
Investigaciones *Etnoepistemológicas*.
La Cultura entre el análisis social y cognitivo en la Ciencia Antropológicaⁱ

Etnoepistemological Investigations.

Culture, between social and cognitive analysis in Anthropological Science

Rafael, Balza García

Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL)

Instituto Pedagógico Rural “Gervasio Rubio” (IPRGR)

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)

Centro de Estudios de la Ciencia, Laboratorio de Historia de la Ciencia y la
Tecnología

Círculo Wittgensteineano- Universidad del Zulia (LUZ)

E-mail:lionheart1905@hotmail.com

Resumen

Una de las cuestiones fundamentales en antropología es la noción de cultura, lo que ha implicado que desde hace más de un siglo dicha ciencia se haya tomado el trabajo de definirla y caracterizarla. Uno de los “últimos” enfoques que se ha tomado tal tarea es la llamada antropología cognitiva, la cual pretende definirla abordando aspectos clave que la antropología clásica de corte social-funcionalista dejó, prácticamente, a un lado, i.e., los procesos y esquemas mentales y perceptivos. Este último aspecto, tema a analizar en el presente trabajo, la convierte en una disciplina antropológica con fuertes vínculos con la epistemología, tanto, que podríamos decir, abre las puertas a una *etnoepistemología*. Sin embargo, aún tiene camino que recorrer y problemas que solventar, como la relación entre los procesos mentales y los procesos sociales; algo que puede ser superado si los caminos que toma se afianzaran más dentro de la epistemología y no estrictamente dentro de aspectos marcadamente psicológicos. El resultado sería una antropología cognitiva etnoepistemológicamente orientada donde lo mental se analiza desde lo cultural y público.

Palabras clave: Cultura; sociedad; cognición; antropología; *etnoepistemología*

Abstract

One key aspect in anthropology is the theme in relation to culture, for this reason anthropology has attempted to define it for over a century and a half. A recent approach that has taken that task is cognitive anthropology, which tries to address key aspects of the culture that classic anthropology did not address; for instance, the mental and perceptual processes. The latter converts to cognitive anthropology in a scientific discipline with strong links with epistemology; moreover, I could say, very important links for opening the doors to an *etnoepistemology*. However, cognitive anthropology still has problems to solve, such as the relationship between mental

processes and social processes; a problem that can be solved if it works more with epistemology than with psychology. The result would be a cognitive anthropology ethnoepistemologically oriented where the mental is analyzed from the cultural and public.

Key words: culture; cognition; society; anthropology; *ethnoepistemology*

I. Introducción.

Aunque represente, por un lado, una noción importante para comprender la naturaleza —simbólica— humana, por el otro, es un concepto polisémico debido a la amplitud de significados que tieneⁱⁱ. De este modo, aunque es clave, como señala Miguel Reale, no se puede pasar por alto “la propia amplitud de la palabra <cultura>, multívoco y polémica en sí misma, y de la que no existe un único concepto que pueda ser acogido sin reservas o sin fuertes contradicciones” (Reale, 1998: 37). Sin embargo, si bien esta polisemia puede constituir para la antropología una cierta barrera para consolidar una teoría “única” de la cultura, es precisamente el hecho de no tener una única fuente de significación —al menos en el ámbito científico y académico— lo que permite crear las más variadas teorías para su explicación, comprensión y caracterización, planteando siempre modos alternos de entender su funcionamiento.

En el terreno antropológico, este concepto se ha tomado bajo distintas líneas de definición, lo que ha generado los diferentes modelos de teorización antropológica. Uno de tales modelos ha sido el de la llamada antropología cognitivaⁱⁱⁱ, que ha hecho énfasis en el aspecto emergente de la realidad cultural a partir de los diferentes procesos y estructuras mentales; buscando con ello tratar de responder a preguntas como, por ejemplo: ¿qué es la cultura y bajo qué dispositivos^{iv} o estructuras cognitivas y simbólicas se organiza y se articula? O, ¿de qué modo la mente humana estructura y le da sentido a la realidad social? Tal modelo se presenta como un enfoque multidisciplinario muy importante hoy día para explicar los procesos sociales, pues se acerca a áreas como la neurociencia, las ciencias cognitivas, la filosofía de la mente y la epistemología. En este último caso, punto del presente trabajo, el enfoque antropológico cognitivista está revisando la relación que existe

entre la cultura, el pensamiento, la mente y nuestro modo de articular el conocimiento, la experiencia y el mundo; lo que permite ampliar la concepción y visión social que estaba presente en la antropología clásica de corte funcionalista-social, a una visión cognitivista-epistémica. Un aspecto, además, que conduce a hablar de una *etnoepistemología*^v (Balza, 2013). Ahora bien, cómo se llegó a ello y por qué usar tal categoría para un enfoque cognitivista de la cultura, es lo que se pasará a revisar.

II. La Cultura, Límites de la Antropología Social.

El concepto de cultura^{vi}, que proviene del latín *cultus* y que significa cuidado del campo o del ganado (Cuche, 1999: 10), ha tenido diferentes definiciones y concepciones dentro del campo de las ciencias sociales, la filosofía y, en nuestro caso, dentro la antropología. Aunque su etimología encierra un significado vinculado a lo productivo y procesual, pues ya se matiza la idea de producto, es en gran medida dentro del terreno antropológico donde adquiere una connotación científica en tanto constructo que explica toda acción y producto humano. En un sentido “etimológico” significó agricultura, pero como indica Días de Rada:

También <culto>, <homenaje>, <adoración>; y que a través de su nombre se hablaba de la labor de las tierras y, de un sólo golpe, de la labor de las almas. Con esto [...] podemos ver que <cultura> comenzó refiriéndose a un proceso, el proceso del cultivo y la adoración, y que una vida de siglos terminó convirtiéndola en signo de un producto, el resultado de un proceso: la obra, la cosa realizada, liberada ya del cuerpo que le dio vida. (Díaz de Rada, 2003: 28)

Con un significado relacionado con la agricultura, ya la etimología cerca un concepto sobre la idea de *hacerse*, con *constituírnos* como seres humanos y con dejar algo detrás de ese *hacer*. Ésta describe una situación de cambio relacionada con la forma en la que nos configuramos desde la ambigüedad al sentido. Como proceso que define una obra y su “culminación”, la etimología devela la idea de realización y el acto humano de postrarse ante un resultado, i.e., la imagen, el símbolo. Todo producto es exaltado como una apreciación de lo que tiene significado para el hombre, sobre lo que se delata delante de nosotros configurándonos desde afuera —

mirándonos y definiéndonos—. La cultura, así, es realidad *constitutiva* de sentidos y forjadora de productos exosomáticos a los cuales nos “inclinamos” siguiendo normas. Esa es la razón por la que la etimología de la palabra se adhiere a lo que humanamente somos: *producto*, y en un sentido estético: *creación simbólica*.

