

El hombre y lo humano: el problema de la intersección del individuo y la colectividad en las ciencias sociales y la antropología contemporánea

Luis Miguel Rionda*

El tema propuesto en el título de este artículo representa un auténtico desafío para quien intenta abordarlo en unas pocas páginas, a riesgo de la excesiva simplificación de la discusión o de la parcialidad de la revisión y el análisis. Ante este indudable riesgo, debo aclarar de entrada que el objetivo de este texto no ha sido, sin duda, explorar a fondo ni mucho menos agotar una discusión que ha acumulado dos mil trescientos años de antigüedad en el mundo occidental. Ni siquiera pretendo haber explotado suficientemente las aportaciones que al respecto pudieron haber generado el pensamiento social y la antropología contemporáneos.

Sencillamente, el objetivo ha sido exponer los resultados de mi experiencia de acercamiento personal a esta inagotable veta teórica, que ha enriquecido e impulsado la reflexión de los tiempos históricos hacia la sustancia esencial de lo humano —¿ser social?, ¿entidad individual?— y aquello que le ha permitido o le permitirá conservarse como la gran alternativa de la vida en el planeta; una forma de vida consciente que ha desbordado los límites que le impuso la estrecha matriz que le dio origen.

*Maestro en antropología por el Colegio de Michoacán.
Profesor-investigador de la Universidad de Guanajuato.

ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA DISCUSIÓN

La criatura humana, el Hombre —con mayúscula, sin distinción de géneros— vive permanentemente sumergido en la difícil confluencia de las dos dimensiones de su Ser: la individual, por una parte —en la que muchos ven la esencia auténtica y distintiva de lo humano—, y por la otra la dimensión colectiva —en la que se ha querido encontrar los rasgos más evidentes del fundamento animal de nuestra estirpe—. Esta difícil dualidad, que le ha permitido sobrevivir en un entorno donde la unidad de los individuos de una especie puede marcar la diferencia entre la vida y la muerte, también le ha permitido desarrollar, como ningún otro ser viviente, un alto grado de diferenciación entre los sujetos particulares en cuanto a su aspecto físico —o fenotipo—, pero sobre todo en el universo interior que ha sido enmarcado dentro de conceptos tan variados como “alma” (Aristóteles, San Agustín), “razón” (Kant, Leibniz), “idea” (Hegel), “psique” (Freud) o “cultura” (Tylor).

Gracias a este peculiar desdoblamiento, el animal humano ha conseguido destrabar el proceso general de la evolución natural apoyado en la difícil —pero funcional— convivencia del interés colectivo con el creciente margen que la civilización contemporánea le ha ido confiriendo a la persona individual. Este modelo ha aprovechado al máximo las ventajas de la organización comunitaria y, al mismo tiempo, liberado las potencialidades inéditas del conocimiento y la creatividad individuales, con lo que se posibilita la construcción de la Cultura como lazo de unión o vaso comunicante entre ambas dimensiones.

Hace medio siglo, el biólogo Julian Huxley, uno de los más destacados estudiosos de la evolución, explicó cómo el proceso general —o de largo plazo—

de la evolución natural había logrado al fin destrabar el callejón sin salida de la especialización y el encajonamiento de las especies a un *habitat* específico —producto del mecanismo obsoleto de la selección natural—, por medio de la revolución del pensamiento conceptual que se gestó en uno de los animales menos especializados: el Hombre.¹ La trascendencia de esta revolución para la permanencia de la vida en el planeta debe ser evaluada, desde mi punto de vista, en sus dos facetas centrales: la conformación de un modelo de convivencia social absolutamente más complejo y diversificado que los presentes en las sociedades animales que le precedieron, y la redefinición del papel del individuo en el proceso de creación, transmisión y cambio de la cultura, novedoso medio sustitutor —y superador— de la selección natural como motor de la evolución.

En las ciencias humanas contemporáneas se ha trazado, en forma por demás arbitraria, una vaga línea de demarcación teórica entre lo individual y lo colectivo. Esta necesidad de diferenciar ambas esferas —o dimensiones— se ha explicado como necesaria no sólo en términos metodológicos y discursivos, sino también como muy útil para definir los polos del pensamiento social y filosófico. Los grandes sistemas de pensamiento siempre han manifestado mayor o menor proclividad por ensalsar al individuo, o bien por disminuir el peso específico de éste en el entorno de las relaciones humanas en beneficio de la dimensión comunitaria. Ningún esquema interpretativo social ha sido indiferente al eje individuo-sociedad.

A lo largo de la historia del pensamiento político, cuya reflexión ha incidido de manera directa sobre la cuestión de la convivencia individuo-colectividad, podemos identificar en la creciente discusión sobre la *libertad* una permanente preocupación ética y pragmática sobre la validez de un valor individualista como

éste sobre las necesidades o demarcaciones definidas por la sociedad global.

Si generalizamos mucho, podríamos afirmar que el pensamiento político occidental-europeo, desde los griegos, ha tendido a otorgarle mayor peso a los valores individualistas, por encima de los comunitarios. Tan es así que la reflexión en Occidente siempre se da *etiquetada* bajo el nombre del individuo que la verbaliza, aun cuando éste sea tan sólo un vehículo de opiniones compartidas en su grupo. Es así que hablamos del “pensamiento” de Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, San Agustín, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Pareto, Kelsen... dando la impresión —equivocada en parte— de que estamos frente a la expresión de individualidades geniales sin nexo con su espacio sociotemporal.

Los valores democráticos de Platón, por ejemplo, son una manifestación de los intereses de una comunidad —los atenienses propietarios—, que aunque limitada se concebía a sí misma como un embrión de la sociedad utópica. Luego, la obra de Aristóteles representaría el surgimiento de intereses más pragmáticos dentro de una sociedad completamente diferente: la de la Grecia alejandrina en expansión, uno de los primeros Estados supranacionales del continente euroasiático. En la Atenas de Platón la vida pública y la privada se confundían; en la Grecia aristotélica se demarca, claramente, y se concibe la actividad pública como una extensión del interés privado. Pero el individualismo europeo sólo alcanzará un cabal estatus ideológico oficial hasta el imperio romano.² El pragmatismo romano, evidente en el complejo cuerpo jurídico con el que protegieron la propiedad privada individual, expandió por todo el Occidente el culto a los intereses inmediatos de la persona.³ Sin embargo, el esclavismo masivo de la sociedad clásica impidió que se desataran

las fuerzas económicas necesarias para el nacimiento de un liberalismo auténtico.

