and Experience from Karnataka. Cultural Subordination and the Dalit Challenge*, vol. 1, Sage, Delhi.

CLARKE, S.

- 2000 *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Oxford University Press, Nueva Delhi.
 2002 "Dalits Overcoming Violation and Violence", *Ecumenical Review*, 54 (2): 278-296.

CONSTABLE, P.

- 1997 Early Dalit literature in late nineteenth- and early twentieth-century Western India, *Modern Asian Studies*, 31 (2): 317-339.

CONTURSI, J. A.

- 1993 Political theology: text and practice in a Dalit Panther community. *The Journal of Asian Studies* 52: 320-39.

CROOKE, W.

- 1896 *The Castes and Tribes of North Western Provinces and Oudh III*, Office of the Superintendent of Government Printing, Calcutta.

DALTON, E. T.

- 1960 [1872] *Descriptive ethnology of Bengal*, Firma K. L. M., Calcutta (reprint).

DELIÈGE, R.

- 1990 A comparison between the Hindu and Christian Paraiyars of South India, *Indian Missiological Review* (april): 53-64.
- 1988 *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Steyler Verlag, Nettetal.
- 1994 Comment. Replication and Consensus among Indian Untouchable (Harijan) castes, *Man* 29 (2): 457-60.
- 1992 Replication and consensus: untouchability, caste and ideology in India, *Man* (N. S.) 27, 155-73.
- 1993 The myths of origin of the Indian Untouchables, *Man* (N. S.) 28: 533-549.
- 1997 *The World of the "Untouchables" Paraiyars of Tamil Nadu*, Oxford University Press, Delhi.
- 1999 *The Untouchables of India*, Berg Press, Oxford.

DONIGER, W.

- 1995 *Other people's myths*, University of Chicago Press, Chicago.

DUMONT, L.

- 1980 [1966] *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*, University of Chicago Press, Chicago.

ELLWOOD, R.

- 1999 *The Politics of Myth*, State University of New York Press, Albany.
- 2001 Is Mythology Obsolete? *Journal of the American Academy of Religion* 69 (3): 673-686.
- 2002 Rejoinder to Robert A. Segal, *Journal of the American Academy of Religion* 70 (3): 621-22.

FAGAN, J.

- 1979 *A people set apart: the Muchi Untouchables*, Unpublished Paper.

FRIEDLANDER, P.

- 1996 The Struggle for Salvation in the Hagiographies of Ravidas, in *Myth and Mythmaking*, Julia Leslie (ed.), Curzon Press, Londres.

GHOSE, S.

- 2003 *The Dalit in India*, Social Research 70 (1): 83-109.

GORRINGE, H.

- 2005 "You build your house, we'll build ours": The Attractions and Pitfalls of Dalit Identity Politics, *Social Identities*, 11, 653-672.

GOSH, J. C.

- 1976 [1948] *Bengali literature*, Curzon Press, Londres.

GRAMSCI, A.

- 1985 *Selections from Cultural Writings*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

GRIERSON, G. A.

- 1955 [1919] Rai Dasis, in *Encyclopaedia of Religions and Ethics X*, J. Hasting ed. Charles Scribner's Sons, Nueva York.

GROTTANELLI, C.

- 1997 Nietzsche and Myth, *History of Religions* 37 (1): 3-20.

HARRIS, M.

- 1965 The myth of the sacred cow, in *Man, culture and animals*, A. Leeds and A. P. Vayda (eds.), American Association for the Advancement of Science, Washington D. C.
- 1977 *Cannibals and kings*, Random House, Nueva York.

HASLAM, D.

- 2000 *The Liberation struggle of the Dalits in India*, CTBI, Londres.

HESTON, A.

- 1971 An Approach to the Sacred Cow in India, *Current Anthropology*, 12, 191-209.

JENKINS, L.

- 2001 *Becoming Backward: Preferential Policies and Religious Minorities in India*, Commonwealth & Comparative Politics, 39 (1): 32-50.

JHA, D. N.

- 2002 *The Myth of the Holy Cow*, Verso, Londres.

JOGDAND, P. G.

1991 *Dalit Movement in Maharashtra*, Kanak, Delhi.

JONES, K. W.

1976 *Arya Dharm : Hindu Consciousness in 19th Century Punjab*, University of California Press, Berkeley.

JURGENSMEYER, M.

2001 Dharma and Rights of Untouchables, in *Handcuffed by History: Narratives, Pathologies, and Violence in South Asia*, S. P. Udayakumar (ed.), Praeger, Westport.