Esta idea nos instala ante una realidad de lo cultural como perímetro de lo que hacemos y como marco de interpretación de los procesos y las relaciones humanas; somos el resultado de un proceso *constitutivo contextual*. Este proceso es apreciado, en el marco emergente de la antropología científica a comienzos del siglo XX, desde aspectos que giran —sobre todo— alrededor de las instituciones, patrimonios, tradiciones, conductas y, en gran medida, los vínculos sociales. En una línea por demás social, las primeras definiciones de lo cultural tenían un énfasis en la *forma social* de la cultura. Para los primeros teóricos de la antropología como, por ejemplo, Tylor, Morgan, Boas, Malinowski, Radcliffe Brown y Evans Pritchard, la vida humana se revela en comportamientos y acciones sociales; en la relación de un cuerpo con otro sobre intereses sociales compartidos, lo que convierte a la cultura en patrones y normas sociales.

Como constitutiva de ello, la cultura adquiere significado a partir del cumplimiento de pautas de conducta, como lo que debe cumplir todo individuo dentro de la vida social para ser miembro de un grupo humano. La cultura, en este sentido, sería *forma y regla*, en tanto la forma es la forma de las acciones y las relaciones sociales, y las reglas, un medio para alcanzar un fin. Como señala Kroeber y Kluckhohn, en tanto elementos característicos de la cultura, “la forma de la acción social no sólo es forma porque sigue *pautas*, también lo es porque esas pautas se basan en reglas sociales” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 98); y como reglas sociales deben ser cumplidas de modo público y colectivo, apareciendo como convencionalidades que cada entorno social desarrolla para regular las acciones.

Sin penetrar —aún— en las estructuras mentales y los mecanismos de configuración epistémica, la cultura se definiría, desde la antropología social-funcional, como el orden de reglas sociales que emergen para “imponer, para sugerir, para incitar, para prohibir, para hacer o impedir que se haga cualquier clase de cosa

que podamos llegar a hacer” en nuestras relaciones sociales (Díaz de Rada, 2003: 43). La forma y la regla son para limitar nuestra vida e intercambios sociales, por lo que la antropología comienza asumiendo la cultura bajo los modos en los que el ser humano se regula socialmente, ya que “lo primero para comprender el concepto de cultura es mirar a la relación social entre los seres humanos” (Díaz de Rada, 2003: 43).

Esta línea de análisis asume el criterio de una vida cultural constituida a partir de la interacción y la comunicación social, como un conjunto de convenciones para vivir juntos; siendo el fin explicar cómo podemos estructurar la posibilidad de interactuar y comunicar convenciones. En este sentido, lo social se transforma en espacio de regulación del instinto, siendo su marco de realización y ejecución la dialéctica entre el hombre y sus instituciones. La cultura, en palabras de Gorer y bajo este modelo, sería “las pautas compartidas de comportamiento aprendido por medio de las cuales los impulsos biológicos fundamentales se transforman en necesidades sociales y encuentran gratificación a través de las instituciones apropiadas que, además, definen lo permitido y lo prohibido” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 108)^{vii}.

La cultura se definirá en su relación con la sociedad —y no en su relación con la mente—, de modo que toda forma de acción social es una forma cultural, y viceversa. Ésta permitiría descubrir a un animal social que construye instituciones para generar estabilidad y redundancia temporal en sus conductas sociales. Así, si el concepto de sociedad “nos invita a contemplar *las relaciones* entre los seres humanos”, el de cultura “nos invita a contemplar *las formas convencionales* que cobran tales relaciones” (Díaz de Rada, 2003: 84). Esto es, prácticamente, lo que, en gran medida, nos advierte parte de la teoría antropológica de comienzos y mediados del siglo XX. Por lo tanto, bajo este enfoque un antropólogo sólo trabajaría persiguiendo relaciones sociales, la totalidad más o menos integrada de instituciones que coordinan los modos de vida, no sobre esquemas mentales ni construcciones epistémicas.

En esta línea de análisis la emergencia de la cultura se daría como un salto de la individualidad a la relación socio-simbólica entre los sujetos; desde el individuo “hasta las relaciones que las personas tienen entre sí y con las cosas” (Díaz de Rada,

2003: 97), por lo que, las unidades de análisis no serían grupos ni individuos, sino contextos de interacción social (Eriksen, 1991). La cultura, en palabras de Eriksen, se presentaría como una “estructura social, dual: por un lado proporciona un marco preciso dentro del cual puede ser significativa y depende enteramente toda acción intencional para su reproducción. Por el otro, la cultura se activa en todas las relaciones humanas, y al mismo tiempo una condición para que las relaciones mismas tengan sentido” (Eriksen, 1991). O, como señala Paul Ricoeur, dentro de la vida cultural “se debe agregar a la noción de acción social la de relación social, entendiendo como tal un curso de acción en que cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de los otros, sino que motiva su acción mediante símbolos” (Ricoeur, 1985: 121).

Aspecto que también se puede ver en autores como Ernst Cassirer, quien aunque no está directamente vinculado a la antropología científica, tuvo influencia en ella a inicios del siglo XX. Su perspectiva es clara en lo referido a la naturaleza socio-intersubjetiva y relacional que nos provee la vida cultural, por lo que:

La cultura es también un “mundo intersubjetivo”, es decir, un mundo que no existe “en mí”, sino que tiene que ser accesible a todos los sujetos, dar a todos ellos la posibilidad de participar en él. Lo que ocurre con la forma de esta participación es que difiere totalmente de la que nos revela el mundo físico. En vez de referirse al mismo cosmos de las cosas en el tiempo y en el espacio, en la cultura humana los sujetos se encuentran y se agrupan de otro modo: en una actividad común. Al desarrollar esta actividad conjunta, se reconocen los unos a los otros, adquieren la conciencia mutua de lo que son, por medio de los diversos mundos de formas de los que se compone la cultura. (Cassirer, 2005: 106)

Aspecto relacional, sin que ello implique un reduccionismo social al estilo de la antropología social-funcionalista, que también será considerado por algunos antropólogos en la línea cognitiva para asociar los procesos mentales con las extensiones extrasomáticas^{viii} de sociabilidad e intercambio intersubjetivo y cultural. Por ejemplo, el cerebro y la mente humana necesitarían del complejo aparato simbólico que producen las interrelaciones sociales para el desarrollo de las capacidades cognitivas. En un caso particular como lo es la memoria en tanto

capacidad cognitiva del cerebro humano para guardar y asimilar información, ésta se produciría a partir de nuestra conformación simbólica compartida, y no sólo a partir de procesos internos al mismo cerebro. Aunque tenga un origen orgánico, como indica Candau, la memoria sería una capacidad desarrollada por el hombre en sociedad, así que:

En efecto, las interacciones sociales y culturales hicieron posible el pensamiento y la memoria, al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, de metáforas, la elaboración y confrontación de razonamientos, la transmisión de emociones y sentimientos, etc. [...] En todos los casos, pensamiento y memoria se organizan en función de la presencia del otro. (Candau, 2002: 15)

No existe una individualidad de la memoria como dispositivo cultural, no existe un hombre desnudo de lo social y cultural, “ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad” (Candau, 2002: 66); por lo que es imposible concebir las mismas capacidades cognitivas humanas sin la operatividad de las relaciones sociales. Como muy bien señala Roger Bartra:

