



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

SOBRE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD

Crítica de la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann

TESINA

**PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

PRESENTA:

EDUAR CENTENO FLORES

DIRECTOR:

DR. LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA

JUNIO 2015

DEDICATORIA

A mis finados abuelos José Centeno y Elvira Santamaría. Vivirán en mí por siempre.

A Eduardo Centeno, mi papá, él hubiese preferido que fuera ingeniero civil, siempre considero mis horas de lectura como irracionales, pero siempre quiso que fuera lo que yo quisiera ser y sobre todo tiene fe en mí.

A Hortensia Flores, mi mamá, siempre estuvo en desacuerdo en que estudiara algo inútil como antropología, le hubiese gustado que estudiara algo más útil, pero siempre me ha apoyado incondicionalmente.

A Érica, Gerardo, Andrea y Estefanía mis hermanos, a mis sobrinos Ricardo y Salvador, a mi cuñado Salvador. Ellos en la vida diaria han sido mi fuerza. Hemos pasado momentos difíciles juntos, me han enseñado a ser resiliente y no me puedo quejar tienen sentido del humor.

Desde el presente, para el futuro dedico esta tesina a mis hijos e hijas y mi esposa que aún no existen, pero les dará gracia cuando lean esto.

AGRADECIMIENTOS

¡Eloí, Eloí, lammá sabactani!

Agradezco al sacerdote guaneliano Alfonso y al sacerdote de los misioneros de África Real Doucette por hacer de mí una mejor persona y darme las herramientas para sobrevivir la crisis existencial de antes de los 27 años.

Agradezco a mis padres Eduardo Centeno y Hortensia Flores por su amor y su esfuerzo. Sin ellos no habría podido estudiar antropología. Reconozco el esfuerzo de mi papá en su trabajo y el esfuerzo de mi mamá en las actividades cotidianas de la casa. Espero corresponderles con esta tesina.

Agradezco al profesor Amelio de la preparatoria agrícola de Chapingo, él fue el culpable de que me interesara por la teoría de Karl Marx. Agradezco al filósofo Antonio Cárdenas del seminario conciliar diocesano de Querétaro por despertar en mí el interés por la epistemología y la ontología. Tome clases con él en 2003, se estaba reponiendo de una embolia, olvidado su alemán, latín, griego y demás, pero no había perdido el toque, era un genio.

Agradezco al Dr. Luis Arturo Jiménez Medina por haberme permitido ingresar a su seminario de investigación. Siempre he contado con su apoyo y generosidad en la realización de mi tesina. Ambos sentimos un interés por la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann, eso de que las instituciones no son cosas naturales, sino elaboraciones humanas. He escuchado con gran interés sus clases sobre antropología de la religión, nuevos movimientos religiosos y teoría del ritual.

Agradezco al Dr. Ernesto Licona Valencia por el interés que ha mostrado hacia mi tesina. Recuerdo que mi primer día de clase en verano del 2005 fue con él, era sobre hermenéutica y positivismo, en los siguientes días de clases leímos a Alfred Schütz. No sé qué tanto han repercutido esas clases, pero supongo que mucho.

Agradezco al Dr. Javier Téllez, por su apoyo en la revisión de esta tesina, he descubierto que debió de ser editor, además de profesor. Escuche con gran interés sus clases de antropología mexicana y antropología de la educación. Su estilo de clase, siempre te pone entre las cuerdas, uno debe aprender a boxear en el salón de clases.

Agradezco a todos los maestros del colegio de antropología social, por haberme formado. También a Sofí, a Maru y a Alma (nuestra bibliotecaria).

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
I.- SOBRE EL PROBLEMA DE LA REALIDAD	14
La alteridad	18
La cultura	21
Lo social	23
II.- SOBRE LA SOCIEDAD COMO REALIDAD	27
La sociedad como realidad objetiva	29
La sociedad como realidad subjetiva	44
III.- SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO EN LA VIDA COTIDIANA	52
IV.- SOBRE LA RACIONALIDAD Y LA LOGICA DE LOS SISTEMAS SOCIALES Y CULTURALES	65
CONCLUSIONES	80
BIBLIOGRAFIA	88

INTRODUCCIÓN

1.

En la década de los 1960, para ser más específico en 1966, Peter Berger y Thomas Luckmann publicaron *La construcción social de la realidad*. Ahí generaron una reflexión desde lo que denominaron la Sociología del Conocimiento. Su reflexión se apartaba de la filosofía y buscaba generar una reflexión de corte sociológica.

Para Berger y Luckmann los antecedentes inmediatos de la sociología del conocimiento son tres corrientes del pensamiento alemán decimonónico: la marxista, la nitzscheana y la historicista. La marxista postula que la conciencia del hombre esta determinada por su ser social. Es decir el pensamiento humano está fundado en la actividad humana y en las relaciones sociales provocadas por dicha actividad. La nitzscheana en cambio ve al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder. En su análisis del significado social del engaño, el autoengaño y la ilusión; los supone como una condición necesaria para la vida. Además de que plantea al resentimiento como factor generador de ciertos tipos de pensamiento humano. Por último la historicista de Wilhelm Dilthey, postula una historicidad del pensamiento humano, proponiendo una relatividad de todas las perspectivas sobre el acontecer humano. Ninguna situación histórica podía entenderse salvo en sus propios términos.

Estos antecedentes inmediatos influyeron en una reflexión nueva e inicia una reflexión de corte sociológico, una reflexión desde lo que se denomina sociología del conocimiento. En sus inicios, fueron dos las principales posturas que se desarrollaron en la sociología del conocimiento: una la de Max Scheler y otra la de Karl Mannheim.

Max Scheler proponía un método negativo, argumentando que la relación entre los factores ideales y los factores reales no era más que una relación reguladora. De modo que los factores reales, regulan las condiciones en que ciertos factores ideales pueden aparecer en la historia, pero no pueden afectar el contenido de estos últimos. Para Scheler la sociología del conocimiento es el procedimiento mediante el cual ha de

estudiarse la selección histórico-social de los contenidos ideacionales, sobreentendiéndose que los contenidos mismos son independientes de la causalidad histórico-social e inaccesible al análisis sociológico. En ese sentido, él analizó la manera como el conocimiento humano es ordenado por la sociedad; para Scheler, el conocimiento humano se da en la sociedad como un a priori de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico-social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo. Scheler la denominó concepción relativo-natural del mundo de una sociedad.

En cambio para Karl Mannheim la sociedad aparecería como determinando no solo el aspecto, sino también el contenido de la ideación humana, con excepción de las matemáticas y de algunas partes de las ciencias naturales. Para Mannheim la sociología del conocimiento se convertía en método positivo para el estudio de casi todas las facetas del pensamiento humano. Su reflexión principal trataba sobre la ideología; su dimensión particular, total y general. Es decir, la ideología que constituye solo una parte del pensamiento de un adversario; la ideología que constituye la totalidad del pensamiento de un adversario; y la ideología como característica, no solo del pensamiento de un adversario, sino también de uno mismo. Con el concepto general de ideología se alcanza el nivel de la sociología del conocimiento, la comprensión de que no hay pensamiento humano que esté inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social. Mannheim reconoce que el conocimiento solo puede darse desde una posición determinada, a esto le llamó relacionismo, y creía que las influencias ideologizantes, aunque no pudiesen ser erradicadas del todo, podrían mitigarse mediante el análisis sistemático del mayor número posible de variantes de las posiciones construidas sobre bases sociales.

Ambas posturas, la de Scheler y la de Mannheim, influyeron mucho en la sociología del conocimiento al grado que después solo existieron críticas y modificaciones de esas dos posturas. La postura de Scheler dentro de la sociología del conocimiento ha sido catalogada como concepción moderada, en cambio la de Mannheim ha sido considerada concepción radical. Berger y Luckmann retomaron muchos de los postulados de la sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim. Se apartaron de cuestiones epistemológicas referentes a la validez del conocimiento sociológico dentro de la

sociología del conocimiento. Aunque la sociología del conocimiento como cualquier disciplina empírica reúne pruebas acerca de la relatividad y la determinación del pensamiento humano, esto no quiere decir que las preguntas epistemológicas sean exclusivas de la sociología del conocimiento; también surgen dentro de la sociología. Estas cuestiones, desde su postura, son tarea de la metodología de las ciencias sociales, cometido que atañe a la filosofía y que por definición es distinto de la sociología.

Entonces, ¿cuál es la tarea de la sociología del conocimiento? A entender de Berger y Thomas la sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere conocimiento en la sociedad, de lo que la gente conoce como realidad en su vida cotidiana, del conocimiento del sentido común más que de las ideas. De modo que una de las tareas principales de la sociología del conocimiento es el análisis de la construcción social de la realidad. En ese sentido las preguntas sobre la noción de realidad no están dirigidas a preguntarse ¿qué es lo real? o ¿cómo conocerlo? Al parecer de ellos, estas son preguntas filosóficas. Desde la sociología existe una relatividad social al tratar cuestiones como las de la realidad y el conocimiento. Lo que es real para un monje del Tíbet puede no ser real para un hombre de negocios estadounidense. El conocimiento de un criminal es diferente al de un criminalista. Estas diferencias hacen necesaria una sociología del conocimiento basada en las diferencias observables entre las sociedades, en razón de las que en ellas se da por establecido como conocimiento. Y ocuparse de los modos generales por los cuales las realidades se dan por conocidas en las sociedades humanas. La sociología del conocimiento deberá tratar no solo con las variaciones empíricas del conocimiento de las sociedades humanas, sino también los procesos por los que cualquier tipo de conocimiento llega a quedar establecido socialmente como realidad. (Berger y Luckmann, 1968: 15)

2.

Tiempo después en 1995, Peter Berger y Thomas Luckmann publicaron *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Una obra que trata de comprender distintos fenómenos: la modernidad, el pluralismo religioso y las instituciones intermedias. Ya antes, en 1963, ellos habían realizado un ensayo similar, que parece un pequeño borrador, un precedente de alrededor de 10 u 11 páginas, denominado *La sociología de la religión y la sociología del conocimiento* publicado en la revista *Sociology and Social Research*. Ese pequeño borrador define que el quehacer de la sociología del conocimiento es el análisis de las formas sociales del conocimiento, de los procesos individuales de aprendizaje; de la organización institucional y la distribución social del conocimiento. Ahí propusieron a la sociología del conocimiento como interesada en la relación entre la estructura social y la conciencia. La sociología del conocimiento así entendida deja de ser una actividad con predilección por la historia de las ideas y se colocan en el centro de la teoría sociológica (Berger y Luckmann, 1980: 61). Pareciera fuera de lugar, pero no es así. Berger y Luckmann en ese ensayo además afirman que la sociología de la religión es una parte integral y central de la sociología del conocimiento. De modo que la tarea de la sociología de la religión consistirá en el análisis del aparato cognoscitivo y normativo mediante el cual se legitima un universo socialmente constituido. La sociología de la religión así, se ocupará de otros sistemas de legitimación religiosa como el cientificismo, el psicologismo, el comunismo y no tan solo la interpretación cristiana, judía u otra. Todas estas ideas son un antecedente de lo que tiempo después sería *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* en 1995.

En 1995 con la obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (Berger y Luckmann: 1997), un ensayo un tanto lejano a *La construcción social de la realidad*, casi tres décadas. Pareciera que hay un alejamiento de la sociología del conocimiento y que *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* es un ensayo de *Sociología de la religión* y no de *sociología del conocimiento*. Como se ha comentado anteriormente Berger y Luckmann consideran que existe una estrecha relación entre la sociología de la religión y la sociología del conocimiento. Si en *La construcción social de la realidad* se tratan tópicos como la institucionalización, la socialización, la resocialización, el origen de los

universos simbólicos y cómo se mantiene los universos simbólicos; en Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno se tratan tópicos como los fundamentos de la significación de la vida, la significación de las relaciones sociales y crisis de sentido. Desde mi punto de vista las preguntas siguen siendo las mismas. El problema al que se enfrenta la sociología de la religión es el hecho de que necesita de una teoría que explique el comportamiento humano religioso como un hecho social religioso. Alguien cuando realiza una plegaría, hace oración o participa en un ritual difícilmente puede explicar sus hechos solamente a través de sus movimientos corporales, sus gestos o sus oraciones, sino que tiene que explicar lo que significa para él, ¿cuál es su forma de interpretar lo sagrado? ¿Qué sentido tiene para él? ¿Para qué lo hace? Y es ahí donde la sociología del conocimiento entra, enriquece la reflexión, puede permitirnos desentrañar el fenómeno religioso. En antropología puede ayudarnos a comprender fenómenos como la magia, el arte, la publicidad comercial, el ciberespacio y las grandes enunciaciones políticas.

3.

Este ensayo es una reflexión. Pienso que una de las ventajas del ensayo, es que siempre está abierto al dialogo y nunca es una reflexión acabada. Realizar una crítica antropológica a la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann implica discutir una serie cuestiones entorno al fenómeno de cómo se construye la realidad. La cuestión de si la realidad se legitima solamente por medio de los universo simbólicos; de si cuando socializamos e internalizamos lo social en que momento creamos algo nuevo. La cuestión de si podemos comprender la vida cotidiana solamente desde el sentido común. Finalmente si a partir de esta pretendida crítica a la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann podemos hablar de una antropología del conocimiento.

Los objetivos de investigación que persigue este ensayo son:

- i) Realizar una crítica a *“La construcción social de la realidad”* y a *“Modernidad, pluralismo y crisis de sentido.”* De Peter Berger y Thomas Luckmann, con el fin de discutir su importancia en antropología.

- ii) Realizar una distinción analítica entre los conceptos de lo social, la cultura y la alteridad. Con el fin de comprender desde la antropología, el fenómeno de la realidad. Sin que ello implique una falta de relación entre lo social, lo cultural y la alteridad.
- iii) Describir la teoría de Peter Berger y Thomas Luckmann sobre la realidad objetiva y subjetiva en términos teóricos, para comprender su importancia y poder generar una crítica por medio de la teoría antropológica.
- iv) Discutir el concepto de vida cotidiana de Peter Berger y Thomas Luckmann, para reconocer la importancia de otros sistemas sociales y culturales.
- v) Discutir la importancia de los sistemas culturales al momento de definir la realidad, por medio de la perspectiva de la racionalidad y la lógica.

Las preposiciones sobre las cuales se fundamenta este ensayo son:

- i) La teoría de la construcción social de la realidad es una teoría crítica.
- ii) El concepto de realidad es un concepto ontológico, en relación con la epistemología y, los hechos sociales y culturales.
- iii) Existe una distinción analítica entre el concepto de lo social, la cultura y la alteridad. Sin que ello implique una falta de relación entre lo social, lo cultural y la alteridad.
- iv) La construcción social de la realidad implica tanto el proceso social de la institucionalización, la interpretación, la legitimación y la socialización.

- v) El concepto de vida cotidiana, no puede ser definido solamente a partir del concepto de sentido común, sino incorporado a otros sistemas culturales, como la religión y la magia.
- vi) Es posible plantear un relativismo ontológico a partir de la alteridad de los hechos sociales y culturales.
- vii) La sociología del conocimiento abarca tanto la legitimidad a través de los símbolos, como el saber, las ideas, los discursos y el ritual; su capacidad de legitimar la realidad y, otras funciones sociales y culturales.
- viii) La antropología del conocimiento analiza los fenómenos desde la alteridad. Y le permite interpretar los fenómenos de la cultura y lo social de una manera particular.

La apuesta en este ensayo es realizar una crítica a la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann. He pensado que es posible repensar el tema de la realidad desde este punto de vista. Sus aportes son sin duda interesantes, aunque he de confesar que su estilo de escritura hace poca atractiva su teoría. Muchos los denominan constructivistas, un adjetivo que desde mi punto de vista solo describe una parte de su teoría. Ellos aparte de reflexionar sobre la institucionalización y la legitimación también reflexionaron sobre la socialización y la internalización. Yo me uno a una tradición crítica que se remonta a John Locke e Immanuel Kant que profesan que nuestras ideas no son innatas, sino que nosotros los seres humanos las creamos a través de la experiencia con la realidad externa, por medio de una reflexión independiente de la experiencia, es decir, en términos a priori. Esto me hace pensar que la teoría social de Berger y Luckmann es una teoría social crítica. Quizás el periodo de la guerra fría nos hizo pensar que la tradición crítica solamente provenía de aquellos aportes de Karl Marx o de la escuela de Frankfurt con Max Horkheimer, Theodor Adorno y Walter Benjamin. Cuando uno lee la teoría de Peter Berger y Thomas Luckmann uno puede sorprenderse del hecho de que Emilio Durkheim y Max Weber pueden ser interpretados desde una teoría crítica, donde

se piense a las instituciones y los universos simbólicos de significado como creaciones humanas. Eso que muchos llaman constructivismo, desde mi punto de vista es teoría crítica. Comentó alguna vez Alfred Schütz en sus manuscritos sobre El sentido común y la interpretación científica de la acción humana que:

“todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organizaciones del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno u otro caso, lleva consigo su horizonte interpretativo interno y externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico” (Schütz, 1995: 36-37).

El primer capítulo de este ensayo trata sobre el problema de la realidad. Ahí planteo la propuesta de Alfred Kroeber y Talcott Parsons de hacer una distinción analítica entre lo social y la cultural (Kroeber y Parsons, 1985: 583). Además pienso que es necesario realizar una nueva distinción analítica: la alteridad. Propuesta por Esteban Krotz. De ese modo pienso que es posible plantear el problema de la cultura al momento de discutir sobre el problema de la realidad. Sin que ello implique que suponga que existe una falta de relación entre lo social, la cultura y la alteridad.

En el segundo capítulo se discute la comprensión de la realidad desde lo objetivo y desde lo subjetivo. Lo objetivo entendido como esa relación que existe entre el sujeto y lo social. Y lo subjetivo como esa relación que existe entre lo social y el sujeto. De

modo que desde lo objetivo se tratara el tema de la institucionalización y la legitimación. Y desde lo subjetivo el tema de la socialización y la internalización.

En el tercer capítulo trata sobre el problema de definir la vida cotidiana a partir del sentido común. Desde la teoría de la cultura es posible plantear la vida cotidiana desde otros ámbitos finitos de significado, como la religión y la magia. El cuarto capítulo de éste ensayo plantea la existencia de diversas racionalidades y lógicas en los sistemas sociales y culturales. La teoría antropológica permite plantear la existencia de diversas racionalidades y lógicas, cosa que difícilmente puede plantear la sociología del conocimiento.

CAPITULO I

SOBRE EL PROBLEMA DE LA REALIDAD

Cuando empecé a interesarme en las narrativas¹ sagradas (mitos, leyendas, cuentos, milagros, vida de santos, viacrucis, evangelios, historias sagradas y rituales que escenifican historias sagradas) me llamó la atención el hecho de que para algunas personas, estas narraciones sagradas son mera ficción o fantasía. En este sentido, preguntarme acerca de por qué para algunas personas ciertas narraciones son reales, mientras que para otras personas, se presentan como mera ficción, fantasía o mentiras, se exterioriza como una pregunta antropológica que me hace reflexionar sobre la alteridad. La manera en que se interpretan las narraciones, varía de un sujeto a otro y según al grupo social al que se pertenezca. El pensamiento humano hace gala de su diversidad. Nos topamos con el hecho de lo que para que algunos es una realidad, para otros no. Esto cuestión hace remontarme a uno de los ensayos de Alfred Schütz titulado: Sobre las realidades múltiples (Schütz, 1995: 197-238) una reflexión bastante difícil de discutir en un contexto en el cual el concepto de realidad es un concepto irrelevante en el ámbito de las ciencias sociales.

Por diversas razones elegir tuve que elegir entre las narrativas sagradas o la realidad. En un principio me fue difícil renunciar a una, pero me di cuenta que sentía un interés más

¹ Retomo dos definiciones de narración: una de Margaret Mills que dice que “Es el reporte en secuencia de dos o más hechos de manera tal que se afirma su significación compartida o su relación causal. La narrativa tiene formas de discurso tanto verbales como no verbales. Por ejemplo, la danza o la mímica pueden ser narrativas, mientras que el ritual, ya sea hablado o no hablado, puede recordar o reproducir una secuencia de hechos...” (Diccionario de antropología, 2000: 375). La otra de María Sara Molinari, María Luisa Acevedo y Marlene Aguayo Alfaro que dicen que la “La palabra narración se usó en sentido genérico para designar mitos, cuentos, leyendas y relatos de todo tipo, incluyendo las experiencias personales y las creencias.” (Acevedo, Aguayo Alfaro y Molinari, 1981: 27).

fuerte por el tema de la realidad. Aunque surgía el inconveniente de que los antropólogos escasamente han discutido conceptos como los de realidad. En cambio en antropología hay una rica discusión sobre conceptos como los de la interpretación, la cultura, las instituciones, las estructuras, el rito, los símbolos que desde mi punto de vista son nichos que enriquecen la discusión.

La construcción social de la realidad es una grieta que en la sociología del conocimiento ha sido abierta por Peter Berger y Thomas Luckmann. Es un buen punto de partida para poder generar una discusión que nos permita enriquecer la reflexión antropológica. Y es que hablar de realidad es arriesgado, e incluso es un tabú dentro de la antropología. En antropología se hace uso de un relativismo a la ligera, por temor de ser tachado de etnocentrista, colonialista, imperialista o modernista. El relativismo en antropología se ha utilizado de manera desconsiderada y ha tenido sus excesos en un contexto en el que la filosofía occidental y las ciencias naturales a lo largo de la historia se empeñan en la búsqueda y producción de una verdad única, universal y válida para toda la humanidad. Este relativismo no es gratuito, es una respuesta a los regímenes colonialistas que se proclamaron poseedores de una verdad universal y válida para toda la humanidad, a través de un pensamiento racista, esclavista y clasista. Es una respuesta a los nacionalismos que negaron toda alteridad en nombre de la modernidad, el progreso, con un alto contenido racial. Es una respuesta a las grandes ideologías totalitarias que hicieron uso de esta disciplina con el fin de legitimar sus regímenes del terror con sus dictaduras, sus campos de concentración de exterminio, sus prisioneros trabajando hasta morir en los archipiélagos gulag y sus bombas atómicas de destrucción masiva. La astucia de la clase política es tal que se dan las paradojas en el relativismo como las políticas de segregación racial, donde se reconoce a la diversidad cultural como un eufemismo del racismo o; cuando la diversidad cultural dentro de las sociedades capitalistas se vuelve una mercancía.

Pienso que es posible hablar de realidad y relativismo. Esto es posible por medio de una nueva teoría que reflexione desde la alteridad, el pluralismo y la desigualdad. Este punto de vista nos va a hacer ver que los fenómenos humanos son heterogéneos. Es decir, que las sociedades no poseen las mismas creencias, ideas, símbolos, religión, magia y sentido común; que el parentesco, el ritual, la organización política, las clases sociales, las relaciones de poder y las relaciones sociales de producción son diferentes entre las

sociedades y aun más, también dentro de ellas. La noción de realidad no la comprendo en el sentido de la filosofía clásica aristotélica, la filosofía escolástica medieval, la filosofía empirista moderna o la física newtoniana. Por el contrario parto del paradigma antropológico, parto de la alteridad, el pluralismo y la desigualdad, que como veremos hacen posible repensar el concepto de realidad. Reflexionar desde la mirada antropológica sobre el concepto realidad es una tarea arriesgada, que requiera de una crítica al relativismo a la ligera y sus tabús. A lo largo de este ensayo defenderé la postura de que no existe una realidad social, sino múltiples realidades sociales; como diría Franz Boas existen las culturas.

