

## Etnografía interpretativa y antropología teórica

DAN SPERBER \*

¿Son las ciencias sociales realmente científicas, tal como las ciencias naturales? Los antropólogos han entrado en este debate filosófico. Según A. R. Radcliffe-Brown, por ejemplo, cuyas simples ideas fueron por algún tiempo aceptadas como dogmas, para que la antropología se convirtiera en una "ciencia natural de la sociedad", sólo hacía falta superar algunos prejuicios y modificar ciertos hábitos.<sup>1</sup> El sucesor de Radcliffe-Brown en Oxford, E. E. Evans-Pritchard, argumentaba en contra que la antropología pertenecía a las humanidades, no a las ciencias:

Estudia a las sociedades como sistemas morales y no como sistemas naturales..., se interesa en el diseño más que en el proceso y... por lo tanto, busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones (Evans-Pritchard 1962:26).

Ninguno de estos enfoques logró una aceptación general. El proyecto de la antropología científica se topa con una seria dificultad: es imposible describir un fenómeno cultural: una elección, una misa, o un juego de fútbol, por ejemplo, sin tomar en consideración las ideas de los participantes. Mas, las ideas no pueden ser observadas: sólo comprendidas intuitivamente; ni descritas, sólo interpretadas. Así, la descripción de fenómenos culturales entraña aspectos epistemológicos inexistentes en las ciencias na-

turales. Radcliffe-Brown y sus seguidores optaron por ignorar tal peculiaridad y, por tanto, su posición optimista reduce las expectativas de la antropología como ciencia a un mero acto de fe. El pesimismo de Evans-Pritchard es más acorde con la práctica real de los antropólogos, sin tomar en cuenta su proclamado deseo de llegar a generalizaciones científicamente respetables.

Existe un tercer enfoque que goza en la actualidad de un creciente apoyo: aunque más cercano al de Evans-Pritchard que al de Radcliffe-Brown, éste toma en cuenta no sólo lo que realmente hacen los antropólogos, sino lo que finalmente esperan lograr. Clifford Geertz, el máximo exponente de esta visión de la antropología, atraído tanto por la hermenéutica en la tradición de Dilthey, como por la semiótica moderna, argumenta que el camino correcto, por no decir el único, para describir los fenómenos culturales es, precisamente, *interpretarlos*.<sup>2</sup> ¿Por qué tendría que ser así? Porque los fenómenos culturales son vehículos de significado, son señales, mensajes, textos —"la cultura de un pueblo —escribe— es un conglomerado (*ensemble*) de textos" (Geertz 1973: 452)— y porque la interpretación es una forma particular de descripción, la forma requerida para describir tales hechos de significado. Así, la antropología es una ciencia, pero una ciencia de un tipo particular: es una ciencia interpretativa. Como cualquier otra ciencia, aspira a un conocimiento general y objetivo. Sin embargo, el carácter especial de las descripciones que realiza la hace de alguna forma menos ambiciosa a este respecto que las ciencias naturales.

¿Es posible, no obstante, reducir los fenómenos culturales a signos, y la cultura a un sistema de

\* En *Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, 1985. Traducción del Inglés: Pilar Vallés.

significados? En *El simbolismo en general* expliqué ampliamente por qué creo injustificada esta reducción. Si "significado" se entiende en un sentido lato, entonces todo y cualquier cosa tiene significado: las nubes negras *significan* que lloverá. Tener significado en tales términos no es característico de los fenómenos culturales, y, por lo tanto, tampoco relevante. Si "significado" es entendido de una forma más precisa, como en lingüística, digamos, entonces los fenómenos de significado impregnan a la cultura, mas no en una forma insular: están entretejidos, por ejemplo, con fenómenos ecológicos, o con fenómenos psicológicos de un tipo diferente. La imagen del antropólogo que aplica a "textos" la clase de descripción que necesita, por más atractiva que parezca, es engañosa.

Propongo, por tanto, desarrollar un cuarto enfoque del conocimiento antropológico. Sugeriría que la práctica interpretativa de los antropólogos y sus ambiciones científicas pudieran ser reconciliadas, pero no sin un divorcio previo. Hoy, la etiqueta "antropología" abarca dos disciplinas bastante diferentes, las cuales de ninguna manera estaban predestinadas a una unión monogámica: la etnografía interpretativa, una disciplina llena de vida, y de alguna manera problemática, y la antropología propiamente dicha, que consiste en algo más que un proyecto científico vago nutrido por una mezcla de reminiscencias filosóficas.

La mayoría de los antropólogos podrían ser mejor —y no menos honorablemente— descritos como etnógrafos. Están más interesados en las culturas específicas que en las habilidades culturales y disposiciones del *homo sapiens*, en las variedades de experiencia humana, que en la propia variabilidad. La etnografía es una búsqueda importante que responde a inquietudes legítimas, como saber lo que es pertenecer a otra cultura, ser nuer, tibetano o francés —una curiosidad que no tiene que ver tanto con hechos, como con la manera en que éstos son experimentados subjetivamente, y que exigen interpretaciones más que meras descripciones.

La tarea de la antropología teórica, por otro lado, es dar cuenta de la variabilidad de las culturas humanas. Como cualquier otra ciencia, debe dar cuenta de lo que es empíricamente posible, y qué no lo es. Asimismo, requiere de datos, esto es, de descripciones del mundo real (como un caso particular de un mundo empíricamente posible, con la ventaja adicional de ser observable). Una acumulación de datos, con todo, no hace una ciencia. ¿Cuándo contribuyen los datos a darle cuerpo? Cuando son lo suficientemente confiables y relevantes para constituir evidencia en favor o en contra de algunas hipótesis generales y no triviales.

Podría parecer, entonces, que la enorme cantidad de datos recolectados por los etnógrafos está doblemente desprovista de utilidad científica: hoy, porque apenas hay una que otra hipótesis antropológica por confirmar o refutar; siempre, porque el carácter interpretativo de estos datos no es compatible con el nivel de confiabilidad requerido. Incluso, sin evidencia etnográfica no es concebible ninguna ciencia de la cultura.

¿Puede ser superado este obstáculo fundamental para el desarrollo de una antropología científica, y resuelta la aparente antinomia entre un acercamiento interpretativo y uno descriptivo? Yo argumentaría que las interpretaciones pueden constituir datos científicos, pero con una condición: deben ser acompañadas por un "comentario descriptivo". En la etnografía actual, sin embargo, esta condición no se satisface, ni siquiera se entiende. Tal error puede tener pocas consecuencias para la etnografía como tal, pero le pone trabas al desarrollo de la antropología misma, e impide una relación fructífera entre ambas disciplinas.

### Interpretación y descripción

Las interpretaciones y las descripciones son *representaciones*, al igual que las reproducciones, los modelos a escala, las citas, las traducciones, las explicaciones, las teorías y las memorias. Una representación, sea física o mental, puede, para algunos propósitos intelectuales (*stand for*), reemplazar al objeto que representa. Cuando los sujetos perciben, entienden o disfrutan una representación es, hasta cierto punto, como si estuvieran percibiendo, entendiendo o disfrutando al objeto mismo representado. Para jugar este papel, una representación debe ser *adecuada* a su objeto. Hay muchos tipos de adecuación representacional: un modelo a escala y una explicación, por ejemplo, no son adecuados de la misma manera. Para poder caracterizar un tipo particular de representación, primeramente uno debe decir bajo qué condiciones es adecuada esa representación.

Las descripciones ocupan un lugar especial entre las representaciones. Una *descripción* es una representación que resulta adecuada cuando es verdadera. La verdad-o-falsedad es una propiedad exclusiva de las proposiciones. Sólo los enunciados transmiten proposiciones. De aquí que las descripciones tienen que estar en la forma de enunciados. La contraparte de esta restricción es que las descripciones pueden servir como premisas o derivarse como conclusiones en un argumento lógico. Pueden implicarse o contradecirse una a la otra. Por lo que pueden ser usadas para

confirmarse o invalidarse, respectivamente, y, en particular, para confirmar o refutar explicaciones (que son también descripciones, pero de una clase más abstracta y generalmente más especulativa). Estas propiedades hacen que las descripciones estén únicamente abiertas a la evaluación sistemática y a usarse como evidencia científica. Otras representaciones, cualesquiera que sean sus méritos específicos, no pueden ser empleadas directamente de esa misma manera.

Parece que hay dos grandes categorías de representaciones no-descriptivas: las reproducciones por un lado y las interpretaciones por el otro. Las reproducciones y las interpretaciones pueden ser usadas como evidencia científica sólo indirectamente y en la medida en que su relación con la realidad pueda, en sí misma, ser propiamente descrita. Una representación no descriptiva necesita lo que propongo llamar un *comentario descriptivo*. Un comentario descriptivo identifica al objeto representado y especifica el tipo de representación involucrado; por lo que hace posible derivar inferencias empíricas de una representación no descriptiva. Ofrece, por decirlo así, las instrucciones para su uso. Ejemplos triviales de comentarios descriptivos son los pies de las ilustraciones, los encabezados de los diagramas, o las leyendas de los mapas. La leyenda de un mapa hace posible inferir, digamos, por la presencia de un parche oscuro en el lado derecho del mapa, la existencia de un bosque en la parte oriental del área representada.

El comentario descriptivo de una representación pictórica en tanto material verbal es otra cosa. A veces es difícil, por otro lado, distinguir el comentario descriptivo de la representación comentada cuando ambos son verbales. Las descripciones no son las únicas representaciones en forma verbal. También lo son las citas (que pertenecen a la categoría de reproducciones) o los resúmenes (que pertenecen a la categoría de las interpretaciones). Estas representaciones verbales no descriptivas se combinan con sus comentarios descriptivos y forman enunciados complejos: generalmente, la propia representación se pone en una cláusula subordinada o entre comillas; el comentario forma una cláusula principal y especifica lo que está siendo representado, y cómo. Tal es el caso cuando, por ejemplo, las palabras de alguien son reportadas en un estilo directo o indirecto, con un comentario concomitante a la cláusula principal que nombra al que habla y describe las circunstancias.