El cristianismo vino a reforzar temporalmente los lazos comunitarios en torno a un ideal común de salvación ultraterrena.⁴ Sin embargo, el agustinismo (s. V), primera filosofía sistemática cristiana, es considerado como “una de las fuentes remotas de la acentuación del ‘individuo’ y la ‘individualidad’ que algunas autoridades consideran el rasgo característico de Occidente” (Kendall, 1977: 182).⁵ El cristianismo también vino a aportar un elemento novedoso a la concepción general del Hombre: su igualdad *esencial* ante los ojos de Dios, aunque todavía es una igualdad teológica, no material o terrenal.⁶ Esto vino a influir en forma definitiva en el pensamiento occidental, que comenzó tíbiamente a cuestionar la moralidad de instituciones como la esclavitud,⁷ la usura (Tomás de Aquino) y la propiedad privada (Francisco de Asís). Pero también significó la difusión definitiva de las ideas aristotélicas sobre la libertad, el Estado y la propiedad en boca del principal teólogo de la Edad Media tardía: Tomás de Aquino (s. XII).⁸

Habría que esperar hasta el siglo XVI para presentar un resurgimiento de paradigmas individualistas en la filosofía del hombre, reflejo del derrumbe del sistema económico servil y el surgimiento de nuevas relaciones productivas basadas en el mercantilismo y la producción artesanal. En el ámbito teoideológico, el movimiento de la Reforma luterana redefine el papel del individuo frente al Estado y la Iglesia, los dos grandes poderes temporales. Aunque Lutero reconoce que el súbdito debe obediencia a la autoridad estatal, rechaza el equivalente hacia el poder papal.⁹ Por su parte, la contrarreforma respondería recuperando el legado tomista y la aportación de pensadores como Tomás Moro, Erasmo e Ignacio de Loyola, quienes representaron un auténtico movimiento de renovación y revitalización de la Iglesia romana.¹⁰

El iusnaturalismo, el racionalismo y el empirismo serían las nuevas posturas filosóficas surgidas en el XVII, raigambres todas del gran impulso hacia el liberalismo y el capitalismo. El primero de ellos, el partido de los creyentes en un orden y un derecho naturales, reconoció la primacía del individuo sobre la sociedad, aunque no puede dejar de vivir en comunidad. Para el iusnaturalismo, según Cerroni, "el mundo del individuo es el mundo eterno de la razón y el mundo de la sociedad es el mundo transitorio de la historia" (1992a: 54). De estas dos dimensiones saldrán las dos grandes ideologías de la ilustración dieciochesca: el racionalismo —interesado por ese "mundo eterno" individual— y el empirismo —que valora preferentemente al "mundo transitorio" de la historia y los hechos—. El primero estaría vinculado al iluminismo y el segundo al mercantilismo noreuropeo. Se afianzaba así la clásica discusión liberal sobre la razón *versus* la naturaleza,¹¹ que luego desembocaría en la dialéctica entre el idealismo y el materialismo durante el siglo XIX. *Todas estas interpretaciones del Hombre y su entorno manifiestan cada una mayor o menor preminencia entre individuo y colectividad, pero generalizando mucho podríamos sostener que mientras más cercanos nos ubiquemos al universo interno de la persona —llámese razón, idea, voluntad o alma— estaremos bregando más cerca del ideal individualista, mientras que si nos acercamos a los factores externos —llámese naturaleza, materia, sociedad, Estado— tenderemos a otorgar mayor peso a la trascendencia de los lazos comunitarios.*

Los grandes aparatos teóricos del siglo XIX extremaron esta polarización, a tal punto que del extremo empírico-materialista del liberalismo pudo desprenderse su mayor antagonista ya no sólo en el plano filosófico-ideológico, sino incluso en el político-concreto: el socialismo.

LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD

Ahora bien, en lo que se refiere a la teoría antropológica, ésta ha sido particularmente permeable a la ambivalencia individuo-sociedad¹² tal vez de forma aun más acusada que otras esferas del conocimiento social debido a su especial proximidad a ambos extremos del espectro que aquí hemos descrito. Los individuos concretos —con nombre, cara, personalidad y esquemas existenciales propios— son el material de trabajo directo del etnólogo de campo, de forma mucho más inmediata que las estructuras o procesos subyacentes. Por otra parte, el antropólogo ejerce el grado máximo de su apropiación de la realidad social por medio de la interpretación de lo no evidente, la abstracción de las relaciones entre los individuos particulares: la sociedad humana. Es posible que otros especialistas, como el psicólogo, penetren más en la dimensión individual, pero fácilmente ignoran los entornos comunitarios; en tanto que otros, como el sociólogo o el economista, distraen demasiado su atención sobre los fenómenos sociales ampliados, donde el individuo juega un papel muy restringido —o incluso ignorado— sobre las relaciones de las que él es protagonista inconsciente. Cabría pensar que la antropología se ubica en un justo medio entre estos extremos, pero por desgracia —y hasta muy recientemente— no ha sido así: el etnólogo ha sido, tradicionalmente, más proclive hacia los determinismos societarios y ha despreciado la exploración del universo interior de los sujetos.¹³ Incluso tendencias teóricas como la de "cultura y personalidad" olvidaron con frecuencia la exploración a profundidad de los universos individuales y cayeron en la tentación de extrapolar categorías psicológicas hacia la comunidad.¹⁴

El problema con los primeros estudios antropológicos que intentaron abordar la dimensión del individuo residió en que fueron fácilmente coptados por la

metodología psicológica, pero particularmente por el freudianismo y su visión pesimista —o catastrofista— de la formación de la personalidad.¹⁵ Los antropólogos



se vieron incapaces de aplicar su bagaje teórico-metodológico al estudio de la individualidad, lo que empobreció enormemente esta alternativa, haciéndole recular ante las tendencias deterministas y sociologizantes de la antropología de la posguerra.¹⁶

La diástole de la escuela de cultura y personalidad se revirtió en los sesenta, al verse fuertemente influida por el neopositivismo y la búsqueda de la objetividad en las ciencias sociales.¹⁷ Ahora se vería particularmente influida por la naciente sicología social, que reconocía a la persona en su dimensión individual y colectiva.¹⁸ El naciente conductismo y la estadística inferencial proporcionaron el bagaje metodológico necesario para otorgarle la "cientificidad" mínima a esta naciente tendencia etnológica, que sin embargo continuó, como sus antecesores, ignorando las potencialidades de su propio arsenal antropológico. Las características del instrumental estadístico le impidieron explorar la dimensión interna del individuo más allá de lo logrado por otros paradigmas socioantropológicos.