Nos adentramos en la discusión de si somos capaces de construir realidades o de conocerlas. La respuesta de Berger y Luckmann es la tesis del sentido común, de que no hace falta comprobar que lo que percibimos es real, sino que es evidente, no necesita demostración. Pienso que es muy fácil afirmar que sí somos capaces de conocer la realidad a través del sentido común o de la ciencia, pero es difícil afirmar que podemos conocer la realidad a través de la religión, de la magia, el arte o la literatura. Creo que uno de los grandes desafíos de la antropología contemporánea es responder a la cuestión de si los seres humanos pueden conocer la realidad a través de la magia, la religión, el arte o la literatura. En lo particular yo pienso que sí. Es un tipo de conocimiento diferente al del sentido común o el de la ciencia y por lo tanto una experiencia totalmente diferente. La respuesta de Berger y Luckmann es que si podemos conocer la realidad por medio del sentido común. Es interesante pensar que la reflexión sobre el sentido común se contradice con su reflexión sobre la religión. Ellos se dan cuenta de que en las sociedades modernas el fenómeno religioso permanece, su interés se centra en un conocimiento normativo religioso y cómo se legitima el fenómeno religioso, pero no afirman que podemos conocer la realidad a través de la religión, pareciera que está implícito en sus escritos. Ellos afirmarían que creamos las instituciones religiosas y las legitimamos. O que socializamos o resocializamos la religión. Esto es muy confuso y contradictorio ya que si afirman que creamos las concepciones del mundo, pero se abstienen de señalar que podemos conocer la realidad a través de estos ámbitos finitos de significado. Uno de los propósitos de este ensayo es desenmarañar esta confusión y proponer una respuesta a la pregunta de si podemos conocer la realidad por medio de la religión, la magia o el arte. Esto nos va a permitir plantear que si existen otras formas de vivir la realidad, de relacionarnos con la naturaleza, lo sobrehumano, lo sobrenatural, lo

sagrado. De que existen múltiples realidades sociales y culturales y que nosotros los seres humanos producimos estos fenómenos.

Ahora nos topamos con otra cuestión, la de si construimos la realidad social y cultural. La respuesta de Berger y Luckmann es que sí. En cierta forma creamos un tipo particular de la realidad, una realidad como hecho social. Pero ellos no reflexionan directamente sobre el concepto de cultura, una de las obsesiones de la antropología, aunque sí mencionan fenómenos que los antropólogos denominan culturales como la legitimación por medio de los símbolos, o la internalización. Alfred Schütz una de sus grandes influencia en la *New School* de Nueva York comenta en su manuscrito sobre El sentido común y la interpretación científica de la acción humana que cuando pensamos sobre las construcciones nos referimos a ese conjunto de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones del pensamiento. Estas construcciones no son hechos puros; interviene la actividad de nuestra mente, son hechos interpretados. Eso no significa que seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella (op. cit.: 36-37). Estas interpretaciones son hechos sociales, elaborados por el sentido común, pero además por otros sistemas sociales y culturales que Tomas Luckmann y Peter Berger no consideran como la ciencia, la magia, la religión y la ideología política. Pienso que es más acertada la reflexión de Alfred Schütz en su manuscrito titulado Sobre las realidades múltiples (ibid.: 197-238) donde define el fenómeno de la realidad como ámbitos finitos de sentido. Siendo que lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos². Así, Alfred Schütz denomina a los ámbitos finitos de sentido como un determinado conjunto de nuestras experiencias que muestran un estilo cognoscitivo específico, coherentes en sí mismos y compatibles unas con otras (ibid.: 215). Asimismo, piensa que existen diversos acentos de la realidad como: los diversos mundos de las fantasías, el mundo de los sueños y el mundo de la teoría científica. Somos limitados, no podemos crear un huracán, un tornado, hacer que el

² Cabría decir que una de los aportes de Peter Berger y Thomas Luckmann es que los fenómenos sociales son paradójicos, pero no contradictorios ya que la realidad está construida tanto objetiva y como subjetivamente; es decir hay un sentido de nuestra experiencia y una estructura ontológica. Es decir tanto creamos los hechos sociales como recibimos su fuerza coercitiva, creamos ámbitos finitos de sentido y recibimos una coerción ontológica.

viento corra del norte o que caiga nieve. Pero cuando un ser humano cocina, cuando moldea el barro, cuando crea una escultura, cuando participa en un ritual, cuando hace oración, cuando narra un mito, cuando escribe literatura, cuando administra una empresa, cuando programa un sitio en el ciberespacio, cuando labra la tierra o cuando reflexiona... crea un tipo particular de realidad. La realidad que puede producir el ser humano es muy estrecha, porque pareciera que todo está construido de antemano y no hay más que hacer, solo asimilarlo. Sin embargo, es a través de su relación con la naturaleza como creó la agricultura, utilizando el suelo, el agua y la luz; es a través de su relación con otros seres humanos que creó templos, autos y el internet; es a través de su relación con lo fantástico que creó la literatura; es a través de su relación con lo sobrenatural y lo sobrehumano que creó la magia; es a través de su relación con lo sagrado que creó la religión. Los seres humanos somos capaces de construir un tipo específico de realidad, una realidad social, pero además cultural.

La alteridad

La discusión se torna difícil, ya que el fenómeno de la cultura es un aspecto muy poco aclarado en la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann prefieren usar el término sociocultural. En antropología se definen los fenómenos sociales según la tradición histórica intelectual de pertenencia o por motivos pedagógicos. Por el momento me referiré a tres perspectivas que desde mi punto de vistas nos pueden ayudar a afinar más el terreno de nuestra discusión. Las perspectivas a que me refiero son las de la cultura, lo social y la alteridad. Son puntos de vista que nos remiten a una misma complejidad humana. En lo particular, por motivos teóricos, me ha sido de gran ayuda comprender a la alteridad como un concepto totalmente diferente, pero muy relacionado e implícito al de la cultura. Muchos solemos confundirlos. Alfred Kroeber y Talcott Parsons proponen que es necesario realizar una distinción analítica entre el concepto de cultura y el de sociedad (Kroeber y Parsons, 1958: 582-583). Es algo en lo que estoy de acuerdo, pero además pienso que es necesario realizar otra distinción analítica, la del concepto de alteridad.

Esteban Krotz plantea que en el siglo XIX la pregunta antropológica adquirió una triple dimensión, una triple origen, una triple raíz (Krotz, 2002: 69). Como primera dimensión de la pregunta antropológica, estaban los escritos filosóficos y literarios de la Ilustración tardía europea que mostraban una fascinación por los viajes y noticias de otros lugares. Había una gran cantidad de emigrantes, exploradores, aventureros, viajeros, soldados, marinos, misioneros, comerciantes y funcionarios coloniales que entraron en contacto directo con pueblos no europeos, hasta entonces, poco conocidos o totalmente desconocidos. Quienes permanecieron en Europa supieron de las experiencias de vecinos, familiares que habían viajado o emigrado. Hubo reportes periodísticos por parte de los misioneros. Al igual había revistas, libros, dibujos, jardines botánicos, zoológicos, museos, colecciones privadas y espectáculos de circo que mostraban ese otro mundo. La segunda dimensión de la pregunta antropológica, es la consolidación de estados nacionales europeos. Haciéndose visible la heterogeneidad cultural y social interna de estos países. Ante las aspiraciones napoleónicas de crear un nuevo código de derecho, de estabilizar y expandir las relaciones de comercio suprarregionales; se inventariaron y compararon las muy diversas normas y prácticas jurídicas, los sistemas de pesas y medidas, las monedas y los reglamentos del mercado, las particularidades locales de los productos artesanales, agrícolas y la de los productores. En otros lugares, las afinidades reales y supuestas se convirtieron en argumentos para proyectos de integración nacional o el establecimiento de los límites frente al dominio extranjero. Las formas tradicionales comunitarias de vivir y trabajar en las poblaciones rurales tenían un carácter ambivalente. Por un lado inspiraron poesía, experimentos utópicos, populismos, reconstrucciones históricas y hasta resistencias en contra de formas despóticas de dominación; y por otro lado se mantenían una distancia ante lugares habitados por seres fantásticos, seres no del todo humanos como los carboneros, vampiros y hombres lobo. La tercera dimensión de la pregunta antropológica es la nueva mirada al pasado. En el siglo XIX se transmitió una perspectiva histórica a los estudios de economía, derecho, filosofía, la iglesia y hasta de la Biblia. Hubo un redescubrimiento de la Edad Media, volviéndola a considerar parte constitutiva del propio pasado. Las excavaciones arqueológicas descubrieron indicios de sociedades más antiguas que la de los escritos griegos y latinos, los llevaron a la prehistoria. Schliemann en Troya descubrió que la ciudad estaba construida sobre las ruinas de otra más antigua. Por otro parte, herramientas y armas, tumbas y templos, huesos y cráneos, pinturas rupestres y aldeas

lacustres fueron encontrados en el corazón de los países europeos y a pesar de todas sus diferencias tuvieron que ser vistos como antepasados.

Actualmente, a diferencia del siglo XIX, se desarrolla el perfil de una nueva pregunta antropológica (op. cit.: 397). Esta nueva pregunta antropológica gira en torno a una conceptualización totalmente diferente, su fuerza centrípeta es la categoría de la alteridad³. La perspectiva teórica de la alteridad capta el fenómeno de lo humano de una forma particular. *“Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la categoría central de una pregunta antropológica específica”* (Krotz, 1994: 58). La particularidad de la categoría antropológica de alteridad es que reconoce al ser humano siempre acompañado por el conjunto de la cultura. La categoría de la alteridad reconoce cada elemento individual desde la totalidad cultural a la vez que se le concibe como parte de ella, como su elemento constitutivo y expresión. La categoría de la alteridad permite ver al ser humano como miembro de una comunidad, portador de una cultura, heredero de una tradición, representante de una colectividad, punto nodal de una estructura permanente de comunicación, iniciado en un universo simbólico, participante de una forma de vida distinta de otras; resultado y creador de un proceso histórico específico, único e irrepetible (Krotz, 2002: 58-59). Pienso que la antropología social británica en sus inicios nos ha mostrado que no tan solo la alteridad es una característica exclusiva de lo que después en la teoría antropológica estadounidense se ha denominado como la cultura, sino que también está relacionado a lo que en teoría se ha denominado lo social, la estructura social, las relaciones sociales o los sistemas sociales. Se enfrentaron al hecho de que en sus estudios etnográficos sobre las sociedades de África, Oceanía y el Sudeste Asiático existían diferentes formas de estructura social, parentesco, organización social y organización política. Estas sociedades, además no estaban aisladas, sino en conexión con otros sistemas sociales y políticos. Pienso que es de trascendencia teórica definir la alteridad, ya que a veces la damos por hecha cuando definimos a la cultura o la ignoramos cuando hablamos de la desigualdad. Pienso que cuando hablamos de alteridad, también hablamos de pluralismo religioso, de desigualdad: pobreza,

³ El diccionario de la lengua española de la Real Academia Española comenta que la palabra alteridad proviene del latín *alteritas*, *-ātis* y lo define como *la condición de ser otro*. (Real Academia, 2005: lema.rae.es/drae/?val=alteridad)

marginación, homofobia, machismo y racismo. Pienso que el concepto de alteridad no está alejado de las relaciones sociales de producción y las relaciones de poder. Es decir, el fenómeno de la alteridad lo experimentamos tanto dentro, como fuera de nuestra propia cultura. La experiencia desde la alteridad es paradójica, a veces nos conduce a la belleza, el folklor y la sorpresa; pero también al horror, la conciencia social y la impotencia de no poder cambiar las cosas. Es mentira que *“el concepto de cultura nos proporciona la única forma que conocemos de hablar sobre las diferencias existentes entre las gentes del mundo”* (Kuper, 2001: 247). O que necesitamos un concepto como cultura porque aún carecemos de una forma convincente para entender cómo la mente humana produce una variabilidad enorme en la mente, modelada socialmente (Wolf, 2001: 368).

La cultura

En antropología el concepto de cultura se ha vuelto una discusión un tanto rancia, pero sigue siendo de gran importancia para el estudio de los fenómenos sociales, parte de una gran tradición en la antropología de Estados Unidos y Latinoamérica. Alfred Kroeber y Talcott Parsons definen a la cultura como *los contenidos y patrones de valores, ideas y otros sistemas significativamente simbólicos creados y transmitidos en tanto que factores modeladores de la conducta humana y de los artefactos producidos mediante la conducta* (Kroeber y Parsons, 1958: 583). Clifford Geertz propone definir a *“la cultura como una trama de significados que el ser humano ha tejido”* (Geertz, 1997: 20). *“La cultura es una estructura de significados socialmente establecidos”* (op. cit.: 26). En este mismo sentido, Claude Lévi-Strauss piensa que *“la cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión”* (Lévi-Strauss, 1979: 20). Dichos sistemas expresan características de la realidad física y de la realidad social. Incluso las relaciones entre estas dos realidades y, entre los diferentes sistemas simbólicos. Comenta Adam Kuper que desde este punto de vista *“la cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo. Las ideas y valores, la cosmología, la moralidad y la estética se expresan*

mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico” (Kuper, 2001: 262). Pienso que existe una semiotización, un semiocentrismo en el concepto de cultura, fuera de los símbolos ahora parece que no es posible plantear el concepto de cultura. Pienso que es posible plantear una perspectiva diferente, una dessemiotización, un dessemiotocentrismo en el concepto de cultura.

Es posible pensar a la cultura desde otras perspectivas como el de los discursos, las ideas, los conocimientos. Cabe aclarar que no desecho la perspectiva simbólica, pero pienso que no define totalmente lo que en antropología se ha entendido por cultura. Mijaíl Bajtín define el discurso desde su especificidad, desde los géneros discursivos. Comenta que un género discursivo se define por el uso de la lengua, por la enunciación. Pare él, las diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua. El carácter y las formas de su uso son tan variadas como las esferas de la actividad humana. El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados tanto orales concretos, como singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera del hacer humano. Cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, es decir géneros discursivos (Bajtín, 2003: 248). Eric Wolf dice que habla de las ideas cuando se refiere a los contenidos de las estructuras mentales⁴ y que tratan de algo. La palabra ideas busca abarcar la gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos (Wolf, 2001: 18). Las ideas postulan cosmologías (op. cit.: 362). La noción de ideas es diferente de la de ideología. Ideología se refiere a algo más limitado, se refiere a configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder (ibid.: 18). Luis Villoro dice que el conocimiento se adquiere mediante aprehensiones inmediatas; para conocer algo o a alguien, de algún modo, hemos de haberlo visto u oído o sentido. Pero no se reduce a ellas. Para aceptar que conocemos debemos rebasar la simple suma de aprehensiones inmediatas: es menester referirlas a una X que o a alguien, es captar el mismo objeto en diferentes escorzos y matices (Villoro, 2006: 201). En cambio saber no implica tener una experiencia directa. No es de extrañar, por lo tanto, que se puede saber muchas cosas de

⁴ Se refiere a una estructura biológica, al sistema nervioso que tiene la capacidad de construir modelos del mundo y de su funcionamiento, pero estos modelos no son idénticos a ese mundo y las conexiones que se trazan entre la realidad experimentada y la forma en que ésta se representa son complejas y variables.

un objeto sin conocerlo, o que ignore mucho de algo que conozco (op. cit.:199). Quizás cuando Villoro trata de definir el saber como ese tipo de conocimiento que Immanuel Kant denomina conocimiento a priori, un conocimiento independiente de la experiencia e incluso, de las impresiones de los sentidos (Kant, 2006: 42).

Así, para mí una cultura no tan solo es un sistema de símbolos (Geertz, 1997 y Lévi-Strauss, 1979), también es un sistema de ideas (Wolf, 2001) y un sistema de discursos (Bajtín, 2003). Que se presentan con una complejidad y paradojas, sujetas al cambio y con relación a lo social.

Lo social

Lo social ha sido definido de diferentes maneras, desde la antropología no parece ser un tema tan controvertido. Sobre todo desde que la teoría funcionalista en Gran Bretaña entró en crisis y dejó de ser una teoría influyente. En lo particular yo retomo la definición de Emilio Durkheim que define lo social como hechos sociales *siendo toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independientemente de sus manifestaciones individuales* (Durkheim, 1994: 32). Él es una de las grandes influencias en la antropología social en la Gran Bretaña y su concepción de lo social como un hecho social.

Existe un dilema dentro de la antropología, de si los fenómenos de la cultura son hechos sociales. En efecto todos los fenómenos de la cultura pueden ser concebidos como hechos sociales. La misa dominical, un partido de fútbol, una boda y la agricultura. Aunque existen singularidades dentro del fenómeno de la cultura, sobre todo dentro del arte, la literatura y la filosofía, donde lo individual agrieta y desborda lo social. Por ejemplo las obras escritas por Shakespeare, la pintura de Van Gogh o la filosofía de Nietzsche. Aunque con una estrecha relación con lo social. Otra cuestión es que si todos los hechos sociales pueden ser calificados como cultura. En lo particular considero que no, que hay fenómenos sociales que están relacionados con la cultura, pero que escapan

a la distinción analítica de cultura. En general son fenómenos como el parentesco, la organización social, la organización política, las relaciones sociales de producción. Estas están relacionadas con el fenómeno de la cultura, pero escapan a la distinción analítica de cultura.

Un concepto de la antropología funcionalista de Inglaterra que podría ayudarnos a entender la diferencia analítica entre el concepto de cultura y lo social es el de estructura social. Comenta Cesar Huerta en sus manuscritos sobre el funcionalismo en antropología que *Emilio Durkheim llegó a la conclusión de que las sociedades primitivas tenían estructura social y estas las definió como la compleja red de relaciones efectivamente existentes en cualquier sociedad. Además de que sus partes integrantes tienen funciones* (Huerta, 2007). Estoy de acuerdo con que Durkheim es una de las influencias más fuertes sobre la teoría de la estructura social de la antropología funcionalista de Inglaterra. Comenta Radcliffe-Brown que *no observamos una <<cultura>>, puesto que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción, y se usa normalmente como una vaga abstracción. Pero la observación directa nos revela que estos seres humanos están conectado por una compleja red de relaciones que tienen una existencia real. Uso el término <<estructura social>> para indicar esta red* (Radcliffe-Brown, 1986: 217). Él asimismo destaca como características de la estructura social a las relaciones sociales de persona a persona, como la estructura del parentesco. Pero además incluye la diferenciación de individuos y de clases por su papel social, como las defenecías de género, el rol en una sociedad de jefatura, las relaciones sociales de producción o la pertenencia a clanes y tribus (op. cit.: 218-219). Además concibe a la estructura social sujeta a cambios.

Dentro de esta misma tradición teórica Edmund Leach comenta al respecto que los antropólogos sociales que retomaron el concepto de estructura social propuesto por Radcliffe-Brown, lo comprendieron como una categoría en cuyos términos se compara una sociedad con otra. Además presuponen que las sociedades de estudio se mantienen en equilibrio estable a lo largo del tiempo. Se pregunta sí es posible describir, por medio de categorías sociológicas comunes, sociedades que no se suponen en equilibrio estable. Al respecto Leach piensa que los modelos conceptuales de la sociedad son necesariamente modelos de sistema en equilibrio, las verdaderas sociedades no pueden estar en equilibrio (Leach, 1976: 25). Sostiene que *la estructura social, en la situación*

práctica (en contraste con el modelo sociológico abstracto del sociólogo), consiste en un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas (op. cit.: 26). La postura de Leach es que cuando los antropólogos describen las estructuras, describen modelos que existen solamente como construcciones lógicas en su propia mente y resulta difícil relacionarla con los hechos del trabajo de campo empírico (ibid.: 27). Si bien Edmund Leach ve que existe una relación entre lo que ha sido definido como cultura y lo social, no comparte la postura de Radcliffe-Brown sobre su noción de estructura social, de lo social.

En este sentido Adam Kuper investiga sobre la noción de cultura, lo que él ha llamado la versión de los antropólogos (Kuper, 2001). Opina que las distinción analítica entre cultura y el sistema social, fueron formuladas en la década de 1950, específicamente en 1957 y 1958 con los diálogos que hubo entre Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber. Al final Parsons y Kroeber publicaron un artículo en la *American Sociological Review* en 1958 con el título *The Concepts of Culture and of Social System* ahí propusieron la distinción analítica entre el concepto de cultura y de sistema social (op. cit.: 87-91). Ellos conciben lo social como un sistema, “*un sistema social que se usa para designar al sistema específicamente relacional de interacciones entre individuos y colectivos*” (Kroeber A L & Parsons T, 1958: 583). Específicamente, Talcott Parsons define al “*sistema social –reducido a los términos más simples– como aquel que consiste en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores movidos por una tendencia a obtener un óptimo de gratificación y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos*” (Parsons T, 1984: 17).

En general estoy de acuerdo con la distinción analítica entre el concepto de cultura y de sistema social propuesta por Parsons y Kroeber. Pero no niego la relación que existe entre ambos conceptos. En la vida real estos fenómenos están relacionados. Considero que esta distinción analítica nos permite entender mejor lo que en antropología se ha denominado cultura. Un concepto que se vuelve confuso y en ocasiones no presenta claridad cuando se trata de definir.

En lo particular pienso que la noción de alteridad es la que distingue a la antropología de otras ciencias como la sociología, ya que le permite ver los fenómenos de la cultura y lo social como plurales y heterogéneos. Berger y Luckmann se refieren a lo sociocultural sin hacer la distinción analítica de lo social y lo cultural, tratan temas que son sociales como la institucionalización y la socialización; también temas culturales como la legitimación a través de los símbolos. Ellos tratan temas que son objeto de estudio tanto de la sociología y como de la antropología. La pregunta es sí la antropología ahora se ocupa de temas sociales. La antropología funcionalista de Inglaterra lo hacía. Ahora yo pienso que continúa con el singular punto de vista de la alteridad que permite percibir los fenómenos sociales como plurales y heterogéneos. Ésa pienso que es la característica de la antropología que percibe los fenómenos de lo social y lo cultural desde la alteridad.

CAPITULO II

SOBRE LA SOCIEDAD COMO REALIDAD

Quizás no podemos entender el fenómeno de la realidad, sin antes considerar que las reflexiones de Peter Berger y Thomas Luckmann, más que ser constructivistas, parte de lo que yo entiendo por teoría crítica. La teoría crítica tiene sus inicios con John Locke e Immanuel Kant. De algún modo excéntrico Berger y Luckmann ven a Emilio Durkheim y Max Weber como continuadores de esta tradición. Para poder comprender mejor esta perspectiva pienso que es importante entender que ellos no concibieron a las instituciones como naturales, sino como elaboraciones humanas, lo mismo que los símbolos y las formas de legitimación de la sociedad. Para ellos el fetichismo o la reificación del pensamiento humano juegan un papel importante en el proceso de la socialización. Esa parte del poder que hace pensar que lo que pasa en el mundo es natural, producto de una fuerza sobrehumana. Se preguntan Peter Berger y Thomas Luckmann ¿hasta qué punto un orden institucional, o cualquier sector de él, se aprehenden como facticidad no humana? Para esto proponen el tema de la reificación. La reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como si fueran cosas, como hechos de la naturaleza, como resultado de leyes cósmicas o manifestaciones de la voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano (Berger y Luckmann, 1968: 116-117). Berger y Luckmann plantean que la cuestión decisiva es saber si el ser humano conserva conciencia de que el mundo social, aun objetivado, fue hecho por los seres humanos y por consiguiente pueden rehacerlo (op. cit., 1968: 117).

El concepto de reificación es similar al de fetichismo, de hecho son sinónimos. Karl Marx reflexiona al respecto, cuando se pregunta sobre el carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Declara que el carácter místico de la mercancía no deriva de su

valor de uso y tampoco proviene del contenido de las determinaciones de valor. Procede de un fenómeno que denomina fetichismo. El fenómeno del fetichismo es un fenómeno semejante al fenómeno religioso, en el sentido de que los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los seres humanos. Las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas (Marx, 2001: 87-89). Comenta John Holloway que la fuerza del concepto de fetichismo consiste en que se refiere a la autonegación del hacer (Holloway, 2010: 72). Su punto de partida es la separación del hacer y de lo hecho, lo cual implica una separación antagónica entre los hacedores y los que se apropian de lo hecho. Los que se adueñan del capital utilizan su control de lo hecho para conseguir que los hacedores trabajen para ellos con el fin de incrementar lo hecho de lo cual se adueñan (op. cit., 2010: 72). Holloway va más allá del conjunto de relaciones sociales de producción y la economía. Analiza el fenómeno del fetichismo no tan solo de la mercancía, va al campo de la política realizando una crítica a lo que se ha entendido por el Estado. Señala que si partimos de la centralidad del fetichismo y de la comprensión del Estado como un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales, entonces el asunto se presenta de manera diferente. Criticar el Estado significa atacar en primer lugar su aparente autonomía, comprender que no es una cosa en sí misma, sino una forma social, una forma de relaciones sociales. El Estado desde esta perspectiva, es una forma endurecida o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas; una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales (ibid.: 129). Esta reflexión pienso que es el inicio de una grieta que desde la antropología se puede ampliar a otros sistemas sociales y culturales además de la economía y la política, como la religión, el arte, la televisión, el cine.