El hecho es que en los fenómenos culturales y sociales hay circuitos que se encuentran fuera del cerebro y que no pueden explicarse por los procesos nerviosos centrales, por la capacidad de las memorias neuronales, por módulos cognitivos innatos y por las habilidades cerebrales en el uso de lo que los psicólogos llaman una “teoría de la mente” para reconocer las intenciones de los otros. (Bartra, 2008: 92)

Hasta la compleja red neuronal se “extiende” gracias a las formas y reglas sociales que se producen en el modo relacional de vivir humanamente; de este modo lo que amplía nuestra capacidad cerebral es el formar parte de un sistema social compartido. Así pues, la cultura sería entendida como todo curso de acción social que involucra un sistema, y como sistema devela una conformación integral y colectiva de un sujeto que “trasciende” lo orgánico para convivir con otros. Somos la presencia individual de un esquema mental que se interioriza en relación a los otros^{ix}, por ello actuamos siendo *forma* y *redundancia* de un sistema de cognición. Esto último, en

parte, es lo que sostendrá —y mantendrá de la antropología clásica funcional— la antropología cognitiva a partir de 1950 en relación al uso de la noción de *social*.

En líneas generales, dos aspectos saltan a la vista hasta los momentos en esta visión “clásica” de la cultura: a) la cultura es expresión de la vida social, y como tal, sus mecanismos operan desde allí; b) la cultura es un sistema social que reproduce en los individuos esquemas vitales, por lo que, el sistema nos señala cómo actuar y cómo manifestar socialmente un mundo. Ahora bien, es claro que dentro de esta visión aún queda por responder cómo la mente y el pensamiento se integran a tal esquema, pues si la vida pública-social es determinante de nuestra vida cultural, sin duda alguna también lo son nuestros procesos mentales. Ciertamente vivimos dentro de un sistema de relaciones sociales, pero lo social se expresa por la posibilidad mental que tenemos de articular, percibir, ordenar, categorizar, conceptualizar y significar el mundo —lo que más tarde la antropología cognitiva tratará de analizar en detalle—. Es limitado comprender lo cultural sólo por lo social, cuando nuestra relación con el mundo depende además de nuestra forma de constituirlo cognitiva y epistémicamente. Límite que no es superado aún ni por la definición holística de cultura de E. B. Tylor^x, uno de los padres de la antropología, quien la define, en una cita ya clásica, como “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1975: 29). Ni menos aún por autores como Franz Boas^{xi}, quien la concibe como el conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales que caracterizan a cada sociedad. De este modo, tanto en las corrientes tylorianas como en las boasianas —y en general en gran parte de la teoría antropológica de corte funcional-empirista^{xii}— la cultura se entiende como un conjunto de conocimientos *transmitidos* a través de las interrelaciones sociales, el funcionamiento institucional y la memoria cultural, no así —estrictamente— dentro de procesos cognitivos-mentales.

III. Del Proceso de Aprendizaje Social a la Estructura Mental en el Análisis Cognitivo de la Cultura.

Un proceso inserto en lo social que se convierte en factor esencial para entender la cultura, y que caracterizará —en parte— el “paso” de la visión social-funcional de la antropología a la visión cognitiva, en tanto la cultura transmite información a través del lenguaje y la simbolización^{xiii}, es el aprendizaje social que el ser humano ha desarrollado en su vida colectiva. Aspecto que resalta la antropología clásica pero que lleva hasta sus “últimas” consecuencia el análisis cultural de la antropología cognitiva. Lo que nos permite ver que si bien lo social caracterizó la “primera” antropología y las primeras definiciones de cultura, el aspecto que marcará a esta “nueva” antropología será las capacidades de organización y asimilación mental.

Las capacidades simbólicas del *homo sapiens*, en tanto poseen la potencialidad de objetivar, organizar, regular y constituir socialmente la experiencia y almacenar y recuperar información a través de la memoria cultural, se establecen y se transmiten a través de un tipo de aprendizaje social. De modo que, si tal aprendizaje falla la facultad del hombre para mantener un conjunto de tradiciones sería muy reducida, y el proceso productivo y reproductivo de la cultura sería nulo, pues “las características del animal humano que hacen posible la cultura son la capacidad de aprender, la de comunicarse por un sistema de símbolos aprendidos y la de transmitir el comportamiento aprendido de generación en generación” (Kluckhohn, 1981: 218).

Este rasgo adquiere importancia en la antropología cognitiva de mediados del siglo XX, considerado como un proceso clave en el transcurso de la hominización y en la evolución cultural, en tanto a través de él se reproducen sujetos perceptivos y cognitivos capaces de mirar el mundo, significar, articular, ordenar, categorizar o conceptualizar la realidad. Más allá de ser sólo un aparato transmisor de pautas de conducta social, o de establecer especificidades en la coerción social (Durkheim, 2003), el aprendizaje social revela un mecanismo de *formación* y *constitución* de lo que entendemos por mundo simbólico y lo que asimilamos como conocimiento para “saber” actuar y pensar. Un aspecto que ya empezaba a tomarse en cuenta en el desarrollo de la teoría antropológica a mediados del siglo XX, que sin la profundidad con la que una antropología cognitiva lo aborda hoy día, ya se hacía un rasgo de análisis importante.

Al ser un elemento de “paso” entre una antropología y otra, en cuanto al énfasis que se le dio, se hace importante en la medida en que entendemos que a través del aprendizaje el mundo simbólico cultural crea y reproduce en los sujetos el orden posible de captación y articulación de la experiencia; situando al comportamiento mismo y a la conducta en una perspectiva o contexto. El mundo cultural a través del aprendizaje social ancla, en un sistema de relaciones sociales, la forma en la que hemos de entender “lo dado”, constituyéndose como uno de los *dispositivos epistémicos* que permite la continuidad cultural dándole al niño en sus primeras etapas de culturización, por ejemplo, una forma no dubitativa de la realidad, pues en primera instancia le ubica las cosas. En otras palabras, como bien nos señala Wittgenstein en algunos pasajes de *Sobre la certeza* (1997), un dispositivo como el aprendizaje *crea el orden de las cosas* en los sujetos cuando inician en la cultura, pues:

Cuando el niño aprende el lenguaje, aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado.

De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variación. (Wittgenstein, 1997, § 472-73)

El aprendizaje, más allá de analizarse desde una serie de estrategias o actividades pedagógicas dispuestas para transmitir conocimiento, se proyecta, en relación a la cultura y al lenguaje, como un *dispositivo constituyente* de lo real —y las cosas— a través del cual *comprendemos* y “*sabemos*” movernos en el mundo y a tener certeza cultural de que lo reproducido en nosotros, inicialmente, es permanente y fijo (Balza, 2010). Un dispositivo que nos dice desde pequeños cómo son las cosas, cómo permanecen y qué debemos buscar y mirar. Queda claro, entonces, que el aprendizaje social es un mecanismo cognitivo para consolidar lo cultural en la forma de reproducción de la conducta y el pensamiento humano; algo que la antropología cognitiva comenzó a evaluar en detalle.