Una *reproducción* (por ejemplo, una cita o un modelo a escala) es una representación, que es adecuada en la medida en que físicamente se parece a aquello que representa. La adecuación de una repro-

ducción nunca puede ser absoluta. Por otro lado, es relativamente bien entendida y fácilmente valorada. Con frecuencia, para hacer un comentario descriptivo conveniente a una reproducción, es suficiente con nombrar el objeto representado y el resto se da por sí solo.

Si las interpretaciones fueran tan evidentes como las reproducciones, bastaría generalmente con un comentario descriptivo de la forma: "esto es una interpretación de aquello". Pero estamos lejos de eso. Todas las representaciones, que no son ni claras descripciones, ni claras reproducciones, comúnmente son entendidas como una *interpretación*. No hay ninguna razón obvia para asumir que éstas tengan mucho en común y que constituyan una clase de representación distinta, en lugar de una vasta y vaga categoría residual.

Se han propuesto dos tipos de definición: las interpretaciones han sido caracterizadas, ya sea como representaciones basadas en una comprensión subjetiva, o como representaciones fieles al significado, más que a los aspectos directamente observables de las cosas representadas. Diluyendo la noción de significado hasta hacerla irrelevante, ambas definiciones pueden, de hecho, hacerse coincidir. Pero, ¿cómo podemos caracterizar a las interpretaciones, por lo menos a las etnográficas, sin recurrir a ese truco?

Las representaciones comúnmente llamadas "interpretaciones" parecen, en efecto, implicar un compromiso entre la objetividad y consideraciones más subjetivas: el deseo de ser entendidas, de arrojar alguna luz sobre las dudas, un compromiso entre la adecuación de las cosas representadas y la efectividad para la formación y la comunicación de ideas. Mas, ¿acaso esta relativa subjetividad, este carácter de compromiso, define una categoría homogénea de representaciones? Podría argumentarse, más bien, que cualquier representación entraña una preocupación tanto por la adecuación empírica, como por la eficiencia pragmática. En los casos claros de descripción o de reproducción, las restricciones impuestas por la búsqueda de la verdad o de la semejanza son tan fuertes, que son las únicas que se notan. En la mayoría de los casos de la así llamada "interpretación", la búsqueda de adecuación empírica parece menos limitante, el compromiso entre ésta y el intento del intérprete es más aparente. Cuando una descripción es abiertamente especulativa, o cuando una reproducción incluye distorsiones intencionales, ambas son llamadas también "interpretaciones". La interpretación entendida así es a lo más una categoría heterogénea. No está ni caracterizada por un modo específico de adecuación empírica, ni requiere de un tipo particular de comentario descriptivo. En



este sentido vago, del que ya no nos ocuparemos, todas las ciencias y, por supuesto, no sólo las sociales, son interpretativas, ya que siempre son especulativas.

Definir las interpretaciones más estrictamente como representaciones fieles al significado de aquello que es interpretado sólo tiene sentido en casos específicos, en las traducciones o en los resúmenes, por ejemplo. Lo que se interpreta en estos casos es un texto, es decir, un objeto para el cual la noción de significado es relativamente clara (lo es al menos cuando se compara con la noción de significado tal como se aplica a un ritual o a una obra de arte). La noción lingüística de significado está estrechamente unida a la de igualdad de significado. La igualdad de significado hace posible que un texto —la interpretación— represente el significado de otro texto.

Esta caracterización semántica de la interpretación es, por cierto, demasiado estrecha para dar cuenta de su papel en las ciencias sociales. Las interpretaciones aquí no son solamente de textos. En la etnografía todos los aspectos del pensamiento y del comportamiento humano son interpretados. Se da prioridad, por ejemplo, a las interpretaciones de materiales verbales, de mitos, incluso por encima de la propia representación de su significado textual.

¿Qué son, entonces, las interpretaciones etnográficas; a qué clase de conocimiento conducen; podrían generar comentarios descriptivos adecuados y ser usadas como evidencia científica? En vista de que carecemos de respuestas *a priori*, deberíamos tal vez observar con detenimiento cómo hacen sus interpretaciones los etnógrafos. Aquí consideraré sólo un caso particular: la combinación de una anécdota, una glosa y una generalización tomadas del con justicia famoso estudio de la religión nuer de Evans-Pritchard (1956). Mis comentarios al respecto no deben de ninguna manera considerarse referidos específica y exclusiva-

mente a dicho trabajo. Si se revisa cualquier libro de etnografía, de seguro se encontrarán varios ejemplos similares.

En algunos trabajos etnográficos se dedica poco espacio a la interpretación de los fenómenos culturales. Un etnógrafo puede, por ejemplo, estudiar la economía o la demografía de una sociedad basándose en la revisión estadística de datos descriptivos. Sin embargo, en la medida en que ese trabajo sea realmente etnográfico, es decir, que considere a la economía o a la demografía en su relación con la cultura, las interpretaciones de los fenómenos culturales, ya sean largos o cortos deberán jugar un papel decisivo. Todas las interpretaciones etnográficas (o, para el caso, históricas) enfrentan los mismos problemas epistemológicos. Aquí nos ocuparemos de tales problemas, más que la etnografía en general.

### Las interpretaciones en la etnografía

En su nivel más fáctico, los relatos etnográficos parecen consistir típicamente en una mezcla de descripciones y de citas. Tómese por ejemplo la siguiente anécdota, relatada por Evans-Pritchard:

#### *La anécdota*

Yo estuve presente cuando un nuer se defendía de la desaprobación silenciosa, por parte de su familia y de sus parientes, por los frecuentes sacrificios de animales que él realizaba. Se le había dado a entender que se sentía que estaba destruyendo a la manada por un amor inmoderado a la carne. Él dijo que eso no era verdad... que le parecía muy bien que su familia se preocupara por la manada, pero que él había matado al ganado por el bien de ellos. Era la "*kokene yiekien ke yang*", "el rescate

(ransom) de sus vidas con ganado". Repitió esta frase muchas veces mientras nombraba, uno a uno, los casos de enfermedades graves en su familia y describía al buey que había sacrificado en cada ocasión para apaciguar al espíritu *deng* (Evans-Pritchard, 1956: 222).

Éste es tal vez un relato verdadero tan crudo como los que se encuentran en la mayoría de los trabajos etnográficos. Sin embargo, ni un solo enunciado del mismo expresa una simple observación.

La "desaprobación silenciosa" no puede ser observada, sino que es una mera conjetura. Igualmente, que a un hombre "se le haya hecho entender que se sentía que..." es una inferencia de una variedad de comportamientos frecuentemente ambivalentes y complejos. Estas inferencias probablemente no hayan sido hechas directamente por el etnógrafo, sino por sus informantes. La descripción resultante es en verdad lo que el etnógrafo seleccionó de lo que entendió, de lo que sus informantes le dijeron, de lo que ellos entendieron.

El resto del relato contiene más citas que descripción. Más precisamente, es un relato en estilo indirecto (con la excepción de una fórmula citada directamente) del contenido, de la esencia, de un discurso como fue entendido, resumido y traducido por el etnógrafo, probablemente con la ayuda de informantes.

Evans-Pritchard presentó esta anécdota para ilustrar la manera en que los *nuer* piensan con respecto a los sacrificios, y más específicamente, a aquellos que llaman *kuk kwoth*. Ya había dedicado varios capítulos a los usos *nuer* de "*kwoth*", una palabra que tradujo algunas veces por "espíritu" y otras veces por "dios". La palabra "*kuk*" (de la que "*kok*" es la forma verbal) quedó para ser explicada:

### La glosa

El presente rango de significado de la palabra incluye comprar y vender... La idea *nuer* de una compra es que si tú le das algo a un comerciante, éste se ve, por lo mismo, en la obligación de ayudarte. Al mismo tiempo, le pides algo que necesitas de su tienda, y él tiene que dártelo, ya que al haber aceptado tu regalo, ha entrado en una relación recíproca contigo. De ahí que *kok* tenga el sentido de "comprar" al igual que el de "vender"... La noción general transmitida por la palabra es, por lo tanto, la de intercambio. Este sentido cubre, como lo hacen nuestras propias palabras "ransom" (*rescate*) y "redemption" (*redención*), tanto el uso religioso como el comercial (*Ibid.*: 223-224).

La glosa de *kuk* es bastante intuitiva. Incluso, aunque no desconfiemos de las intuiciones del etnógrafo, obtenemos también una comprensión intuitiva del significado del término. Podríamos considerar desafortunada su elección de "rescate" o "redención" para traducir *kuk*. Esto podría no tener demasiada importancia, siempre y cuando en las traducciones de los enunciados *nuer* no asociemos "ransom" (*rescate*) con lo que significa en inglés, sino más bien con lo que entendemos del significado de *kuk*.

La anécdota y la glosa no son suficientes para saber qué piensan los *nuer* del sacrificio, aunque son sugerentes: motivan especulaciones. Aquí están las de Evans-Pritchard:

### La generalización

Un *kuk kwoth*, sacrificio a dios (o a algún espíritu), parece ser considerado como un rescate que redime a la persona que lo hace, ya que si no lo hiciera, el infortunio podría o debería caer sobre ella. Al aceptar el regalo, el dios entra en un convenio para proteger al donador, o le ayuda en cualquier otra forma. A través del sacrificio, el hombre hace una especie de pacto con su dios (*Ibid.*: 221).