Berger y Luckmann cuando hablan de la sociedad tanto como realidad objetiva y como realidad subjetiva realizan una crítica a la reificación del pensamiento y a la fetichización del pensamiento. La sociedad, a entender de Berger y Luckmann, existe como realidad objetiva y realidad subjetiva. Una comprensión teórica apropiada de la sociedad debe tomar en cuenta ambos aspectos. Estos aspectos de la realidad son abarcados, si partimos del hecho de que en la sociedad existe un proceso dialógico que

consiste en tres fenómenos: la externalización, la objetivación y la internalización⁵. Estos tres no deben entenderse como si ocurrieran en una secuencia temporal. Los tres caracterizan simultáneamente a la sociedad, cualquier análisis que solo se encargue de uno o dos de ellos, no puede realizar un análisis completo.

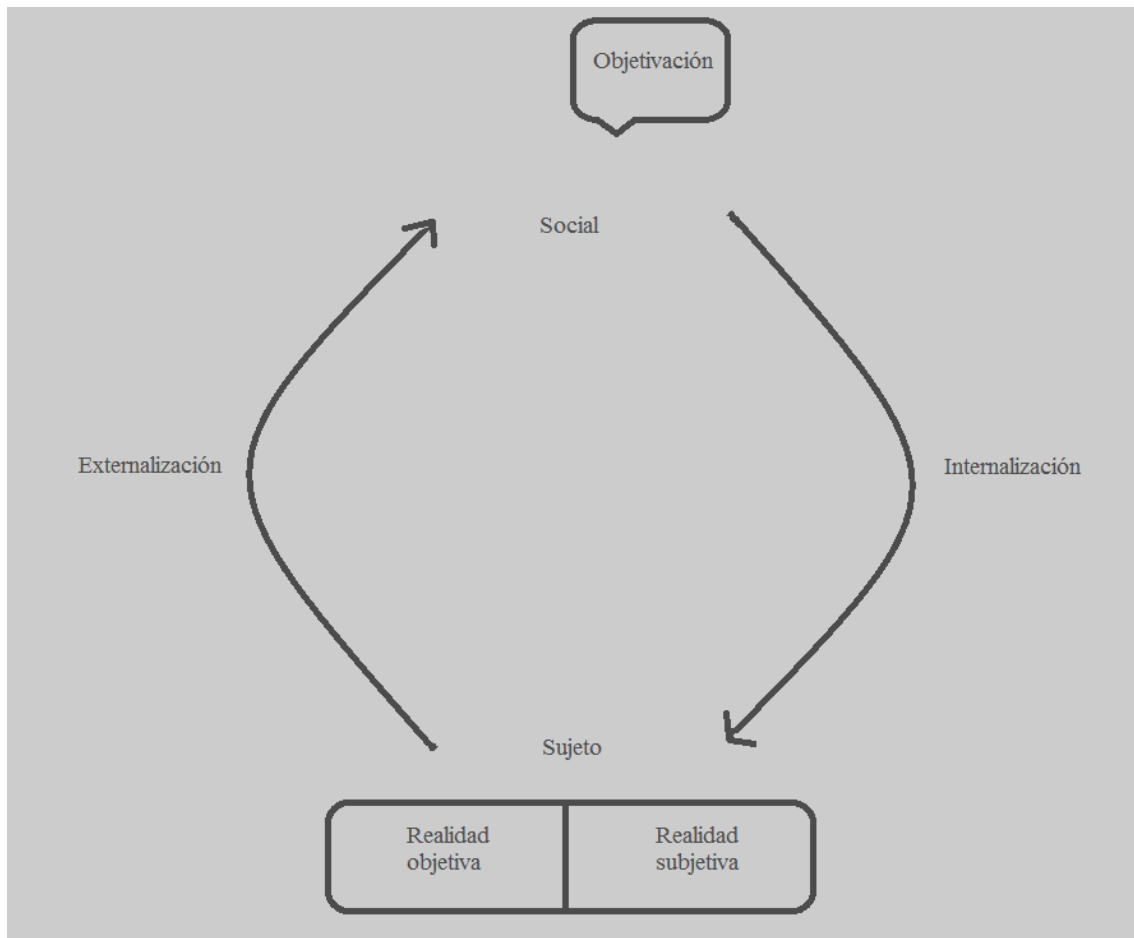


Diagrama 1: La realidad social según Peter Berger & Thomas Luckmann.

La sociedad como realidad objetiva

Una de las características de la teoría de Peter Berger y Thomas Luckmann es que definen a la sociedad desde una realidad objetiva. Esto es un gran enredo porque en el vocabulario de las ciencias sociales la objetividad se entiende como aquella postura

⁵ La *externalización* ve a la sociedad como producto humano; la *objetivación* entiende a la sociedad como una realidad objetiva; y la *internalización* percibe al ser humano como producto social.

metodológica a la manera de las ciencias naturales, en la que los científicos como Galileo, ven a través del telescopio su objeto de estudio, apartando sus juicios de valor y sus emociones. Una postura metodológica necesaria para explicar los fenómenos por medio del método científico. No voy a desarrollar una discusión metodológica argumentando que el método de las ciencias sociales es diferente del de las ciencias naturales o una teoría hermenéutica sobre la importancia del sujeto en el momento de comprender los fenómenos sociales. Solo quiero puntualizar que la teoría de Berger y Luckmann es de corte teórico, sus discusiones sobre el método son escasas. En ese sentido, cuando hablan de la sociedad como realidad objetiva hablan desde una postura analítica en la que se examina el proceso de externalización, en la que se entiende a la sociedad como una elaboración humana. Se examina cómo los sujetos elaboran y crean lo social, los hechos sociales, los símbolos. Aunque esto va más allá, ya no se trata tan solo de cómo los sujetos crean las instituciones y los ámbitos finitos de significado, sino también de cómo las preservan, cómo continúan, de cómo se preservan las instituciones, los modos de hacer, las maneras de interpretar al mundo, los ámbitos finitos de significado y los modos de ser.

Para definir a la sociedad como realidad objetiva van a definir dos fenómenos; por una parte, la institucionalización y, por otra, la legitimación a través de los universos simbólicos. Para explicar la institucionalización parten de las reflexiones de Emilio Durkheim y para comprender la legitimación a través de los universos simbólicos parten de las reflexiones de Max Weber. Es interesante lo que proponen Berger y Luckmann, puesto que plantean combinar un modelo explicativo y un modelo de comprensión. Desde su perspectiva ambos modelos no se contradicen, sino que se complementan. En lo particular creo que esta propuesta actualmente sigue vigente, puesto que normalmente pareciera que ambos modelos teóricos suelen contradecirse y en ocasiones hasta se vuelve necesario tomar partido en el asunto. Es aún más interesante cuando uno reflexiona desde lo que después de la década de 1970 se ha denominado el poder, lo digo por las reflexiones que Michel Foucault realizó cuando escribió *Vigilar y castigar* (Foucault, 2002b), hizo una separación analítica entre el saber y el poder. Mientras que Berger y Luckmann hicieron una separación analítica entre la institucionalización, la legitimación a través de los símbolos y la socialización. Por ahora solo diré que la noción de poder de Michel Foucault es reducida, solo la define como un conjunto de relaciones sociales o como él diría, relaciones entre los sujetos. Me parece que para

definir el poder, siguió repitiendo esas epistemologías marxistas que separan los fenómenos en estructura y superestructura. El poder desde mi perspectiva es mucho más complejo, abarca el conjunto de las relaciones entre los sujetos, las relaciones sociales, el saber, el conocimiento y las ideas. En términos de esas epistemologías marxistas, el poder está definido tanto por la estructura como por la superestructura. Aunque Berger y Luckmann, nunca se empeñaron en definir el poder y se abstuvieron de nombrarlo, su visión sobre el poder es mucho más elaborada y extensa. Sin embargo, Foucault aún sigue siendo importante en el tema del poder pues no lo define desde el Estado, sino que va más allá y lo define desde la vida cotidiana, desde el punto de vista de las relaciones entre los sujetos; relaciones institucionales en las cárceles y los manicomios; relaciones de género, de trabajo y hasta de raza.

Cuando Peter Berger y Thomas Luckmann reflexionan sobre la institucionalización, parten del proceso de externalización. Así, surge como pregunta inicial ¿de qué manera surge el propio orden social? Como respuesta sencilla se dice que el orden social es un producto humano, contante, realizado por el ser humano en el curso de su continua externalización. En este sentido, el orden social no forma parte de la naturaleza de las cosas, no se da biológicamente, ni deriva de datos biológicos o de las leyes de la naturaleza. Existe solamente como producto de la actividad humana. El ser humano no se le ve dentro de un sistema cerrado estático; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Para ellos, aunque ningún orden social existente pueda derivar de datos biológicos, la necesidad del orden social en cuanto tal surge del equipo biológico del hombre. Así la externalización es un proceso mediante el cual el ser humano crea las instituciones, es decir lo social.

Al profundizar en cuestiones de este tipo, ellos se ven en la necesidad de analizar y definir la institucionalización. De esta forma, explican que todo proceso de habituación antecede a toda institucionalización. La habituación la comprenden como todo acto que se repite con frecuencia y genera una pauta que luego puede repetirse con menor esfuerzo; ésta es aprendida como pauta por el que la ejecuta. La habituación además, hace que una acción pueda volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con los mismos ahorros de esfuerzo. Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que forman parte de las instituciones son compartidas y accesibles a los integrantes de un grupo sociales. Así la institución tipifica tanto a los actores individuales, como a las

acciones individuales. Las instituciones también se caracterizan por su historicidad y control. Las tipificaciones recíprocas de las acciones se construyen en el transcurso de una historia compartida. Éstas no son esporádicas o creadas en un instante, sino son producto de un proceso histórico. Otro aspecto de las instituciones es que por simple hecho de existir, controlan. Éstas ejercen un control sobre el comportamiento humano, imponiendo formas preestablecidas. El control social es tan cotidiano en la vida de las instituciones. Para ellos decir que un sector de la actividad humana se ha institucionalizado ya es decir que ha sido sometido al control social⁶.

El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación. Cuando las instituciones consiguen historicidad, también logran objetividad. Cuando alcanzan este grado, significa que las instituciones han cristalizado; es decir se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos. Como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo (Berger & Luckmann, 1968: 80). De modo que ahora se puede hablar de un mundo social, en el sentido de una realidad ampliada y dada, enfrenta al individuo de modo análogo a la realidad del mundo natural. Únicamente así, como mundo objetivado pueden transmitirse las formaciones sociales a las nuevas generaciones. Un mundo institucional que se experimenta como realidad objetiva, que posee una historia anterior al nacimiento del individuo, donde no hay ideas innatas de este mundo institucional en la memoria del individuo.

Cuando se trata de analizar el hecho empírico de que las instituciones tienden a la cohesión quedan muchas dudas sobre cómo explicar este fenómeno. Berger y Luckmann dan dos respuestas. Por un lado, se puede argumentar que algunas relevancias serán comunes a todos los integrantes de una colectividad. Por el otro, muchas áreas de comportamiento serán relevantes solo para ciertos tipos. Estas diferencias según ellos se deben a aspectos pre-sociales como el sexo o por el curso de

⁶ Emilio Durkheim en “Las reglas del método sociológico” reflexionó sobre el control social, cuando definió al hecho social como toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior (Durkheim, 1994: 32). La presencia de esta fuerza se reconoce por la existencia de alguna sanción específica o por la resistencia que el hecho opone a todo proyecto individual que tienda a hacerla violenta. Sin embargo también se le puede definir por la difusión que presenta al interior del grupo (Durkheim, 1994: 30-31). Es decir, que puede ser tan cotidiano que no nos damos cuenta.

la interacción social como es el caso de la división social del trabajo. Estos tipos se les asignan ciertos significados relativamente estables. Por ejemplo, los ritos de fertilidad solo pueden ser de interés para las mujeres, o solamente los cazadores pueden dedicarse a pintar las cavernas. Así, estas diversas áreas de comportamiento no tienen por qué integrarse en un solo sistema coherente, pueden seguir coexistiendo sobre la base de realizaciones separadas.

Al tratar el tema de la institucionalización, el tema del poder sale a la luz. Aunque el poder no es una palabra usada por Berger y Luckmann. Desde su perspectiva sociológica la institucionalización la podemos entender por medio de la habituación, es decir, sobre esas maneras de hacer tipificadas. Esas maneras de hacer tipificadas, no son más que elaboraciones históricas humanas, que van desde la manera de cocinar, la manera de comer, la manera de trabajar, por decir algunos ejemplos. Esto me parece que es uno de los aportes más importantes a la hora de reflexionar sobre el poder, pero que al mismo tiempo se disipa y confunde. No está claro que habituaciones pueden ser definidas como una relación de poder y que habituaciones no. En esta situación se vuelve necesario hablar sobre el poder, un tema que sale por todos los poros al momento de revisar *La construcción social de la realidad*. Me pregunto si la manera en que un campesino siembra y cultiva su milpa o la manera en que un católico realiza la liturgia en la iglesia es una forma de poder. Es más claro cuándo uno se pregunta sobre la forma en que un campesino comercializa sus productos o cuando uno analiza la estructura jerárquica de la iglesia católica. Si uno no cuestiona esas maneras de hacer o siente una fuerza coercitiva al momento de hacerlas, uno no percibe desde el poder esas maneras de hacer. El tema de la habituación se vuelve un tema difícil al momento de definirlo desde el poder, pues muchas veces las personas se sienten cómodas con la manera de cocinar, el modo de preparar el café, el modo de sembrar alfalfa. El poder tiene una característica epistemológica fundamental, mientras el sujeto no es consciente de una fuerza coercitiva o está de acuerdo con las maneras de hacer, no existe una percepción del poder como tal, sino simplemente se considera un hecho de la vida cotidiana que se considera natural. La duda, es saber cuáles habituaciones están mediadas por el poder y cuáles no. Una de las reflexiones que podrían afinar esta discusión es la perspectiva teórica de Michel Foucault. Ya en 1984 Michel Foucault declara que para tener una mejor perspectiva sobre el poder habría que preguntarse ¿cómo se ejerce el poder? ¿Qué pasa cuando unos individuos ejercen poder sobre los

demás? Más que preguntarse sobre ¿qué es el poder? o los porqués del poder. Al hacernos este tipo de preguntas, uno puede analizar el poder como un juego de relaciones entre individuos o grupos. Uno se podría engañar al momento de entender las estructuras o el mecanismo de poder; uno entiende estos fenómenos solo en la medida en que se supone que ciertas personas ejercen poder sobre otras. El término poder designa relaciones entre parejas (Foucault, 2001: 428-429). Pero el ejercicio del poder no es simplemente una relación entre parejas, individuos o colectividades; se trata de un modo de acción de algunos sobre otros. Estas relaciones de poder como modos de acción, no actúan directa e inmediatamente sobre los demás. Actúa sobre sus acciones. Es una acción sobre la acción, un modo de acción sobre las acciones de los otros. El ejercicio del poder no es en absoluto ni violencia, ni un consenso que se renueva implícitamente, es un conjunto de acciones sobre acciones posibles que operan en el campo de la potencia; incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o restringe, aumenta o disminuye las probabilidades; construye o prohíbe. Para entender el fenómeno de las relaciones de poder, se podría usar el término conducta, pero en el sentido etimológico de guiar o conducir. El ejercicio del poder consiste en conducir conductas y ordenar probabilidades (op. cit.: 430-431). Michel Foucault es más preciso al momento de explicar el poder en términos de una relación entre los sujetos, no solo lo define a modo de Berger y Luckmann, como hábitos, además el sujeto está presente. Aunque están de acuerdo en comprender el poder como conductas conducidas o probabilidades preestablecidas. Las habituaciones como maneras de hacer tipificadas, pueden estar sujetas a un conjunto de relaciones de poder, como el simple hecho de tomar una taza de té en la época victoriana de la Gran Bretaña (Mintz 2003, 1996), pero también las habituaciones que pueden escapar a las relaciones de poder. La noción de habituaciones de Berger y Luckmann puede ser concebida como poder, mientras las maneras de hacer estén mediadas por un conjunto de relaciones de poder. Sin embargo, existen habituaciones que escapan a una relación de poder.

Otra diferencia conceptual y analítica necesaria de discutir es la que existe entre lo social y el poder. En lo particular, creo que al momento de definir el poder, nos remitimos a un fenómeno sumamente complejo que no solo implica las relaciones entre los sujetos, sino que además abarca las ideas, los símbolos, el conocimiento, el saber. No estoy de acuerdo con la separación foucaultina entre saber y poder. Desde mi perspectiva el poder implica tanto el conjunto de relaciones entre los sujetos, como el

saber. Pienso que cuando Michel Foucault habla de poder, más bien se está refiriendo a lo social, y cuando habla de saber se refiere a la cultura. Así, para definir el poder habría que definirlo desde una perspectiva que implique tanto lo social, como lo cultural. No creo que el poder pueda ser definido solamente desde lo social. La postura epistemológica de separar el poder y el saber en antropología ha sido retomada por Eric Wolf cuando separa las ideas y el poder, quizás no sea el caso de Sidney Mintz cuando habla de significado externo. Sin embargo estas reflexiones no son del todo desechables. Wolf ya en 1989 realizaba una reflexión entorno el poder, titulada: “Figurar el poder: visiones viejas, nuevas interrogantes” (Wolf, 1990) en una ponencia frente a la Asociación Americana de Antropología, para su análisis del poder definía cuatro modalidades. Es una postura que seguirá sosteniendo en 1998 cuando escribe el libro: “Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis” (Wolf, 2001). Las cuatro modalidades que sugiere Wolf son:

- 1) El poder como un atributo de la persona, como potencia o capacidad. En esta modalidad el poder destaca la manera en que las personas entran en un juego de poder, mas no explica de que se trata ese juego.
- 2) El poder que se manifiesta en las interacciones y las transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponerle a un alter su voluntad en la acción social, en las relaciones interpersonales. Mas no se especifica la naturaleza de la arena en la que se desarrollan estas interacciones.
- 3) El poder táctico o de organización, el cual controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. Centra su atención en los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones de los demás en determinados escenarios.
- 4) El poder estructural, el cual se manifiesta en las relaciones y no solo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de que especifica la dirección y la distribución de los flujos de energía.

Me parece justo decir que la perspectiva de Michel Foucault no es diferente de la de Eric Wolf. Es difícil pensar que Foucault reflexionó sobre el poder estructural, sobre todo si se revisan sus primeros textos, en los cuáles uno podría pensar que sólo caviló en la modalidad del poder táctico y de organización, sin embargo él discurrió sobre el

poder estructural en sus últimos años, sobre todo cuando reflexionó sobre el racismo de Estado de la Segunda Guerra Mundial, el estalinismo y otros regímenes totalitarios. Como mencionó Wolf, el poder estructural es la modalidad del poder a la que se refiere Foucault cuando habla de gobierno que significa el ejercicio de la acción sobre la acción (Wolf, 1990: 586-587). Por si no fuera poco, Eric Wolf realiza una crítica a la antropología que realizó Julian Steward en Puerto Rico (1948-1949), Max Gluckman en África Central (1942-1947) y Richard Adams en Guatemala (1963-1966). Comenta que los tres proyectos estaban en el umbral de un nuevo punto de partida prometedor en la investigación antropológica, pero no lo lograron. Reflexionan sobre el poder, pero sólo desde la perspectiva del poder táctico y de organización, no lograron elaborar una teoría de poder en la modalidad del poder estructural. No pudieron entender los procesos políticos y económicos en términos de una organización macroscópica de sistema-mundo, sólo lo hicieron en términos regionales. Y además no explicaron los procesos históricos en relación con el sistema-mundo (op. cit.: 588-590).

Una vez que se ha explicado el proceso de institucionalización, surge el problema de elaborar un modelo de comprensión que permita abordar el fenómeno de la legitimidad⁷. Al reflexionar Berger y Luckmann sobre el problema de la legitimidad, concluyen que el problema de la legitimidad surge cuando las objetivaciones del orden institucional, que ya tienen un carácter histórico, deben de transmitirse a las nuevas generaciones. En esta situación, las instituciones ya no pueden sostenerse a partir de los propios recuerdos y habituaciones de los individuos. La biografía y la historia personal ya no son suficientes. Se vuelve necesario dar explicaciones y justificaciones de los elementos importantes de la tradición institucional. Este proceso de explicar y justificar constituye la legitimación (Berger y Luckmann, 1968: 122).

Analíticamente es posible distinguir diversos niveles de legitimación. Un primer nivel de legitimación se distingue por ser un nivel de legitimación incipiente. Es el momento en el cual se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana. Como el vocabulario de parentesco: hermana, tía, prima, suegra, cuñada, etc. Esta simple transmisión, legitima la estructura del parentesco. En este nivel igualmente,

⁷ Ésta es una propuesta que aún hoy tiene vigencia. Combinar un modelo explicativo y de comprensión nos permiten generar un conocimiento más elaborado de la sociedad y la cultura. En este caso es combinar la teoría durkhemiana de las instituciones y la teoría weberiana simbólica de la legitimidad.

el niño recibe como respuesta sencilla, cuando se pregunta el porqué de las cosas, un así se hacen las cosas. Un segundo nivel de legitimación corresponde al nivel donde existen proposiciones teóricas en forma rudimentaria con esquemas explicativos que se refieren a grupos de significado objetivos, pragmáticos y relacionados estrechamente con acciones concretas. Como es el caso de los proverbios, máximas morales, sentencias, leyendas, cuentos populares. Un tercer nivel de legitimación es cuando hay teorías explicativas mediante las cuales un sector institucional se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado. Debido a su complejidad y diferenciación, con frecuencia son encargados a especialistas que las transmiten mediante procedimientos específicos de iniciación. Con la producción de teorías legitimadoras especializadas y su regulación a cargo de especialistas, la legitimación empieza a sobrepasar la aplicación pragmática y a transformarse en teoría pura. Un cuarto nivel de legitimación es el de los universos simbólicos. Los universos simbólicos⁸ son entendidos como cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (op. cit., 1968: 124). Los universos simbólicos ordenan y legitiman los roles cotidianos, las diferentes fases de la biografía, las prioridades y los procedimientos operativos ubicándolos en el marco de referencia más general que pueda concebirse, ahí los acontecimientos más triviales de la vida cotidiana pueden tener una significación profunda. El universo simbólico también ordena la historia y sitúa todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado mediante la memoria colectiva, el futuro a través un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales y, un presente.

Después de que un universo simbólico se objetiva como primer producto del pensamiento teórico, empieza verdaderamente la posibilidad de una reflexión ordenada sobre las características de ese universo. Mientras que el universo simbólico legitima el orden institucional en su más alto nivel de generalidad, la teorización acerca del universo simbólico puede ser descrita como legitimación en segundo grado. Los procedimientos específicos para el mantenimiento de los universos se hacen necesarios cuando el universo simbólico se ha convertido en un problema. Los mecanismos para el mantenimiento de los universos van desde la mitología, la teología, la filosofía y la

⁸ El concepto de universo simbólico de Peter Berger y Thomas Luckmann se aproxima mucho al de religión de Durkheim, al análisis de Alfred Schütz relativo a ámbitos finitos de sentido y el concepto de totalización de Jean Paul Sartre.

ciencia (ibid.: 141). Mientras esto no sea necesario, el universo simbólico se autosustenta. Es decir, se autolegitima por la sola facticidad de su existencia objetiva en la sociedad de que se trate.