Ahora bien, llama la atención que no haya tenido, sobre todo en los inicios de la antropología científica, la trascendencia e importancia epistémica y cognitiva que debería tener para entender el concepto de cultura; algo que sólo con la aparición de la antropología cognitiva adquiere un valor teórico central como rasgo importante de lo cultural. Por ello, como nos señala Goodenough, en una posición como la de Tylor o Boas no hay consecuencias tan radicales como deberían existir al comienzo de los estudios antropológicos con respecto a las implicaciones *constitutivas* del aprendizaje, pues los antropólogos no fueron “capaces de cargar con las consecuencias de que la cultura es algo que se aprende” (Goodenough, 1975: 190); y en especial, algo que se aprende bajo ciertos dispositivos y mecanismos cognitivos y epistémicos. Por el contrario, a mediados del siglo XX el aprendizaje adquiere una relevancia cognitiva y epistémica con trabajos como los de Goodenough (análisis componencial), Lounsbury^{xiv} (análisis transformacional), Leslie White o Lévi-Strauss; y en un caso mucho más explícito ya a finales del siglo XX, con trabajos como los de Dan Sperber. Éste último es claro en afirmar que la cultura, en tanto esquema simbólico —y el simbolismo como un dispositivo cognitivo—, se define a través de un dispositivo de aprendizaje (Sperber, 1988).

Lo que en muchos casos no consideraba la antropología social-funcional, en el que el aprendizaje era sólo un mecanismo de socialización, como indica Goodenough, es la función cognitiva del mismo y su importancia en la constitución del llamado saber tácito. Las capacidades humanas de aprender se caracterizaban —y estudiaban— desde lo que el hombre asimilaba como ser social, y no desde lo que implicaba *su funcionamiento* como reproductivas y constitutivas de lo que debemos “saber” para formar parte de un determinado sistema cultural. Estudiar estos últimos procesos, señala Sperber, implica que la tarea del etnógrafo era —o debería ser— la de reconstruir el saber implícito y mostrar el funcionamiento del dispositivo cognitivo, mientras que “la del antropólogo, en explicar la posibilidad de tal saber, o sea, en describir las condiciones universales de su aprendizaje”. (Sperber, 1988: 18). El acento recae en comprender *cómo se aprende* un sistema de certezas culturales y

de creencias, no en las creencias mismas o en el universo simbólico y lingüístico en tanto tal.

A partir de resaltar a mediados del siglo XX el rasgo cognitivo del aprendizaje, el énfasis en las estructuras cognitivas, las relaciones formales entre los elementos culturales, el análisis de esquemas de conducta, el análisis formal de la cultura a modo de gramática, los procesos de articulación de la realidad o la descripción del funcionamiento de las reglas que hay que constituir mentalmente para ser parte de un sistema cultural, se comienza a hacer énfasis en problemas referidos a los modos cómo aprendemos, conocemos, organizamos, estructuramos, captamos o articulamos el mundo y lo real; partiendo del principio de que todo ello es un proceso primario y necesario para el intercambio social e institucional. Lo que nos indica que la propia vida social se soporta en el aprendizaje y en los esquemas mentales que ésta transmite y reproduce. Algo que ya padres del estructuralismo antropológico como Lévi-Strauss comienzan a señalar cuando dice que la cultura es una red de signos que proyectan funciones cognitivas básicas, profundamente enraizadas en las mentes de los sujetos y que envuelven al mundo cultural en una dialéctica de oposiciones binarias^{xv}.

De este modo, teniendo como fondo el giro cognitivo que ya autores como Lévi-Strauss estaban dando al tema de la cultura y el aprendizaje, por ejemplo, trabajos como los de Goodenough o Charles Frake, con una cierta visión psicológica, empiezan a cargar con las consecuencias de que la cultura es algo que se aprende, pues señalan que lo que asimilan los seres humanos para ser parte de una cultura deviene en una explicación de lo que hay que aprender *mentalmente* para ser miembro de un grupo social. La descripción de una realidad cultural se convierte, así, en el estudio de los procesos, esquemas y dispositivos mentales que rigen el comportamiento y su modo de transmisión.

Para Goodenough, por ejemplo, “la cultura de una sociedad consiste en lo que uno debe saber o creer para operar de una manera aceptable para sus miembros” (Reynoso, 1986: 31; Goodenough, 1975). Con esto, más allá de penetrar en la sociedad, se busca “irrupir” en la mente humana desde lo cultural y en el modo cómo se constituye, ya que, indica Frake, “debemos penetrar en las cabezas de

nuestros sujetos” y en la manera en que adquieren forma (Frake, 1964: 133)^{xvi}. En casos como éste, ya con una estructura bien definida de estudio, en la antropología cognitiva de mediados del siglo XX el análisis del aprendizaje da paso al análisis de lo mental; lo que permite que tal corriente asuma más enfáticamente lo cognitivo como punta de lanza en su investigación. La mente se convierte en el núcleo del análisis antropológico, pensándola como el lugar en el que se procesa, organiza, administra, estructura o da significado al mundo y lo real, configurando la vida cultural —y social— de los sujetos^{xvii}.

El tema del aprendizaje se une al tema de los esquemas mentales, generando lo que podrías llamar una visión internalista^{xviii} de la cultura; pues tales esquemas —y lo que ellos nos hacen “saber”— se estudian como formatos del cerebro en el que se han de almacenar en la memoria los términos y conceptos referidos a, por ejemplo, relaciones de parentesco, organización de los colores, sabores, objetos, etc. La relación de la cultura con el sujeto se daría sobre el modo como *la mente* nos dispone a ver el mundo. Como nos señala Reynoso al comentar el trabajo de Sanday en antropología cognitiva llevado a cabo alrededor de 1968, por ejemplo, ella “se sirve del concepto informacional de ‘estructura cognitiva’ para hacer referencia al formato en que los términos de parentesco se almacenan en la memoria, y de la noción de ‘proceso cognitivo’ para referirse a las maneras en que dichos términos son usados y puestos en interrelación” (Reynoso, 1986: 51).