Debería ser evidente que la generalización está sólo vagamente relacionada con la anécdota y con la glosa. Esta vaguedad surge en parte del hecho de que la generalización es en sí misma demasiado vaga para abrirse a una sólida confirmación o a lo contrario.

Afirmar que un "sacrificio a dios... parece ser considerado como un rescate..." resulta demasiado evasivo. ¿Quién, en realidad, "parece mirar": todos los *nuer*, la mayoría de ellos, o algunos de ellos? ¿cuándo: en general, o solamente en algunas ocasiones? ¿de qué manera ellos "parecen" mirar? "ver" está bien, pero ¿como una cuestión de hecho, o como una suposición privilegiada?

Los otros dos enunciados: "dios entra en un convenio..." y "... el hombre hace una especie de pacto..." parecen aserciones más directas. Sin embargo, aquí cabe inquirir ¿quién lo afirma: el etnógrafo? Esto resultaría de lo más extraño; los etnógrafos generalmente no creen en las religiones que estudian. Evans-Pritchard, por ejemplo, no creía que dios entrara en un convenio o que fuera negociado de la forma descrita. Entonces, ¿está el etnógrafo citando aseveraciones hechas por los *nuer*? Probablemente no, pues de lo contrario lo hubiera consignado. Así, puede colegirse que sendos enunciados, si bien provienen del etnógrafo, no fueron aseverados ni por él, ni por los *nuer*. Lo que pretenden transmitir es, en apariencia, un compromiso entre el pensamiento de los *nuer* y los

medios de expresión del etnógrafo. En otras palabras, son interpretaciones típicas.

Estas interpretaciones son muy comunes en la etnografía, junto con las descripciones y las anotaciones. Como se ilustró con la anécdota, la glosa y la generalización citadas, la mayoría de las descripciones y anotaciones están irremediabilmente entrelazadas con las interpretaciones, mientras que muchos otros enunciados generales son puramente interpretativos.

Las interpretaciones son herramientas de los etnógrafos para transmitir su entendimiento de una cultura, lo cual bastaría para justificar su uso. Esta justificación es fácil de confirmar. Un argumento simple al respecto es que los relatos interpretativos están abiertos a ser evaluados: algunos son más adecuados que otros; no sería así si carecieran de valor empírico.<sup>3</sup> Además, es dudoso que cuanto puede lograrse con la interpretación pudiera alcanzarse por otros medios. Un acercamiento estrictamente descriptivo a hechos como los arriba mencionados sería embarazoso si no es que impracticable; desanimaría a los lectores, en lugar de ayudarlos; ¿de qué serviría, en cualquier caso?

El uso de la interpretación en la etnografía está justificado. No así el uso de las interpretaciones etnográficas como evidencia antropológica. Una condición necesaria para este uso es que a las interpretaciones se les adjunten comentarios descriptivos adecuados. Pero, ¿en qué debería consistir el comentario descriptivo de una interpretación?

### Las interpretaciones etnográficas como "discurso indirecto" (*indirect speech*)

Los etnógrafos proporcionan comentarios descriptivos, aunque insuficientes, para algunas de sus interpretaciones. Estos comentarios toman la forma estándar de una cláusula (*vgr.*, "según los shamanes...", "Los nuer piensan que...") para los cuales la propia interpretación es yuxtapuesta o subordinada. Al considerar estos comentarios descriptivos uno puede formarse una idea del alcance, de la variedad y de lo explícito de las interpretaciones etnográficas.

Los casos más claros son las traducciones ordinarias. Sus comentarios descriptivos son similares a aquellos de las citas (*vgr.* "el hombre dijo: '...')", e igualmente pueden usarse como representaciones de pronunciamientos, pero sólo en lo que se refiere a su contenido.

Muchas otras interpretaciones son expresadas en lo que en forma lingüística se conoce como "discurso indirecto". En los ejemplos elementales de los libros de texto, el discurso indirecto difiere de la cita directa, sólo en que ocurre en una cláusula subordinada,

y que implica la transposición de los pronombres, de algunos adverbios y de los tiempos. Por ejemplo:

"Él dijo que había matado al ganado por el bien de ellos" es supuestamente una versión indirecta de: Él dijo: "He matado al ganado por el bien de ustedes"

Si éste fuera realmente el caso, el discurso indirecto sería sólo una variante estilística de una cita directa y podría ser usada en conformidad. Pero, de hecho, el discurso indirecto puede partir de una simple y explícita transposición en por lo menos dos formas, y esto hace imposible recobrar, incluso aproximadamente, un pronunciamiento inicial de un reporte indirecto de él:

- a) El discurso indirecto puede ser un resumen, más que una paráfrasis. Así, "Él dijo que había matado al ganado por el bien de ellos" podría resumir un largo discurso en el que la oración "He matado al ganado por el bien de ustedes" no necesita aparecer.
- b) El discurso indirecto puede incluir elementos que estuvieron ausentes en el original y que expresan el entendimiento o juicio del que reporta, más que el entendimiento o juicio del informante original. Por ejemplo, el pronunciamiento "He matado al ganado por el bien de ustedes" podría ser reportado como: Escuché a un hombre decir que la razón por la que había hecho los sacrificios era para disponer de *kwoth* en favor de sus parientes.

No puede decirse qué tan cercano está un discurso indirecto de un pronunciamiento original, cuánto lo condensa, cuánto lo amplía. A diferencia de las citas en la lengua original, y mucho más que en una traducción, el discurso indirecto (el estilo favorito de los etnógrafos) puede llevar a diferentes reportes del mismo discurso. A este respecto los reportes en discurso indirecto son como descripciones: uno y el mismo objeto puede ser descrito de maneras bastante diferentes. En la medida en que los reportes en discurso indirecto se refieran a eventos orales específicos, pueden ser acompañados con comentarios descriptivos, que les dan un valor empírico comparable al de las descripciones. Nada en su naturaleza excluye a esos reportes de ser confirmados o descartados (aunque, en la mayoría de los casos etnográficos, razones contingentes nos fuerzan a confiar en ellos), o de ser usados para confirmar o no otras representaciones.

Los problemas surgen por el hecho de que el "discurso indirecto" se usa para reportar una variedad más amplia y vaga de fenómenos, y no sólo para eventos hablados específicos. Se emplea para el lenguaje no atribuido: "se dice que..." pensamiento atribuido:

buido o no atribuido: "ella pensó que...", "se consideraba que...". Y objetos mucho menos claramente definidos: "Parecen implicar que..." "Entendí que...", "les parece que...", "Él quiso decir que...", etc. En todos estos casos, no se trata de una transposición, ni de un resumen de un original alguna vez disponible: uno se enfrenta a la fijación sintética de confusos conjuntos de datos diversos.

Además, el discurso indirecto puede dejarse completamente sin comentario descriptivo, y presentarse en una cláusula principal (*vgl.* sin estar subordinado a una cláusula como "el dijo que...") como en:

Estaba bien que su familia dijera que él había destruido la manada, pero él había matado el ganado por el bien de ellos.

Esta oración en su totalidad es indirectamente discurso del informante (*reported speech*), pero esto tiene que ser inferido por claves contextuales y estilísticas. Aun en esta instancia de lo que se conoce como "discurso indirecto libre", las claves son lo suficientemente claras para determinar un comentario descriptivo adecuado.

En muchos otros casos también parece sensato entender enunciados como instancias de "discurso indirecto libre", pero las claves son menos claras. Considérese otra vez:

A través del sacrificio el hombre hace una especie de pacto con su dios.

Como ya se señaló, este enunciado difícilmente podría ser afirmado por el etnógrafo, o citado de algo dicho por un nuer. Se entiende mejor como subordinado implícitamente a una cláusula principal, como "Los nuer parecen pensar que...", pero, incluso este vago comentario descriptivo es arriesgado.

En el uso literario de discurso indirecto libre, puede pensarse, o por lo menos aceptarse un cierto grado de indeterminación, en cuánto a si determinada observación es hecha por el autor (o el narrador), o si interpreta la de alguien más. Los lectores son libres de entender el texto de la manera que les parezca más relevante. Así, lo que se pierde al explicitar se gana en la facilidad de comunicación. La misma clase de beneficio se obtiene en la etnografía a través del uso de interpretaciones sin comentarios descriptivos.

Los antropólogos, sin embargo, no ven sus interpretaciones como las aplicaciones de algunos recursos literarios, sino como el resultado de un método o de una actitud epistemológica esencial para las ciencias sociales. No son conscientes de que usan el discurso indirecto libre, con todo lo que éste deja de implícito o vago. Si detectan alguna vaguedad, la

atribuyen a la misma naturaleza de la interpretación y consideran que su clarificación corresponde a los filósofos, más que a los antropólogos. Varios filósofos han apoyado a los antropólogos en este enfoque.

La mayoría de los novelistas usan el discurso indirecto libre de la manera en que Monsieur Jourdain de Molière utilizaba la prosa: sin saber que lo hacen. Ciertamente, hace 100 años, el discurso indirecto libre no había sido identificado por los gramáticos. En la actualidad empieza a reconocerse su importancia en la literatura, y en los discursos en general.<sup>4</sup> El discurso indirecto libre es el estilo que le permite al autor contar una historia "desde el punto de vista de los actores", y al lector identificarse con ellos. Cuanto menos consciente sea una identificación, mejor aceptada será. No habría nada sorprendente o de qué avergonzarse, por lo tanto, si también los etnógrafos hubieran hecho un amplio uso del discurso indirecto libre sin percatarse de ello.