Cuando Sidney Mintz reflexiona sobre las condiciones del hogar y del trabajo en la Gran Bretaña, desde el siglo XIX, con relación al azúcar y otras sustancias, le resulto más práctico separar los grandes cambios de trasfondo que hicieron más fácil el acceso al azúcar, de las circunstancias de la vida diaria doméstica y del trabajo en las que los consumidores introdujeron el azúcar en su rutina cotidiana. Sobre esta dicotomía propuso dos términos para simplificar la discusión. Las condiciones del consumo en la vida diaria tenían que ver con lo que él denominó el significado interno. Las condiciones del entorno económico, social, político y hasta militar con el significado externo (Mintz, 2003: 42). Para Mintz el significado externo coincide con lo que Eric Wolf ha denominado poder estructural (op. cit.: 45). Es de singular importancia el comentario que realiza Mintz, al no considerar la distinción analítica que Eric Wolf realiza entre el poder y las ideas. En este caso, para él no existe una distinción analítica entre el poder y los símbolos. Es más preciso cuando comenta que el uso de la palabra significado externo, y no de poder, pudo resultar engañosa, pero existieron razones de peso. Muchos antropólogos han estado abandonando su interés por la historia, por el cómo se dan las cosas, sin intentar explicar porque ocurrió esto y no aquello. Interpretan los acontecimientos en términos de lo que se supone significan. Determinados hechos comúnmente significan cosas diferentes para diferentes personas o grupos de la misma sociedad, es de interés distinguir estos diversos significados (ibid.: 45). Esta postura analítica es bastante interesante ya que percibe el poder desde los símbolos. No realiza una separación entre el poder y los símbolos, o el poder y las ideas, o el poder y el saber. Así, para Mintz lo que llegó a significar la producción colonial del azúcar, su comercio y su consumo metropolitano en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX, fue la fuerza creciente y la solidez del imperio y de las clases que dictaban su política (Mintz, 1996: 206). La crítica de Mintz es mordaz, cuando critica la postura de Clifford Geertz quien percibe a los seres humanos atrapados en redes de significados que ellos mismos han tejido. Sidney Mintz comenta que las redes de significado que nosotros, como individuos, tejemos, son sumamente pequeñas y finas. La mayor parte de ellas se encuentra dentro de otras redes inmensas que sobrepasan a las vidas individuales en tiempo y espacio (Geertz, 1996: 206-207). En este sentido, esto difiere de la noción de

poder que Wolf sostiene, en el sentido de que, en términos de Mintz el poder puede ser analizado no tan solo en la modalidad del poder de organización o estructural, sino también en relación a un poder, por así decirlo superestructural, que opera simbólicamente. Éste, no está definido solamente por el conjunto de las relaciones sociales, sino por una red de significados.

Es la misma perspectiva de Peter Berger y Thomas Luckmann, cuando analizan al problema de la legitimidad en las instituciones a través de los símbolos. Es una postura bastante singular pues los símbolos, y quizás también las ideas y el saber no se ven en relación al poder, sino como parte del poder. El tema del poder sale a la luz nuevamente, pero ahora desde la perspectiva de la cultura, de los símbolos. No sé exactamente por qué en Peter Berger y Thomas Luckmann existe una fijación hacia los símbolos, es algo de los que también padece Clifford Geertz, uno de los representantes más importantes de la teoría antropológica actual. Los antecedentes inmediatos se remontan a Max Weber, Alfred Schütz y Talcott Parsons. No sé si se pueda definir como una moda, una obsesión, una semiotimanía, pero pienso que es parte de la influencia que tiene la antropología estadounidense en México, en el estudio de las religiones. Además de que es una de las reflexiones más importantes al momento de tratar de definir que es la cultura. Creo que es normal y muy sano, pertenecer a una tradición teórica, aunque es interesante pensar que se puede reflexionar el tema de la legitimidad desde el punto de vista del análisis del discurso, en vez de los símbolos; o por medio de las ideas, las narrativas sagradas y el ritual. Quizás para muchos no sea un inconveniente definir al poder desde lo que Berger y Luckmann denominan legitimidad, pero sí se presenta como un problema en el análisis del poder debido a que se presenta como un nuevo paradigma. El canon clásico va desde las corrientes marxistas que dividen los fenómenos en la estructura y la superestructura, hasta la separación analítica entre el poder y el saber por parte de Michel Foucault o el poder y las ideas por parte de Eric Wolf. Mi postura en lo particular es que no podemos definir el poder solamente desde lo social, es decir, desde el conjunto de relaciones sociales, sino también desde lo que se ha denominado cultura, no entendida solamente como un sistema de símbolos, sino también como un sistema de discursos, ideas y conocimientos.

Desde mi perspectiva Eric Wolf comete un error analítico al momento de entender el poder en términos estructurales. Cuando habla de las ideas solo las considera en relación

con el poder, no como parte del poder, quizás siga sosteniendo una postura clásica marxista la cual sostiene que la estructura determina la superestructura. Pero, aun así sus reflexiones en torno a las ideas son interesantes. Al presentar tres casos: los kwakiutl, los tenochcas y los nazis reflexiona sobre las ideas. Mientras los kwakiutl atribuyeron valores trashúmanos a determinados objetos, convirtieron su intercambio y distribución en una parte importante de sus vidas. Al grado de que regía el intercambio de poder vital entre humanos, animales y grupos humanos. Siendo los jefes y sus herederos, los privilegiados y capacitados para hacer circular estos objetos. Los tenochcas, en cambio, pensaban que les debían la vida a los dioses. Los miembros de la familia real y los nobles tenochcas tenían el deber de librar una guerra sagrada y ofrecer en sacrificio a las víctimas elegidas, para alimentar a los dioses y así mantener los ritmos cíclicos del mundo. Los nazis, en cambio pensaban que la lucha por la supervivencia, por medio de la guerra era la razón fundamental de su existencia. Se necesitaría una fuerza, por medio del fomento y conservación de los atributos hereditarios de sus ancestros arios. El führer, los dirigentes del partido y los soldados consideraban que llevaban a cabo la ley de la naturaleza, endureciendo a la nación y destruyendo a los judíos, la fuente primordial de su debilidad (Wolf, 2001: 362). Me interesa destacar que Wolf piensa que las ideas, pueden ser abordadas desde las funciones que tienen en la sociedad, desde su capacidad de legitimar y justificar formas de gobierno. Desde este singular punto de vista, las ideas proclaman cuáles son los ideales a seguir, definen criterios de recompensa y exaltan a los individuos que actúan de conformidad con ellos. Anuncian que actuar de cierta forma, promoverá la virtud y dará la oportunidad de que los individuos que reclaman tal virtud, afirmen que han cumplido dichos ideales. Además, ratificará y fortalecerá las motivaciones del cuadro de los líderes. De manera simultánea, estas funciones anclan el oficio del mandatario en una estructura cultural ideológica, la cual se caracteriza por formas que no se pueden explicar directamente en términos funcionalistas, sino postulan cosmologías articuladas a ideologías que les asignan a los individuos detentar el poder o el papel de mediadores en nombre de las fuerzas cósmicas más poderosas, otorgándoles derechos naturales para dominar la sociedad, en calidad de delegados del orden cósmico. Wolf propone el inicio de una fenomenología comparativa de la interacción humana con el mundo, y vincularla con las prácticas sociales y el ejercicio del poder (op. cit.: 362-363).

Eric Wolf es claro, comenta que cuando habla de ideas, se refiere a esa variante del postulado neokantiano que entiende a la mente con la capacidad de interponer una especie de cedazo o una pantalla selectiva entre el organismo y el medio en el cual dicho organismo se mueve (ibid.: 18). Entre los neokantianos Eric Wolf menciona a Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Max Weber y Franz Boas. Los neokantianos aceptaron la insistencia de Kant sobre la mente humana, entendida no como una tabula rasa en la que se registraban las percepciones como si se tratara de una hoja de papel en blanco, sino entendían a la mente como un organismo que poseía, a priori, la capacidad de construir categorías mentales y, así, de hacer posible el conocimiento (ibid.: 60-61). Esta discusión me hace pensar a los sistemas culturales como esa especie de cedazos, pantallas selectivas, filtros o fenomenologías. Así como retroceder un poco y reflexionar sobre las ideas desde la perspectiva de John Locke y el mismo Kant. Ciertamente, John Locke no concebía a las ideas y los principios morales como innatas, como si hubieran sido grabadas en la mente del hombre, como algo que recibe el alma en su mismo y primer ser y trae al mundo con ella (Locke, 2005: 23,37). John Locke se pregunta si suponemos a la mente como un papel en blanco, limpio de cualquier impresión sin ninguna idea ¿Cómo se hace de ellas? ¿De dónde obtiene el vasto acervo de la activa e ilimitada imaginación humana ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todos los materiales de la razón y el conocimiento? Responde que por medio de la experiencia (op. cit.: 71). La perspectiva de Immanuel Kant es particularmente interesante desde el punto de vista de la antropología cultural y de los sistemas culturales. Kant declara que aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo el. Existe un conocimiento independiente de la experiencia y hasta de las impresiones de los sentidos. A este conocimiento lo denomina conocimiento a priori, que se distingue del conocimiento a través de la experiencia, el empírico, llamado a posteriori (Kant, 2006: 41-43).

Pienso que también es posible comprender el problema de la legitimidad desde los sistemas discursivos. Aunque las reflexiones en antropología sobre al discurso son más metodológicas y, por así decirlo, escasas. A decir verdad, pienso que se debe a la poca influencia que tuvo la filosofía denominada posestructuralista en las reflexiones de corte teórico y al predominio de la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss y la antropología simbólica de Clifford Geertz. Los antropólogos solo vieron en el posestructuralismo una fuente para reflexionar sobre las metodologías y la etnografía.

Muy pocos consideraron al discurso desde su aspecto teórico, como una teoría social o cultural. Una forma de iniciar una discusión sobre el discurso es con Mijaíl Bajtín quien comenta que la riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables y porque en cada esfera del hacer existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencian y crece a medida que se desarrolla y complica la esfera misma. Entre los géneros discursivos menciona los oficios burocráticos, las órdenes militares, literario, periodístico, científico, los diálogos cotidianos, los diálogos de salón, los diálogos familiares y los diálogos sociopolíticos (Bajtín, 2003: 248-293). En cambio, Michel Foucault menciona como géneros discursivos a la ciencia, la literatura, la filosofía, la religión, la historia, la ficción, la economía, la medicina, la gramática y la ciencia de los seres vivos (Foucault, 2002a: 35, 104). Si uno se pregunta sobre cuáles son los géneros discursivos dentro de la antropología, se identificarán varios de ellos: el mítico, el ritual, el religioso, el chamánico, el político, el económico, el mágico, el ecológico, el de género, el social, etc. Pienso por una parte que el discurso está delimitado por una teoría del conocimiento, es decir, una epistemología que opera bajo un sistema de categorías determinadas. Y por otra que se puede comprender el discurso desde su función social, desde su capacidad de legitimar y justificar sistemas sociales y culturales. El problema de la legitimidad no solo puede ser comprendido desde la perspectiva de los símbolos, sino también desde los géneros discursivo. Nadie negaría que el discurso político, el científico, el mágico y el religioso en su gran mayoría cumplen la función de legitimar la realidad.

El problema como he comentado anteriormente, se presenta cuando tratamos de conceptualizar el poder solo en términos sociales, es decir únicamente como relaciones sociales. Berger, Luckmann y Mintz comprenden el problema del poder no tan solo como relaciones sociales, sino también desde los símbolos, desde su función social, desde su capacidad de legitimar y justificar las instituciones. Asumo que no se puede comprender el poder desde una postura analítica en la cual solo se conceptualice el poder como el conjunto de relaciones sociales. Cuando se habla de símbolos, ideas, saberes o discursos solo se los considera con relación al poder. El poder es una noción compleja que abarca tanto el conjunto de las relaciones sociales, como las funciones sociales de legitimar y justificar la realidad por medio de los símbolos, los discursos, los

saberes y las ideas. No podemos comprender a los símbolos, los discursos, los saberes y las ideas con relación al poder, sino como parte de él.

Por último, quisiera comentar al ritual y su función social de legitimar la realidad. Comenta Marc Augé que la actividad ritual tiene el objetivo esencial de establecer, reproducir o renovar las identidades individuales y colectivas. Desde su punto de vista existen dos fenómenos. Por una parte señala la promoción de una categoría social a un grado superior o un cambio colectivo de estatus, lo que se ha denominado ritos de pasaje. Por otra parte, como ritos personales que se cumplen cuando un individuo nace, muere o cuando suceden grandes acontecimientos de su existencia, como la enfermedad (Augé, 1996: 36). Para él la actividad ritual asigna a cada individuo su lugar, su identidad social. Además establece su configuración más idiosincrática al establecer la parte de su alteridad individual y la parte íntima, la herencia de su pasado ancestral que se personifica en él. Se trata de contextualizar el surgimiento del otro complementario diferente, de situarlo y de reducirlo progresivamente a lo ya conocido y, en la medida de lo posible, a lo mismo. Así, la identificación supone el establecimiento de una relación, no la asignación a una categoría esencializada (Augé, 1995: 85-86). Las declaraciones de Augé sobre la función social del rito hacen que me repliegue a las interpretaciones funcionalistas de la escuela inglesa, sobre todo las de Max Gluckman, quien resalta la naturaleza contradictoria de las estructuras sociales y la existencia de principios antagónicos en su base, desde su perspectiva, el ritual oculta los conflictos que se producen entre tales principios y reimplantan el orden (Scarduelli, 1988: 12-13). Comenta Gluckman que la función del ritual en las sociedades tribales consiste en segregar un mismo lugar, de acuerdo con el propósito para la que va a ser usado o en distinguir levemente entre sí las partes del local dedicado a cada función. El ritual en las sociedades tribales zulú aísla los roles principales, exagerando la conducta prescrita como apropiada para el rol en cuestión. Esta afirmación puede llevarse tan lejos que resulte el extremo opuesto, con la intención de conseguir bendiciones. Las mujeres zulú se portan lujuriosamente y hasta actúan como hombres, pero no cuestionan sus roles de esposas y madres. Creen que con su libertinaje ritual se consigue una bendición para ellas y para aquellos que lo permitan (Gluckman, 1978: 305-306). En este sentido comenta Johannes Neurath que el proceso ritual es de gran importancia para la legitimación de las instituciones de autoridad tradicional. La eficacia de los ritos radica en su capacidad de convertir las contradicciones aparentes de la ideología en realidades

sociales no cuestionadas (Neurath, 2002: 32). Sería interesante responder a la crítica que Eric Wolf dirigió a las teorías de Gluckman en el sentido de que dice que sólo se reflexionó desde lo local, no en relación al sistema-mundo y además, de que no hizo una reflexión histórica de esta relación de lo local con lo global (Wolf, 1990: 588-590). No sé qué tan sencillo sea analizar el ritual en términos de la relación que tiene lo local con lo global, con el sistema mundo. Es más desafiante, según yo, pensarlo además desde una perspectiva histórica. El estudio del ritual abarca tanto elementos analíticos que se consideran sociales como culturales, en este sentido el estudio de la legitimidad abarca elementos que se consideran como simbólicos, ideas, recreaciones y representaciones míticas o históricas. La teoría del ritual en antropología nos presenta un ejemplo de la complejidad del estudio del poder, ya que considera como parte del poder: la capacidad de legitimar la realidad por medio de representaciones, símbolos y las ideas.

La sociedad como realidad subjetiva

El ser humano no nace miembro de una sociedad, pero nace con una predisposición hacia la socialidad que le permite generalmente volverse miembro de una sociedad. Para analizar esta cuestión es necesario hablar de la internalización, es decir, la aprehensión o interpretación de un suceso objetivo en cuanto expresa significado. La internalización permite la comprensión de los propios semejantes y la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social (Berger y Luckmann, 1968: 165). El ser humano no solo comprende los procesos subjetivos momentáneos del otro, sino también comprende el mundo en el otro que vive y ese mundo se vuelve de él. La aprehensión no es el resultado de creaciones autónomas de significado por personas aisladas, sino que inicia cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven otros. Solo cuando el individuo ha pasado por la internalización se le puede considerar miembro de la sociedad. A este proceso se le llama socialización. La socialización se le puede definir como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él (op. cit.: 166). Existen dos periodos de socialización: a) la socialización primaria es la primera por la que el individuo pasa en la infancia. Por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. b) La socialización secundaria que es cualquier proceso

posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad.

En el proceso de la socialización primaria todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva, dentro de un mundo social objetivo. El mundo social es definido a partir de la selección de aspectos del mundo de acuerdo con la situación que ocupa dentro de la estructura social y, según sus idiosincrasias individuales, biográficamente adoptadas. De modo que un niño de clase baja, no solo adopta el mundo social desde una perspectiva de clase baja, también adquiere una particular idiosincrasia dada por su familia que puede resultar en un estado de ánimo satisfecho, resignado, resentido o rebelde. La socialización primaria no tan solo es un aprendizaje puramente cognoscitivo, también se realiza en un ambiente de enorme carga emocional. La internalización solo se produce cuando se realiza la identificación. El individuo no tan solo acepta los roles y actitudes de otros, también acepta el mundo de ellos. Las identificaciones se llevan a cabo en el plano que implica un mundo social definido. El niño aprende que él es lo que lo llaman, Juan Hernández por ejemplo. Su nombre implica una ubicación social determinada, un lugar específico en el mundo. Así como esta identidad es subjetivamente asumida por el niño, asimismo lo es el mundo al que envía esta identidad. Las apropiaciones subjetivas de la identidad y del mundo social son aspectos diferentes del mismo proceso de internalización, mediatizados por los mismos otros significantes.

La socialización primaria forma abstracciones en la conciencia del niño que va de los roles y actitudes de otros específicos, a los roles y actitudes en general. Por ejemplo, cuando un niño internaliza una norma cada vez que tira la sopa. Su mamá le llama la atención y llega a la conclusión de que –Mamá se enoja conmigo cada vez que tiro la sopa–, tiempo después al darse cuenta que sucede lo mismo con otros familiares como el padre, la abuela, los hermanos mayores; los cuales apoyan la actitud negativa de la madre con respecto a tirar la sopa. El niño reconoce que todos se oponen a que tire la sopa y concluye que –uno no debe tirar la sopa–. En este proceso ahora el niño se identifica no sólo con otros concretos: el padre, la abuela, los hermanos mayores, sino con una generalidad de otros, con una sociedad. Esta abstracción de los roles y actitudes de otros significantes concretos se llama el otro generalizado.

En la socialización primaria el niño no tiene ningún problema de identificación, es improbable que elija otros significantes diferentes a los establecidos socialmente. La sociedad presenta al niño a la socialización ante un conjunto establecido de significantes que debe aceptar, sin posibilidades de elegir otros (ibid.: 170). El niño difícilmente crea otros significantes, se identifica con ellos casi automáticamente. El niño no internaliza el mundo de sus otros significantes como uno de los tantos mundos posibles: lo internaliza como el mundo, el único que existe y que se puede concebir. La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo. En este grado de socialización el niño ya es miembro de la sociedad y está en posesión subjetiva de un Yo y un mundo. Aunque la socialización nunca es total y nunca termina.

Desde mi punto de vista, uno de los aportes teóricos que podría afinar la discusión sobre la socialización primaria es la reflexión que Lluís Duch realiza en su antropología de la vida cotidiana sobre las estructuras de acogida. Él define las estructuras de acogida como el marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas teodiceas prácticas que tienen la virtud de instaurar, en medio de la provisionalidad y novedad de la vida cotidiana, diversos modos de hacer, una dominación de la contingencia (Duch, 2002: 13). Duch distingue tres estructuras de acogida: la estructura de codescendencia, la estructura de coresidencia y la estructura de cotrascendencia (op.cit.: 11-34). La estructura de codescendencia está definida por la familia. Se caracteriza por permitir la primera y casi decisiva instalación de los individuos y grupos humanos en sus respectivos espacios y tiempos. En todas las sociedades la familia sea cual sea el tipo sistema de parentesco, ha constituido la célula social y cultural más significativa, en ella y por medio de ella ha tenido lugar la transmisión más influyente, persistente y eficaz para la existencia humana. En cambio, en la estructura de coresidencia está definida por el espacio y los lugares que articulan la acción y la vida pública inherente a la condición humana como tal. Duch piensa que la ciudad es el espacio y lugar fundamental de la ciudadanía. Desde mi punto de vista el pueblo, la ranchería, la escuela, el barrio y la calle son otros espacios y lugares de ciudadanía. En estos lugares también existe un ejercicio del poder y un tipo singular de ciudadanía. Finalmente, la estructura de cotrascendencia se refiere a aquel acogimiento y reconocimiento que hace posible que los individuos y grupos humanos, se agrupen alrededor de un mismo cuerpo de creencias y prácticas simbólicas como la religión y,

yo diría, que también los nuevos movimientos religiosos, la magia y las nuevas formas en las cuales se configura lo sagrado.

La socialización secundaria por otro lado es la internalización de submundos institucionales o basados sobre instituciones. En un contexto en el cual impera una complejidad de la distribución social del conocimiento especializada, que surge como resultado de la división social del trabajo y cuyos portadores se definen institucionalmente (Berger y Luckmann, 1968: 175). La socialización secundaria es un proceso en el cual hay una adquisición del conocimiento específico de roles y la adquisición de vocabulario específico de roles. Es la internalización de campos semánticos que organizan interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un ámbito institucional. Los submundos internalizados en la socialización secundaria son generalmente realidades parciales que contrastan con el mundo de base adquirido en la socialización primaria, este contraste no desgarrar la relación histórica y sucesiva de las instituciones. En la socialización secundaria el presente se interpreta de modo que se halla en relación continua con el pasado, con tendencias a minimizar aquellas transformaciones que se hayan efectuada realmente.

Existen dos tipos generales de mantenimiento de la realidad: mantenimiento de rutina que se encarga de conservar la realidad internalizada en la vida cotidiana y; mantenimiento de crisis que se encarga de conservar la realidad internalizada en las situaciones de crisis (op. cit.: 187).

En el mantenimiento de la realidad por medio de la rutina, la realidad de la vida cotidiana se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros, en una relación cara a cara. Ahí los otros significantes como la esposa, los hijos, la secretaria, constituyen en la vida del individuo, los agentes principales para el mantenimiento de su realidad subjetiva. Los otros menos significantes funcionan como una especie de coro. El medio principal para el mantenimiento de la realidad es el diálogo. En la vida cotidiana el individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que conserva, transforma y reelabora continuamente su realidad subjetiva. El diálogo define el mundo en el contexto de un mundo que se da silenciosamente por instituido. En el diálogo las objetivaciones del lenguaje se transforman en objetos de la conciencia individual. El mantenimiento de la realidad

consiste en la utilización del mismo lenguaje para objetivar la experiencia de vida en el proceso de desarrollo. Para poder conservar la realidad subjetiva, el aparato conversacional debe ser continuo y coherente (ibid.: 191-195).

En el mantenimiento de la realidad en momentos de crisis se utilizan los mismos procedimientos que en el mantenimiento de rutina, excepto que las confirmaciones de la realidad tienen que ser explícitas e intensivas. Con frecuencia se ponen en juego técnicas de ritual. En este caso, las reflexiones de Víctor Turner son interesantes. Él comenta que en el momento del ritual las personas viven un drama social que se caracteriza porque en un principio hay una grieta en las relaciones sociales gobernadas por normas. Esto ocurre entre personas o grupos dentro del mismo sistema de relaciones sociales, ya sea aldea, jefatura, oficina, fábrica, partido político o cuartel, iglesia, departamento universitario o cualquier otro sistema. Después de esta grieta en las relaciones sociales viene una fase en la que se instala una crisis, una escalada de crisis provocada por la expansión de la grieta en las relaciones sociales. En seguida le sigue una acción reparadora, para evitar que la crisis se expanda. Entran en acción mecanismos de ajuste y de reparación. Finalmente, viene una etapa de reintegración del grupo social alterado o el reconocimiento y la legitimación de un cisma irreparable entre las partes en disputa (Turner, 2002: 49-53). Cuando Víctor Turner habla de momentos de crisis, se trata de comprender eso que ha denominado entre lo uno y lo otro, eso que Arnold Van Gennep llamó el periodo liminar en los rituales de paso. Este periodo liminar de los rituales de paso se caracteriza por ser un periodo marginal en la que el sujeto está bajo una situación inter-estructural. Entre los rituales de paso se mencionan los ritos de iniciación, los ritos para la madurez sexual, los ritos para el ingreso en algún culto particular, los ritos de segregación y agregación tribal (Turner, 2005: 103-105). En el periodo liminar los sujetos se separan de sus posiciones estructurales; de sus valores, normas, sentimientos y técnicas. Se despojan de sus anteriores hábitos de pensamiento, sentimiento y acción. El periodo liminar también se caracteriza por ser un periodo de reflexión, en la que los sujetos cavilan sobre su sociedad, su universo, los poderes que los generan y sostienen a ambos. Las ideas, sentimientos y hechos que han configurado al sujeto, se disuelven en sus partes componentes (op. cit.:117).