La revaloración del individuo en el proceso creador de la cultura habría de trasladarse al campo de la sociolingüística, para de ahí, por la enorme influencia que ha ejercido en los últimos 20 años la semiótica en las ciencias sociales, inaugurar el nuevo horizonte de la antropología simbólica. Pero este proceso lo dejaremos para más adelante.

Pretendo aquí que en las últimas dos décadas el desarrollo de la teoría antropológica ha comenzado, por fin, a rebasar las acotaciones teóricas tradicionales entre individualismo y colectividad. Las relaciones entre el individuo y el grupo social siguen llamando poderosamente la atención de los analistas y teóricos de nuestra disciplina, pero sin aún lograr cabalmente el necesario enlace entre ambas dimensiones. Esta artificial dualidad empobrecedora ha significado una de las causales para que Umberto Cerroni afirme que

"el problema crucial de nuestro tiempo, en el plano intelectual, es el de la fundación de una ciencia de la sociedad, que desarrolle en positivo la crítica de la metafísica filosófica y que, en una confrontación creativa con la ciencia natural, ponga fin al modelo fisicalista." (1992b: 22). Esta nueva ciencia social, ajena a los compartimentos estancos impuestos por el positivismo y el método clasificatorio neolinneano, revaloraría la convivencia ambidependiente de lo individual y lo social, en un marco de cambio e irrepitibilidad.¹⁹ Hablamos del rescate de la complejidad, de la redención de la subjetividad, la restitución del caleidoscopio, la búsqueda del *ethos* y el *emic*... Ahora bien, el peligro evidente es la facilidad de saltar desde aquí al relativismo extremo, al derrotismo epistemológico, a las reducciones al absurdo, a la postulación de la muerte de las ideologías y al posmodernismo radical.

Recientemente hemos presenciado el derrumbe político del gran paradigma colectivista de la modernidad: el socialismo de Estado, con lo que se reafirmaron en apariencia los valores individualistas extremos de una sociedad que ha sido llamada repetidamente "posindustrial",²⁰ en la que la vieja categoría decimonónica de las clases sociales ha entrado en franca decadencia en un entorno donde la industria y la agricultura pierden aceleradamente peso específico, en beneficio de un esquema económico más vinculado con los sectores medios urbanos, altamente calificados. La sociedad de fines de milenio ha abandonado, en el sentir de muchos, los valores que dieron cuerpo a la modernidad humanista que surgió en el siglo XVIII. Presenciamos ahora el advenimiento de una nueva actitud socio-existencial, en la que se han venido abajo paradigmas antes considerados absolutos, como el materialismo histórico.

En las páginas siguientes intentaré concretar un acercamiento al desarrollo de dos vertientes interpre-

tativas muy recientes en la discusión antropológica: una que dio en ser llamada “antropología simbólica”,²¹ y la otra que se ha vinculado a la corriente contemporánea del “posmodernismo”, siguiendo como hilo conductor la vieja discusión sobre la preeminencia del individuo o de la colectividad.

DE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA AL POSMODERNISMO

Como ya he descrito en otra parte (Rionda, 1992), la llamada antropología simbólica —en un principio llamada “nueva etnografía”, “etnociencia”, “etnografía de la comunicación” o “etnosemántica” (Harris, 1988: 491; Sánchez-Marco, 1976: 159-164)— surge de la intersección de la lingüística saussuriana, la etnolingüística boasiana y la etnología lévi-straussiana, que en los Estados Unidos se desarrollaron en convivencia íntima con la tendencia de cultura y personalidad. El ámbito de los estudios de parentesco, como ya lo había hecho Lévi-Strauss, se prestó de manera fundamental para ensayar los primeros acercamientos de este tipo, destacando el simbolista David Schneider. El estructuralista Edmund Leach abordaría las formas no verbales de comunicación.

La liga de la lingüística con el simbolismo antropológico es indudable. Su aportación principal a la teoría antropológica fue la de haber servido como conducto para el establecimiento de lazos con la *semiótica*, la teoría de los signos, en la que los sicólogos sociales han tenido una gran participación, renovándose así las ligas disciplinarias que se habían establecido desde Boas, Sapir y Kroeber (cfr. Sánchez-Marco, 1976).

Dentro del ámbito amplio del lenguaje y la sociedad,²² Dell Hymes puede considerarse, desde mi punto

de vista, como precursor de la antropología simbólica por la aportación de su concepto de “etnografía del habla” (Hymes, 1974), mediante el cual amplía el espectro de interés hacia el *habla* y, en general, los procesos comunicativos.²³ Es éste el primer paso firme, dado a principios de los sesenta, en dirección de la moderna antropología simbólica, y es también la síntesis de al menos cuatro corrientes sociolingüísticas que le precedieron: la etnolingüística relativista boasiana —el lenguaje en su contexto cultural y social—; la etnolingüística estructural de Leonard Bloomfield (1974; Sánchez-Marco, 1976: 55-62) —el lenguaje desde su estructura y su uso—; el enfoque evolucionista morganiano —sistemas y terminología de parentesco y método comparativo—, y la hipótesis Sapir-Whorf —la manera como los lenguajes condicionan las estructuras cognoscitivas y mentales de los pueblos que los hablan (Sánchez-Marco, 1976: 30-37, 195-196; Garvin y Lastra, 1974).

En el contexto más actual de la antropología de la significación, el debate sobre la primacía del enfoque *emic* sobre el *etic* puede servir de hilo conductor. Estos términos derivan de la teoría del etnolingüista Kenneth Pike, director del *Summer Linguistics Institute*, quien habló de la *fonémica* —categorías lingüísticas construidas por el actor— en contraste con la *fonética* —reconstrucción de dichas categorías por parte del investigador— (Sánchez-Marco, 1976: 91). Estos conceptos, expresados también a inicios de los sesenta, tocan fibras que serán caras a los simbolistas de los ochenta y noventa: ¿es posible la construcción de una ciencia donde la expresión de los resultados represente un proceso de traducción —*traduttore: tradittore*— entre el sistema cognitivo y el simbólico del actor hacia el observador? ¿Qué es preferible: la descripción disfrazada de enfoque *emic* o la explicación parcial del estudioso? ¿Es posible aprehender el verdadero cono-

cimiento? ¿La versión *emic* expresa el sentir y la cultura del individuo o de la colectividad?...