Con ello se pretende diagramar un esquema casi formal de la relación de los elementos, procesos, hechos y acciones culturales en la mente humana, y la constante ubicación y uso de los mismos en todo comportamiento. El antropólogo cognitivo, entre tanto, debe poder conceptualizar y describir las unidades mentales de ordenamiento de la realidad implicadas en los acontecimientos culturales y de aprendizaje; saber las limitaciones de los modos en los que pueden ser adecuadamente combinadas y hacer una exposición predicativa de todos los órdenes cognitivos y simbólicos a través de los cuales el conjunto de individuos categorizan y sistematizan los fenómenos naturales y humanos por medio de un proceso de aprendizaje cultural. Como refiere Tyler, uno de los padres de la antropología cognitiva:

La antropología cognitiva constituye una novedosa perspectiva teórica, abocada a descubrir cómo organizan y utilizan su cultura los diferentes pueblos. No constituye tanto una búsqueda de alguna unidad generalizada en el análisis del comportamiento, como un intento de comprender los *principios organizativos subyacentes* al comportamiento. Se da por sentado que cada pueblo posee un sistema único para percibir y organizar los fenómenos materiales: cosas, eventos, comportamiento y emociones. El objeto de estudio no son estos fenómenos materiales, sino la forma en que están organizados en la mente del hombre. (Tyler, 1969: 3)^{xix}

Se entiende entonces a la cultura como un medio organizativo que condiciona y redefine los procesos sensoriales del hombre dentro de unos mecanismos *particulares* de aprendizaje, percepción, simbolización y cognición; un sistema simbólico catalogador que carga de significados^{xx} y sentidos a toda realidad a partir de esquemas mentales que asimilamos desde pequeños a través de la práctica y la acción (idea que retoma en cierto modo la antropología simbólica^{xxi}). De esta forma es que los sujetos sistematizan y ordenan los fenómenos físicos y sus experiencias con ellos. La experiencia del mundo sería así, no sólo experiencia sensorial, sino que abarcaría también toda forma y categoría^{xxii} simbólica. Estas últimas difieren de los fenómenos y de los procesos materiales en tanto son *estructuras* que establecen un orden mental y que se exponen en las relaciones sociales; las categorías y los conceptos son un sistema simbólico relacional, formal y mental que pone en contacto al hombre con el mundo y establece un conjunto de proposiciones y creencias mediante las cuales las vivencias, las experiencias y los acontecimientos tienen forma cultural. La cultura — cognitivamente— representaría también un espacio para que la gente organice sus experiencias valorativas y emocionales a través de esquemas cognitivos; por lo que, ésta consiste en planificar las gratificaciones de los impulsos y los deseos mediante reglas sociales o códigos de conductas que el hombre asimila mentalmente. Los mismos estados valorativos y emocionales son dependientes de lo que como individuo y grupo debemos saber para poseer conductas valorativas y canalizar las emociones; la cultura no enseña cómo sentir y cómo valorar.

Por otra parte, la cultura representaría también, en esta línea cognitiva, un sistema de normas y de recetas para determinar y encauzar las decisiones que

tratamos de tomar, pues toda decisión sería tomada desde las posibilidades que los esquemas mentales nos ofrezcan, lo que el saber nos permite hacer y desde lo que las reglas interiorizadas mentalmente como una relación medio-fin nos permite buscar. Es el establecimiento de un conjunto de principios gramaticales y conceptuales por los que determinamos los diferentes fines y acciones; un conjunto de normas lingüísticas y cognitivas con base en lo mental para saber qué decidir, qué hacer y cómo hacerlo^{xxiii}.

Ahora bien, retomando el punto del aprendizaje sobre los anteriores aspectos, queda claro el papel que juega éste como un proceso constitutivo, pues para que la cultura estructure formas de pensar, simbolizar y conocer la realidad a partir de principios conceptuales y gramaticales, ésta necesita de la constitución de un sujeto cultural capaz de aprender y de un proceso que lo permita; un sujeto que se muestre y se despliegue sobre esquemas —mentales— compartidos y dentro de lo que los individuos aprenden a saber para tejerse en la red social. Harris y Cronen (Smircich, 1983) consideran que la cultura es una estructura de conocimientos transmitidos para saber y actuar, por tanto, gran parte de la labor de la antropología cognitiva, como hemos señalado, es identificar las reglas y creencias para entender cómo los miembros de la cultura saben y actúan. En esto el aprendizaje determinaría los patrones y las formas específicas por las que los individuos de una determinada cultura establecen su cosmovisión; siendo esta última el medio para interpretar el comportamiento de los demás o para guiar su comportamiento en una situación dada.

Como señala Roberto Varela, la cultura sería, según el modelo cognitivo, el “conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías” (Valera, 1997: 48). Igualmente, en consonancia con lo que se ha afirmado, para Goodenough:

La cultura es una sociedad que consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es sólo un fenómeno material: no consiste únicamente en cosas, gente, conductas o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas. (Goodenough, 1957: 150)

Por otro lado, esos esquemas o modelos de representación e interpretación cultural implícitos en los procesos de conocimientos y en la mente de los individuos, y transmitidos por el aprendizaje, permanecen, así, íntegros al lenguaje y al símbolo. De tal manera, que para conocer los modos en los que los individuos crean una imagen del mundo y sus esquemas mentales, basta con conocer su lenguaje y la manera en la que dichos esquemas se proyectan en él a través de taxonomías, distinciones, catálogos y paradigmas. Cultura, conocimiento y lenguaje serían, así, realidades “paralelas” que el sujeto asimila mentalmente. Comunicar, conocer y hablar se presentarían como procesos análogos e “isomórficos” que, tomados como unidad, envuelven al sujeto en el mundo de la representación cultural desde marcos de pensamientos.

A este respecto, es interesante acotar cierta comunicación que sobre este punto mantienen tanto la antropología cognitiva y la simbólica^{xxiv} (al menos la antropología simbólica de corte cognitivo^{xxv}). Sobre la base de una relación entre símbolo y esquema cognitivo se mantiene una definición de cultura como un sistema de conocimiento y ordenación mental que da significado simbólico al mundo. Como señala Klein, la cultura aporta esquemas mentales a los individuos a través del uso de símbolos, los cuales son procesados cognitivamente; de este modo, por ejemplo, tenemos el caso de como “Las culturas de China, Tíbet, Japón y los Navajo aportan pruebas en apoyo de un modelo para el proceso cognitivo humano que supone que un componente importante de las reglas para el cálculo de la conducta humana reside fuera del individuo, en los fenómenos colectivos heredados que los antropólogos llaman cultura” (Klein, 1983: 151).

Tanto los procesos de cognición como el mundo simbólico operan al unísono manteniendo al hombre dentro de esquemas de comportamiento y reglas sociales y mentales. Lo simbólico no es únicamente un conjunto de signos que articulan o significan la realidad, es además un mecanismo que hace posible al mismo proceso cognitivo. En este sentido, son “claras” las intenciones —aunque diferentes en métodos y en propuestas— tanto de la antropología simbólica y cognitiva, abordar

aquella esfera de la cultura que, en su momento, dejaron a un lado algunos fundadores de la antropología: los mecanismos cognitivos y el funcionamiento simbólico que condicionan culturalmente —mediados por el aprendizaje— la vida humana.

En esta línea de desarrollo podemos agregar, cosa que nos parece pertinente al menos mencionar, la distinción que realizan estas dos propuestas entre conocimiento proposicional y procedimental (Klein, 1983: 151); en los cuales lo cognitivo y lo simbólico se expresan. Dos aspectos clave resaltan en relación con la cultura y los procesos mentales y simbólicos, muchas veces disociados, las acciones y los pensamientos. El conocimiento proposicional —como espacio de la teoría y la forma— se refiere a las representaciones simbólicas y a las creencias que permiten a los sujetos tener un conocimiento de la realidad, las cuales se ejemplifican en proposiciones como: “los gatos y los perros son animales” o, “*Jepirra* es el lugar sagrado al cual el Wayú convertido en *Yoluja* se retira”. Por otra parte, el conocimiento procedimental (Cassidy, 1998) es el modo cómo los sujetos realizan sus trabajos diarios y resuelvan problemas, por ejemplo, los procedimientos de curación que se realizan en los rituales Wayú a través de la creencia en los *Wanülüü*^{xxvi}. Así, tanto las creencias como las prácticas forman parte del eje simbólico y cognitivo que usa toda cultura para constituir las relaciones sociales.