Berger y Thomas piensan al respecto que existen sociedades, como las sociedades modernas en las cuales los valores compartidos y de aplicación general dejan de ser

válidos para todos y ya no están estructuralmente asegurados. Estos valores no penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida, ni logran armonizarlas. Esta es la condición básica para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann, 1997: 53). Esto en la modernidad es un fenómeno que puede ser entendido como el pluralismo. Siendo que el pluralismo es la característica de las sociedades modernas, no la secularización. El pluralismo moderno desgarró ese conocimiento dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más problematizados. Puede ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada (op. cit.: 80).

Cuando se examina el problema de las transformaciones, se vuelve necesaria distinguir los diferentes grados de modificación. Existen casos extremos donde se produce una transformación casi total, aquella en el cual el individuo permuta ámbitos finitos de sentido. Este fenómeno es denominado alternación. En la alternación hay un proceso de re-socialización. El proceso de re-socialización es diferente de la socialización primaria y de la socialización secundaria. En la re-socialización se re-interpreta el pasado conforme a la realidad presente, con tendencia a reencaminar al pasado diversos elementos que, en ese entonces, no estaban subjetivamente disponibles. A diferencia de la socialización secundaria donde hay una relación continua con el pasado, en la re-socialización hay una ruptura con el pasado. La re-socialización se asemeja a la socialización primaria, en el sentido de que se tiene que volver a atribuir acento de realidad de carácter radical, se consolida una nueva estructura de plausibilidad. Esta nueva estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo, desplazando a todos los demás ámbitos finitos de sentido, especialmente aquellos en los que el individuo vivía antes de su alternación. Existe un nuevo proceso de legitimación donde debe legitimarse no tan solo la nueva realidad, sino también las etapas por las que ésta se asume y se mantiene, y el abandono o repudio de todas las realidades que se den como alternativa. Estos fenómenos son muy comunes en la conversión religiosa, en la crisis de los partidos políticos y la crisis de valores de la modernidad.

Berger y Luckmann dicen que hay instituciones que permiten que los individuos transporten sus valores personales desde la vida privada a distintas esferas de la sociedad,

aplicándolos de tal manera que se transforman en una fuerza que modela el resto de la sociedad. Estas instituciones las denomina instituciones intermedias. Las instituciones intermedias intervienen entre el sujeto y los patrones de experiencia y acción establecidos en la sociedad. Por medio de estas instituciones los individuos producen y procesan una reserva social de sentido. Estas reservas de sentido son un repertorio de posibilidades que han sido definidas por cada uno de los miembros de la sociedad y están susceptible a cambios. No aparecen como algo preestablecido e impuesto (ibid.: 101-102). Entre las instituciones intermedias se menciona a una comunidad parroquial local, un grupo de psicoterapia. En lo particular pienso que también pueden ser consideradas como instituciones intermedias los nuevos movimientos religiosos, los grupos de autoayuda, el chamanismo y el curanderismo.

Aquí vale la pena retomar el argumento de Clifford Geertz. Es mejor no percibir a la cultura como complejos de patrones concretos de conducta (costumbres, usanzas, tradiciones o grupos de hábitos), Sino como una especie de mecanismo de control para gobernar la conducta como una especie de planes, recetas, reglas, instrucciones o programas (Geertz, 1997: 51). Es la misma postura de Michel Foucault, el cual dice que el poder consiste en guiar, ordenar y conducir formas de hacer (Foucault, 2001: 430-431). Sin embargo, pienso que la crítica de Cornelius Castoriadis es más incisiva, cuando reflexiona sobre la imaginación radical o el imaginario social instituyente. Él refuta la idea kantiana de que todas las instituciones son sensibles, de que la imaginación pertenece a la sensibilidad. Castoriadis invierte estas ideas. Kant reflexionó sobre la aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general y declaró que la imaginación es la facultad de representar un objeto en la institución incluso cuando ésta no se halla presente (Kant, 2006: 166). Castoriadis va más allá, simpatiza con la idea del Sócrates de Platón, el cual pensó que la imaginación es el poder de representar lo que no es. Castoriadis plantea que la imaginación es el poder de hacer aparecer representaciones que pueden o no proceder de una provocación interna. Para él, la imaginación es el poder de hacer ser lo que no es en la realidad física (Castoriadis, 1998: 273-274). La imaginación radical es lo que permite a cualquier ser para sí, crear para sí un mundo propio en el que también él se incluye (op. cit.: 281), es la capacidad del sujeto de representarse a sí mismo, de salir y entrar en campos de posibilidades espontáneos e impredecibles que surgen de experimentar las contradicciones de la vida cotidiana. La reflexión juega un rol fundamental dentro de la imaginación radical,

aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga, no solo acerca de los contenidos particulares, sino acerca de sus presupuestos y fundamentos. La verdadera reflexión cuestiona las instituciones sociales dadas, critica la representación socialmente instituida (ibid.: 324). La reflexión es el modo en que el sujeto se vuelve sobre sí mismo e imagina algo que no existe y a partir de la creatividad se buscan los medios de hacerlo posible.

La crítica de Berger y Luckmann es que los fenómenos sociales son productos del pensar y hacer humano. Esta reflexión es lo que ellos han denominado reificación o en palabras de Marx: fetichismo, esta tendencia a interpretar a los fenómenos sociales y culturales como hechos naturales, como si no fueran producto del hacer y pensar humano. Los seres humanos creamos las instituciones y las legitimamos a través de los símbolos. La crítica a esta propuesta es que también legitimamos la realidad por medio de los discursos, las ideas y el ritual. Berger y Luckmann a demás conciben que las instituciones y lo social nos conforman como sujetos. La crítica a esta postura es que las instituciones además de ser definidas como hechos sociales, pueden estar mediados por una relación de poder. Y que las ideas, los símbolos, los discursos y el ritual no pueden ser concebidos en relación al poder, sino como parte de él. Es decir el poder no tan solo es una fuerza de relación entre una persona y otra, sino también es la capacidad que tienen los símbolos, las ideas, el discurso y el ritual de legitimar la realidad. Es decir, el poder no tan solo opera en términos estructurales, sino también en términos superestructurales.

CAPITULO III

SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO EN LA VIDA COTIDIANA

Peter Berger y Thomas Luckmann proponen un análisis sociológico de la realidad de la vida cotidiana. Del conocimiento que orienta la conducta en la vida cotidiana, empezando por comprender la realidad, tal como se ofrece al sentido común de quienes componen ordinariamente la sociedad. La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los seres humanos y para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente (Berger y Luckmann, 1968: 36). El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por estos. La sociología del conocimiento propone tratar de clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana. Las objetivaciones de los procesos subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo intersubjetivo del sentido común. Esto lo hacen a través de un análisis fenomenológico, un método puramente descriptivo, empírico (op. cit.: 37).

Peter Berger y Thomas Luckmann afirman que comparadas con la realidad de la vida cotidiana, otras realidades aparecen como zonas limitadas de significado enclavadas dentro de la suprema realidad, caracterizada por significados y modos de experiencia delimitados. La realidad de la vida cotidiana se vuelve una realidad suprema que envuelve por todos lados otras realidades y la conciencia regresa a ella siempre como si volviera de un paseo. Por ejemplo, al despertar del sueño; o al comparar las perspectivas teóricas de un filósofo sobre ¿qué es lo real?, ¿qué es el conocimiento? con la reflexión cotidiana de un hombre de la calle. Cambios similares se producen entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo del juego tanto de los niños como de los adultos. Otro ejemplo es el teatro, donde las transiciones entre las realidades se señalan con la subida y bajada del telón. Cuando el telón se levanta, el espectador es transportado a otro

mundo. Un mundo que posee sus propios significados que puede o no estar relacionado con el orden de la vida cotidiana. Cuando el telón cae, el espectador vuelve a la realidad, a la suprema realidad de la vida cotidiana. También en la experiencia estética y religiosa se dan estas transiciones. El arte y la religión son productores de zonas limitadas de significado, es decir, desvían la atención de la vida cotidiana. Si bien existen desplazamientos de la atención dentro de la vida cotidiana, el desplazamiento hacia una zona limitada de significado es de índole mucho más extrema. Es un cambio radical en la tensión de la conciencia (ibid.: 43).

Estos me enfrentan a dos problemas teóricos. Por un lado ¿qué se entiende por vida cotidiana? y por otro ¿qué es el sentido común? Estos conceptos parecen desmoronarse al tratar de rescatarlos en antropología. Las sociedades de estudio en antropología son de geografías muy heterogéneas, van desde aquellas que habitan las grandes ciudades, los barrios, hasta las que viven en la periferia, la sierra, el campo, las rancherías, los pueblos, las pequeñas ciudades y los pequeños municipios. Esto hace pensar que la vida cotidiana rebasa el sentido común y nos desplaza a otros sistemas de conocimiento como la religión, la magia, el arte y la ideología política. Las sociedades de estudio no tan solo son las seculares, sino también existen las altamente religiosas o mágicas. Es común ver a un campesino católico en alguna comunidad de Puebla, quitarse el sombrero o la gorra cuando pasan frente a una iglesia; o a la ama de casa católica, persignarse cuando pasa frente a una capilla; a la ferviente testigo de Jehová evangelizando y dialogando con una falda larga y paraguas en el zaguán de alguna casa; el microbús de un chofer católico lleno de imágenes, objetos y frases religiosas; a las amas de casa viendo su telenovela favorita; a la familia viendo una película. El masivo diseño y publicidad pop de los objetos de consumo diario como el refresco de coca-cola, la lata de chiles de vinagre, la cerveza, el jabón y frituras. Esto me hace pensar que en la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann existe una visión de la vida cotidiana moderna como alejada de la religión y las supersticiones, secular, apuntando más al empirismo, las ciencias y el sentido común.

Todo parece indicar que la vida cotidiana no tan solo la podemos definir por el sentido común, sino por otros ámbitos como la magia, la religión, el discurso político, el discurso económico, la fantasía, el juego, la literatura, los medios masivos de comunicación. La idea de Berger y Luckmann de que la vida cotidiana debe ser

entendida desde el sentido común proviene de un manuscrito de Alfred Schütz denominado *Las dimensiones del mundo social* (Schütz, 1974: 32-69). Ahí Alfred Schütz reflexiona sobre la rutina de la vida cotidiana y comenta que no interpretamos las acciones de un semejante de acuerdo con reglas científicas de procedimiento y cánones académicos de objetividad. Por lo general hacemos interpretaciones ingenuas y precientíficas. Éstas, a pesar de muchas cosas, constituyen el tema de estudio de las ciencias sociales. A diferencia del físico, el científico social se enfrenta con una realidad cuya estructura se origina en construcciones y tipificaciones de sentido común. Schütz además piensa que la construcción de las categorías y modelos de las ciencias sociales se basa en la experiencia de sentido común, en una epistemología precientífica de la realidad social. Aunque paradójicamente se da cuenta de que la descripción de la realidad social en la actitud natural de la vida cotidiana exige un método que no es el de las ciencias sociales empíricas ni el del sentido común (op. cit.: 32-33). En este sentido la parte más Schütziana de Peter Berger y Thomas Luckmann es la más discutible.

No será hasta 1995 con la publicación de *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno que Berger y Luckmann nuevamente reflexionen sobre la vida cotidiana de las sociedades modernas y concluyen que la principal característica de las sociedades modernas es el pluralismo y no la secularización. Ponen en duda que la principal característica de las sociedades modernas sea la pérdida de influencia de las instituciones religiosas y la pérdida de la credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente, es decir, la secularización. Quizás la secularización sea una de las características de la Europa Occidental, pero existen sociedades altamente modernas como la estadounidense que se caracteriza por su alta modernidad y su alta religiosidad a entender de Peter Berger y Thomas Luckmann. Esto hace que ellos propongan al pluralismo como la principal característica de la modernidad. En el cual hay una infinidad de comunidades de vida y de sentido; tanto seculares como religiosas, con sus propios sistemas de valores y esquemas de interpretación (Berger y Luckmann, 1997: 59-77). Esto no quiere decir que el pensamiento de Alfred Schütz esté del todo equivocado, sino todo lo contrario enriquece la discusión; sus reflexiones sobre el sentido común y la realidad son muy lucidas como veremos más adelante. Lo que está en discusión es si podemos definir a la vida cotidiana solamente desde el sentido común, no la anulación del concepto de sentido común o de realidad. En *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno existe una noción de

vida cotidiana diferente, una perspectiva diferente a la de Alfred Schütz ya que se concibe a la religión como un aspecto importante en las sociedades modernas, se admite la presencia e influencia de las comunidades de vida y de sentido religiosas, es decir, las grandes y pequeñas instituciones de lo sagrado, aunque debo de confesar que sigue siendo ambiguas sus reflexiones sobre el sentido común. Berger y Luckmann en ese ensayo cuando hablan de sentido común declaran que es un depósito social de sentido, por medio de un conocimiento accesible a todos los miembros de la sociedad, en la forma de un conocimiento general. Esta fracción del conocimiento no posee una estructura sistemática de tipo global, pero no carece de estructura debido a que contiene áreas de sentido que permiten trazar el mapa de las varias regiones de la realidad cotidiana que es preciso manejar, pero existen otras áreas de sentido que se hace cargo de la realidad extraordinario. Y es que existe otra realidad diferente del sentido común, la realidad extraordinaria, la del conocimiento de los especialistas, de acceso restringido (op. cit.: 38). Aunque estas áreas no son herméticas. Existe comunicación entre el área del sentido común y la realidad extraordinaria. Peter Berger y Thomas Luckmann observan que algunas áreas de sentido adquieren un mayor grado de estructuración que las restringidas a la rutina cotidiana, existen experiencias donde hay importaciones de sistemas de conocimiento específicos. La vida cotidiana de las sociedades modernas está cada vez más moldeada por tales importaciones. Por ejemplo, los medios masivos de comunicación difunden en forma popularizada el saber de los expertos y la gente se apropia de fragmentos de dicha información y los integra a su bagaje de experiencias. Pienso que el acceso al conocimiento no define al sentido común, pero sí a la vida cotidiana. Existen conocimientos de la magia, en las comunidades nahuas de la Sierra Negra en los cuales se sabe si una sufre de espanto, mal aire o mal de ojo; o católicos en México que conocedores de sus limitaciones humanas ante la vida, se encomiendan a Dios diciendo: “primeramente Dios...”, “primero Dios”, “si Dios quiere...” o “uno pone y Dios dispone”.

Eduardo González de Luna reflexiona sobre el sentido común en su noción más general desde la teoría del sentido común de Thomas Reid y Karl Popper. Dicho autor propone que éste puede entenderse como un conjunto de principios, percepciones, expectativas, prácticas y creencias que son compartidos por los miembros de una comunidad, no siempre conscientemente, los cuales se consideran inmediatos y autoevidentes (González de Luna, 2004: 119). El conocimiento de sentido común puede considerarse

como aquella parte del conocimiento proveniente de la tradición que, en un momento dado, no se somete a la crítica en una discusión racional; representa así el conocimiento de trasfondo más inmune a la crítica, el más atrincherado, o el “núcleo firme” de una tradición (op. cit.: 101). Eduardo Gonzáles retoma muchas de las reflexiones de Karl Popper y piensa que el sentido común puede estar sometido a la crítica, pero difícilmente cambia. Asimismo está de acuerdo con la idea de que el sentido común, es un antecedente de la ciencia. Es decir, la ciencia no ignora los juicios del sentido común, sino todo lo contrario son su punto de partida.

Antonio Gramsci, por su parte, define al sentido común⁹ como la concepción más divulgada del mundo, de la vida y del hombre. El sentido común no es una concepción algo rígida e inmóvil. Todo lo contrario cambia continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas introducidas en las costumbres (Gramsci, 2000: 169). El sentido común no es una concepción elaborada y sistemática del mundo. De acuerdo con Gramsci el pueblo por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo, aunque esta sea contradictoria e incluso múltiple (op. cit.: 203). De modo que el sentido común es el folklore¹⁰ de la filosofía. Esta siempre en medio entre el folklore autentico y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos (ibid.: 169).

Clifford Geertz le da un giro inesperado a la discusión del sentido común y lo aborda desde la perspectiva de los sistemas culturales. Comenta que la religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral; sin embargo, el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispones de otra teoría que la de la vida misma. Así los principios del sentido común son liberaciones inmediatas de la experiencia, y no reflexiones deliberadas sobre ésta

⁹ Antonio Gramsci también denomina al *sentido común* como *buen sentido*.

¹⁰ Antonio Gramsci propone que habría que estudiar al folklore como una concepción del mundo y de la vida. En contraposición con las concepciones del mundo oficiales (o en un sentido más amplio de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. De ahí la estrecha relación entre folklore y sentido común, que es el folklore filosófico (Gramsci A, 2000: 203). En este sentido las concepciones del folklore son marginales o de clases sociales pobres, carentes de una educación científica y filosófica.

(Geertz, 1994: 95). Clifford Geertz reflexiona acerca del sentido común, de si es una interpretación de las inmediatas de la experiencia, una glosa de éstas, a la manera del mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa. Si es así, el sentido común está construido históricamente y sujeto a pautas de juicio definidas históricamente, al igual que el mito, la pintura o la epistemología. El sentido común puede cuestionarse, discutirse, afirmarse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse y puede variar de un pueblo a otro. Todo esto, dice Clifford Geertz hace posible que pensemos al sentido común como un sistema cultural (op. cit.: 96).

Desde el punto de vista de Clifford Geertz el sentido común no es el mismo en todas partes, varía de una geografía a otra, a la manera de otros sistemas culturales como la religión, la magia o el arte; es más, es heterogéneo, pues varía dentro de las mismas sociedades. Además el sentido común es un sistema cultural que se relaciona con otros sistemas culturales, pero guardando su autonomía, señala Geertz al reflexionar sobre Evans-Pritchard y sus estudios de la brujería azande (ibid.: 98-101). Por ejemplo, un niño zande dialoga con Evans-Pritchard, le cuenta que ha tropezado con una raíz y le ha causado una herida que se la ha infectado, el niño declara que es brujería. Evans-Pritchard lo refuta diciéndole que son tonterías, que simplemente fue descuidado, tenía que haber visto por donde pisaba. El niño zande le responde que si las raíces no hubieran estado embrujadas las habría visto, es más, este tipo de heridas no tardan tanto días en curarse; por el contrario, cicatrizan rápidamente, por lo que la brujería debe estar involucrada. El sentido común del niño zande le indica que las pequeñas heridas producidas al tropezarse con raíces no se infectan, en cambio el sentido común de Evans-Pritchard le indica que es simplemente una herida infectada. Son dos tipos de sentido común totalmente diferentes. Otro ejemplo, es el dialogo que Evans-Pritchard realiza con un hábil alfarero zande. De vez en cuando se rompe una pieza durante el proceso de elaboración, el alfarero zande grita ¡brujería!, Evans-Pritchard le contesta que esas cosas pasan, a veces las vasijas se rompen mientras son elaboradas. El alfarero zande le responde diciendo que había escogido bien el barro, le había costado bastante sacar todas las piedras y la suciedad, además fue moldeando despacio el barro, con cuidado y se abstuvo de tener relaciones sexuales la noche anterior. Y aun si se rompió, ¿qué puede ser sino brujería? El sentido común del alfarero le indica que una pieza no se rompe, si al barro se le quitan las piedras e impurezas, si se esculpe con cuidado y además si uno se abstiene de tener relaciones sexuales. El sentido común de Evans-

Pritchard le indica que esas cosas simplemente pasan. Son dos tradiciones de sentido común totalmente diferentes.

Comenta Geertz que el sentido común es un sistema cultural que expresa un orden increado que es posible descubrir empíricamente y formular conceptualmente, eso no puede hacerse mediante una mera catalogación de su contenido, que es rabiosamente heterogéneo, pues no tan solo varía de una sociedad u otra, sino también dentro de ellas. Esto tampoco puede hacerse mediante el diseño de una cierta estructura lógica que adopte por definición, pues tal estructura no existe. Ni por medio de la suma de conclusiones sustantivas que por definición suscite, pues tampoco éstas existen. Si podemos comprender el sentido común por medio del singular desvío que supone la evocación de sus pequeñas variaciones y pensamientos normalmente reconocidos, los cuales nos llevan a través de predicados estructurados metafóricamente, a recordar a la gente lo que ya sabe. Es decir, hay tal efecto que se halla tan ingenuamente ante nuestros ojos que nos resulta casi imposible verlo. El sentido común se parece a lo que subsiste cuando otros tipos de sistemas simbólicos más articulados como la ciencia, el arte, la ideología, el derecho, la religión, la tecnología, la matemática, la ética o la epistemología han agotado sus cometidos, lo que queda de la razón cuando se han desestimado sus conquistas más sofisticadas (ibid.: 115). El sentido común se distingue de otros sistemas culturales por su naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad (ibid.: 107-114). El sentido común se caracteriza por su naturalidad puesto que representa los fenómenos como si fuesen inherentes a la situación, como aspectos intrínsecos de la realidad, como el rumbo que toman los acontecimientos, así imponen una sensación de obviedad, un sentido de elementalidad sobre las cosas. El sentido común también se caracteriza por su practicidad, no porque se emplee en el sentido pragmático de lo útil, sino de manera más amplia, de filosofía popular, de astucia, es decir, su sensatez. Cuando alguien es sensato no significa afirmar que se adhiere al sentido utilitario, sino por su prudencia, su buen juicio, que no pierde de vista las cuestiones fundamentales. El sentido común asimismo, se caracteriza por su transparencia, es decir, por su simplicidad, por su literalidad, en otras palabras, hay una tendencia de las concepciones del mundo a representar ésta o aquella cuestión como si fueran precisamente lo que parecen ser, ni más ni menos. El mundo es lo que las personas sencillas y despiertas creen que es. La sobriedad y no la sutilidad; el realismo y no la imaginación. Del mismo modo la asistematicidad es una característica del

sentido común debido a que su sabiduría es descarada y condenadamente adecuada a las situaciones. Se presenta en forma de epigramas, proverbios, obiter dicta, chanzas, anécdotas, contes morals –un estruendo de expresiones gnómicas–; y no mediante doctrinas formales, teorías axiomáticas o dogmas arquitectónicos. Y, finalmente, el sentido común también se caracteriza por su accesibilidad, es decir, la reiteración de que cualquier persona con sus facultades razonablemente intactas puede llegar a conclusiones de sentido común, está abierto a todos y constituye la propiedad general de todos los ciudadanos respetables. El sentido común no consiste en un conocimiento esotérico, ni una técnica especial o un talento peculiar, debido a que requiere de un adiestramiento poco o nada especializado que llamamos experiencia o madurez. El sentido común representa al mundo como algo familiar, un mundo que cualquiera puede y podría reconocer.