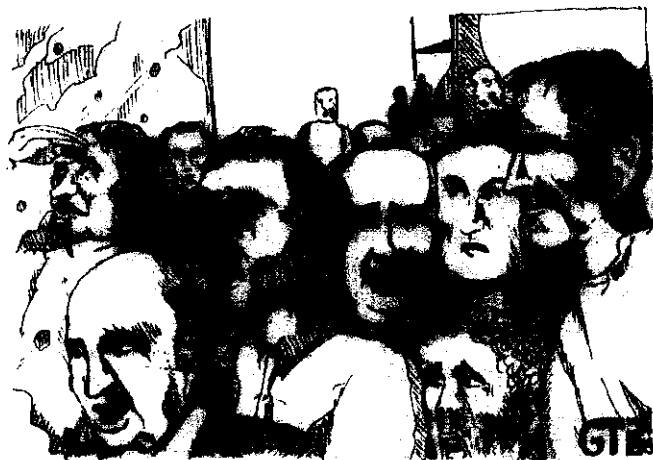
SIMBOLISMO Y COLECTIVIDAD

Carlos Reynoso (1991) describe el surgimiento de la antropología simbólica como una “fase tibia” de las décadas de 1960 y 1970 antes del nacimiento del paradigma contemporáneo, derivado hacia la antropología interpretativa y el posmodernismo. Esa fase simbólica intermedia estuvo definitivamente dominada por la figura de Clifford Geertz. Su teoría de la *interpretación densa*, donde redime visión *emic* y plantea ya sistematizado el concepto semiótico de cultura, vino a aportar aires frescos dentro de una disciplina largo tiempo dominada por los determinismos y el neopositivismo. Su interés por los “análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extraordinariamente pequeñas” (1987: 33) nos permite afirmar que la dimensión del individuo particular dentro del interés de la antropología simbólica cobró una importancia mayor en lo tocante a la comunidad respectiva, ya que los únicos actores que pueden proporcionar elementos detallados, específicos e interpretativos son los individuos, no el grupo. La interpretación densa sólo puede ensayarse a partir de la experiencia de reducidos actores.²⁴

Sin embargo, el hecho simbólico es por naturaleza comunitario. El proceso comunicativo requiere de un código, emisor, receptor y un medio, pero sobre todo de un contexto social en el que se posibilite el manejo de un *sistema de sistemas* de comunicación, por ser éste un hecho multívoco y pluridimensional. Quiero decir con esto que la comunicación cotidiana no se da, primordialmente, a través de medios de “una sola

línea”, como lo es el lenguaje escrito. Lo más frecuente son los procedimientos “multilínea”, como lo son el lenguaje hablado, el actitudinal, el gestual, la vestimenta, los colores, la música, etc., que son capaces de enviar multitud de mensajes al mismo tiempo. Sin embargo es conveniente señalar que estos procesos comunicativos que he dado en llamar “multilínea” se ejercen con más versatilidad de individuo a individuo o en pequeños grupos. Los medios masivos —prensa, radio, TV— son casi siempre de una “una línea”, a lo que se agrega su unidireccionalidad —por lo que yo incluso los llamaría de “media línea”.

La liga entre la antropología simbólica y la imaginación literaria es bien conocida. Clifford Geertz pondera el hecho de que “muchos científicos sociales se han apartado de un ideal de explicación de leyes-y-ejemplos hacia otro ideal de casos-e-interpretaciones, buscando menos la clase de cosas que vincula planetas y péndulos y más la clase de cosas que conecta crisantemos y espadas” (Geertz *et al.*, 1991: 63). Este ideal interpretativo no promueve un relativismo extremo ni



niega la posibilidad del conocimiento, como sí lo harán los posmodernistas. Más bien es una búsqueda de un método propio y autónomo para las ciencias sociales, que no deben renunciar a la posibilidad de la interpretación echando mano de analogías²⁵ de corte más literario que científico. En este método de exposición el individuo se ve revalorizado, pues la descripción de “drama” o “juegos” exige de actores con cara y nombre, sometidos, eso sí, a circunstancias sociales, pero que también revelan multitud de particularismos que hacen irrepetibles las acciones presenciadas por el observador.²⁶ Si el hecho de traducir la realidad social —inconexa en apariencia— a esquemas coherentes y lógicos implica una imponderable labor de reinterpretación por parte del etnólogo, no queda más vía que asumir conscientemente esa verdad, por una parte, e intentar que esos esquemas interpretativos se acerquen al marco de referencia del actor, mostrando una realidad que primeramente ha sido internalizada por éste y luego ha sido sujeta a una exposición figurativa y metafórica, que se fundamenta a su vez en un marco distinto: el del etnólogo.²¹

El problema discursivo en la antropología y las ciencias sociales —abordado por Geertz, pero también por Foucault, Barthes y otros— plantea de nuevo el papel del individuo en el tejido interpretativo de estas disciplinas. Pero ahora nos enfrentamos a la realidad de que el vehículo de esa interpretación es un individuo, usualmente ajeno a la realidad observada, que no sólo tamiza la exposición de sus resultados por el filtro de las preconcepciones culturales de su propio grupo, sino que además las condiciona a su personal formación, carácter y circunstancia existencial, que le han otorgado, como individuo, un perfil que le distingue y le hace único ante el resto de sus congéneres grupales. En fin, considero que podemos hablar de que los productos del análisis social consideran de una forma más

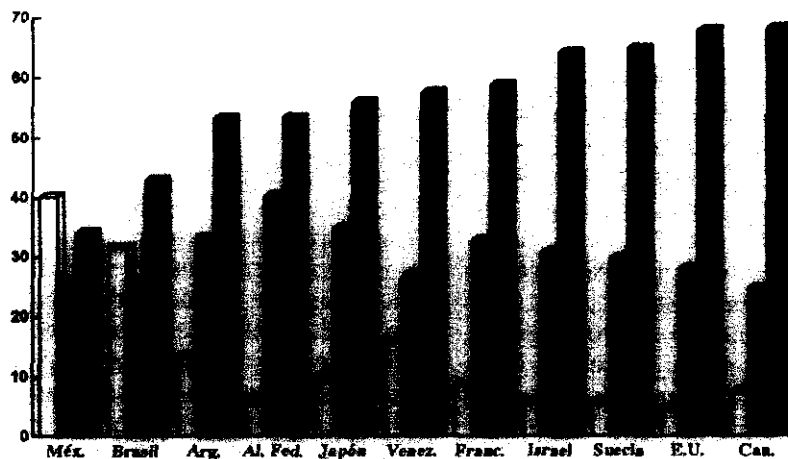
o menos consciente la existencia de una —aunque suene raro— *doble relación tridimensional*. Con esto quiero decir que las elaboraciones abstractas de los *societantes* —analistas de lo social— plantean generalmente un horizonte de tres dimensiones —espacio (geoecología), tiempo (historia) y cultura— que corresponde al grupo definido de interés; pero a esto hay que añadir el propio horizonte tridimensional de la sociedad del analista, que permea sus esquemas culturales. Ahora bien, sostengo que más allá de la evidente complejidad que implica la doble relación tridimensional de nuestros escritos, todavía debemos considerar la existencia de una cuarta dimensión en el nivel del testimonio: la de la personalidad y los condicionantes personales del investigador, que no forzosamente responden a la generalidad dentro de su propio conjunto social —recordemos que los intelectuales son siempre personajes heterodoxos, que han desarrollado una autoconciencia que les aparta de las generalidades, y no es raro encontrar entre ellos el desarrollo de neurosis o excentricidades.