Ahora bien, por otro lado, estos dos modos de objetivación y subjetivación de la vida humana, que definen de modo general lo cultural, están relacionados, al menos desde los señalamientos de Sperber, con un dispositivo cognitivo. Todo fenómeno simbólico (relacionado a creencias y prácticas) está mediatizado por una representación lingüística-conceptual y por un mecanismo de reconocimiento de información que define normas de actuar, creer y proceder. Como señala Sperber, “la simbolicidad no es [...] una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan.” (Sperber, 1988:141). El dispositivo conceptual-lingüístico es el mecanismo inicial por el que el dispositivo cognitivo, como medio de aprendizaje simbólico, se define e inicia sus operaciones de organización, reconocimiento y

categorización perceptual de la información empírica y mental que lleva a los hombres a actuar y a creer.

De este modo, entender el fenómeno simbólico como un medio para organizar cognitivamente la información a través de redes conceptuales y lingüísticas, permitiendo las creencias y los procedimientos, más allá de ser un sistema semiológico, es un mecanismo que permite el funcionamiento de la memoria, las creencias y las acciones; por ello, “(...) no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir de un contexto, sino, muy al contrario, de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos” (Sperber, 1988:98); considerándolo, en especial, como fenómeno cognitivo de aprendizaje. Por lo que, debe entenderse “que si bien el símbolo juega un papel importante en la comunicación social, ésta no es una función constitutiva del simbolismo que permita predecir su estructura” (Reynoso, 1987: 55). La vida social no puede, *sui generis*, explicar o mostrar los dispositivos cognitivos — ni epistémicos— expresados en el fenómeno simbólico, pues éstos, al contrario, son los que le dan vida al universo social, ya que es un dispositivo biológica y naturalmente adquirido que permite la realización de nuestras capacidades simbólicas (tal vez por ello la antropología de corte social-funcional no podía prever tal mecanismo cognitivo, pues su énfasis en lo social no le permitía darse cuenta de tal sistema de cognición; tampoco las implicaciones cognitivas que tenía el proceso de aprendizaje).

La vida cultural, expresada por un conocimiento proposicional y procedimental, es el resultado de un dispositivo filogenéticamente esencial a la naturaleza humana que condiciona y limita precisamente la variabilidad cultural, esto es lo que nos dice Sperber cuando señala que:

Las capacidades humanas de aprendizaje son filogenéticamente determinadas y culturalmente determinantes. Están determinadas del mismo modo para todos los miembros de la especie: no son, pues, determinantes de las **variaciones** culturales, sino sólo de la variabilidad cultural. La variabilidad cultural es a la vez posibilitada y limitada por las capacidades humanas de aprendizaje. (Sperber, 1988: 17)

En otro caso nos diría Rappaport, la cultura es comunicación cognitiva y, en último caso, comunicación cognitiva de significados dentro de lo que él llama: *entorno cognitivo* (Rappaport, 2001). Éste actúa, orgánicamente constituido, como la memoria de un computador que se encarga del control automatizado de un proceso, y que tiene como fin el orden y el funcionamiento del sistema. Si la memoria no reconoce una información o un tipo de archivo, éste regula todo el sistema para que la falla sea agregada o excluida del entorno. En este sistema “automático” las señales concernientes al estado de las variables se reciben en la memoria donde son comparadas con valores ideales de referencia (el saber o las creencias fundamentales de una cultura); y en caso de que los valores sean críticos, se inician programas de normalización (la memoria colectiva hace pertinente una información). Mediante este símil, según Rappaport, por ejemplo, se puede saber cuál es el valor adaptativo de una ideología, y si resiste a los embates de las variables que hacen crítico o no al sistema.

A diferencia de Sperber, aunque en una misma línea cognitiva, Rappaport coloca el acento en el *entorno cognitivo* y no así en los esquemas o dispositivos mentales. Desde el entorno cognitivo la cultura se reduciría a una lucha de fuerzas entre éste y los saberes que se van agregando a él. Esto implicaría un valor del entorno social como marco cognitivo, siendo el mismo proceso de comunicación y transferencia de significados el dispositivo que le da dinamicidad, pues parte del hecho de que el sentido y la función de las relaciones culturales se establecen dentro de una comunicación de *representaciones significativas*. La cultura es una representación del mundo, un modo de darle sentido a la realidad a través de historias, mitos, descripciones, teorías, proverbios, productos artísticos y espectáculos, todos cargados de significación producto de entornos cognitivos particulares.

Según todo lo anterior, como vuelve a señalarnos Sperber, es por lo que la antropología tiene por objeto la posibilidad y los límites de la cognición (Sperber, 1988); en otras palabras, las posibilidades y límites de las capacidades humanas de simbolización y de conocimiento. La antropología cognitiva —e igualmente la antropología simbólica—, según vemos, se expresarían como estudios acerca de los

límites y posibilidades del saber simbólico, y como análisis del funcionamiento de la cognición dentro de sistemas culturales. Ahora bien, una posición así implicaría claramente un acercamiento mayor —más no total— a factores epistemológicamente relevantes, pues al ser lo social “substituido” por una preocupación hacia componentes cognitivos, simbólicos y perceptivos, el tema del conocimiento, la experiencia y la relación primordial hombre-mundo emergen consecuentemente. Estando todo ello relacionado con el aspecto articulador, estructurador y organizador de la realidad y la cultura, la emergencia de una *etnoepistemología* está casi dada por sí “sola”; entendiéndola como el estudio del conocimiento y el saber humano desde aspectos culturales. Lo que recoge preocupaciones que ya venían vislumbrándose en la misma epistemología de finales del siglo XX^{xxvii}.

Como señala Erich Kühler, antropólogos como Edwin Hutchins, Resnick o Suchman, que no contradicen los principios básicos de la antropología cognitiva al señalar que una acción cultural podría estar más allá de la mente humana (Kühler, 2005), respaldan y amplían la posición de Sperber al reafirmar que ciertamente la cultura es un proceso de cognición y aprendizaje; sólo que, el conocimiento se encuentra diseminado entre la mente, el cuerpo, la acción y los escenarios organizados culturalmente. El conocimiento y los procesos cognitivos, ampliando los criterios de la antropología cognitiva y simbólica, tal y como los puede presentar Sperber y Goodenough, afecta y reside también en las herramientas que las personas utilizan, en el entorno que permite que sean posibles determinadas soluciones o en las instituciones que regulan las funciones de los individuos y sus interacciones. La cultura es conocimiento y el conocimiento es un fenómeno que vive y se hace en toda ella; es la enseñanza que quiere transmitir la antropología cognitiva y que una *etnoepistemología* trataría de rescatar en toda su forma.