LARBEER, P. M.

1990 The Spirit of Truth and Dalit Liberation, *Ecumenical Review*, 42 (3-4): 229-236.

LEE, K.

2006 The Other of Dialogue: Opening Silences of the Dumb Foreigner, *Social Identities*, 12 (1) (forthcoming).

LESLIE, J.

2003 Authority and Meaning in Indian Religions. *Hinduism and the case of Valmiki*, Ashgate, Londres.

LINCOLN, B.

1999 *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago.

LODRIK, D.

1981 *Sacred Cows, Sacred Places: Origins and Survivals of Animal Homes in India*, California, Berkeley.

MAHALINGAM, R.

2003 Essentialism, Culture and Power: Representations of Social Class, *Journal of Social Issues*, 59 (4): 733-749.

MARGALIT, A.

- 1997 Decent Equality and Freedom: A Postscript, *Social Research*, 64 (1): 147-161.

MASSEY, J.

- 1997 *Down Trodden: The Struggle of India's Dalitas for Identity, Solidarity, Liberation*, WCC Publications.

MENDELSON, O. AND M. VICZIANY

- 1998 *The untouchables: subordination, poverty and the state in modern India*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOFFATT, M.

- 1979 *An Untouchable community in South India: structure and consensus*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.

MOSSE, D.

- 1986 Caste, Christianity and Hinduism: a study of social organisation and religion in rural Ramnad. Unpublished D. Phil. Thesis, University of Oxford.
- 1994 Idioms of subordination and styles of protest among Christian and Hindu Harijan castes in Tamil Nadu, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 28 (1): 67-106.
- 1999 Responding to Subordination: The Politics of Identity Change among South Indian Untouchable Castes, in *Identity and affect: Experiences of Identity in a Globalising World*, Campbell, J. R., & Rew A. (eds.), Pluto Press, Londres: 1-28.

MURUGKAR, L.

- 1991 *Dalit Panther Movement in Maharashtra. A Sociological Appraisal*, Popular Prakashan, Bombay.

NANDA, M.

- 2001 A "Broken People" defend science: reconstructing the Deweyan Buddha of India's dalits, *Social Epistemology*, 15 (4): 335-365.

NARASIMHAN, S.

- 1999 *Empowering Women: An Alternative Strategy from Rural India*, Sage, Londres.

OLIVELLE, P.

- 1999 Caste and Purity. A study in the language of the Dharma literature, in Das V. D. Gupta and P. Uberoi (eds.), *Tradition, pluralism and identity. In honour of T. N. Madan*, Sage, Londres.

OMVEDT, G.

- 1994 *Dalits and the democratic revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit movement in colonial India*, Sage, Londres.

PARRATT, J.

- 1994 "Recent writings on Dalit Theology. A Bibliographical Essay", *International Review of Mission*, 83: 329- 338.

PRASHAD, V.

- 2000 *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Oxford University Press, Nueva Delhi.

RAVIDASA AND K. N. UPADHYAYA

- 1982 *Guru Ravidasa, life and teachings*, Radha Soami Satsang Beas, Punjab.

RISLEY, H. H.

- 1891 *The Tribes and Castes of Bengal*, vol. II, Bengal Secretariat Press, Calcutta.

SCHMALZ, M. N.

- 2005 Dalit Catholic Tactics of Marginality at a North Indian Mission, *History of Religions*, 44: 216-251.

SEGAL, R. (ED.)

- 1998 *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*, Blackwell, Oxford.
1999 *Theorizing about Myth*, University of Massachusetts Press.
2002 Myth and Politics: A Response to Robert Ellwood, *Journal of the American Academy of Religion*, 70 (3): 611-620.

SHAH, G.

- 2001 *Dalit Identity and Politics. Cultural Subordination and Dalit Challenge*, vol. 2, Sage, Nueva Delhi.

SHARMA, A.

2002 "On Hindu, Hindustan", *Hinduism and Hindutva*, 49: 1-36.

2005 "Dr. B. R. Ambedkar on the Aryan Invasion and the Emergence of the Caste System in India", *Journal of the American Academy of Religion*, 73: 843-870.

SIKAND, Y.

2001 A New Indian Muslim Agenda: The Dalit Muslims and the ALL-India Backward Muslim Morcha, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21 (2): 287-296.

SIMOONS, F. J.

1979 Questions in the sacred-cow controversy, *Current Anthropology*, 20: 467-93.

SINGH, D.