POSMODERNISMO E INDIVIDUO

El desarrollo de la sociedad capitalista —occidental y oriental— en las últimas décadas ha venido a transformar radicalmente los esquemas explicativos que se construyeron alrededor de la llamada “sociedad burguesa”, “modo de producción capitalista” o “sociedad industrial”. Los modelos teóricos generalizadores, esquemáticos y hermosamente simples que elaboraron los pensadores del siglo XIX y principios del XX²⁸ han resultado absolutamente inoperantes frente a los problemas de “complejidad organizada”²⁹ que plantea el mundo actual. Ante el surgimiento de un modelo económico complejo y

POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA POR RAMA DE ACTIVIDAD (EN MILES)

	Año	P.E.A.	% Primario	% Secundario	% Terciario
México	1980	22 066	40.14	25.91	33.95
Brasil	1980	43 797	31.47	25.62	42.91
Argentina	1980	9 989	13.42	33.26	53.32
Alemania Federal	1983	27 321	6.47	40.20	53.32
Japón	1983	58 880	9.48	34.69	55.83
Venezuela	1981	4 561	15.63	26.91	57.46
Francia	1983	23 045	8.62	32.77	58.61
Israel	1983	1 403	5.51	30.44	64.04
Suecia	1983	4 375	5.78	29.55	64.67
Estados Unidos	1983	113 226	4.46	27.87	67.67
Canadá	1984	12 678	7.31	24.64	68.05

PEA POR RAMA DE ACTIVIDAD
(en porcentaje)

terciarizado en el último tercio del siglo XX se hace urgente la construcción de esquemas interpretativos complejos y multilineales, que recuperen el tupido entramado de las relaciones y los intereses de la que ha sido llamada “sociedad posindustrial”.

Este último concepto fue acuñado a principios de los setenta por uno de los teóricos sociales más relevantes de las últimas décadas: Daniel Bell, de la Universidad de Harvard, quien publicó tres obras que se han convertido en clásicos de la sociología contemporánea³⁰ y que vinieron a echar abajo muchos esquemas interpretativos tradicionales, imponiendo un nuevo paradigma en la construcción de la teoría social a tal punto que Bell es considerado el inspirador de la corriente posmodernista en las ciencias sociales y el arte (cfr. Reynoso, 1991: 12-14).

Bell recupera los conceptos creados por Colin Clark en los cuarenta en torno a las actividades productivas: los sectores llamados *primario* —agricultura, extracción—, *secundario* —industria, transformación— y *terciario* —servicios y comercio. Bell explica que lo que hemos presenciado a lo largo del desarrollo de la sociedad capitalista es un desplazamiento de un sector a otro de la producción: del primario al secundario, en el caso del capitalismo industrial del siglo XIX y la mayor parte del XX, y del secundario hacia el terciario en las últimas décadas.³¹ Además de la “terciarización” de la economía del capitalismo desarrollado, Bell detectó otros cuatro fenómenos: en la distribución ocupacional percibió la creciente preeminencia de las clases profesionales y técnicas; luego, que el principio axial de la nueva sociedad deriva la centralidad del conocimiento teórico como fuente de innovación; además, la orientación futura hacia el control de la tecnología y de las contribuciones tecnológicas, y finalmente, dentro de los procesos de toma de decisiones, afirma la creación de una nueva

“tecnología intelectual” (1991: 30).³²

En la época en que Bell previó el advenimiento de la “sociedad posindustrial” —con base en un ejercicio de *prognosis social*³³— sólo los Estados Unidos tenían más del 50% de su fuerza de trabajo activa ubicada en el sector terciario —el 53%, para ser precisos—. En los ochenta este proceso de vio generalizado a la mayoría de los países de Europa Occidental, el Japón y algunos pocos países no desarrollados.³⁴ En la gráfica que se anexa, que contiene información sobre la población económicamente activa de varios países desarrollados y tres latinoamericanos —datos para los años de 1980 a 1984—, podemos observar que de los 11 países sólo dos —México y Brasil— ocupaban a menos del 50% de su población en actividades terciarias; en cambio Canadá, Estados Unidos, Suecia e Israel ocupaban dos tercios de su fuerza laboral en ese sector (véanse tabla y figura en la página anterior).

Una situación similar se ha dado en cuanto al resto de rasgos característicos de la sociedad posindustrial, que se han ido acentuando en las dos últimas décadas, como la profesionalización y especialización de la fuerza de trabajo, el desplazamiento por la tecnología de grandes cantidades de trabajadores;³⁵ además, en el área cultural, el incremento de los valores hedonistas y una seria crisis de las ideología y los valores humanísticos.

Ante el vacío ideológico que arrastra la posmodernidad, vemos hoy cómo los individuos voltean hacia el pasado y recuperan, ansiosos, valores y sistemas de pensamiento que se pensaban superados, como el esoterismo, el nacionalismo, el fascismo, el misticismo, el nihilismo, el satanismo, el sectarismo, el tribalismo y demás vestigios de otros tiempos. Vemos cómo a la modernidad le sucede el vacío existencial, que es rellenado con los macrovalores del capitalismo desarrollado: el consumismo y el hedonismo. Ante esto, Bell

sólo recomienda la recuperación de los valores religiosos, lo que en mi opinión no es más que una nueva añoranza de tiempos mejores, de un escapismo en pos de valores metafísicos. La vuelta a la religión sería, desde mi punto de vista, dar respuestas viejas a situaciones sin precedentes, es enfrentar una realidad “compleja y desordenada” —según nuestra visión como árboles sumergidos en el bosque— con la “sencillez ordenada” de la mitología.