Hay, sin embargo, un argumento que parece ir en contra de reducir la interpretación de los fenómenos culturales a un uso específico del discurso indirecto y del discurso indirecto libre. Se recurre a los estilos indirectos para relatar representaciones conceptuales. Las representaciones conceptuales se dan de dos maneras: las ideas, que son privadas y mentales, y los mensajes, que son públicos y conductuales. La frase "discurso del informante" (*reported speech*) es, por lo tanto, engañosa: los relatos en discurso indirecto pueden ser referidos a cualquier clase de representación conceptual, constituya o no el significado de algún mensaje verbal ("pronunciamiento", "texto" o "discurso"). La categoría de representaciones conceptuales, a pesar de ser más amplia que la de significados, parece demasiado estrecha para abarcar todos los objetos de la interpretación etnográfica (y, por supuesto, al haber objetado una ampliación *ad hoc* de la noción de significado, no podemos recurrir a una ampliación *ad hoc* de la noción de una representación conceptual). La mayoría de las interpretaciones etnográficas, según sus autores, no corresponden a representaciones conceptuales, sino a instituciones. La idea de instituciones mencionada en el estilo indirecto libre todavía es más misteriosa que la de la misma interpretación; no podría ser útil, por lo tanto, para clarificarla.

Sin embargo, los etnógrafos pueden no estar del todo en lo correcto cuando definen sus interpretaciones. El uso del discurso indirecto libre suele originar estos errores. Digamos que un novelista escribe:

Pedro caminó hacia la ventana. Estaba lloviendo.

El segundo enunciado parece ser la descripción del clima cuando Pedro caminaba hacia la ventana.

Pero, en verdad, es un relato en estilo indirecto libre, no de lo que Pedro podía ver, sino de la representación que se formó de eso. Bastaría imaginar que el pasaje fuera una descripción de Pedro en un momento de alucinación: estaría claro, entonces, que “estaba lloviendo” no establece que estuviera lloviendo. En circunstancias normales, sin embargo, si Pedro piensa que ve que está lloviendo, entonces *esta* lloviendo, y los lectores no tienen ninguna razón para prestarle atención a la diferencia lógica que entraña. Podrían estar tentados, más bien, a considerar que se les dio la palabra ver, pero ver “desde el punto de vista de Pedro”. La utilidad literaria —o etnográfica— de una confusión así es obvia, pero no deja de ser una confusión.

Cuando uno pretende “ver las cosas desde el punto de vista de otra persona”, uno trata de representarse a sí mismo *la representación de las cosas* de otra persona. Para poder inferir qué cosas son del conocimiento de la representación que Pedro tiene de ellas, uno necesita de asunciones suplementarias: por ejemplo, la asunción de que Pedro ve las cosas de la manera que son. Creer que uno ve las cosas desde el punto de vista de otra persona es, por lo tanto, confundir la representación de un objeto con el objeto mismo. Esta confusión es una característica de las interpretaciones antropológicas.

### Las interpretaciones etnográficas

Las interpretaciones etnográficas parecen caer dentro de dos grandes clases. Por un lado, hay traducciones o reportes indirectos o indirectos libres de eventos hablados específicos, que tienen, o se les puede hacer fácilmente un comentario descriptivo adecuado, y los cuales, por lo tanto, no dan lugar a planteamientos epistemológicos especiales. Por otro lado, hay interpretaciones de comportamientos o de

instituciones como el sacrificio, el matrimonio, la iniciación, la guerra, la adivinación, el *pot-latch*, los modales de mesa, etc. La relación epistemológica entre las interpretaciones de esta segunda clase y sus objetos parece misteriosa, un comentario descriptivo parece imposible.

Al examinar esto más de cerca, sin embargo, se descubre que no hay misterio, sino una confusión. La confusión epistemológica no se debe a un halo impalpable que obnuble la comprensión interpretativa, sino a un error de enfoque. El objeto real de cualquier interpretación es una representación conceptual (o un conjunto de representaciones que éste sintetiza). La representación interpretada tiene ella misma un objeto. El error consiste en enfocar el objeto de la representación interpretada más que a la representación misma.

Con interpretaciones de esta primera clase hay un pequeño margen de error. Cuando el etnógrafo traduce *kokene yiekien ke yang* por “el rescate de sus vidas con ganado”, cuando relata, en el estilo indirecto libre, “que él había matado el ganado por el bien de ellos”, actúa como el intérprete de expresiones que él mismo escuchó. Estos pronunciamientos se referían a un sacrificio de los nuer. Las interpretaciones de los etnógrafos, sin embargo, concentran su atención en los pronunciamientos y no en el sacrificio: por tanto, un error aquí sería improbable.

Por otro lado, las interpretaciones de la segunda clase constituyen un campo muy propicio para los errores, pues el objeto no es una representación verbal específica, sino un conjunto de representaciones dispersas en el que se sintetiza la interpretación. Las representaciones interpretadas bien pueden tener sólo algo en común: su objeto. La síntesis no surge del conjunto completo de representaciones consideradas simultáneamente. Se fue desarrollando progresivamente en la mente del etnógrafo, a partir de síntesis parciales revisadas a la luz



de nuevos datos y supuestos. El comentario descriptivo está implícito (*vgr.*, "Para los nuer...") o ausente. El conjunto de representaciones interpretadas es, en este nivel, demasiado confuso para ser de alguna manera comprendido. Por otro lado, destaca claramente que el objeto es común para todas estas representaciones, y por tanto resulta difícil no confundir al de las representaciones interpretadas con el de la interpretación.

Cuando Evans-Pritchard escribe: "A través del sacrificio el hombre hace una especie de pacto con su dios", sintetiza datos bastante diversos: fórmulas convencionales, pronunciamientos ocasionales, respuestas de los informantes, presuposiciones, hipótesis, impresiones, síntesis parciales, etc. Todos estos datos son representaciones conceptuales, ya sea verbales o puramente mentales. El etnógrafo los conjuntó porque consideró que se referían a lo mismo, es decir, al sacrificio. Su interpretación de estas representaciones es la información más relevante que puede ofrecer del sacrificio nuer, y ésta es su razón para destacarla. De ahí a llamarla una interpretación del sacrificio nuer sólo hay un paso. Sin embargo, desde el punto de vista de la epistemología sería un paso más allá del límite.

Uno podría preguntarse: ¿por qué no decir que una interpretación tiene *dos* objetos: un conjunto de representaciones mediadoras —que es el objeto principal— y el de estas mismas representaciones —que es el segundo objeto de la interpretación (y a menudo el más importante)?<sup>5</sup> Porque sería imposible, entonces, caracterizar a las interpretaciones en términos de un criterio consistente de adecuación empírica: excepto en aquellos casos donde aconteciera que el objeto primario fuera una representación adecuada del objeto secundario, todas las interpretaciones serían inadecuadas para, por lo menos, uno de sus objetos. Por ejemplo, una adecuada interpretación del *Libro del Génesis* no es una descripción adecuada del principio del Universo, ni a la inversa. Una interpretación no representa su objeto secundario hipotético —que es sólo un objeto aparente—: representa una representación de él.

No sería razonable, sin embargo, esperar que cambie nuestro uso lingüístico y pedir que, en lugar de "interpretación del sacrificio", uno dijera "interpretación de representaciones del sacrificio". Pero sí debemos tener en cuenta que este uso es equívoco. El complemento del sustantivo "interpretación", o el complemento directo del verbo "interpretar" puede referirse tanto a de qué trata la interpretación, como a de qué tratan las representaciones interpretadas.

No obstante el uso lingüístico, todas las interpretaciones en las ciencias de la cultura son representaciones de representaciones conceptuales. Una



interpretación es adecuada a su objeto cuando es fiel a él, esto es, cuando comparte sus propiedades conceptuales relevantes. Por ejemplo, una traducción adecuada tiene, dentro de lo posible, el mismo contenido que el texto traducido; un resumen adecuado expresa las mismas ideas principales de la representación que resume, etc. Sólo hay objeciones aparentes, entonces, al considerar que las formas lingüísticas de la interpretación antropológica son aquellas del discurso del informante (*reported speech*), fluctuando entre el estilo directo de la traducción y el estilo indirecto libre de las interpretaciones generales.

Asomándonos por entre la bruma causada por el uso sistemático del discurso indirecto libre, las interpretaciones sintéticas de datos no especificados, y una epistemología complaciente, uno debería ver que la etnografía cultural, cualesquiera que sean sus objetos aparentes, consiste esencialmente en representaciones. Ahí no hay gran misterio. Una etnógrafa no sólo observa, digamos, sacrificios. Pregunta acerca de los sacrificios, escucha a la gente hablar de ellos. Aun cuando sea ella misma la que presencie algunos sacrificios, considera lo que ha escuchado para darle sentido a lo que ve. También analiza lo que ha visto y escuchado, trata de imaginar lo que sería hacer un sacrificio, qué disposición se requeriría, qué estado de ánimo evocaría. Trata de hacer corresponder lo que ella piensa que la gente piensa con lo que ella piensa que pensaría si fuera uno de ellos. El trabajo de los etnógrafos consiste tanto en coleccionar como en producir representaciones. Interpretar estas representaciones es relatarlas lo más fielmente posible en el estilo indirecto; esa es la manera directa de transmitir lo que ellos han aprendido.

Todas estas representaciones podrían desempeñar un papel mediador y ayudarnos a llegar a entender el sacrificio en sí (en cuanto el sacrificio exista en sí, lo cual es una discusión abierta). Para que éste sea el caso, uno debería tener algún modo de enten-

der cómo estas representaciones representan el sacrificio y cómo las interpretaciones etnográficas representan dichas representaciones. A esto se debe que la mayoría de las interpretaciones etnográficas — cualesquiera que sean sus otros méritos— sean irremediabilmente vagas.