Esto me hace pensar en una definición totalmente diferente de vida cotidiana, es decir, la vida cotidiana no la podemos definir esencialmente desde el sentido común, ya que en ésta intervienen otros ámbitos finitos de sentido como la magia, la religión, la publicidad, el arte, la telenovela y otros más. Cuando Luis Arturo Jiménez Medina analiza la vida cotidiana y las prácticas religiosas del movimiento de Schoenstatt en la ciudad de Querétaro, comenta que cuando se habla de vida cotidiana, se remite al ámbito de la vida privada, porque posiblemente sea uno de los pocos lugares donde los seres humanos pueden subvertir las reglas de los poderes. Sin embargo, el ámbito de lo privado es parte de una compleja diversidad de referentes sociales y públicos. Así, la construcción de lo cotidiano se va conformando en el ámbito de lo llamado privado, pero relacionado con las prácticas sociales y desde ahí se abren puertas a otros espacios, a entidades como el Estado, la organización política y lo religioso (Jiménez, 2010: 151-152). Igualmente, cuando Jiménez reflexiona sobre la vida cotidiana, lo hace desde la biografía del sujeto y el entorno familiar, los cuales a su entender están rodeados de características que provienen del exterior y, son asumidos y adaptados por el sujeto hasta llevarlos a su vida personal. Pero también hay características internas en el sujeto como aquellas que se plantean en el contexto familiar, creando sus propios recursos. Para él, por ejemplo, la vida cotidiana de un militante de Schoenstatt está formada por su propia historia, el ámbito laboral, el círculo de amistades, el grupo al que pertenece. Concluye con la idea de que la vida cotidiana es una construcción dialéctica que proviene de varias fuentes (op. cit.: 153). Así en el movimiento de Schoenstatt los

universos simbólicos precedentes de sus militantes pasaron por una suerte de debilidad y/o relativo detrimento de plausibilidad, porque ya no brindaron los elementos suficientes que permitían ordenar y darle sentido al mundo. La propuesta elaborada por el movimiento de Schoenstatt tienen la intención de proporcionar un conjunto de referentes que permitan ordenar el mundo y hacerlo significativo. Hay personas en el movimiento de Schoenstatt que ingresaron ya con una formación católica y prácticas religiosas convencionales, sin embargo, entraron al movimiento porque buscaban elementos innovadores que desde su perspectiva no se opusieron a su experiencia y valores religiosos precedentes. Aunque hubo un grupo de personas que pasaron por un resquebrajamiento más acentuado de los universos simbólicos y acogieron en diferentes grados una definición de realidad que suplió las deficiencias ocasionadas por la relativa pérdida de plausibilidad experimentada. Aunque parece excéntrico, hubo un grupo de personas que no tenía una estructura de plausibilidad más o menos coherente (ibid.: 191-192).

Otra reflexión que ilustra esto, es la de María Eugenia Patiño López, quien analiza a la ciudad de Aguascalientes a partir de la religión. Propone describir y comprender cómo la religión en un sentido amplio se relaciona con otros ámbitos que le dan sentido a la vida cotidiana, en dos vías: a) Como referente importante para la vida diaria en temas trascendentes como la familia, la educación o la política, entre otros. b) Como una forma de socialización en los diversos estratos sociales, lo cual, a su vez, permite generar relaciones –matrimonios, negocios, alianzas, redes y contactos sociales– que van más allá de lo meramente confesional (Patiño, 2006: 58). Esto le permite ver como las asociaciones de laicos en Aguascalientes, cumplen al mismo tiempo, con el doble papel de ser cuerpos especializados de conocimiento que permite la legitimación del mundo y ser constructores del mundo social. Las asociaciones de laicos son una figura intermedia que al igual que los teólogos, obispos, sacerdotes o místicos, pueden generar un conocimiento especializado al reinterpretar aquellos conceptos generados desde la Iglesia. Pero con una singularidad, son explicados en su aspecto más cotidiano y se consideran las preocupaciones más sentidas por los fieles en su vida de todos los días (Patiño, 2004: 331).

Finalmente, la reflexión de Lluís Duch quien dice que en la vida cotidiana existen tres estructuras de acogida: la codescendencia, la coresidencia y la cotrascendencia. La

primera está definida por la familia, la segunda por el lugar de la ciudadanía y la tercera por la religión. La estructura de cotrascendencia es aquella estructura de acogida que se refiere a aquel acogimiento y reconocimiento que hace posible que los individuos y los grupos humanos, al margen de las convicciones personales de cada cual se agrupen en torno a un mismo cuerpo de creencias y prácticas simbólicas. (Duch, 2002: 30)

Pienso que no podemos definir solamente a la vida cotidiana desde el sentido común, sino desde otros ámbitos finitos de significado como el arte, la religión, la magia, el sueño, la publicidad, la televisión, el cine y la literatura. Todo depende del tipo de sociedad que estamos analizando. Por ejemplo, no es lo mismo analizar a los azande de África entre 1926 y 1930, a los huaves de San Mateo del mar entre 1972 y 1978, a los nahuas de Santiago Yancuictlalpan de la Sierra Norte de Puebla entre los años 1973 y 1986, a los campesinos de Calpulalpan, Tlaxcala entre 1999 y 2002; o a los católicos de Aguascalientes, México entre 1999 y 2004, a los Schoenstattianos de la ciudad de Querétaro en el 2008. Para definir la vida cotidiana de estos grupos sociales tenemos que tomar en cuenta ámbitos finitos de sentido como la magia o la religión.

Esto me hace remitirme a una reflexión de Clifford Geertz cuando trata de definir a la religión en términos específicos. Comenta en el último aspecto de su definición de una religión¹¹ que el movimiento pendular entre la perspectiva religiosa y la perspectiva del sentido común es en verdad uno de los hechos empíricos más evidentes en el escenario social, aunque sea uno de los más descuidados por los antropólogos sociales. (Geertz, 2003: 113). Para él, tanto Lucien Lévy-Bruhl como Bronislaw Malinowski cayeron en un reduccionismo al tratar el tema del “pensamiento nativo”. Lucien Lévy-Bruhl estaba interesado en la concepción de la realidad adoptada por los salvajes cuando asumían una perspectiva específicamente mística (mágico-religiosa). Bronislaw Malinowski estaba interesado en la concepción de los salvajes cuando asumían una perspectiva de estricto sentido común. Ambos, no vislumbraron al hombre moviéndose más o menos fácilmente y con mucha frecuencia entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo, maneras que no son continuas entre sí y están separadas por brechas culturales a

¹¹ *Una religión es... que los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único.*

través de las cuales hay que dar saltos kierkegaardianos¹², pero en ambas direcciones (op. cit.: 113). Esto hace posible que un joven cierre su libro de literatura en el metrobús, al percatarse que está cerca su estación y dé un salto del mundo de la literatura al de las grandes urbes. Hace posible que un ama de casa se levante de frente del televisor al recordar algún pendiente y se dirija a la cocina a apagar el guisado, dando un salto del mundo de la televisión, al mundo de la cocina. Hace posible que un campesino católico angustiado por las condiciones socioeconómicas y el mal tiempo pase frente a una capilla, ore brevemente, se encomiende a Dios y a la Virgen de Juquila, se persigne y continúe su camino, dando un salto de fe del trabajo a Dios. En la vida cotidiana damos salto como esquizofrénicos, sin tomar en cuenta las paradojas y contradicciones entre los diferentes universos finitos de significado.

Uno se puede perder en los senderos de esta discusión. En lo particular me pregunto que no es la vida cotidiana. Una de las cosas que rompen con la vida cotidiana es el asombro, esa experiencia de encontrarse con lo extraño, lo maravilloso, el horror. La experiencia fantástica en la literatura y el cine tiene esa característica, lo mismo sucede cuando uno realiza un viaje. Recuerdo que cuando era niño lo que rompía con la cotidianidad, era la fiesta anual de la comunidad, con sus juegos mecánicos en el centro del pueblo y videojuegos; o cuando era estudiante, las vacaciones de invierno con sus posadas y la cena de año nuevo. Hay rituales de paso que irrumpen en la vida cotidiana como graduarse de la primaria, la secundaria o la preparatoria; y no se diga de la primera comunión; o cuando una novia decide fugarse a la casa del novio y comenzar una vida de pareja. Pienso que se puede definir como vida cotidiana la misa dominical católica, el culto dominical bautista, la evangelización de los testigos de Jehová, ver caminar a jóvenes estadounidenses mormones bien vestidos con camisa blanca portando un gafete negro, limpiarse con ruda o huevo el mal aire. Pero no se puede definir como vida cotidiana la fiesta patronal de un pueblo, una boda, un funeral, el proceso de conversión religiosa o ir con un especialista a curarse de espanto o algún otro maleficio.

¹² Sören Kierkegaard renuncia al mundo y a su amada, y da un salto de fe hacia el Dios cristiano. Como cuando Abraham renuncia a su hijo y da un salto de fe hacia el Dios judío.

Estoy en desacuerdo con la idea de Berger y Luckmann de definir la vida cotidiana solo desde el sentido común. Al revisar qué es el sentido común y reflexionar sobre los distintos ámbitos finitos de significado en la vida cotidiana, desde la propuesta de Clifford Geertz, concluí que en La construcción social de la realidad de Berger y Luckmann existe una noción de la vida cotidiana como moderna, secular donde la religión, la magia y otros ámbitos finitos de significado no están presentes. No será hasta con Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, donde ellos admitan que en las sociedades modernas el fenómeno de la religión juega un papel importante, aunque no declaran directamente que la vida cotidiana de estas sociedades está definida por el fenómeno de la religión. Luis Arturo Jiménez (Jiménez, 2010: 151-153), María Eugenia Patiño (Patiño, 2006: 58) y Lluís Duch (Duch, 2002: 30) si declaran directamente que la vida cotidiana está definida por el ámbito finito de la religión. Esta postura me parece que es una reflexión de corte antropológico que percibe los fenómenos culturales y sociales desde la alteridad.

Quisiera tratar un tema gramsciano que considero relevante. El de la conciencia contradictoria de la vida cotidiana. Dice Antonio Gramsci que siendo contradictorio el conjunto de las relaciones sociales, la conciencia de los hombres no puede dejar de ser contradictoria. La conciencia contradictoria se manifiesta en todo el cuerpo social, con la existencia de conciencias históricas de grupo (con la existencia de estratificaciones correspondientes a diversas fases del desarrollo histórico de la civilización y con antítesis en los grupos que corresponden a un mismo nivel histórico) y se manifiesta en los individuos como reflejo de tal disgregación vertical y horizontal (Gramsci, 1999 b: 275-276). Nancy Churchill y Leigh Binford reflexionan sobre la conciencia contradictoria de la vida cotidiana y dicen que es cuando alguien se siente incómodo y a veces expresan en voz alta su sentimiento de que algo no está del todo bien, aunque no pueden identificar la naturaleza del problema. Algunos de ellos dan pasos a lo que Henri Lefebvre llamo “convertirse”. Henri Lefebvre encuentra la posibilidad de la idea, la chispa, el momento de presencia cuando cada quien se da cuenta de que puede convertirse en algo, no sólo existir. La esperanza es que cada persona hace de su vida una obra (Churchill, Flores y Flores, 2011: 11). De modo que en la vida cotidiana se

siente un peso histórico, una especie de relación de poder, en palabras de Michel Foucault. No podemos negar que en la vida cotidiana se experimentan una serie de contradicciones, que pueden ser definidas como resultado de un conjunto de relaciones sociales desiguales, ya sea porque hay diferencias marcadas culturalmente entre el parentesco, hombres, mujeres y homosexuales; o un conjunto de relaciones sociales de producción desiguales entre empresarios, políticos, obreros, peones y campesinos; o un conjunto de diferencias culturales definidas por la religión, la magia, la cosmovisión.

CAPITULO IV

SOBRE LA LOGICA Y LA RACIONALIDAD DE LOS SISTEMAS SOCIALES Y CULTURALES

La antropología actualmente se enfrenta ante un dilema. Intuye que las sociedades occidentales no son las únicas poseedoras de racionalidad... se ha suspendido el concepto de racionalidad, se ha puesto en duda. Las críticas a la modernidad han puesto en duda la supuesta racionalidad de las sociedades occidentales, con su voraz economía que arrasa con todo, al grado que ahora la existencia humana está al borde de su propia destrucción, en medio de una crisis global que parece un pasaje del apocalipsis. Las selvas y los bosques deforestados a merced de los ganaderos y empresas trasnacionales; los ríos y los mares contaminados; en los pueblos de Calpulalpan, Tlaxcala ya no vienen las golondrinas; los jaguares, las ballenas, el tigre de Bengala, los arrecifes de coral y la flora del amazonas está al borde de la extinción. Los productores agrícolas producen con químicos tóxicos nocivos para la salud humana. En medio de la pobreza, la marginación, la desigualdad, la contaminación, la guerra y la destrucción uno llega a preguntarse dónde está la tan alardeada racionalidad. Existe la duda de que si existe la racionalidad, pero ésta debería ser ética y ecológica. Se vislumbran las grandes paradojas de nuestra racionalidad, de nuestra inmoralidad ante otros seres humanos, ante los ecosistemas, ante lo sagrado, lo sobrehumano y lo sobrenatural. Es el gran absurdo, la gran paradoja, la locura, la esquizofrenia. En el futuro los androides aparte de soñar ovejas eléctricas, también soñarán selvas y ballenas eléctricas¹³.

En medio de este caos, reflexionar sobre el llamado pensamiento primitivo es una discusión de gran importancia debido a que nos va a permitir realizar una crítica a lo que se ha entendido por sociedades civilizadas o sociedades modernas, en apariencia seculares y que por su sociocentrismo se autodenominan racionales y lógicas, en oposición con las sociedades no modernas, tradicionales, salvajes o primitivas. En un

¹³ Esto en referencia a la novela de ciencia-ficción *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Philip K Dick.

ensayo de Claude Lévi-Strauss titulado *La noción de arcaísmo en etnología*, reflexiona sobre lo que se ha entendido por primitivo, partiendo de una serie de prejuicios y estereotipos, para después discutirlos. Dice que se ha entendido por primitivo a un conjunto de poblaciones que han permanecido ignorantes de la escritura y en consecuencia apartada de los modelos de investigación del historiador ortodoxo. A sociedades a las que la expansión de mecanización ha llegado recientemente. A sociedades extrañas y diferentes en su estructura social y su concepción del mundo, a nociones que la economía y la filosofía política toma como esenciales cuando se interpreta a sí mismas las sociedades occidentales (Lévi-Strauss, 1987: 137).

Claude Lévi-Strauss arremete contra estos prejuicios de lo que se ha entendido por primitivo, dice que esta noción debe de liberarse de esas confusiones derivadas de su sentido etimológico, preservadas por una teoría evolucionista decadente. Los llamados primitivos desde su perspectiva no son pueblos atrasados, en distintas áreas muestran un espíritu de invención que deja atrás muchos de los logros de los llamados civilizados. Además, los denominados primitivos poseen una sociología planificada que se revela en el estudio de la organización familiar de las sociedades australianas. En las sociedades primitivas existe una integración de la vida afectiva en un complejo sistema de derechos y obligaciones como en Melanesia. De igual modo, en la mayoría de las sociedades primitivas hay una utilización del sentimiento religioso para fundar una síntesis viable, aunque no siempre armonioso, entre las aspiraciones individuales y el orden social (op. cit.: 138). Lévi-Strauss piensa que muchos de los pueblos primitivos no son pueblos sin historia, sino que no existen los medios suficientes para reconstruir su historia, pero eso no quiere decir que carecen de historia. La historia de los pueblos primitivos no es totalmente desconocida, aunque frecuentemente hay una escasez en las tradiciones orales o no existen; lo mismo pasa con los vestigios arqueológicos (ibid.: 138-139). Por la antigüedad de sus técnicas y sus instituciones, los pueblos primitivos recrean de manera imaginaria lo que pudo haber sido, el estado social de poblaciones muy arcaicas de hace doce o veinticuatro mil años. Aunque no podemos saber con exactitud que ha sucedido, por ejemplo en Nueva Guinea, con estructuras sociales en apariencia muy sistemática, pudieron haberse separado de otra o mantenido unida, en medio de sucesos como la guerra, la migración, rivalidades y conquistas.

A juicio de Lévi-Strauss hay algo paradójico en lo que se ha comprendido como una lógica cuyos términos consisten en sobras y pedazos, en vestigios de procesos históricos y psicológicos; como estos, en sí mismos, están desprovistos de necesidad (Lévi-Strauss, 1997: 60). Lévi-Strauss profundiza más en esta reflexión y dice que el pensamiento primitivo, es una ciencia primera. Esta ciencia primera opera bajo una lógica (op. cit.: 60-61) en la cual:

1) Esas sobras o esos pedazos no se descubren, sino sólo desde la mirada de la historia que los ha hecho. Es decir no se muestran, desde la lógica misma a la que están sujetas. Sino por relación al contenido conseguiremos saber su heterogeneidad, ya que desde la forma esos pedazos o sobras parecen análogos.

2) Esas sobras o esos pedazos no provienen del devenir puro. La tenacidad que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo uso, lo tenían antes, cuando eran parte de otros conjuntos coherentes. Aunque aún tienen coherencia, cuando no son materiales brutos, sino productos ya trabajados.

Lévi-Strauss hace una reflexión profunda en torno a la lógica del pensamiento primitivo. Para explicar la lógica del pensamiento primitivo hace uso de la palabra del idioma francés: *bricolage*¹⁴. El *bricolage*, según Lévi-Strauss, en su carácter práctico, consiste en hacer conjuntos estructurados, no por medio de otros conjuntos estructurados, sino utilizando, residuos, sobras, restos, trozos, testimonios arcaicos de la

14 La edición del Fondo de Cultura Económica (Lévi-Strauss, 1997) prefiere usar el la palabra francesa *Bricolage*. La Real Academia Española prefiere usar la adaptación al castellano: *Bricolaje*. Ésta a su entender es una adaptación gráfica de la voz francesa *bricolge*. *Y se define como una actividad manual mediante la que se realizan pequeñas obras de carpintería, fontanería, electricidad, etc., o se fabrican objetos para la propia vivienda sin acudir a profesionales*. Al parecer de la Real Academia Española en su Diccionario Panhispánico de Dudas, en algunos países americanos se emplea el extranjerismo crudo, con su grafía y pronunciación originarias (*bricolage*, pron. [bricoláʒ]), en su opinión no hay razón para que esta palabra quede excluida del proceso de adaptación seguido por las voces francesas terminadas en *-age* que se han incorporado al español, y que se han adaptado siempre con la terminación *-aje* (pron. [áje]): *bagaje, masaje, menaje*, etc. (Real Academia, 2005: lema.rae.es/pdf/?key=bricolaje).

historia de una sociedad o un individuo. El *bricoler*¹⁵, forma verbal de bricolaje en el idioma francés, era usado para designar un movimiento circunstancial en los juegos de billar y pelota, o en la caza y la equitación. Como por ejemplo: el perro que se desvía, el caballo que se quita de la línea recta para evitar un obstáculo o la pelota que rebota (ibid.: 35).

El *bricoleur*, sustantivo de bricolage en el idioma francés, nos remite a una persona que trabaja manualmente utilizando medios no convencionales. El *bricoleur* es una persona capaz de hacer una diversidad de tareas. Su universo instrumental está cerrado y tiene que resolver los problemas y hacer sus actividades con lo que tenga. Partiendo de un conjunto de materiales e instrumentos que se presentan a cada momento, como finitos, pero heteróclitos. Su heterodoxia es la consecuencia contingente de todas las veces que ha renovado o enriquecido sus existencias; o de conservarlas con los residuos de construcciones y destrucciones pasadas (ibid.: 36-37). El conjunto de los medios del *bricoleur* no se pueden definir, por lo tanto como un proyecto. Sino que se define por su instrumentalidad, es decir por los elementos recogidos o conservados en razón del principio de que algo ha de servir. El *bricoleur* opera por medio de signos (ibid.: 40). La forma en que Lévi-Strauss comprende el signo no se aleja de las posturas de Ferdinand de Saussure. Lévi-Strauss comprende al signo como un intermediario entre la imagen y el concepto, es un lazo entre una imagen y un concepto. Sin embargo la imagen, al igual que el signo es un ser concreto y, es similar al concepto por su capacidad referencial. La imagen y el signo no se relacionan únicamente entre ellos, sino que pueden sustituirse por otros. En cambio, el concepto posee una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada. De modo que el *bricoleur* debe volverse hacia un conjunto ya elaborado, hecho de materiales y herramientas. Tiene que hacer o rehacer el inventario. Establecer con el conjunto ya constituido, una especie de diálogo, para hacer una recopilación, antes de elegir las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema planteado. La elección está sujeta a la posibilidad de permutar otro elemento en la función desocupada, hasta que cada elección adquiriera una reorganización completa de la estructura (ibid.: 37-38). Este fenómeno sucede en ámbitos finitos de significado como la mitología, la religión y el arte.

¹⁵ Una adaptación al español podría ser bricolajear.

Uno de los aportes más importantes al estudio del pensamiento primitivo son las reflexiones que realizó Lucien Lévy-Bruhl. Al respecto Franz Boas declara:

“todo aquel que ha vivido entre tribus primitivas, que ha compartido sus goces y dolores, sus privaciones y sus comodidades, que ve en ellas no solamente objetos de estudio que hay que examinar como una célula en el microscopio, sino seres humanos que sienten y piensan, convendrá en que no hay tal mente primitiva, ni una manera mágica o prelógica de pensar, sino que cada individuo en la sociedad primitiva es un hombre, una mujer o un niño de la misma clase, de la misma manera de pensar, de sentir y de obrar que un hombre, una mujer o un niño de nuestra propia sociedad” (Boas, 1947:8).

También Claude Lévi-Strauss realiza una crítica comentando:

“A la vez, se superaba la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro, cuando se aplica al conocimiento de un universo el cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, contrario a la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación. Aunque el término todavía no estuviese en uso, numerosos textos de Durkheim y de Mauss muestran que había comprendido que el pensamiento llamado primitivo era un pensamiento cuantificado” (Lévi- Strauss, 1997: 388). Después agrega que *“las alusiones del totemismo han tenido, por lo menos, la ventaja de sacar a luz el lugar fundamental que corresponde a los fenómenos de este orden, en la economía de los sistemas de clasificación”* (op. cit.: 389).

Al respecto pienso que esta crítica dirigida a Lucien Lévy-Bruhl por parte de Franz Boas y Claude Lévi-Strauss es adecuada en el sentido de que refuta las aparentes diferencias entre el civilizado y el primitivo, mostrando que tanto tiene de primitivo el civilizado. Asimismo reflexionan sobre la problemática de cómo es la lógica de las

sociedades llamadas primitivas, pero Boas y Lévi-Strauss carece de una comprensión de cuáles fueron los aportes de Lucien Lévy-Bruhl a la discusión, sobre el pensamiento primitivo. Pienso que Lucien Lévy-Bruhl no estaba en busca de lo que se ha llamado la naturaleza humana, sino más bien buscaba definir al ser humano desde sus sistemas de ideas, desde su lógica. Desde el punto de vista del primer Lucien Lévy-Bruhl (Lévy-Bruhl, 1947 y 1956), los seres humanos son heterogéneos y no definibles desde los parámetros coloniales del hombre civilizado. Si algo le podemos criticar es que siguió reproduciendo la categoría colonial binaria primitivo/civilizado. Lévy-Bruhl no está preocupado en definir la naturaleza humana, sino más bien se empeña en resaltar las diferencias entre los seres humanos. Está de acuerdo con la idea colonial de que los civilizados y los primitivos son diferentes en sus categorías y lógicas de pensamiento. Algo discutible sería pensar que Lévy-Bruhl estuviera de acuerdo en que estas diferencias justifican el sistema de explotación del sistema económico colonial de su época, la desigualdad.

Cuando Franz Boas reflexiona sobre la mente del hombre primitivo comenta que los fenómenos de la abstracción, de la inhibición y de elección son funciones de la mente humana comunes a toda la humanidad¹⁶. Los seres humanos tenemos la capacidad de abstracción en el sentido de que podemos desarrollar un lenguaje con base en categorías gramaticales o también podemos crear sistemas numéricos. Los seres humanos también tenemos la capacidad de inhibición en el sentido de que poseemos una capacidad de control sobre sus emociones y sus impulsos, esto se puede apreciar en la diversidad de tabús existentes. Los seres humanos además tenemos la capacidad de elección en el sentido de que podemos elegir entre las percepciones y acciones de acuerdo con su valor. Por ejemplo, cuando un objeto o una acción es considerado arte sólo cuando es elegido de entre otras percepciones u otras acciones posibles a causa de su belleza; o cuando una acción se convierte en moral sólo cuando se elige de entre otras acciones posibles a causa de su valor ético (Boas: 1901: 3-5).

Por otro lado, cuando Claude Lévi-Strauss reflexiona sobre la lógica humana nos habla de una lógica en términos de oposiciones binarias, como la lógica de la organización social del totemismo, el parentesco y el mito. Además comprende el pensamiento como

¹⁶ Our brief consideration of the phenomena of abstraction, of inhibition, and of choice, leads, then, to the conclusion that these functions of the human mind are common to the whole of humanity (Boas, 1901: 5).

analógico en el sentido de que el ser humano se atribuye características similares a elementos de la naturaleza como animales, plantas y rocas (Lévi-Strauss, 1965: 122-134) o juega con esas similitudes en un sentido metafórico, más que literal.