El posmodernismo llegó a la antropología a través de los Estados Unidos —lo cual parece muy natural, por ser ésta la primera sociedad posindustrial—. El paso, sin embargo, no fue franqueado por los pensadores sociales norteamericanos, sino por los franceses (Reynoso, 1991: 27), particularmente el filósofo *Michel Foucault*, “posestructuralista” que incursionó en el mercado intelectual de los Estados Unidos gracias a dos libros fundamentales.³⁶ Por otra parte, otro posestructuralista, *Jacques Derrida*, vino a aportarle a la antropología norteamericana la metodología posmoderna por excelencia: la *desconstrucción* (Reynoso, 1991: 18). Este acercamiento va más allá de la simple crítica: es el desmontaje sistemático de las posturas contrarias o previas, su socavamiento hasta la raíz, su eliminación ideológica o estética. La negación por sistema, llegando incluso al absurdo de negar el proceso del razonamiento y la validez del conocimiento —lo que incluye al mismo razonamiento desconstructor—, llevaron a Derrida a un nihilismo extremo y *absolutamente relativizador* —aunque esto último suene contradictorio.

La antropología posmoderna —como el posmodernismo en general— significa el arribo al individualismo más extremo, donde se cuestionan —o desconstruyen— la mayor parte de los valores históricamente compartidos por el grupo. El efecto más evidente ha sido la pérdida de marcos de referencia y la primacía



del interés absolutamente personal del investigador sobre su obra, que se convierte en un ejercicio de malabarismo intelectual utilizando el pretexto del acercamiento al “otro”, mas sin nunca llegar a él. Se construye y desconstruye con base en la ironía (Strathern, 1991: 214); los problemas epistemológicos de la antropología se reducen al lenguaje, y de ahí al discurso, la dialógica, la polifonía y el mayor de los relativismos. En apariencia se está llegando a un empantanamiento real, que sólo podría ser superado con el surgimiento de un nuevo paradigma, presumiblemente en sentido contrario a la flacidez posmodernista —¿un nuevo materialismo?, ¿un renovado humanismo?

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los nacientes valores de la sociedad posmoderna están demandando actitudes sin precedentes por parte de los estudiosos sociales y de los propios actores

individuales. Como nunca antes, el individuo y la colectividad se han acercado e identificado en intereses. Gracias a las ventajas tecnológicas modernas, la comunicación simultánea a escala mundial ha logrado un fenómeno novedoso y preocupante: los grandes cuerpos sociales parecen responder cada vez menos evidentemente a fuerzas soterradas, inconscientes, macrosociales y estructurales —grupales, en una palabra— que a la iniciativa individual o de pequeño grupo —la élite es un buen ejemplo.³⁷

La diástole del individualismo, si aceptamos anudarla al comportamiento de la escena política mundial, puede estar en fase cenital. Si aplicamos el método intuitivo del discurso posmodernista —tal vez parafraseando a la prognosis social—, es previsible el inminente inicio de una nueva fase pendular en el pensamiento occidental, que ya ha agotado las posibilidades del escepticismo extremo y de la ironía epistemológicos. El liberalismo de los noventa, y sobre todo el que nos espera en el siglo XXI, explorará vías contrarias para la comprensión del hombre y su entorno. En tal sentido, es previsible la emergencia de dos clases de “nuevas ideologías”: la religioso-mística, en la que Bell observa la única opción ante el vacío espiritual del consumismo, con la consecuencia de un reforzamiento modesto de los lazos grupales; o bien el surgimiento de un nuevo materialismo, menos determinista y con un interés acentuado en la exploración de la “cuarta dimensión” del actor y del observante: el trazado de líneas de confluencia entre la sociología individual, la sociología grupal y la antropología holista. Esto pudiera dar lugar al nacimiento de la nueva ciencia social con que sueña Cerroni, el resurgimiento de la filosofía como aventura integradora y humanística, cercana al interés de las comunidades de los hombres, pero también sensible al universo interno del individuo.

NOTAS

¹ Huxley llamó “progreso evolutivo” a esas revoluciones naturales que inauguraron vías sin precedentes para la expansión de los seres vivientes, estableciendo una nueva dirección en la “radiación adaptativa” (cf. Huxley, 1965: cap. X). La especialización en las especies animales, dada la escala macrotemporal de la evolución natural, anula las respuestas a nivel del individuo y magnifica las de la especie. Sin embargo, la evolución por medios puramente biológicos es sumamente frágil ante cambios climáticos bruscos —miles de años— dados los lapsos de respuesta adaptativa —millones de años—. El surgimiento de la cultura como opción a los medios biológicos ha garantizado una enorme agilidad temporal y una gran versatilidad en sus actores, que ahora no son más las especies sino los grupos sociales, e incluso los individuos.

² “La zona del pensamiento político ocupada por los ‘posaristotélicos’ —escépticos, epicúreos, estoicos— está dominada por las semillas del individualismo, que germinarán en Roma después de la edad heroica de las *civitas*, al declinar de la república” (Cerroni, 1992a: 38).

³ “El individuo se sustrae del grupo refugiándose en el recinto de la propiedad privada y en la ética de la conciencia, mientras que la relación exterior con los demás se objetiviza en una abstracción que hace posible la reconducción de las individualidades bajo los tipos formales y generales de la conducta política” (Cerroni, 1992a: 41).

⁴ “La colectividad medieval ha nacido de una *voluntad* claramente codificada, e introduce en el individuo físico una verdadera conciencia comunitaria. [...] el individuo viene en segundo lugar y sólo adquiere su identidad personal por su pertenencia al grupo social. Esto se manifiesta sobre todo en la teoría de la personalidad moral de la *universitas*, equivale a subrayar la existencia de un vínculo social sin el cual los hombres tendrían una vida justa, proyectada hacia el bien y la paz civil” (G. Mairet, “La personalidad moral: individuo y colectividad”, en *Châtelet*, 1981, II: 160).

⁵ Por otra parte, “[...] Haciéndose eco de Aristóteles, San Agustín define el Estado como un gobierno de hombres libres sobre hombres libres” (*ibid.*).