Los etnógrafos mantienen una ficción de acuerdo con la cual todas las representaciones sintetizadas en sus interpretaciones son descripciones genuinas y verdaderas, amablemente proporcionadas por las gentes a quienes ellos llaman de manera improvisada y más bien ingenuamente “informantes”.<sup>6</sup> En realidad, las representaciones intuitivas de los mismos etnógrafos juegan un papel frecuente e irremplazable. Además, incluso cuando las representaciones interpretadas sean expresiones nativas genuinas, de ello no se sigue que sean descripciones: los nativos también pueden citar o interpretar. Por ejemplo, ¿era la intención del nativo citado por Evans-Pritchard, cuando repetía “*kokene yiekien ke yang*”, informar a su audiencia (sus parientes y el etnógrafo) que en su opinión, el sacrificio era una especie de rescate, y que él había pagado ese rescate, etc., o estaba él mismo citando una fórmula tradicional para forzar a sus críticos, ya sea a desafiar la tradición, o a que lo dejaran ser? Muchos enunciados de este tipo nunca se formulan, pero siempre se *citan*—, y esto puede ser precisamente lo que los hace “culturales”. Mientras no se le dé importancia a la distinción entre el entendimiento intuitivo del etnógrafo y los enunciados de los nativos, y entre estos últimos, los propiamente enunciados y los citados, a las interpretaciones etnográficas no se les pueden hacer comentarios descriptivos adecuados.

Por su forma, las interpretaciones etnográficas ayudan a los lectores alcanzar alguna comprensión de lo que es introducirse en una cultura distinta. La mayoría de los etnógrafos, sin embargo, tienen ambiciones adicionales. Quieren que su trabajo sirva de base a generalizaciones antropológicas o filosóficas. La etnografía está plagada de escritos con un carácter aparentemente teórico, sus hipótesis y su jerga, pero, ¿a qué se refieren?

### Términos interpretativos

Las interpretaciones pueden entrañar un uso peculiar de los términos. La interpretación sistemática, como en la etnografía, puede incluso llevar al desarrollo de una terminología *ad hoc*.

Regresando al caso nuer, vimos cómo el etnógrafo hizo una exposición detallada de su modo de entender la palabra *kuk*, y debido a la falta de un equivalente en inglés, la tradujo como “ransom” (*rescate*),

una palabra, afirmó, con un significado de alguna manera comparable. En las traducciones de los enunciados nuer, entonces, “rescate” tenía que entenderse no su significado habitual, sino lo que se había sugerido del significado de *kuk*. Aunque, ciertamente, el etnógrafo quería ir más allá de la simple convención. También quería que el significado estándar de “rescate” permaneciera presente en la mente de sus lectores, matizando su comprensión de *kuk*. Esto es evidente cuando “rescate” se usa no en traducciones, sino en contextos de discursos indirectos fluctuando entre relatos de eventos dichos realmente e interpretaciones del pensamiento nuer en general. ¿Cuánto debería la palabra “rescate” mantener o recobrar exactamente de su significado estándar, en tales contextos? Esto se deja al arbitrio del lector. Pero al menos queda claro que el etnógrafo propuso el enunciado:

un *kuk kwoth* parece ser considerado como un rescate

para comunicar más que sólo:

un *kuk kwoth* parece ser considerado como un *kuk*.

Entonces, cuando una palabra se usa en tales términos en traducciones y en contextos de discurso indirecto, cuando transmite tanto una representación estipulada de una categoría nativa como una clave para la buena comprensión de esa categoría, nos enfrentamos con un uso interpretativo de un término. Cuando en un texto o en un género literario como la etnografía, un término siempre se usa de manera interpretativa, habría que llamarlo un *término interpretativo*.

Incluso sin indicación explícita, los términos interpretativos deberían ser entendidos como si estuvieran entre comillas. Su significado estándar no entra en el significado global de la oración en la que ocurren. Ese significado estándar, en el mejor de los casos, sirve para evocar otro significado, el de la categoría interpretada por el uso de ese término. Los términos interpretativos no llevan implicaciones ontológicas: el etnógrafo podría mantener, sin contradicción, tanto que los sacrificios nuer son “rescates pagados a dios” como negar que dios existe, o que cualquier clase de rescates sean realmente pagados.

En este ejemplo, “rescate” y “dios” son de manera muy explícita términos interpretativos. La mayoría de los términos que se cree que tienen un estatus teórico en el estudio de los fenómenos culturales, no son más que términos interpretativos, aun cuando

los antropólogos generalmente no estén conscientes de ese hecho.

Existe un amplio vocabulario técnico en la antropología. Sus defectos a menudo han sido señalados. Edmund Leach, por ejemplo, ha subrayado el carácter arbitrario, y en ocasiones etnocéntrico, de los términos antropológicos. Rodney Needham ha argumentado en forma convincente que la mayoría de estos términos no corresponden a conceptos precisos, sino más bien a nociones "politéticas", esto es, a clases de fenómenos que sólo tienen en común un "parecido familiar" (para usar la frase de Wittgenstein).<sup>7</sup> La razón de esto, sugiero, es que el vocabulario antropológico se desarrolló en respuesta no a preocupaciones teóricas, sino a necesidades interpretativas.

Muchas de las nociones nativas que los etnógrafos estudian entrañan también un parecido familiar entre los objetos a los que se hace referencia por el mismo término, más que un conjunto bien entendido de condiciones verdaderas. En otras palabras, dos de estos objetos pueden tener un poco más en común que un parecido, cada uno en un aspecto diferente, a un tercer objeto que se exprese con el mismo término. Estas nociones frecuentemente sobresalen en una cultura. "Amor" (*Love* en inglés) es un caso pertinente: lo que justifica que se haga referencia bajo el mismo término al amor sensual y al amor de alguien a la verdad es que ambos comparten algunos rasgos, si bien diferentes respecto del amor a alguien. Si *kwoth* y *kuk* son términos problemáticos es porque al parecer también son nociones relacionadas familiarmente. Estas nociones generalmente confusas no tienen sinónimos en su propia lengua, mucho menos en la del etnógrafo.

Los etnógrafos también estudian términos que se refieren a posiciones sociales y a instituciones, los cuales, por supuesto, varían de cultura a cultura. Tales términos generalmente llevan sólo una condición de verdad compleja, es decir, que alguna agencia competente, formal o informalmente, explícita o implícitamente, haya reconocido que el término se emplee. Lo que hace a un vizir, a un papa o a un gurú ser precisamente lo que son es que hayan sido señalados, elegidos o escogidos como tales; lo que hace ser a un "congreso", a un "batallón", a un "jihad", o a "*kuk kwoth*" es el hecho de haberse convenido, formado, declarado o propuesto como tales por el individuo o grupo competente. Como resultado de este tipo de condición de verdad particular, dichos términos no tienen sinónimo en su propia lengua y no tienen traducción en otras (a menos que la agencia competente lo decida de otra forma, como cuando la misma Iglesia Católica da traducciones para "Pope").

Cuando un término no tiene una traducción directa, hay tres posibilidades: puede hacerse una apro-

ximación a su significado por medio de un término que tenga implicaciones pragmáticas comparables, lo cual implica que de alguna manera se traduzca mal (como cuando el *jihad* árabe es traducido por "Holy War" ("Guerra Santa"); uno puede pedir prestado el término, en lugar de traducirlo (como "vizir" o "guru" en inglés); o bien traducirlo por una palabra despojada de su significado estándar, confiriéndole un significado convencional (como cuando los antropólogos dicen "el hermano de la mamá" para referirse no sólo a los verdaderos hermanos de la madre, sino también a algunos de sus primos varones). La diferencia entre estos tres recursos no siempre está bien delimitada. Las aproximaciones deben ser reconocidas como tales, y rectificadas mentalmente, como en concordancia con una estipulación tácita (uno puede referirse a un líder polinesio como "rey" sin que los lectores cuidadosos se formen una idea falsa). El significado original de un término prestado puede ser parcialmente perdido o alterado, ya que el pedir prestado no excluye que la traducción sea equivocada (así, traducir el "guru" hindú por la ahora palabra inglesa "guru" no garantiza una buena comprensión). El uso de un significado convencional puede, sin embargo, haber sido escogido por la cercana yuxtaposición de su significado original, la memoria del cual puede introducir un prejuicio (como lo hace Evans-Pritchard al usar el término "ransom" (*rescate*), con sus connotaciones cristianas inapropiadas).

El vocabulario técnico de los antropólogos es una miscelánea de palabras que se usan donde se requieren traducciones directas: "sacrificio", "adivinación", "sacerdote", "shaman", "totem", "taboo", "símbolo", "matrimonio", "guerra", "rey", "feudalismo", "casta", "tribu", etc., son aproximaciones, generalmente reconocidas como tales, términos prestados cuyo sentido original se desvanece, términos con un significado estipulado sobreimpuesto al original. Sin embargo, este vocabulario técnico no solo se usa en traducciones, sino también en formas más libres de interpretación.

Los *nuer*, según Evans-Pritchard, tienen dos palabras para el ritual de matar a un animal y una variedad de palabras y frases para los muchos ritos que parecen culminar en esa matanza, o en la ofrenda de un pepino como sustituto. El etnógrafo se refiere a todos éstos, y sólo a ellos, como "sacrificios". Así, los ritos, a los que nos referimos, difieren ampliamente. No entran en una sola categoría particular reconocida ni en una definición universal. No siempre incluyen una matanza. Sólo comparten un parecido familiar. En este contexto, entonces, el significado de "sacrificio" debe entenderse ya sea como fundamentalmente vago, o más benévolamente, como una disyunción del significado de todas las pala-

bras y frases nuer que Evans-Pritchard decidió traducir por "sacrificio": "sacrificio" significa "los ritos que los nuer llaman así, o los ritos que los nuer llaman *kuk kwoth*, o los ritos que los nuer llaman de aquella manera, o etc." "Sacrificio" es, así, un término interpretativo sintético: se usa para traducir no una sola categoría nuer, sino varias.