En efecto, Lévi-Strauss y Boas quizás no estén de acuerdo en que al criticar el punto de vista de Lucien Lévy-Bruhl, están en la búsqueda de lo que sea ha denominado naturaleza humana. Esto me recuerda una discusión entre Noam Chomsky y Michel Foucault, moderada por Fons Elders en la Universidad de Ámsterdam, Holanda en el año de 1971 y que fue transmitido por televisión. Ahí tanto Michel Foucault como Noam Chomsky estuvieron de acuerdo en que las reflexiones teóricas sobre la gramática generativa son una respuesta al conductismo lingüista que ignora la creatividad del sujeto hablante en la vida cotidiana y que es una búsqueda de lo que se ha denominado naturaleza humana. Pero cuando se tocó el tema político de la justicia surgieron las diferencias, Noam Chomsky lo definió como naturaleza humana, mientras que para Michel Foucault lo definió como un mero discurso, una mentira, ya que lo que está de fondo es la toma del poder por parte de una clase social (Chomsky y Foucault, 2006: 25 y 80). Esto me hace pensar que en definitiva el concepto de naturaleza humana no lo podemos entender como una esencia moral en el ser humano, como una predisposición al bien y la justicia o un canon estético universal. Sino más bien, es algo como lo que Franz Boas y Claude Lévi-Strauss trataron de definir al criticar a Lucien Lévy-Bruhl. Sin embargo, no podemos definir el fenómeno humano de la alteridad, el pluralismo y la heterogeneidad desde el concepto de la naturaleza humana. Aunque el concepto de naturaleza humana seguirá siendo de gran trascendencia en antropología, pues es un elemento de considerable importancia en la lucha contra el racismo, el esclavismo y la explotación del hombre por el hombre, en la lucha por la liberación del ser humano, en la búsqueda de mejores derechos para todos.

E. E. Evans-Pritchard en un ensayo sobre Lucien Lévy-Bruhl (Evans-Pritchard, 1979: 128-160) realiza una exégesis, una interpretación escrupulosa considerando el contexto en el cual se desarrollan las reflexiones de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento primitivo. Comenta que aunque Lucien Lévy-Bruhl nunca realizó trabajo de campo, eso no descarta lo brillante de sus reflexiones. Además Evans-Pritchard que existen dos etapas en su pensamiento. Una etapa en la cual indaga sobre la mentalidad primitiva y otra en

la cual se retracta sobre lo dicho. Es de interés de Evans-Pritchard la primera etapa, pues aporta elementos a la discusión sobre el pensamiento primitivo y las funciones mentales. El paradigma de Lucien Lévy-Bruhl se basa en el hecho de que se interesa más en los sistemas de pensamiento primitivo que en las instituciones primitivas. Lucien Lévy-Bruhl estudia las sociedades primitivas sobre todo desde el punto de vista lógico. Al igual que Emilio Durkheim, critica a la escuela inglesa por explicar los hechos sociales partiendo de los procesos de pensamiento individual. Lévy-Bruhl y Durkheim entienden la mentalidad del individuo, como aquella que procede de las representaciones sociales, y siendo así, son una función de las instituciones. Específicos modos de pensar están relacionados con específicas estructuras sociales. Así, cuando cambian las estructuras sociales, cambian las representaciones, y a su vez, el pensamiento del individuo. Cada tipo de sociedad posee una mentalidad específica con sus propias costumbres e instituciones. Son hechos sociales en el sentido durkheimiano, siendo generales, tradicionales y obligatorios. Están ahí antes que el individuo nazca y ahí continuarán después de su muerte. Esos modos o sistemas de pensamiento cuya totalidad constituyen la mente o mentalidad de un pueblo son lo que Lucien Lévy-Bruhl llamó representaciones colectivas, una expresión habitual entre los sociólogos franceses de su época, Evans-Pritchard infiere que es una traducción del *Vorstellung* alemán (op. cit.: 136).

Es sabido que Lucien Lévy-Bruhl divide el pensamiento humano en la mentalidad civilizada y la mentalidad primitiva. Evans-Pritchard en su exégesis sobre estas reflexiones diserta sobre su contexto, descubre que se habían realizado infinidad de ensayos sobre las similitudes entre las sociedades civilizadas y las primitivas, pero Lévy-Bruhl consideró pertinente hacer un ensayo sobre las diferencias entre ambas sociedades. Una de las primeras diferencias que Evans-Pritchard destaca en las reflexiones sobre Lévy-Bruhl, es que él considera a la mentalidad civilizada como lógica, es decir, que los denominados civilizados son guiados por un sentido lógico, buscan las causas de los fenómenos en los procesos naturales y si no pueden explicar algún fenómeno lo atribuyen a la insuficiencia de su conocimiento. En cambio, la mentalidad primitiva es prelógica, en el sentido de que visto desde el método científico o crítico parece estar lleno de contradicciones. Con prelógico Lévy-Bruhl no quiso decir que el pensamiento primitivo carezca de lógica. El primitivo es racional, aunque no al modo del científico moderno, sus razonamientos operan con otras categorías distintas a

la cultura occidental moderna. Él no habla de una diferencia psicología o biológica entre primitivo y civilizado, sino de una diferencia social que se refiere a axiomas, valores y sentimientos. Además comenta Evans-Pritchard en su exégesis que Lévy-Bruhl “*no dice que los primitivos sean incapaces de pensar con coherencia, sino sólo que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con una concepción crítica y científica del universo. Que contienen, asimismo, contradicciones evidentes. No afirma que los primitivos sean ininteligibles, sino que sus creencias nos resultan ininteligibles. Esto no implica que no podamos seguir sus razonamientos: sí podemos, pues razonan con harta lógica, pero ellos parten de premisas diferentes, premisas absurdas para nosotros. Son razonables, pero razonables con categorías distintas de las nuestras. Son lógicos, pero los principios de su lógica no son los nuestros, los de la lógica aristotélica*” (ibid.: 134).

Evans-Pritchard en su exégesis además comenta que para Lévy-Bruhl la mentalidad primitiva es mística, en el sentido de lo que los ingleses entienden por místico cuando hablan de creencias en lo sobrenatural, la magia, la religión y cosas semejantes. Siendo así, no recurre a la verificación, no se puede desmentir por medio de la experiencia sensorial y no se fija en sus contradicciones. Es mística en el sentido que se refiere a la creencia en fuerzas, influjos y acciones imperceptibles a los sentidos, pero no por ello menos reales. En este sentido desde la perspectiva mística “*el hombre primitivo ve un objeto igual que nosotros, pero lo percibe de distinto modo, pues, en cuanto se fija en él conscientemente, la idea mística del objeto se interpone entre él y el objeto, transformando sus propiedades puramente objetivas... la representación colectiva que de él tiene el hombre primitivo es mística, y por consiguiente, lo percibe místicamente y de una forma que nos resulta absolutamente ajena y, en realidad, absurda. La percepción mística es inmediata*” (ibid.: 137). Así la realidad en la que viven los primitivos es en sí, mística, siendo que no tan solo existen las representaciones místicas, además las representaciones místicas son las que generan las percepciones, es decir, es una especie de lente o filtro por medios del cual se interpretan la realidad. Tratando de realizar una analogía, cuando Lévy-Bruhl habla de místico se refiere a la noción mágico-religiosa.

Otra de las características que resalta Lévy-Bruhl del pensamiento primitivo es que existe entre él una ley de participación mística en la cual “*las cosas están de tal modo*

vinculadas entre sí que se cree que lo que afecta a una afecta también a otras, no objetivamente, sino mediante una acción mística” (ibid.: 140).

Al reflexionar sobre las ideas de Lévy-Bruhl me pregunto si existe una lógica válida para toda la humanidad, si la lógica sólo le corresponde a los sistemas de ideas científicos y filosóficos modernos. Me enfrento al dilema de que también existe una lógica religiosa, una lógica mágica, una lógica fantástica. La racionalidad es puesta en duda, para afirmar que no existe una racionalidad, sino un sinnúmero de racionalidades cada una con su propia lógica. Esto me hace remitirme a una de las reflexiones más importantes de la antropología en el estudio de la cultura, una reflexión de corte antropológico que tiene sus inicios con Franz Boas y continúa con las discusiones que Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber realizaron con Talcott Parsons en la década de 1950' sobre que es la cultura (Kuper, 2001: 65-91) y sigue hoy en nuestros días con Clifford Geertz. No me refiero a la cultura como símbolo, sino a su reflexión sobre los sistemas culturales. Es claro cuando Clifford Geertz hace ensayos como la religión como sistema cultural, la ideología como sistema cultural, el sentido común como sistema cultural o el arte como sistema cultural. Por diversas razones existe un semiocentrismo en la teoría de la cultura que me resisto a admitir, ya que considero que las cosmologías, el discurso, las enunciaciones, el conocimiento, las ideas y las imágenes no pueden ser explicados solamente a través de la semiótica. Pero, pienso que sí es adecuado definir a los fenómenos culturales como un sistema; sin embargo, no estoy de acuerdo en que se defina solamente como un sistema de símbolos, sino también pueden ser definidos como un sistema de discursos, un sistema de ideas o un sistema de conocimientos.

No podemos entender los fenómenos de la religión, la magia, el sentido común, el arte, la publicidad, la literatura y la televisión como desorganizados. Cuando Emilio Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* intenta definir el fenómeno de la religión, parte del hecho de que todas las creencias religiosas conocidas, tanto simples como complejas manifiestan una característica en común: clasifican todas las cosas, tanto reales como ideales que los seres humanos piensan. Las clasifican en dos clases o grupos opuestos: en lo profano (profane) y en lo sagrado (sacré). La división del mundo en lo sagrado y lo profano es un rasgo distintivo del pensamiento religioso. Las creencias, los mitos, los dogmas y las leyendas son representaciones o sistemas de

representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, sus relaciones entre si y las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente a esos seres personales llamados dioses o espíritus. Una roca, un árbol, un manantial, un guijarro, un trozo de madera, una vivienda, puede ser sagrada. Además podemos considerar como sagrado a ciertos ritos, palabras, expresiones, formulas, gestos y movimientos corporales (Durkheim, 2001: 33). Cuando Clifford Geertz reflexiona sobre la religión, la define como un sistema cultural, entendible solo en términos hermenéuticos y específico como una religión. Y una religión será definida como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1997: 89). Cuando Michel Perrin reflexiona sobre como definir el chamanismo, parte del hecho de que en el chamanismo existe una concepción dualista del mundo (Perrin, 1995). En las sociedades de tradición oral existe una lógica que divide el cosmos en este-mundo y el mundo-otro¹⁷. Marcela Olavarrieta al reflexionar sobre la magia y la define desde las observaciones que realizan Henry Hubert y Marcel Mauss; quienes piensan que la magia se ha distinguido suficientemente de los demás actos sociales dentro de las distintas sociedades, haciendo posible pensar que no sólo constituye una clase diferenciada de fenómeno, sino que además es susceptible de una definición clara (Mauss, 1971: 45-49). Desde este punto de partida para Marcela Olavarrieta son mágicas todas aquellas prácticas que, estando integradas dentro de sistemas socio-culturales, consisten en la aplicación de medios simbólicos –preponderantemente rituales– para la consecución de fines prácticos, concretos e inmediatos, que manifiestan una voluntad de control humano sobre el mundo natural, sobrenatural y social (Olavarrieta, 1977: 56).

Pienso que habría que repensar el concepto de sistemas culturales como una especie de retrospectiva sobre lo que se ha entendido por funcionalismo en antropología. La antropología social de la Gran Bretaña desde esta retrospectiva, según yo, reflexiona

¹⁷ Para Michel Perrin la expresión mundo-otro evita confundirla con la de más-allá o de otro-mundo que a su parecer evoca solamente el mundo de la muerte; o evita confundirla con la de mundo-sobrenatural, ya que el mundo-otro rige entre otros fenómenos, los fenómenos que calificamos de naturales ya sean cósmicos, climáticos, geológicos o biológicos.

sobre los sistemas culturales desde una perspectiva que relaciona los fenómenos sociales con lo cultural. Desde este ángulo es posible repensar los sistemas de pensamiento con relación a lo social. A si lo perciben Evans-Pritchard y Edmund Leach cuando describen los sistemas políticos de los Nuer o los sistemas políticos de la alta Birmania. Evans-Pritchard observa que las tribus Nuer están divididas en segmentos. A los segmentos mayores los denomina analíticamente como secciones primaria, éstas a su vez están segmentadas en secciones secundarias y éstas a su vez están segmentadas en secciones secundarias terciarias. Así, por ejemplo la tribu gun conforma un segmento primario, el cual está segmentada en las secciones secundarias rumjok y gaatbal. La sección gaatbal esta segmentada en las secciones terciarias leng y nyarkwac. La sección rumjok esta segmentada en la secciones terciarias falker, nyajicany y Kwacgien (Evans-Pritchard, 1992: 157). En este sistema existe una correspondencia entre un sistema de linajes con preferencias agnásticas¹⁸ y un sistema político-territorial. Así cada territorio está delimitado territorialmente, por un río o una extensión amplia de maleza. Y entre más pequeño es el segmento más fuerte es la unidad colectiva.

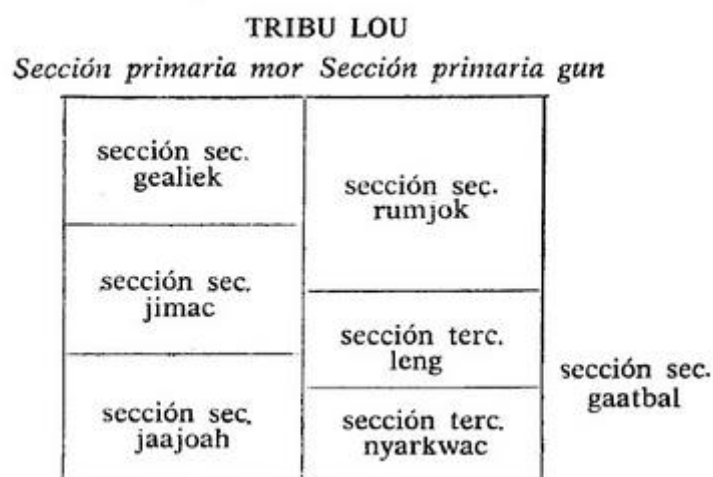


Imagen 1: Organización de los Luo (Evans-Pritchard, 1992: 157)

Edmund Leach en cambio, describe los sistemas políticos kachin del clan tsasen a partir de dos sistemas: el sistema gumsa y el sistema gumalao. Aunque ambos sistemas de organización comparten la misma lengua y el mismo tiempo histórico-mitológico existen diferencias que las definen. Mientras que el sistema gumsa reconoce una aristocracia hereditaria dividida en los linajes del jefe, aristócratas, plebeyos y esclavos;

¹⁸ Se dice del pariente por consanguinidad respecto de otro, cuando ambos descienden de un tronco común de varón en varón.

en el sistema gumlao todos los linajes pertenecen a la misma categoría, no existen diferencias de clase. Mientras que en el sistema gumsa todos los que no poseen un estatus favorable y no son reconocidos como parientes del linaje del jefe deben contribuir al jefe con un muslo (mangyi) de cada animal sacrificado de cuatro patas, además deben contribuir con trabajo gratuito a la preparación del campo de colina del jefe y a la construcción de la casa del jefe; en cambio los gumlao no tienen obligaciones tribales de ninguna clase con los dirigentes de la aldea (Leach, 1976: 226-229). Esta postura teórica aparentemente prescindible, comparada con el enfoque de la antropología simbólica estadounidense hace que pensemos que existen fenómenos sociales que no pueden ser suficientemente explicados a través del concepto de cultura, es necesario hacer uso de otras categorías analíticas que provienen de lo social. La postura de Evans Pritchard y Edmund Leach define el fenómeno de la alteridad desde una perspectiva social. Desde mi perspectiva, hoy en día esta postura se presenta como un nuevo paradigma, pues en la antropología cultural y simbólica estadounidense, el fenómeno de la alteridad solo ha sido definido desde la perspectiva de la cultura y no en términos sociales. Esto se hace más evidente cuando los comparamos con otros sistemas políticos como el Estado y la burocracia moderna.

El fenómeno de la alteridad no puede ser analizado solo desde la perspectiva analítica de la cultura, también debe ser analizado desde la perspectiva social. Esta retrospectiva sobre el funcionalismo en antropología, además nos permite definir los sistemas económicos en términos de la alteridad. La antropología funcionalista define un sistema de prestaciones totales, desde una perspectiva que Marcel Mauss denominó los dones y sus obligaciones. Un escándalo en la teoría económica marxista, debido a que el marxismo conceptualiza los fenómenos económicos en términos de un conjunto de relaciones sociales de producción abstractas, por no decir fetichizadas, donde existe una preponderancia en el valor de cambio y la plusvalía. La postura teórica que proviene de Mauss, por no decir de la antropología, declara que en el intercambio existe un carácter voluntario, aparentemente libre y gratuito, que sin embargo es obligatorio e interesado de esas prestaciones. Esas prestaciones se enmascaran en forma de regalos ofrecidos generosamente, incluso cuando en ese gesto no hay más que ficción, formalismo y mentira social. Lo que hay de fondo es la obligación y el interés económico (Mauss, 1971: 157). La prestación total comprende no solo la obligación de devolver los regalos que se reciben, sino que supone otras dos tan importantes como ella: la obligación de

hacer y la obligación de devolver (op. cit.: 169). Además de que ve que los fenómenos económicos ocurren simultáneamente con otros como el religioso, el jurídico, los morales y hasta estéticos. Desde esta retrospectiva podemos ver como Bronislaw Malinowski define el sistema kula de los argonautas del Pacífico occidental como un tipo de intercambio inter-tribal de grandes dimensiones que abarca un amplio círculo de islas y constituye un círculo cerrado.

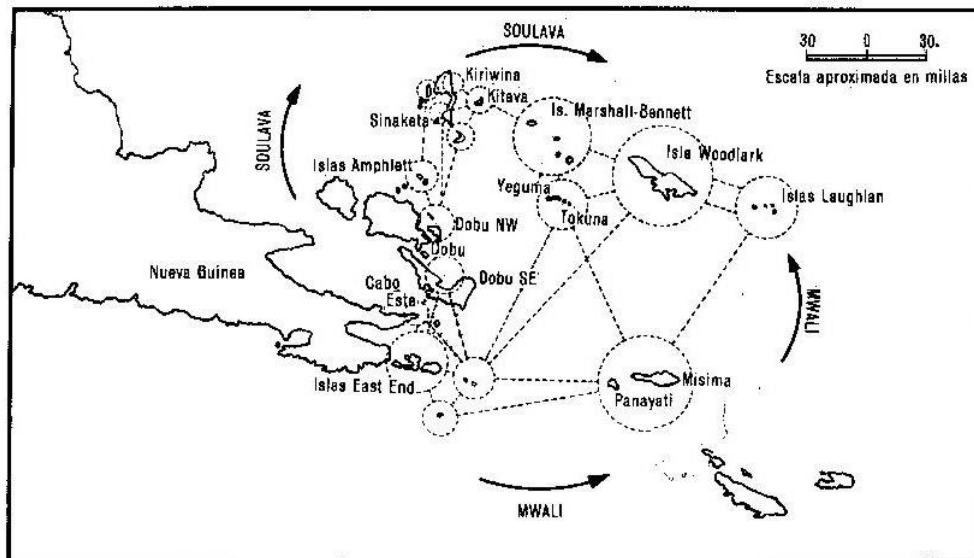


Imagen 2: El anillo del kula (Malinowski, 1995: 93)

En sentido de las manecillas del reloj se desplazan los largos collares de concha roja llamados soulava. Y en el sentido contrario se desplazan los brazaletes de concha blanca (*Conus millepunctatus*) llamados mwali. En el intercambio ritual de brazaletes y collares, los indígenas realizan comercio normal, intercambiando de una isla a otras muchas mercancías útiles e indispensables que no se pueden encontrar en alguna isla, además de que existen actividades preliminares como la construcción de canoas para las expediciones, ciertas formas de ceremonias fúnebres y tabús preparatorios (Malinowski, 1995: 92, 95-97).



Imagen 3: Brazaletes (2014: craftunbound.net)



Imagen 2: Collar (2014: marxists.org)

La lógica y la racionalidad de las sociedades que están fuera de lo secular, como hemos visto operan bajo la lógica y la racionalidad de otros ámbitos finitos de significado como la religión y la magia. La religión opera bajo una lógica en la cual el mundo se concibe de lo sagrado y lo profano. La magia bajo una lógica que concibe el mundo desde este-mundo y el mundo-otro. La organización social de los Nuer está organizado en segmentos, así como los sistemas políticos de la alta Birmania están divididos en gumsa y gumlao. Su economía opera bajo un sistema de prestaciones totales como los dones y sus obligaciones. La antropología hoy tiene las bases teóricas y etnográficas para declarar que las sociedades no operan solo bajo una lógica y una racionalidad. Sino que existen múltiples racionalidades y lógicas, tanto dentro como fuera de las sociedades modernas. Como lo ha resaltado Berger y Luckmann en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, que lo define a la modernidad no es la secularización, sino el pluralismo en las comunidades de vida y de sentido (Berger y Luckmann, 1997: 59-77).

CONCLUSIONES

1.

¿En qué consiste la antropología del conocimiento? Considero que unos de las respuestas más lúcidas al respecto, es la del antropólogo argentino Héctor Vázquez, sobre todo en su ensayo “El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento” (Vázquez, 1982). Ahí propone indagar ¿cuál es la relación que existe entre la mentalidad ágrafa y la mentalidad moderna? ¿Cómo se caracteriza cada una? ¿Cuáles son sus diferencias y sus semejanzas? Plantea estudiar los condicionamientos sociales del pensamiento de los pueblos ágrafos (op. cit.: 23). Además de que propone un método histórico crítico, para analizar el aspecto lógico de la evolución de la razón. Vázquez realiza una extensa crítica a la teoría estructuralista de Lévi-Strauss para poder plantear su teoría antropológica del conocimiento. En lo particular pienso que el estudio de la mentalidad de los pueblos sin escritura, ágrafos, es uno de los temas de la antropología del conocimiento. Pero, desde mi punto de vista, él tiene una noción de la mentalidad moderna como secular, alejada de la religión, de la magia y de otros ámbitos finitos de significado. Comparto la idea de Peter Berger y Thomas Luckmann de que la secularización no define a la modernidad, sino la pluralidad de comunidades de vida y de sentido (Berger y Luckmann, 1997: 59-77). En ese sentido planteo el fenómeno de la alteridad como la perspectiva que distingue a la antropología del conocimiento. La alteridad de los fenómenos sociales y culturales.

Pienso que es posible plantear una antropología del conocimiento desde una crítica de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann. Desde ahí se puede declarar que la antropología del conocimiento estudia los fenómenos sociales y culturales por medio de los cuales se construye la realidad, de los conocimientos que quedan establecidos socialmente como realidad. De ahí que se encargue de los procesos de institucionalización y de los procesos de legitimación por medio de los símbolos, las ideas, los discursos y el ritual. Así como del proceso de socialización primaria, secundaria y de la resocialización. De cómo operan las instituciones intermedias. Averigua la lógica y la racionalidad de los ámbitos finitos de significado bajo los que

opera los grupos sociales de estudio y que define su vida cotidiana. La antropología del conocimiento analiza desde la perspectiva de la alteridad los fenómenos sociales y culturales mediante los cuales se construye la realidad, dando cuenta de la variación empírica del conocimiento de las sociedades.

2.