⁶ “En el nivel político-jurídico el individuo [en el Medioevo] sigue siendo el miembro de un grupo particular y participa, en el marco de aquella igualdad total únicamente ultramundana, de una libertad parcial [...] No existe un verdadero derecho público que fije

- los derechos iguales para todos y, en realidad, no existe un derecho auténticamente privado" (Cerroni, 1992a: 48).
- ⁷ Los autores cristianos, según R. W. y A. J. Carlyle "no estaban preparados para condenar como ilegítima la institución positiva de la esclavitud más allá de cuanto estuvieran dispuestos a hacerlo los juristas y los filósofos" (citados por Cerroni, 1992a: 45). Sin embargo, San Agustín, en *La ciudad de Dios*, afirma que "El hombre racional, que crió Dios a su imagen y semejanza, no quiso que fuese señor sino de los irracionales; no quiso que fuese señor del hombre, sino de las bestias solamente" (citado por Martínez, 1976: 133).
- ⁸ "[Tomás de Aquino] Aceptó que la propiedad privada es necesaria para una conducta ordenada de la sociedad humana [aunque, como Aristóteles] estima mucho menos el comercio que la propiedad privada" y sobre la vida política "es indudable que Tomás de Aquino atribuía menos importancia a la individualidad que al bien de la comunidad" (Southern, 1977).
- ⁹ "La Reforma contribuye, por consiguiente, al advenimiento de la ciudadanía moderna al preconizar la libertad de conciencia frente al poder civil [...] la Reforma elabora la justificación de la dominación. Por ella se realiza el paso de la Iglesia al Estado" (G. Mairet, "El protestantismo y la justificación cristiana del poder", en *Châtelet*, 1981, II: 229).
- ¹⁰ Cfr. Febvre, 1985: 75-82 ("Erasmo y su época").
- ¹¹ Cfr. Hazard, 1985: 251-271 ("Naturaleza y razón").
- ¹² Evidenciada en este campo en dualidades tales como "hombre y cultura", "cultura y personalidad", "relativismo y determinismo", "simbolismo y materialismo cultural", etcétera.
- ¹³ "Los científicos de la conducta entre ellos los antropólogos rara vez enfrentan directamente el problema [¿puede el hombre determinar su destino?]. Mucho de lo que dicen implica que dan poca importancia al potencial de autodeterminación del individuo. En casos extremos, como el de los conductistas radicales en sicología y el de los deterministas culturales en antropología se desecha incluso la posibilidad de autonomía" (Goodman, 1972: 15).
- ¹⁴ Recuérdense los tipos "dionisiaco" de los kwakiutl y "apolíneo" de los zuñi de Ruth Benedict, la visión mentalista o *emic* de Boas y Ralph Linton, la personalidad sexual con Margaret Mead y Gregory Bateson, el modelo homeostático de Paul Collins, la etnolingüística de Sapir, el esquema neofreudiano de Kardiner, etcétera. Harris asegura que "el psicologismo es un hábito profundamente arraigado entre los antropólogos culturales", inclusive, de forma inconsciente, entre estructuralistas y materialistas culturales (1988: 343).
- ¹⁵ "Las ciencias actuales de la conducta reflejan más la posición de Sigmund Freud que la de George Herbert Mead. Es decir, se nos ha hecho mucho más conscientes de las represiones, las frustraciones y las ansiedades —de las formas en que la cultura limita y deforma al individuo— que de la racionalidad, la creatividad y la empatía —de las formas en que la cultura humaniza y libera al hombre, y de cómo el hombre forma y reforma la cultura" (Goodman, 1972: 30).
- ¹⁶ El materialista cultural Marvin Harris sentenció: "El encuentro de la antropología y el psicoanálisis ha producido una rica cosecha de ingeniosas hipótesis en las que los mecanismos psicológicos se presentan como intermediarios que ponen en conexión partes separadas de la cultura. Pero el psicoanálisis tiene poco que ofrecer a la antropología cultural en lo que se refiere a la metodología científica. A este respecto, el encuentro de las dos disciplinas ha tendido a reforzar la tendencia a las generalizaciones incontroladas, especulativas e histrionicas [...]" (1988: 388).
- ¹⁷ Evidente en particular en la obra de John Whiting y Donald Campbell (citados por Harris, 1988: 399-401).
- ¹⁸ "En la década de los años sesenta, las reformas metodológicas y epistemológicas del movimiento de cultura y personalidad, al extenderse a todos los dominios de la antropología cultural estuvieron a punto de provocar una ruptura definitiva entre las tradiciones humanista y científica" (Harris, 1988: 388 y 399).
- ¹⁹ "[...] una ciencia social en cuanto es al mismo tiempo construcción de tipos ideales y postulación de tipos sociales no ideales. En esta correlación entre tipos ideales y tipos reales o materiales de organización social radica una teoría general científica de la sociedad y del sujeto, capaz de tomar el nexo y al mismo tiempo en grado de percibir la especificidad de los varios niveles, individual, social, cultural de la historia humana, la articulación de la compleja relación de individuo, especie y género" (Cerroni, 1992b: 22).
- ²⁰ Término puesto de moda a principios de los setenta por Daniel Bell (1991).
- ²¹ Que ya ha sido abordada por el autor en un artículo anterior ("Del estructuralismo a la antropología simbólica. Un acercamiento a Leach, Schneider y Geertz").
- ²² Garvin y Lastra (1974: 9) distinguen entre *sociolingüística* (el papel social del lenguaje), *etnolingüística* (relaciones entre lengua y cultura) y *sociolingüística* (papel del lenguaje en el comportamiento y desarrollo del individuo).
- ²³ "Ya no serán [en Hymes] la lingüística sino la etnografía, ni el lenguaje sino más bien la comunicación, las que nos den el marco