Lo que la antropología cognitiva realiza, viendo este último aspecto, es acercarse más a esa relación primordial que trata de estudiar la epistemología: la relación hombre-mundo que da como resultado el conocimiento y la comprensión. Aunque el tema es lo cultural, la antropología cognitiva comienza a dar muestra de un interés por aquellos factores simbólico-epistémicos que permiten que el ser humano

pueda aproximarse y constituir el mundo. Si se entiende hoy día a la epistemología en su visión amplia, como análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento, la comprensión y la experiencia humana, no es extraño el acercamiento con la antropología cognitiva. Como señala Sabine Knabenschuh, la epistemología hoy día trata de “cualesquiera reflexiones en torno a la comprensión humana (y de ninguna manera tan sólo al quehacer científico, a modo de una meta-ciencia); lo que significa, entre otras cosas, que no la reduzco a la consideración —fundacionalista— de la comprensión racionalmente “justificable”” (Knabenschuh, 2015: 89); lo que permite un acercamiento más claro entre cultura y conocimiento, pues este último no se reduciría sólo a un análisis de su esfera científica. Por ello, una epistemología así y una antropología cognitiva próxima a ella, no se limitaría a lo que quizás nunca se termine de descubrir y comprender: la mente humana y la internalización de los esquemas simbólicos. Al contrario, lo que una *etnoepistemología* puede permitir en ese tipo de acercamiento entre cultura y conocimiento, es despojar a la cultura de todo carácter mental y vincular lo cognitivo a factores objetivables, que aunque puedan tener a la mente como aspecto a señalar, el conocimiento, el saber, la percepción y el sistema simbólico se apoyarían más en nuestra relación con las cosas y su posibilidad de comprensión.

Ahora bien, engranando todo lo dicho hasta ahora, sea ya en términos mentales o somáticos, lo que viene a marcar la diferencia entre los tradicionales enfoques antropológicos y la antropología cognitiva de mediados y de finales del siglo XX, es su modo de analizar la cultura, a partir de procesos como el aprendizaje, desde su función como organizadora de la realidad y el mundo. En tanto entra en juego el tema de la cognición y el aprendizaje, lo que importa estudiar es la manera cómo adquiere sentido todo nuestro entorno, y lo que ello implica para poder movernos en sociedad. Lo que emerge como objeto de estudio, culturalmente orientado, es un aspecto que ya desde los inicios de la epistemología se trata de comprender, claro está, sin el agregado cultural que tal antropología le impone: la relación sujeto y mundo (objeto). Lo que la convierte, según lo que ya se ha señalado, en una antropología epistemológicamente orientada (o en una epistemología antropológicamente

orientada, podría ser otro caso). Sin embargo, un tipo de antropología epistemológicamente orientada con rasgos psicológicos muy limitantes para sacar a la luz estructuras y procesos epistémicos esenciales para las culturas.

IV. El Análisis Cognitivo de la Cultura como *Etnoepistemología*. Posibilidades y Límites de un Nuevo Modelo.

Como se ha señalado, hay en la antropología cognitiva —y simbólica— trazos de una *etnoepistemología*, ya que encara directamente el problema del conocimiento —relación hombre-mundo— desde aspectos culturales y como factor primordial y constitutivo de los procesos sociales. Sin embargo, aún hay un reduccionismo psicológico-cognitivo que limita la conformación de una visión epistemológica en pleno. Tal límite se traduce en que la cultura y lo social son reducidos a un subjetivismo formal, desarrollando esquemas, diagramas o taxonomías lingüísticas vinculadas a lo que el hombre piensa o tiene en la cabeza. Su inclinación psicológica a una descripción de los elementos cognitivos por medio de los cuales el hombre conoce y se comporta, como muy bien indica Clifford Geertz, pueden convertirla en una visión algorítmica:

Designada de varias maneras, Etnociencia, análisis componencial, o antropología cognitiva [...] esta escuela de pensamiento sostiene que la cultura está compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta, por lo que tiene como principal regla metodológica la exposición de reglas sistemáticas, una especie de algoritmia etnográfica que, de ser seguida, haría posible obrar, como, o pasar (dejando a un lado la apariencia física) por un nativo. De esta manera, un subjetivismo extremado se vincula con un formalismo extremado, y el resultado no ha de sorprender: un violento debate sobre si los análisis particulares (que se realizan en la forma de taxonomías, paradigmas, tablas, árboles y otras ingenuidades) reflejan lo que los nativos “realmente” piensan o si son meramente hábiles simulaciones, lógicamente convincentes pero sustancialmente diferentes de lo que piensan los nativos. (Geertz, 2003: 25)

Aunque es una posición por demás arriesgada planteada en los términos de Geertz, pues implica casi literalmente “introducirse” en la mente de los hombres a partir de lo que hacen y conocen, hay que reconocer que la vida cultural está asociada

a factores cognitivos. Si bien hay un papel psicológico-mental poco justificado en tal enfoque, que como señala Geertz, puede pasar por simples simulaciones convincentes que no terminan por mostrar si verdaderamente *eso* es lo que piensan o tienen en mente los individuos, la antropología cognitiva por primera vez coloca —en ese campo— el acento en los factores y procesos constituyentes de la realidad y la experiencia (que demarcados epistémicamente, no tienen por qué ser un algoritmo formal extremado). Por “primera vez” se asume que nuestra relación con el mundo — y la cultura— pasa por campos perceptivos que se configuran en nuestro tejido mental, y que dan coherencia a la información que da forma a nuestra vida social. Este acento es precisamente lo que a muchos críticos en antropología no les parece justificado, pues tal aspecto mental no puede enteramente ser objetivado.

Aunque los saberes, los conocimientos y las creencias sean expresión de reglas mentales, reglas que los individuos asimilan para ser parte de un sistema cultural, lo que los críticos de la antropología cognitiva arguyen es si lo mental realmente puede ser explicado —o mostrado— desde actos y prácticas sociales, en tanto extensiones de lo que hacemos internamente. Algo que puede significar que el “objetivar” la mente tal vez implique confundir la misma con determinados contenidos o prácticas, llevando a pensar que saberes y conocimientos poco complejos representen formas mentales poco evolucionadas orgánicamente. O más aún, podría hacer pensar que la mente es algo *sui generis* que puede ser entendida a partir de esquemas formales, y que tales esquemas nos dicen qué hay en la mente de los sujetos. Sin embargo, esto último puede ser “resuelto” si se piensa en lo mental-cognitivo desde lo que hace el hombre en relación con los objetos para articular la realidad y el mundo.