Claude Lévi-Strauss reflexionó en torno al pensamiento salvaje como una crítica al funcionalismo en antropología. Él dedujo que el pensamiento salvaje no carece de la abstracción y no se rige únicamente por las necesidades orgánicas y económicas. El hecho de que en algunas lenguas de los llamados primitivos falten conceptos abstractos como árbol o animal, no quiere decir, que no puedan generar abstracciones. En estas lenguas existen las palabras suficientes para un inventario minucioso de las especies y de las variedades (Lévi-Strauss, 1997: 11). Así pues las palabras encino, haya y abedul no son menos abstractas que el término árbol. Para seguir dando cuenta de la capacidad de abstracción de los llamados salvajes Lévi-Strauss utiliza un ejemplo recopilado por Franz Boas entre los Chinook del noreste de Estados Unidos. A su entender un chinook hace abstracciones como ésta: la maldad del hombre ha matado a la pobreza del niño o mete raíces de potentilla en la pequeñez de un cesto para conchas. Este ejemplo nos ilustra como los Chinook usan palabras abstractas para designar propiedades o cualidades de los seres y de las cosas. Para Lévi-Strauss el gusto por el conocimiento objetivo por parte de los llamados primitivos, es un aspecto olvidado al momento de tratar de comprender su pensamiento (op. cit.: 13). Según Lévi-Strauss, podemos encontrar una infinidad de ejemplos en todo el mundo¹⁹, los cuales nos ayudarían a inferir que las especies vegetales y animales no solo son conocidas porque tienen algún uso. Se les declara útiles o interesantes porque primero se les conoce. Del mismo modo, la ciencia requiere de exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades. Para Lévi-Strauss, el principal problema al tratar de comprender el pensamiento salvaje

¹⁹ Lévi-Strauss usa como ejemplos los conocimientos taxonómicos de la flora y la fauna de los Hanunoó y los Pinatubo de Filipinas, de los pobladores de las islas Ryukyu y de los indios Tewa de Nuevo México (Lévi-Strauss, 1997: 15-21). Esto para ilustrar sus hipótesis sobre que el conocimiento primitivo no se reduce a necesidades orgánicas y económicas.

estriba en reconocer que existe una clasificación de las cosas que se presenta como una exigencia de orden y se encuentra en la base de todo pensamiento, incluido el catalogado como primitivo (ibid.: 24-25). La reacción de Claude Lévi-Strauss contra los funcionalistas responde al prejuicio de que los científicos son los únicos capaces de generar conocimiento, pero no podemos reducir el estudio del conocimiento solamente a su objetividad, a su capacidad analógica y la lógica de las oposiciones binarias, tenemos que entender al conocimiento tanto por sus funciones, como por su carácter objetivo. Francisco Castro Pérez declara que el conocimiento campesino de la naturaleza y de los ecosistemas es un conocimiento práctico destinado a resolver problemas de la vida diaria que pueden marcar la diferencia entre la vida y la muerte –recolectar y comer un hongo saludable o un hongo venenoso–, entre obtener una buena cosecha o malograrla –según la elección del momento de la siembra y la predicción del clima–, o entre conservar una especie animal útil o exterminarla (Castro, 2006: 218). Estudiar al conocimiento solamente desde sus funciones tiene como consecuencia el ignorar, no tomar en cuenta, la capacidad que tienen las personas de generar un conocimiento objetivo y desinteresado en su vida cotidiana. Habría que pensar en una teoría que entienda el conocimiento tanto por sus funciones, como su objetividad y la capacidad que tienen las personas en su vida cotidiana de generar conocimiento.

En Modernidad, pluralismo y crisis de sentido de Berger y Luckmann hablan de dos tipos de conocimiento: el conocimiento experto y el que comparte la mayoría, el de sentido común (Berger y Luckmann, 1997: 38). Ellos no profundizan en lo que Anthony Giddens denomina certidumbre (*trust*) en los sistemas abstractos. Ese tipo de fe en las señales simbólicas o los sistemas expertos, esa cuestión de cálculo de beneficio y riesgo en esas circunstancias en las que el conocimiento experto no solo proporciona ese cálculo, sino que efectivamente crea o reproduce el universo de acontecimientos como resultado de la continua aplicación reflexiva de ese mismo conocimiento (Giddens, 1999: 84-85). Anthony Giddens no menciona la función de los símbolos de legitimar las instituciones, pero sí se interesa en la función que tienen los sistemas expertos de conocimiento de generar certidumbre (*trust*). No le da importancia a los conocimientos de la vida cotidiana, que son compartidos por la mayoría de las personas y que también generan certidumbre. Me parece importante resaltar que desde mi punto de vista sí existen diferencias analíticas entre el concepto de legitimidad y el de certidumbre. La legitimidad es una función que justifica los hechos sociales, mientras que la certidumbre

es un sentimiento de fe, de fiarse, de seguridad. El mayor aporte de Berger y Luckmann sobre el conocimiento, consiste en haber retomado las reflexiones de Max Weber sobre la función social de los símbolos, su capacidad de legitimar las instituciones. La crítica que la antropología realiza a esta perspectiva es que podemos analizar el problema de la legitimidad no tan solo desde los símbolos, sino también desde ideas como Eric Wolf o desde el ritual como Max Gluckman, y en lo particular pienso que también por medio de los discursos. Además Berger y Luckmann plantean una crisis en los sistemas de conocimiento producido por el pluralismo dentro de la modernidad (Berger y Luckmann, 1997: 80, 53).

3.

Es interesante señalar que a pesar de que la antropología británica haya presentado diferentes pruebas empíricas de la alteridad social como los sistemas de parentesco australianos y africanos, las formas de organización segmentaria en el linaje de los nuer, los sistemas políticos gumsa y gumlao de la alta Birmania, no teorizó sobre un relativismo social. Quizás el funcionalismo tenía otros intereses. Actualmente se habla de un relativismo dentro de la antropología, pero de un relativismo cultural, un relativismo entre y dentro los sistemas culturales como la religión, la magia, la ciencia, la filosofía, el arte y el sentido común. Pero no se habla de un relativismo social. Pienso que plantear un relativismo en términos sociales, desgarró un tabú dentro de la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. La noción de alteridad nos permite ver que el relativismo no tan solo puede ser planteado desde la cultura, sino también desde lo social.

Se ha pensado el problema del relativismo solo en términos culturales y epistemológicos. La antropología ahora también puede pensar el fenómeno del relativismo en términos ontológicos. La antropología de la naturaleza plantea cuatro ontologías: al totemismo, al animismo, al analogismo y el naturalismo (Descola, 2003). La antropología del Amazonas plantea como ontología lo que se ha denominado perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro, 1998). La etnohistoria y la antropología en México plantean como ontología la noción de persona (Bartolomé, 2004 y Martínez,

2009). Todos ellos retoman las reflexiones de Claude Lévi-Strauss, para plantear sus propuestas ontológicas. El neopositivismo de W. V. Quine (mejor conocido como filosofía del lenguaje), plantea un relativismo ontológico desde el lenguaje a partir de la indeterminación de la traducción radical y la inescrutabilidad de la referencia; da un salto del lenguaje a la ontología (Quine, 1974: 43-91). Desde mi punto de vista se vuelve un paradigma plantear el salto de los hechos sociales, de lo social a la ontología. Habría que repensar a la antropología británica en otros términos, en retrospectiva, como el intento de elaborar un relativismo ontológico en términos de los hechos sociales y las estructuras sociales. Si bien la alteridad se ha pensado en términos culturales, las reflexiones sobre la alteridad desde el punto de vista de lo social, son muy limitadas, son un tabú. Pienso que es una tarea de la antropología pensar la alteridad no solo en términos epistemológicos y culturales, sino también en términos sociales y ontológicos.

En antropología cuando se reflexiona sobre la alteridad hay una abstinencia de hablar de la ontología, del problema del ser en el mundo, frecuentemente se habla de la manera de ver e interpretar el mundo, pero la cuestión del ser en el mundo no es tratado. Se vuelve un paradigma en la antropología comprender las relaciones que existen entre lo social, lo cultura y el problema del ser. El problema del ser en el mundo desde lo social y lo cultural es una reflexión que nos va a permitir plantear de una forma totalmente diferente el fenómeno de la alteridad. Berger y Luckmann plantearon más bien un pluralismo en las comunidades de vida y de sentido. Además sentaron las bases para comprender el relativismo ontológico tanto en términos culturales, como sociales, influenciados por la fenomenología de Alfred Schutz y Edmund Husserl, pero no trataron directamente el problema de ser en el mundo como un problema ontológico. Como comenta Martin Heidegger, hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser (Heidegger, 1971: 14). Por el ser ahí, por el ser en el mundo, la existencia misma, el *dasein* (op.cit: 22-25, 1971: 21-24). Ésta me parece que es una pregunta abierta que aún no he respondido del todo y que puede ser el tema para un nuevo proyecto de investigación.

4.

Berger y Luckmann siguen arrastrando ciertos problemas al tratar de definir la vida cotidiana, una cuestión heredada por Schütz. En un principio solo la definieron desde el sentido común, aunque no existe una declaración abierta, pienso que con el tiempo han definido la vida cotidiana desde otros ámbito finito de significado como la religión. Sobre todo porque proponen que las sociedades modernas no pueden ser definidas por el fenómeno de la secularización, sino por el pluralismo en las comunidades de vida y de sentido. En antropología se vuelve un tema de interés definir la vida cotidiana desde otros sistemas sociales y culturales que rebasan el sentido común, como la magia, la religión, la publicidad, la televisión, el periódico, la radio y la literatura. La antropología además desde mi punto de vista, tiene como tarea definir a la cultura no tan solo desde la semiótica, debe salir de ese laberinto y encontrar vasos comunicantes que le permitan entender que la cultura también puede ser definida desde el conocimiento, las ideas y los discurso. Las ideas de la antropología simbólicas de Geertz no pueden ser desechadas totalmente y dejadas al olvido. En lo particular pienso que tenemos que buscar los medios para poder dialogar con una teoría que tiene muchos elementos de importancia, en lo particular pienso que uno de las aportes más importantes, es haber retomado las ideas de Talcott Parsons y definir a la cultura como un sistema. La gran discusión que yo percibo es que la cultura no tan solo puede ser definida como un sistema de símbolos, sino también como un sistema de conocimientos, ideas y discursos.

5.

Berger y Luckmann nunca hablaron del poder, sin embargo su visión es mucho más amplia que la de Michel Foucault y Eric Wolf. Desde Berger y Luckmann uno puede entender al poder no tan solo como un conjunto de relaciones sociales, sino como habituaciones. Y no me refiero a todas las habituaciones, sino aquellas que tienen una relación de poder. Además Berger y Luckmann no concibieron al poder solamente como un conjunto de habituaciones, sino fueron más allá y conceptualizaron al poder como la capacidad que tienen los símbolos de legitimar esas habituaciones y consideraron al proceso de socialización como un aspecto importante del poder. No

concibieron al poder con relación al conocimiento o los símbolos, sino como parte de él. El problema de la teoría cultural de Weber, Luckmann y Berger es que solo consideraron a los símbolos y no profundizaron en que las ideas, los discursos y el ritual también cumplen la función social de legitimar las instituciones.

En este sentido, pienso que hay tres grandes campos analíticos en la teoría antropológica, independientemente del fenómeno de la alteridad. Desde mi perspectiva estos campos analíticos son lo social, lo cultural y el poder. No niego que existe una relación entre los sistemas culturales y sociales, pero no debemos confundir lo social con lo cultural. El estudio del poder su vuelve demasiado complejo ya que implica comprender aspectos que analíticamente se denominan culturales y sociales. Aunque también hay fenómenos que tienen una complejidad parecida al estudio del poder, como la teoría del ritual donde se analizan elementos considerados analíticamente como sociales y culturales.

6.

En 1969 días antes de que Peter Berger pasara una vacación con su familia en Cuernavaca, Iván Illich le habló por teléfono y le dijo, palabra más, palabras menos: “ven al CIDOC. Te necesitamos.”²⁰ Fue un momento inesperado e histórico. Por muchas razones pienso que Iván Illich encontró a alguien con quien conversar y comprender el problema de la modernidad. Lo trágico fue que ambos tenían posturas totalmente divergentes en distintos puntos. Berger se considera moderno y considera a Illich antimoderno. Illich no se interesa mucho en el problema de la legitimidad por medio de los símbolos y en un lenguaje metafórico considera a Berger como el enemigo. Illich apuesta a la desinstitucionalización, mientras que considera que Peter Berger apuesta al reformismo institucional. Es un gran debate, tiempo después Thomas Luckmann también se integraría a la conversación. Lo cierto es que en Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido sostiene que el gran problema de la crisis de sentido de la

²⁰ El testimonio de Peter Berger dice que fue algo como: “This is Ivan Illich. You probably don’t know who I am.” I assured him that I did know. He told me that he had heard, correctly, that I was planning to spend the summer in Cuernavaca with my family, then added: “Come to CIDOC. We need you.” (Berger P, 2007: <http://www.firstthings.com/article/2007/01/remembering-ivan-illich>)

modernidad puede ser resuelto por medio de las instituciones intermedias. Me pregunto quién desearía más burocracia de sentido, una especie de antiutopía en la cual la sociedad está controlada por una especie de burocracia espiritual, que se usaron en la Edad Media europea o el estalinismo en Rusia. Las instituciones de la modernidad efectivamente han dejado de cumplir sus funciones o quizás siempre nos mintieron. Las escuelas hacen todo menos educar, nos disciplinan. Los hospitales han convertido un jugoso negocio el problema de la salud. A las religiones no les interesa tanto el problema de la pobreza y desigualdad. Las instituciones sociales desempeñan funciones ocultas a sus discursos, nos mienten. Nos someten a un control, nos disciplinan, legitiman la desigualdad, legitiman la pobreza, nos dejan sin creatividad, deciden si vivimos o morimos y crean un sentido de vida particularmente afine a sus designios. El gran problema actual es que las tendencias social y culturalmente concretas son difíciles de comprender. Las utopías anteriores a la caída del muro de Berlín se nos presentaron como ideologías. Las utopías actuales ya no son ideológicas, a veces son individuales, a veces comunitarias, difícilmente tienen la característica de sistema-mundo. Esto hace que se nos dificulte comprender cuales son las tendencias concretas. Cuando decidimos resistir caminamos sobre la negación y maneras de hacer las cosas totalmente diferentes a como se nos ofrecen en las instituciones de la modernidad y sobre todo con una perspectiva política en la cual la democracia se ejerce desde esas pequeñas grietas, sin aceptar líderes carismáticos o intelectuales orgánicos, donde todos tratan de escucharse y dialogar. El gran problema de la educación en las ciencias sociales es que, es una formadora de crítica y de sueños. Aunque poseemos un capital teórico suficiente para interpretar críticamente los fenómenos sociales y culturales, difícilmente podemos transformar las cosas. Imagino y siento en parte el trauma de no poder cambiar las cosas como algo que carcome, como el oxígeno cuando oxida el hierro, como una entropía de sentido o que se manifiesta en sueños, que genera culpa y, que por alguna extraña razón también se disipa, se vuelve inconsciente y se reprime. Me pregunto si aún necesitamos dialogar con Peter Berger y Thomas Luckmann como lo hizo Iván Illich.

BIBLIOGRAFÍA

Augé Marc.

1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. España, Gidesa.

1996. *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. España, Editorial Paidós básica.

Acevedo María Luisa, Aguayo Alfaro Marlene y Molinari María Sara

1981. "Introducción", en Roberto Weitlaner, 1981. *Relatos, mitos y leyendas de la chinantla*. México, INI/CONACULTA, pp: 21-29.

Bajtín Mijaíl M

2003. *Estética de la creación verbal*. México, Siglo Veintiuno Editores.

Bartolomé Miguel Alberto

2004. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Editorial Siglo Veintiuno.

Berger Peter

2007. *Remembering Ivan Illich*. First Things:

<http://www.firstthings.com/article/2007/01/remembering-ivan-illich>. Consultado el 10 marzo del 2010.

Berger Peter L & Luckmann Thomas

1968. *La construcción social de la realidad*. Argentina, Amorrortu.

1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno. Argentina, PAIDOS.

1980. “La sociología de la religión y la sociología del conocimiento”, en Ronald Robertson (comp), 1980. *Sociología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica.

Boas Franz

1901. *The mind of primitive man*. EU, The Journal of American Folk-lore, Vol. 14, Núm. 52, pp:1-11.

1947. *El arte primitivo*. México, Fondo de Cultura Económica.

----- *Curso de antropología general*. México, UNAM: Publicación de la Escuela de Altos Estudios; sección de ciencias sociales, jurídicas y políticas; número 8.

Bonte Pierre

1975. *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. España, Editorial Anagrama.

Castoriadis Cornelius

1998. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Argentina, Editorial Universitario Buenos Aires.

Castro Pérez Francisco

2004. *¡Ya no vienen las golondrinas! Cambio cultural y transformaciones ambientales en el municipio de Calpulalpan, Tlaxcala (1930-1990)*. México, Instituto Tlaxcalteca de Cultura.

2006. *Colapsos ambientales-transiciones culturales*. México, UNAM.

Cárdenas Salinas Antonio

2003. *Manuscritos: discusiones entre el realismo crítico inmediato y otras teorías del conocimiento*. México; Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Guadalupe de Querétaro.

Chomsky Foucault & Foucault Michel

2006. *La naturaleza humana: justicia versus poder*. Argentina, Katz Editores.

Churchill Nancy, Flores Morales María de Lourdes y Flores Villeda Macarena.

2011. *La conciencia contradictoria de la vida cotidiana*. México, ICSyH Alfonso Vález Pliego, BUAP.

Crehan Kate

2004. *Gramsci, cultura y antropología*. España, Edicions Bellaterra.

Drecher Jochen

2012. “Fenomenología de A. Schütz y T. Luckmann”, en Enrique la Garza Enrique y Gustavo Leyva (eds), 2012. *Tratado de metodología de las ciencias sociales*. México, UAM-Fondo de Cultura Económica, pp: 71-113.

Duch Lluís

2002. *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud. España, Trotta.

Durkheim Emilio

1994. *La reglas del método sociológico*. México, Ediciones Coyoacán.

2001. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Ediciones Coyoacán.

Evans-Pritchard E E

1979. *Las teorías de la religión primitiva*. España, Siglo XXI.

1990. *Ensayos de antropología social*. España, Siglo XXI.

1992. *Los Nuer*. España, Editorial Anagrama.

Foucault Michel

2001. “El sujeto y el poder”, en Brian Wallis (editor), 2001. *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación*. España, Ediciones Akal, pp: 421-436.

2002 a. *La arqueología del saber*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores.

2002 b. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2002.

Geertz Clifford

2003. *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa.

1997. *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa.

1994. *Conocimiento local*. España, Paidós.

Giddens Anthony

1999. *Consecuencias de la modernidad*. España, Alianza Editorial.

Gledhill John

2008. *La antropología social en la tradición británica*. España,

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/esp/documentos.htm>.

Consultado el 26 de agosto del 2013.

Gluckman

1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. España, Editorial Akal.

González de Luna Eduardo Manual

2004. *Filosofía del sentido común*. Thomas Reid y Karl Popper. México, UNAM.

Gramsci Antonio

1999 a. Observaciones sobre el Folklor, Cuaderno XI (1935). 1999. *Cuadernos de la cárcel* 6. México, BUAP-Ediciones Era, pp: 101-208.

1999 b. Temas de cultura 1º, Cuaderno XXII (1933-1934). 1999. *Cuadernos de la cárcel* 5. México, BUAP-Ediciones Era, pp: 243-298.

2000. Periodismo, Cuaderno XXVII (1934). 2000. *Cuadernos de la cárcel* 5. México, BUAP-Ediciones Era, pp: 157-172.

Heidegger Martin

1971. *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.

1927. *Ser y tiempo*. República de Chile, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía-Universidad ARCIS. Consultado el 10 de marzo del 2014.

Holloway John

2010. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México; ICSyH Alfonso Vélez Pliego, Sísifo Ediciones & Bajo Tierra Ediciones.

Huerta Cesar

2007. *Manuscritos sobre el funcionalismo en antropología: Radcliffe-Brown y Malinowski*. México, ENAH.

Jiménez Medina Luis Arturo

2010. *La Virgen de Schoenstatt. Un acercamiento antropológico a un movimiento eclesial en Querétaro, México*. México, Libros de la Araucaria.

Kant Immanuel

2006. *Critica de la razón pura*. México, TAURUS.

Kroeber Alfred L & Parsons Talcott

1958. *The profession: Reports and opinions, The concepts of culture and of social system*. EU, American Sociological Review, vol 23, núm 5, pp: 582-583.

Krotz Esteban

1994. *Alteridad y pregunta antropológica*. México, Alteridades, Vol. 4 , Núm. 8, pp:5-11.

2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Estudios sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Kuper Adam

2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. España, PAIDÓS.

Leach Edmund R

1976. *Sistemas políticos de la alta Birmania*. España, Editorial Anagrama.

Lévy-Bruhl Lucien

1947. *Las funciones mentales en las sociedades primitivas*. Argentina, Lautaro.

1956. *La mentalidad primitiva*. Argentina, Ediciones Leviatán.

Lévi-Strauss Claude

1997. *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

1987. *Antropología estructural*. España, Ediciones Paidós.

1971. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, 1971. *Sociología y antropología*. España, TECNOS, pp: 13-42.

1965. *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Locke John

2005. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, PORRÚA.

Malinowski Bronislaw

1995. *Los argonautas del pacífico occidental*. España, Ediciones Península.

Martínez Isabel

2009. *Naturaleza-Cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos*.

México, Anales de Antropología, Vol 43, pp: 69-90.

Marx Karl

2001. *El capital. Crítica de la economía política*. Primer Libro (I): el proceso de producción de capital. México, Siglo Veintiuno Editores.

Mauss Marcel

1971. *Sociología y antropología*. España, Editorial Tecnos.

Millán Saúl

2001. *El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas de los grupos indígenas en Mesoamérica*. México, Dimensión Antropológica, Año 8, Vol 23 (Septiembre/Diciembre). Pp: 33-49.

Mills Margaret

2000. "Narrativa", en Barfield Thomas (comp), 2000. *Diccionario de antropología*. México, Siglo Veintiuno Editores, pp: 375-376.

Mintz Sidney W

2003. *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. México, Ediciones de la reina roja, CONACULTA y Ciesas.

1996. *Dulzura y poder*. El lugar del azúcar en la historia moderna. Siglo Veintiuno Editores.

Narvaja de Arnoux Elvira

2006. *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Argentina, Santiago Arcos Editor.

Neurath Johannes

2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, INAH & UAG.

Olavarrieta Marcela

1977. *Magia en los tuxtlas Veracruz*. México, CONACULTA-INI.

Parsons Talcott

1984. *El sistema social*. España, Alianza Universidad.

Patiño López María Eugenia

2006. *Movimientos laicos católicos en Aguascalientes: un estudio de caso*. México, Alteridades, vol 16, núm 32, julio-diciembre, pp. 57-68.

2004. *Religión y vida cotidiana en Aguascalientes: estudio de cuatro asociaciones y movimientos laicos católicos*. México, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Unidad Iztapalapa.

Perrin Michel

1995. "Lógica Chamánica", en Lagarriga Isabel, Galinier Jaques y Perrin Michel (Coordinadores). 1995. *Chamanismo en Latinoamérica*. México, Plaza y Valdés, UIA y CEMCA. Pp: 1-15.

Quine W V

1974. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. España, Editorial Tecnos.

Radcliffe-Brown A R

1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. España, Editorial Planeta- De Agostini.

Real Academia Española

2001. *Diccionario de la lengua española*. <http://lema.rae.es/>. Consultado en internet el 25 de septiembre del 2012.

2005. *Diccionario panhispánico de dudas*. <http://buscon.rae.es/>. Consultado en internet el 16 de mayo del 2010.

Schütz Alfred

1995. *El problema de la realidad social*. Argentina, Amorrortu editores.

1974. *Estudios sobre teoría social*. Argentina, Amorrortu editores.

Scarduelli Pietro

1988. *Dioses, espíritus, ancestros: elementos para la comprensión de sistemas rituales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Turner Víctor

2005. *La selva de los símbolos*. México, Siglo Veintiuno Editores.

2002. "Dramas sociales y metáforas rituales", en Ingrid Geist (comp), 2002. *Antropología del ritual*. México, CONACULTA & Ediciones de la ENAH-INAH, pp: 35-70.

Vázquez Héctor

El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento. México, Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro Eduardo

1998. *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. Inglaterra, Journal of the Royal Anthropological Institute, 4, pp: 469-488.

Villoro Luis

2006. *Creer, saber y conocer*. México, Siglo Veintiuno Editores.

Wolf Eric Robert

1990. *Distinguished Lecture: Facing Power – Old Insights, New Questions*. EU, American Anthropologist, New Series, vol 92, núm 3, pp: 586-596.

2001. *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México, CIESAS.