Podría señalarse como objeción que el etnógrafo insiste en los enfoques nuer de "sacrificio" sin preocuparse por establecer si ellos tienen ese concepto, ya que por esa vía impone en el marco conceptual nuer un conjunto de categorías extrañas. Además, desde un punto de vista comparativo, una noción de sacrificio que se aplica sólo a los nuer, sin ser una noción nuer, parecería completamente inadecuada.

Por más atinadas que sean estas críticas al uso de términos técnicos, están de alguna manera fuera del tema. Serían fatales si se aplicaran a una erudición descriptiva. La interpretación etnográfica pretende hacer inteligible al menos intuitivamente una experiencia extraña. Las dificultades se deben, en gran parte, a las diferencias en los marcos conceptuales. Para salvar tales dificultades, las nociones definidas universalmente no tienen valor interpretativo, y los verdaderos préstamos de términos idiosincráticos nativos tienen mucho de paliativo y no pueden ir más allá. Las sobreposiciones, las confusiones y los matices de significados, la estipulación de categorías *ad hoc*, son, por otro lado, recursos muy efectivos.

Así, la noción de sacrificio del etnógrafo, aparentemente extraña, hace posible plantear una variedad de preguntas y especular sobre los datos nuer. Incluso si se probara la arbitrariedad de estos recursos y estas especulaciones hechas al azar, el hecho de haberlas considerado habrá fomentado un razonable sentido de familiaridad con algunas de las maneras nuer, al tiempo que se transmite, es de esperarse, el carácter tan problemático de todo esto. La limitación

de este logro se debe al hecho de que "sacrificio" se usa en forma interpretativa. Su significado convencional recapitula todas y sólo aquellas categorías nuer que tengan un cierto parecido con la noción universal de sacrificio. En este contexto, "sacrificio" es una noción mediadora entre las nociones eruditas nuer y las occidentales y, por lo tanto, difiere de cualquiera de éstas. Se recurre a un término interpretativo por considerar insuficientes las nociones familiares, ya sea para traducir o para describir una noción extraña.

### Generalizaciones interpretativas

Cabría suponer que, en la etnografía, los términos técnicos se usan interpretativamente, y por lo tanto preguntarse si también es el caso de la antropología teórica. Tómese por ejemplo el término "sacrificio". De acuerdo con varias teorías, su sentido original es el de un acto de comunión o de separación, o una dádiva, o la designación de un chivo expiatorio.

A menudo se ofrece una definición *a priori* al respecto. Por ejemplo: sacrificio es la matanza de un animal o de un ser humano como ofrenda a algún ser sobrenatural. Esto simplemente parece una definición. Una teoría del sacrificio debe comprender tanto el "sacrificio" nuer, como el hindú, el griego, el bororo, etc. Pero cada vez, "sacrificio" tiene un sentido distinto. En cada uno de estos casos se asume como un término interpretativo que da cuenta más o menos adecuadamente de un conjunto de categorías nativas. Tales categorías generalmente engloban ritos complejos de los cuales la matanza es sólo un elemento: la matanza puede estar precedida de invocaciones, libaciones, purificaciones, y seguida de preparaciones culinarias, prácticas adivinatorias, etc. Algunas veces, una categoría nativa particular,



que el etnógrafo traduce como "sacrificio", cubre matanzas, ofrendas vegetales y ritos que aparentemente no incluyen ninguna clase de ofrenda en absoluto.

Sin embargo, los etnógrafos no deciden al azar llamar a algún rito un "sacrificio". Generalmente lo hacen porque el rito se parece, de alguna manera, a otros descritos en la literatura como "sacrificios". Éstos a su vez, deben su nombre al parecido que guardan con otros ritos previamente descritos, etc. Sería un error buscar alguna decisión inicial que estuviera en el origen del estudio antropológico del sacrificio; los primeros usos antropológicos del término imitaban reinterpretaciones de los antiguos usos religiosos judíos, griegos y romanos.

Cuando los antropólogos afirman: "Sacrificio es la matanza de un animal o de un ser humano como una ofrenda a algún ser sobrenatural", no dan una definición, sino más bien interpretan una idea común a la mayoría de las interpretaciones occidentales —ya sean religiosas o etnográficas— de ritos del sacrificio. Cuando parecen desarrollar una teoría del sacrificio, realmente continúan este trabajado de segundo (o *n*) grado de interpretación, aunque de una manera más especulativa. Toman algunas interpretaciones etnográficas (o, algunas veces, directamente apropian algunas representaciones nativas) y las generalizan a todos los sacrificios. Robertson Smith, por ejemplo, señaló una visión del sacrificio esencialmente "semítica"; Hubert y Mauss aplicaban al sacrificio, en general, una síntesis de Vedic e ideas bíblicas; Edmund Leach recientemente propuso una teoría "bíblica", etcétera.<sup>8</sup>

Para los etnógrafos, estas teorías son fuentes de inspiración interpretativa, repertorios de "significados" posibles, que pueden ser adoptados, adaptados o rechazados a voluntad, de acuerdo con el caso que se estudie. Así, cuando Evans-Pritchard discute lo que él llama el "significado" del sacrificio nuer a la luz de las "teorías del sacrificio", comenta:

La teoría de la comunión, como la sostiene Robertson Smith... nos brinda poca ayuda para el entendimiento de la naturaleza de los sacrificios nuer a dios (Evans-Pritchard 1956: 274).

Lo que Georges Gusdorf dice del sacrificio religioso en general, que se hace no sólo a los dioses, sino en contra de los dioses, es muy cierto para los nuer (*Ibid.*: 275).

Las ideas de compra, redención, indemnización, rescate, intercambio, convenio y pago son muy evidentes en los sacrificios nuer... no son peculiares en esto, pues como correctamente lo enfatizan Hubert y Mauss, probablemente no existe sacrifi-

cio en el que no haya alguna idea de redención y algo de la naturaleza de un contrato. (*ibid.*: 276)

Los etnógrafos vuelven a estas teorías cuando pueden sacar de ellas alguna fórmula vaga (el sacrificio se hace "en contra de los dioses", contiene "algo de la naturaleza de un contrato") con el propósito de interpretar sus propios datos. Cuando estas teorías caen en desuso (como las interpretaciones astronómicas y meteorológicas, alguna vez de moda, de símbolos religiosos) es a manera de herramientas que se han vuelto obsoletas. Esta obsolescencia es debida, sólo en parte, al hecho de que los etnógrafos tienen un mejor conocimiento de un gama más amplia de casos, y tienen necesidad de interpretaciones más complejas. Los etnógrafos y su público pertenecen a una cultura que cambia rápidamente: generalizaciones interpretativas que en un tiempo pudieron ayudar a transmitir alguna comprensión intuitiva de formas extrañas, pueden volverse extrañas, y por tanto, pueden perder su utilidad. Igualmente, pueden preferirse nuevas interpretaciones, no tanto porque se adapten mejor a los hechos, sino a un público siempre cambiante.

Las generalizaciones interpretativas no son teorías, propiamente hablando, confirmables o no. Son herramientas útiles o inútiles. ¿Podría ser de otra manera? ¿Podrían las generalizaciones interpretativas constituir teorías genuinas? Para responder a esta pregunta, se deberían considerar no sólo los usos, sino también la lógica de las generalizaciones interpretativas, y uno debería compararla con la lógica de las generalizaciones descriptivas. Aquí sólo voy a señalar un esbozo rudimentario de una de estas comparaciones.

Una generalización descriptiva responde a una doble pregunta: ¿Qué es empíricamente posible? ¿Qué es empíricamente imposible? Por ejemplo, "todos los elefantes son grises" implica que es posible que un objeto sea un elefante y de color gris, e imposible que un objeto sea un elefante y que no sea gris. Cada observación de un elefante gris corrobora esta generalización, pero, aunque el número de corroboraciones sea muy alto, una sola observación irrefutable de un elefante blanco sería suficiente para poner en peligro la generalización. Esto es lo que hace tan difícil, y tan excitante, descubrir nuevas generalizaciones descriptivas que no sean ni triviales ni fácilmente descartadas. Las teorías científicas constan de estas generalizaciones descriptivas.

Las generalizaciones interpretativas de ninguna manera especifican qué es empíricamente posible o imposible. Dan una respuesta fragmentada a una simple pregunta particular: ¿qué es epistemológicamente factible? No dice cómo son las cosas, sino qué

representación puede darse de las cosas. Decir, por ejemplo, que todos los sacrificios son comuniones es afirmar sencillamente que todo lo que puede interpretarse como un sacrificio puede también interpretarse como una comunión. Tal afirmación puede ser fácil o difícil de corroborar (las interpretaciones de Evans-Pritchard, por ejemplo, no lo corroboraron), pero es irrefutable.