- de referencia en el que consideremos el lugar del lenguaje en la cultura y la sociedad" (Sánchez-Marco, 1976: 166).
- ²⁴ "El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...): estudian *en* aldeas" (Geertz, 1987: 339).
- ²⁵ En un interesante artículo ("Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", Geertz *et al.* 1991: 63-77) demuestra el uso de tres analogías expositivas entre los analistas sociales: la del juego, la del teatro y la del texto.
- ²⁶ Ejemplo excelente lo es sin duda el ensayo de interpretación densa de una vivencia muy peculiar en el artículo "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali" (Geertz, 1987: 339-372) donde los actores toman una dimensión que permite atisbar el juego interior de cada individuo en torno a un hecho perturbador. El observador mismo encuentra su lugar dentro de un esquema social flexible que responde más a las necesidades cambiantes de las personas que coinciden en la comunidad.
- ²⁷ "Del mismo modo que la crítica de ficción y poesía se alimentan mucho más de un compromiso efectivo con la ficción y poesía mismas, que de nociones importadas de lo que ambas deberían ser, la crítica de la escritura etnográfica (que en rigor no tiene nada de ninguna de ellas, pero que en un sentido amplio es tan poética como ficcional) debería nutrirse de idéntico compromiso con la *escritura misma*, y no de preconcepciones de lo que debe parecer para que se la califique de ciencia" (Geertz, 1989: 16).
- ²⁸ Recordemos los modelos duales que intentaron explicar el funcionamiento de la sociedad capitalista, como lo fueron las oposiciones *burguesía vs. proletariado* (Marx), *idea vs. naturaleza* (Hegel), *ciencia vs. ideología* (positivistas), *oferta vs. demanda* (economistas clásicos), *fenómeno vs. esencia*, *historia vs. función*, etcétera.
- ²⁹ Término empleado por Warren Weaver, analista de los problemas del conocimiento y la ciencia modernos (citado por Bell, 1991: 46).
- ³⁰ *El fin de las ideologías* (publicada en 1960), donde predijo el agotamiento de las viejas ideologías radicales en el Occidente —que ahora sólo cabría esperar que se generasen en el Tercer mundo—; *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (publicada en 1973), donde explica los efectos de la complejización en el ámbito tecnoeconómico y en el político, y *Las contradicciones culturales en el capitalismo* (publicada en 1976), que complementa, en el ámbito cultural, las tesis expuestas en el trabajo anterior.
- ³¹ "Se puede afirmar, sin descubrir ningún mediterráneo, que la U.S. Steel es el paradigma de corporación del primer tercio del siglo XX, la General Motors del segundo tercio y la IBM del último tercio" (Bell, 1991: 43).
- ³² Lo extraordinario de los planteamientos de Bell, desde mi punto de vista, es que han sido confirmados en los acontecimientos de los ochenta y noventa, época en la que hemos presenciado el resurgir del conservadurismo liberal entre 1980 y 1992, y además de que ya es previsible la apertura de una nueva fase pendular en los esquemas político-económicos mundiales, de lo que el ascenso de Bill Clinton a la presidencia de Estados Unidos es el primer augurio.
- ³³ Anticipación de fenómenos a partir de la detección de regularidades y recurrencias, sólo posible "donde se puede presumir un alto grado de racionalidad por parte de los hombres que influyen en los acontecimientos".
- ³⁴ El concepto "Tercer mundo" también ha perdido su referente en un mundo donde la bipolaridad del poder militar ha desaparecido en favor de una sola potencia, a su vez en decadencia en una realidad mundial donde el poder económico es más contundente que el de las armas, como lo demuestran los casos de Alemania —que tuvo mucho que ver con la desaparición de la URSS— y Japón —el mayor acreedor de Estados Unidos.
- ³⁵ La General Motors está aplicando un programa de ajuste que significará la pérdida de 50 mil empleos en los Estados Unidos. La IBM está inmersa en un proceso similar y ha eliminado alrededor de 25 mil plazas de trabajo en todo el mundo.
- ³⁶ *Las palabras y las cosas* (1984), publicado en 1966, donde hace un análisis de la evolución del conocimiento y su interacción con el entorno histórico, conformando estratificaciones históricas del saber humano, a las que corresponde un diferente campo epistemológico. En *La arqueología del saber* (1991), publicada en 1969, detalla el análisis de tipo arqueológico que ha ensayado en torno a la historia del conocimiento humano: una especie de "estratigrafía epistemológica". En opinión de Reynoso, Foucault "difundió un fuerte escepticismo hacia ciertas categorías analíticas de las ciencias sociales y de la ciencia en general, resaltando la relatividad y el carácter construido de nociones como 'enfermedad mental', 'hombre', 'poder' y 'conocimiento'. Su relativismo, más temporal que culturalógico, habrá de realimentar y otorgar nuevo rigor a viejas corrientes de la antropología" (1991: 17).
- ³⁷ Es ilustrativa la siguiente cita de Daniel Bell: "La cultura moderna se define por esta extraordinaria libertad para saquear el almacén mundial y engullir cualquier estilo que se encuentre. Tal libertad proviene del hecho de que el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación del 'yo' para lograr la autorrealización" (1989: 26).

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, 3a. edición, Alianza Universidad 149, Madrid, 1991.
- *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, C.N.C.A, Los Noventa, núm. 6, 1989.
- Bloomfield, Leonard, "Había culta e inculta" en Garvin y Lastra, 1974, pp. 266-277.
- Cerroni, Umberto *Introducción al pensamiento político*, 21a. edición, México, Siglo XXI, 1992a.
- *Política. Método, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías*, Siglo XXI, México, 1992b.
- Chatelet, François *Historia de las ideologías*, 2a. edición, 3 vols, Premiá, México, 1981.
- Febvre, Lucien, *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Orbis, Barcelona, 1985.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984.
- *La arqueología del saber*, 15a. edición, Siglo XXI, México, 1991.
- Garvin, Paul L. y Yolanda Lastra, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM, México, Lecturas universitarias 20, 1974.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, Paidós studio 73, 1989, 158 pp.
- Geertz C., J. Clifford *et al* (comp. Carlos Reynoso), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991, 334 pp.
- Goodman, Mary E., *El individuo y la cultura, Conformismo vs Evolución*, Pax, México, 1972.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, 8a. edición, Siglo XXI, México, 1988.
- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Universidad, 434, Madrid, 1985.
- Huxley, Julian, *La evolución. Síntesis moderna*, 2a. edición, Losada, Buenos Aires [Ed. orig. en inglés: 1943], 1965.
- Hymes, Dell, "Hacia etnografías de la comunicación" en Garvin y Lastra, 1974, pp. 48-89.
- Kendall, Willmore, "Agustín de Hipona" en David L. Sills (dir.) *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Aguilar, Madrid, tomo I, pp. 182-183, 1977.
- Martínez, José Luis, *Hebreos y cristianos / Roma*, SEP, México, El mundo antiguo III, 1976.
- Reynoso, Carlos, "Interpretando a Geertz" en Geertz, 1987, pp. 9-12.
- "Presentación" a Geertz, Clifford, *et al.*, 1991, pp. 11-60.
- Rionda, Luis Miguel, *Del estructuralismo a la antropología simbólica. Un acercamiento a Leach, Schneider y Geertz*, Meca-nuscrito, Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS-U. de G., 1992.
- Sánchez-Marco, Francisco, *Acercamiento histórico a la sociolingüística*, SEP-INAH, México, 1976.
- Southern, R.W., "Tomás de Aquino" en David L. Sills (dir.) *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Aguilar, Madrid, tomo 10, 1977, pp. 381-383.
- Strathern, Marilyn, "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología" en Geertz, *et al.*, 1991, pp. 214-274.

FUENTES

- Girard, René
Literatura, mimesis y antropología, Gedisa, Barcelona; serie Mediaciones, 1984, 230 pp.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, col. Ensayistas 112, 1974, 509 pp. [explorar la idea del individuo en los integrantes de la escuela de Frankfurt]
- Liotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1986.
- Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, serie Mediaciones, 1988, 243 pp.
- *Islas de Historia*, Gedisa, Barcelona, 1988, 163 pp.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980.