1981 *A study of Bhakta Ravidasa*, Punjabi University, Patiala.

STIGLIANO, T.

2002 Fascism's Mythologist: Mircea Eliade and the Politics of Myth, *ReVision*, 24 (3): 32-38

THARAMANGALAM, J.

2004 "Whose Swadeshi? Contending Nationalism among Indian Christians". *Asian Journal of Social Sciences*, 32 (2): 232-246.

VAN DER VEER, P.

2002 "Religion in South Asia", *Annual Review of Anthropology*, 31: 173-87.

VATTIMO, G.

1992 *The Transparent Society*, Polity Press, Cambridge.

1998 "The Trace of the Trace", in Derrida J. and G. Vattimo (eds.), *Religion*, Polity Press, Cambridge.

2002 *After Christianity*, Columbia University Press, Nueva York.

VINAY, D.

1994 "Dalit Poetry in Marathi", *World Literature Today*, 68 (2): 316-322.

WISE, J.

1883 *Notes on the Races, Castes and Trades of Eastern Bengal*, Harrison and Sons, Londres.

YELLE, R. A.

2000 "The Rebirth of Myth? Nietzsche's Eternal Recurrence and its Romantic Antecedents", *Numen*, 47 (2): 175-202.

ZELLIOT, E.

1996 *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement*, Manohar, Nueva Delhi.

ZENE, C.

1993 "The authority of the face: missionary representations in South-West Bangladesh", *History and Anthropology*, 6: 199-234.

2000 "We too are humans (*Amrao je manus!*)": the Rishis struggle for a "religious/human" identity, *Working Papers in the Study of Religions* (december): 69-97.

2002 *A history of Christian Dialogues: the Rishi of Bangladesh*, Routledge Curzon, Londres.

ANTROPOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD HUMANA



Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de editar el 13 de mayo de 2024. Alicia Calvo Mora hizo la composición en tipo ITC New Baskeville 9/13, 10/13 y 12/13 puntos y Bebas Neue 38/35; la corrección estuvo a cargo de Ana García, Adriana Incháustegui y Salvador Ortega. Apoyo editorial de Blanca Frías. Estuvo al cuidado de Martha González Serrano.

Al Seminario Permanente de Antropología de la Complejidad Humana, que se lleva a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, han sido invitados a impartir cátedra diferentes académicos que con su trabajo han elevado el nivel de los participantes.

Su desempeño posibilitó que las tesis de posgrado, los libros de autor único y los libros colectivos tuviesen un mayor alcance teórico; los resultados obtenidos constatan la presencia de los renombrados antropólogos.

De cualquier forma, este libro colectivo celebra veinte años de nuestro seminario, y con ello esperamos en el futuro seguir contando con sus aportaciones.

La obra en cuestión trata de diferentes problemáticas que van desde una antropología sistémica hasta llegar a procesos complejos que se materializan en diferentes campos de acción empírica, lo que manifiesta el sentido en que se construyen los datos hasta quedar muy bien articulados.

Dichas problemáticas ofrecen distintas posibilidades de hacer antropología, teniendo como modelo teórico el análisis transdisciplinar y los sistemas complejos. Finalmente, espero que esta obra sirva de homenaje a nuestro querido amigo José Antonio Fernández de Rota y Monter, gran estudioso de la antropología, cuya amistad nos marcó a muchos de los que escribimos este libro con su sabiduría y su conocimiento de una antropología enmarcada en lo humano.



RAFAEL PÉREZ-TAYLOR

Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores; ha realizado trabajo de campo en los estados de Yucatán, Quintana Roo, Veracruz, Sonora y Baja California, en el extranjero en Arizona y en el desierto de Atacama, en Chile.

Su trabajo teórico parte de la investigación que realiza en el Seminario Permanente de Antropología de la Complejidad Humana; sus temas de análisis se basan en la memoria colectiva, el simbolismo, el cambio social, la violencia, la guerra, la etnicidad y las identidades colectivas y su resistencia, en el espacio de la antropología del desierto y de una construcción transdisciplinar que permite, desde la larga duración, entablar diálogos entre el pasado y el presente.

Es profesor en diferentes posgrados de la UNAM, como el de Antropología y el de Estudios Mesoamericanos donde imparte diferentes seminarios y dirige tesis.

Ha publicado más de 90 artículos o capítulos de libros colectivos y de autor único en diferentes editoriales de prestigio nacional e internacional.

OTRAS OBRAS DEL EDITOR