A pesar de un paralelismo superficial, las generalizaciones interpretativas difieren radicalmente de las generalizaciones descriptivas. Una interpretación es adecuada cuando es fiel, una descripción es adecuada cuando es verdad. La fidelidad puede ser mayor o menor, mientras que solo hay dos valores: "verdadero" y "falso". Una descripción es falsa en el momento en que una de sus implicaciones sea falsa (aunque, en lenguaje común, podemos entonces hablar de verdad "parcial" o "relativa"). Por lo tanto, una generalización descriptiva que tiene un gran número, e incluso una infinidad de implicaciones, puede ser falsificada en un gran número, e incluso de una infinidad de maneras; su valor empírico es mayor que el de una descripción empírica, y también lo es su vulnerabilidad. Inversamente, cuanto más general sea una interpretación, menor será su valor empírico, y resultará menos vulnerable a las consideraciones empíricas (sin embargo, podría ser más vulnerable a los cambios de moda): las palabras y los pensamientos de un individuo, un sacrificador nuer, por ejemplo, pueden ser interpretados con mayor fidelidad (no es fácil, por supuesto, no hay garantía de éxito, pero el proyecto no es absurdo); una interpretación sintética de la visión nuer del sacrificio no puede ser igualmente fiel al pensamiento de cada nuer sobre la cuestión (a menos que uno asuma que todos ellos piensan idéntico, lo cual parece casi imposible); una interpretación general del sacrificio, en cualquier lugar y época, no sintetiza datos empíricos, sino interpretaciones que son en sí mismas sintéticas. Una interpretación así lleva, a lo más, sólo a una relación distante y ocasional con el pensamiento de individuos involucrados en "sacrificios".

Las generalizaciones interpretativas no son las torpes expresiones de una ciencia antropológica inmadura, son los apoyos pasados de moda de la etnografía, una disciplina ahora madura que debería poder prescindir de ellos.

### **Explicar e interpretar las representaciones culturales**

La unión monogámica y celosa de la etnografía y de la antropología, que se enseñan en los mismos departamentos, se practican por los mismos estudian-



tes, sin hacer casi ningún esfuerzo para distinguir dos acercamientos y dos objetivos, ha puesto trabas a ambas disciplinas. La antropología recibe de la etnografía conceptos inapropiados y cuestiones irrelevantes. Una parte importante de su energía se emplea en tratar de responder a preguntas tales como: ¿qué es el totemismo: un reino sagrado? ¿Cuál es el significado de sacrificio; cuales las partes respectivas de la descendencia y la alianza en el parentesco? ¿Tienen todas las culturas mitos? ¿Cuál es la función de la brujería? ¿En qué difieren religión y magia, posesión y shamanismo? Todas estas preguntas están mal planteadas, pues se enmarcan en términos interpretativos. No hay ninguna razón *a priori* para asumir que estos términos corresponden a clases de fenómenos homogéneos y distintivos, *vgr.*, a objetos potenciales de investigación científica. Enredados en estos pseudo-conceptos y pseudo-cuestiones, los antropólogos no logran alcanzar un consenso en los asuntos fundamentales y objetivos de su disciplina, o incluso en una caracterización general de los fenómenos culturales.

Sin embargo, podemos intentarlo: los humanos naturalmente son capaces de construir, memorizar y comunicar representaciones mentales (habilidades que necesitan, por supuesto, de un ambiente propicio en el cual desarrollarse, en particular, de la compañía de otros seres humanos). Cada día, cada individuo construye miles de representaciones mentales; la mayoría de las cuales se olvidan casi inmediatamente, y nunca se transmiten. Muy pocas representaciones mentales son expresadas, esto es, transformadas en representaciones públicas y así transmitidas a otros. La gran mayoría de representaciones transmitidas lo son sólo una vez. Pocas representaciones, sin embargo, son retransmitidas por sus receptores originales a otros receptores quienes, a su vez, las retransmiten, etc. Una red social, más o menos ampliada en espacio y tiempo, es penetrada así, por una representación. Estamos tratando ahora con una representación cultural específica que consiste en una multiplicidad de versiones

mentales y públicas, relacionadas unas con otras, tanto por su génesis como por la similitud de sus contenidos. El conjunto de todas estas representaciones que circulan dentro de un grupo humano constituyen su cultura. Por extensión, cualquier fenómeno, sea un evento, una herramienta, una construcción, una práctica, un hábito, una comida, etc., que esté determinado, en parte, por estas representaciones específicamente culturales, puede ser llamado cultural también. En particular, en este sentido amplio, todas las representaciones mentales, incluso aquellas que se comunican sólo una vez, o las que nunca se comunican, son hasta un cierto punto, culturales; son concebidas y procesadas en el contexto de un conocimiento parcialmente compartido; son, en algunos aspectos, versiones periféricas, transformaciones idiosincráticas de representaciones comunes.

Existe una pregunta que cualquier antropología científica debería responder (ya sea directa o indirectamente): ¿a través de qué proceso de selección, como función de qué factores, una pequeña fracción de todas las representaciones mentales que los humanos construyen se convierten en representaciones culturales compartidas, e invaden, ya sea de forma temporal (rumores, modas) o duradera (tradiciones) las redes de la comunicación social? Una antropología cultural debe incluir —me siento tentado a decir, que debe ser— una epidemiología de ideas.

La idea de una epidemiología de ideas no es completamente nueva. Está implícita en el debate entre los evolucionistas y los difusionistas que agitaron la antropología durante el cambio de siglo, y también en varios trabajos recientes.<sup>9</sup> *Mythologiques* de Lévi-Strauss puede verse como una "epidemiología de los mitos".<sup>10</sup> Más recientemente, dos equipos de biólogos, L.L. Cavalli-Sforza y M.W. Feldman, de una manera cautelosa, y Charles Lumsden y Edward O. Wilson más ambiciosamente, han propuesto modelos tomados de la biología de la población, y de la epidemiología en particular, para dar cuenta de la evolución y de la difusión de los fenómenos culturales.<sup>11</sup> Cualesquiera que sean sus otros méritos, estos modelos inspirados biológicamente están basados en una comprensión superficial de las representaciones culturales.

A diferencia de los genes, de los virus o de las bacterias, que normalmente se reproducen, y sólo excepcionalmente experimentan una mutación, las representaciones mentales tiene una estructura básicamente inestable: el destino normal de una idea es de ser alterada o de surgir con otras ideas; lo que es excepcional es la reproducción de una idea. Así, como lo sugiere indirectamente el trabajo de Lévi-Strauss, una epidemiología de ideas debe ocuparse

tanto de la transformación de las ideas, como de su reproducción. Para ponerlo en otros términos, la reproducción estricta de una idea debe ser vista como un caso restrictivo: el grado cero de transformación. Una epidemiología de ideas necesitaría, por lo tanto, de modelos distintos de los modelos biológicos acostumbrados; tendría que depender enormemente de una psicología de las representaciones mentales.<sup>12</sup>

La psicología cognoscitiva ha experimentado un desarrollo considerable en los últimos 20 años,<sup>13</sup> pero son pocos los trabajos que se ocupan del problema de las representaciones específicamente culturales.<sup>14</sup> No existe estudio, que yo sepa, que directamente trate de explicar, bajo las bases de consideraciones psicológicas cognoscitivas, por qué algunas ideas son más contagiosas que otras.<sup>15</sup> Por otro lado, hay muchos trabajos relacionados, por ejemplo, con la formación de conceptos, con la memoria para narraciones, o con la comprensión de metáforas, que son muy sugerentes a este respecto.<sup>16</sup>

¿Qué puede predecirse, en tales condiciones, del futuro de la antropología? Los pesimistas podrían advertir que los biólogos se acercan al estudio de los fenómenos culturales con ideas preconcebidas y superficiales, los psicólogos, por su parte, descuidan este estudio a pesar del hecho de estar mejor equipados para contribuir a él, y los antropólogos generalmente ignoran a estas otras disciplinas y van en todas direcciones al mismo tiempo, es decir, a ningún lado. Los optimistas podrían observar, por el contrario, elementos de convergencia entre la biología, la psicología, y la antropología, podrían prestar atención (lo que yo no puedo hacer aquí) a varias tendencias nuevas en la antropología, y entonces, anunciarían el renacimiento de una verdadera antropología general, o incluso el nacimiento de una antropología científica. No sé quiénes serían mejores profetas, si los pesimistas o los optimistas, pero parece más interesante y productivo apostarle a los optimistas, y hacer todo lo posible para que sus predicciones se vuelvan realidad.

Sería posible confirmar o descartar hipótesis antropológicas verdaderas con evidencias de la etnografía, entre otras fuentes. El carácter interpretativo de la mayoría de los datos etnográficos no constituye, a este respecto, un obstáculo fundamental: las interpretaciones pueden servir como evidencia científica siempre y cuando tengan un comentario descriptivo apropiado que clarifique su valor empírico. No tendría sentido, sin embargo, que los etnógrafos se propusieran recolectar por anticipado evidencias a las que algún día una antropología científica pudiera darle uso.

Los etnógrafos apuntan, bastante adecuadamente, a un tratamiento sistemático, tanto desde un punto de vista geográfico, como temático, de todos los grupos culturales que habitan o han habitado la tierra. Un tratamiento tal garantiza mucha más información de la que la misma antropología podría procesar y dar origen a datos que en algún punto, podrían resultar de relevancia crucial para la teorización antropológica. El verdadero trabajo antropológico de Berlín y Kay en la clasificación de los colores ilustra el punto: Berlín y Kay desarrollaron la hipótesis de que todas las clasificaciones del color, a pesar del hecho de que parecen variar arbitrariamente de una lengua a otra, están basadas en un pequeño número de categorías de color universalmente básicas. Había, en la literatura, muchísimos documentos etnográficos de la clasificación de los colores, pero habiendo sido recolectados sin una perspectiva teórica, a la mayoría de ellos les faltaba esta o aquella pizca de información que habría sido esencial para poner a prueba las hipótesis de Berlín y Kay. La publicación de su trabajo estimuló la recolección de datos hasta entonces menospreciados. Esta nueva evidencia ha corroborado sus asunciones iniciales y ha hecho posible revisarlas en puntos de menor importancia.<sup>17</sup>

Los etnógrafos son algunas veces los únicos que pueden ofrecer a la comunidad de eruditos algún conocimiento de la sociedad en que trabajaban. Como resultado, probablemente tendrán que responder a las preguntas de historiadores, geógrafos, economistas, lingüistas, y de sus compañeros antropólogos y etnógrafos. Ciertamente, los cuestionarios etnográficos precedieron, en el siglo XIX, a la profesionalización de la antropología, y todavía son una de sus herramientas. Esto, sin embargo, es sólo un aspecto periférico del trabajo etnográfico.

Todas las representaciones que los humanos conciben o transmiten son, como ya lo dije, culturales hasta un cierto punto, en un sentido amplio del término. Son las representaciones más culturales, o sea, las más ampliamente compartidas, las que hacen posible comunicar las más individuales. Inversamente, la falta de un contexto compartido manifiesto —de una cultura común— es lo que dificulta e incluso imposibilita entender lo que la gente u otras sociedades dicen o hacen. Los etnógrafos son en primer lugar y sobre todo, intérpretes que tratan de hacer inteligibles esas palabras o esos actos. ¿Cómo pueden esperar lograr tal objetivo?

En el campo, los etnógrafos adquieren un conocimiento que no responde a ninguna pregunta preconcebida, y la relevancia del cual está, por el contrario, en las preguntas que él suscita. Mientras se observa en otros, otra manera de ser humano, los etnógrafos

llegan a sentirlo latente en ellos mismos. De hecho, si no pudieran percibirlo en ellos mismos, no podrían percibirlo adecuadamente en otros. En su mayor parte, el trabajo de los etnógrafos consiste en adquirir, y después transmitir ese conocimiento.

En el campo, los etnógrafos pasan por una única experiencia. Por supuesto, se benefician de la sabiduría y de las enseñanzas de sus predecesores, y de las herramientas y técnicas de la profesión, pero su herramienta principal es un conjunto de relaciones personales por medio de las cuales ellos mismos se conectan con una red cultural. Esa herramienta no la traen los etnógrafos en su cajuela, ni siquiera tienen una técnica para construirla: las relaciones personales genuinas no se les pueden imponer a otros, se desarrollan conjuntamente, y de acuerdo con los sentimientos y las ideas de cada participante.

La herramienta no lo es todo; requiere de un manejo adecuado. Los mejores etnógrafos no son aquellos que tienen las mejores relaciones personales, sino más bien los que mejor entienden estas relaciones, los que reconocen lo que se está gestionando, los que son capaces de interpretar, primero para sí mismos, las representaciones involucradas. De nuevo aquí, ninguna técnica enseñable reemplaza el trabajo de la comprensión intuitiva.

Entonces viene el momento de compartir este conocimiento sumamente intuitivo. Debido a que se basa en una experiencia única, el problema siempre es nuevo. Idealmente, por lo tanto, cada etnógrafo debería repensar el género etnográfico, al igual que cada novelista legítimo repiensa la novela. Esto no quiere decir que cualquiera pueda hacer lo que sea sin ningún riesgo, sino, por el contrario, que el problema que enfrenta cada etnógrafo es demasiado específico y demasiado complejo para ser tratado en términos de una solución para todo, un modelo a seguir, una receta que aplicar. ¡En fin!, demasiados trabajos etnográficos, todos moldeados como tesis doctorales, son versiones de unos a otros antes de ser áridas y distantes interpretaciones de datos culturales de los cuales los autores parecen haber estado deseando desprenderse.

La relativa monotonía de la literatura etnográfica está, en gran parte, en la convergencia de interpretaciones demasiado modeladas unas a otras, y demasiado distanciadas de su objeto. Por supuesto, los etnógrafos no pueden solamente citar y describir. En la mayoría de los casos deben interpretar, esto es, añadir a las variadas versiones nativas que constituyen una representación cultural, una atípica o, lo que es lo mismo, una exageradamente típica, una versión exógena, una versión, por lo tanto, distorsionada pero inteligible y relevante para sus lectores. Sólo las citas pueden ser estrictamente fieles. Cual-

quier interpretación es una distorsión y es inexacta en alguna medida. Donde las citas son inapropiadas, la mejor interpretación sería, entonces, la interpretación más fiel compatible con la búsqueda de inteligibilidad y relevancia.

Para la mayoría de los antropólogos, las interpretaciones etnográficas tienen otro propósito: dar cuenta de los fenómenos culturales en un vocabulario teórico estandarizado, al igual que permitir comparaciones e interpretaciones teóricas. He tratado de mostrar que esto es una ambición ilusoria: el vocabulario técnico de la antropología no es teórico sino interpretativo, y la sola idea de una teoría interpretativa es inconsistente. Al estandarizar sus interpretaciones, y al llevarlas así mucho más lejos de lo que necesitan, los etnógrafos ponen en peligro la transmisión del conocimiento que ellos han adquirido en el campo, sin hacer, con todo esto, una mejor contribución al conocimiento general. Ciertamente, la monotonía interpretativa del género etnográfico ayuda a los etnógrafos a recobrar su sentido de distancia *vis-à-vis* el campo, a superar la ansiedad que genera, a reprimir lo otro latente que han descubierto en sí mismos. Pero ¿qué clase de logro es éste? Sería auto-engañarse, en cualquier caso, el confundir esta forma institucionalizada de autoprotección con la objetividad científica.

El papel de la antropología es explicar las representaciones culturales, es decir, describir los mecanismos que causan que sean seleccionadas representaciones particulares y compartidas entre el grupo social. La principal tarea de la etnografía es hacer inteligible la experiencia de seres humanos particu-

lares como moldeados por el grupo social al cual pertenecen. Con el propósito de lograr este objetivo, los etnógrafos tienen que interpretar las representaciones culturales compartidas por estos grupos. Explicar e interpretar las representaciones culturales son dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de los fenómenos culturales. Ambas pueden lograr relevancia, pero de maneras contrarias: una explicación, cuanto cuanto más general sea resultará más relevante; lo que hace relevante una interpretación, por otro lado, no es sólo su generalidad, sino su profundidad, es decir, su fidelidad con los nexos de las representaciones mentales que yacen bajo cualquier comportamiento humano particular. A pesar de que hacen menos uso de la imaginación y más uso de la experiencia, los etnógrafos logran relevancia a la manera de los novelistas: Si *La guerra y la paz* nos parece tan relevante, no es porque Tolstoi desarrollara por aquí y por allá algunos comentarios generales, sino porque la experiencia personal de algunos individuos atrapados en la insurrección europea de principios del siglo XIX contribuye, a través de la interpretación de Tolstoi, a la experiencia de cada lector. Igualmente, si *Argonauts* de Malinowski, *Naven* de Bateson, o *ner Religion* de Evans-Pritchard contribuyen a la comprensión de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, no es debido a las generalizaciones interpretativas que contienen estos trabajos, sino porque nos dan un discernimiento de algunos fragmentos de experiencia humana, y esto de por sí hace valioso el recorrido.

## Notas

<sup>1</sup> Véase Radcliffe-Brown 1952, y 1957, especialmente pp. 146-148.

<sup>2</sup> Véase Geertz 1973, 1983; también Ricoeur 1971, y Rabinow y Sullivan 1979.

<sup>3</sup> Véase Agar 1980 para un desarrollo e ilustración de este argumento.

<sup>4</sup> Véase McHale 1978. Para la estricta noción gramatical del discurso indirecto libre (*free indirect speech*), uno podría preferir la noción lógica como esa de la mención implícita de las proposiciones, pero aquí no me ocuparé de esto (véase Sperber & Wilson 1981).

<sup>5</sup> Un error que cometí en la primera versión publicada de este documento (Sperber 1981).

<sup>6</sup> Favret-Saada 1980 es, con respecto a esto, una notable excepción; véase también Lévi 1973.

<sup>7</sup> Véase Leach 1961, Needham 1971, 1972, y 1975. Las siguientes consideraciones le deben mucho a Needham.

<sup>8</sup> Véase Robertson Smith 1889, Hubert & Mauss 1964, Leach 1976.

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, Bateson 1972, Barth 1975, Goodenough 1981.

<sup>10</sup> Lévi-Strauss 1969b, 1971, 1973c, 1978. Para una comparación con las ideas seminales de Dumézil, véase Smith & Sperber 1971.

<sup>11</sup> Véase Cavalli-Sforza & Feldman 1981, Lumsden & Wilson 1981, y también Dawkins 1976.

<sup>12</sup> Una cuestión enfatizada por Lumsden y Wilson 1981. Esto hace su trabajo menos inadecuado, considerando las culturas humanas, que los primeros trabajos de Wilson (1975-1978), que causaron fuertes polémicas (véase en particular Sahlins 1977).

<sup>13</sup> Johnson-Laird y Wason 1977 es una colección representativa de documentos, aunque ya algo obsoletos. Dos periódicos *Cognition and Brain* y *Behavior Science* valen particularmente la pena de seguirse. Chomsky 1980, Den-

nett 1978, Dreske 1981, y Fodor 1975, 1981, 1983 discuten cuestiones centrales del campo.

<sup>14</sup> Véase sin embargo, Cole & Scribner 1974, Rosch & Lloyd 1978, Hutchins 1980.

<sup>15</sup> Sugiero elementos de una respuesta en Sperber 1975a, 1980.

<sup>16</sup> Por ejemplo Keil 1979, Macnamara 1982, Miller & Johnson-Laird 1976, Rosch & Lloyd 1978, Smith & Medin 1981; Mandler & Johnson 1977, Rumelhardt 1975, Thorndyke 1977. Zan: Lakoff & Johnson 1980, Ortony 1979.

<sup>17</sup> Véase Berlín & Kay 1969, Tornay 1978.