Tal vez un sentido psicológico de lo cognitivo presenta muchas limitantes cuando introduce a la mente como factor a describir, lo que daría al proceso organizativo de la realidad un carácter psíquico. Esto hace que afirmaciones como las anteriores cobren fuerza y se transformen en punta de lanza en la crítica hacia la antropología cognitiva. Geertz, por ejemplo, reitera nuevamente que el cognitivismo antropológico es una falacia conductista poco efectiva:

La falacia cognitivista -de que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento, Stephen Tyler) en “fenómenos mentales que pueden ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica”- es tan demoledora para un uso efectivo del concepto de cultura como lo son las falacias del conductismo y del idealismo de las cuales el cognitvismo es una corrección mal preñada. (Geertz, 2003: 26)

Por otra parte, señala Burling en su escepticismo psicológico, que no podemos explicar conductas sociales psicológicamente, en tanto la cognición se reduce a ellas, pues es imposible adentrarnos en las estructuras mentales; de modo que:

Si la cognición es enteramente reducible a la conducta. No veo cómo puede ser posible investigar la relación *entre* la conducta y la cognición. No es esta la falacia whorfiana? Cuando Hymes me acusa de escepticismo acerca de ‘la mayor parte de la antropología, en lo que se refiere a los valores, orientaciones, actitudes, creencia o cualquier otra noción que imputa la presencia de algo dentro de la gente’, el está en lo cierto. Soy enteramente escéptico respecto de la posibilidad de meterse ‘dentro de la gente’ por la vía de su conducta”. (Burling, 1964: 120-121)

En estos términos es “casi aceptable” asumir que no hay elementos de justificación ni demostrativos que nos digan que lo que la antropología cognitiva muestra como esquemas mentales sea realmente lo que las personas tienen en la cabeza. Sin embargo, si se plantea la explicación del proceso organizativo de la realidad bajo un modelo no internalista-psicológico, tratando de “afianzar” el movimiento de la antropología cognitiva al terreno epistemológico, se puede ganar espacio a tales críticas. Para ello sería importante comenzar haciendo la distinción entre lo que son los procesos estrictamente mentales y los procesos epistémicos; remarcando que los segundos pueden explicarnos cómo se da el proceso perceptivo y de qué modo organizamos el mundo, sin que ello signifique que exponemos contenidos ubicados en las redes sinápticas de nuestro cerebro, sino en nuestro trato epistémico con las cosas. No hacer dicha distinción, si queremos “mover” la antropología cognitiva aún más al terreno epistemológico, puede hacernos pensar que la emergencia de la cultura está dada por conocimientos o verdades integrados en la cabeza de los hombres, como si todo lo que hiciese el hombre —inicialmente— tuviese un *telos* orgánico-biológico. Este movimiento, además, puede permitir

comprender la cultura reduciendo el uso del concepto de mente como algo psicológico encerrado en el cerebro humano, pues el acento en la explicación epistemológica de los procesos organizativos culturales recaería en la relación sujeto-mundo y su expresión pública.

Lo que epistemológicamente ha venido estudiándose acerca del conocimiento y su papel en la organización de la realidad y el mundo (Muñoz Sánchez, 2016), al menos en trabajos como los de Gilbert Ryle (2005), John McDowell (2003), Lewis I. (2003) o Donald Davidson (1992), por ejemplo, “ubican” lo mental y cognitivo en la esfera de nuestro intercambio con el mundo y los objetos; lo que se traduce en un análisis de la relación entre el lenguaje y la realidad (una tradición que ya había iniciado L. Wittgenstein). Tal trabajo, que se estaba haciendo mientras la antropología cognitiva se enfocaba en procesos mentales, hoy por hoy puede abrir las puertas para un análisis cultural del conocimiento y la cognición. Lo que permite no hacer imperativo definir cognitivamente la cultura desde esquemas algorítmicos, sino desde el modo por el cual comienza a funcionar en relación con lo dado^{xxviii} y la manera cómo ello (lo dado) entra en el juego de los significados simbólicos, los esquemas, las tablas, las estructuras organizativas, los sentidos, las posibilidades, las pertinencias, los fundamentos o las relaciones internas. Claramente hay procesos cognitivos fundamentales para la vida humana en general y la vida humana cultural: memoria, atención, inteligencia, pensamiento, etc., así como el uso de significados, pero el funcionamiento cultural como tal no depende sólo de ello, sino de la interacción hombre-mundo y del funcionamiento epistémico para lograrlo (Balza, 2014).

Cómo entender, por ejemplo, un esquema como el de Sperber^{xxix} si no comprendemos primero lo epistémico que hace posible dicho esquema. Con lo que se puede preguntar: ¿por qué es posible para la mente humana corregir información conceptual defectuosa a través del dispositivo cognitivo, si eso que se llama cognitivo no está inscrito primero en un proceso articulador de la realidad que se desprende de la relación sujeto-mundo? Se trata, en cierto sentido, como ya lo avizoró Rappaport, de que la corrección de una información defectuosa está dada por el funcionamiento

del sistema cultural que se abre en relación con nuestro trato epistémico con las cosas, y no como algo inscrito en nuestra mente. La posición de Sperber tiene cierta lógica, la información defectuosa se corrige o asimila dentro de aquello que es fundamental para el hombre, pero como enfoque cognitivo, corre el riesgo de no captar precisamente la función de la cultura como sistema articulador de la realidad que no necesita de una mente que la dirija, sino “sólo” de procesos dados en nuestros intercambios humanos experienciales y perceptivos. No es, psicológicamente hablando, propiamente el dispositivo cognitivo como tal el que corrige, sino aquello que hemos aceptado como *fundamento simbólico* de mi vida cultural en mi relación con el mundo y la realidad (Balza, 2010).

Claramente se asumen muchos aspectos que a lo largo de la antropología cognitiva y simbólica se presentan para definir aquello que llamamos cultura. No se niegan las primeras inclinaciones que vinculan lo social con lo cultural, tampoco, como ya se advirtió arriba, que la cultura tenga que ver con esquemas formales o esté relacionada con los usos de los significados, menos aún que entrañe un dispositivo regulador; lo que llama la atención es cómo no se ha advertido la relación de todos estos elementos con los procesos epistémicos. Claramente en todos los “niveles”, tanto en las prácticas como en las creencias, como en lo social y cognitivo, el sujeto necesita de ciertos “conocimientos” mínimos y de ciertos mecanismos básicos que le den sentido a su entorno natural y humano, en un caso, necesita darle significado al mundo en tanto es un animal de símbolos, pero la posibilidad de todos estos elementos se circunscribe también en la posibilidad que tenemos de crear un vínculo articulado entre el sujeto y el mundo.

Un vínculo fundamental para que los sistemas culturales posean un grado mínimo de coherencia, “pues de otra manera no los llamaríamos sistemas, y la observación muestra que normalmente tienen bastante coherencia” (Geertz, 2003: 30); pero la coherencia emerge en el modo cómo el sistema funciona, y como sistema, lo mental es sólo una parte de ello. Así, no es sólo interpretar el uso de los significados, establecer un dispositivo cognitivo, señalar la relación cultura-sociedad

o evaluar —y develar— esquemas y taxonomías, se trata de comprender y describir la correlación de todos estos elementos dentro de la relación hombre-mundo-sistema.

Además, lo epistemológico describiría el mecanismo por el cual las culturas constituyen sus “esquemas” vitales, no tratando la idea de esquema como un elemento subjetivamente formal (sobre el que recaen las anteriores críticas). En el caso que nos compete, la pregunta de la antropología cognitiva acerca de lo que hay que saber o creer —mentalmente— para ser miembro de una sociedad, se transforma, en el campo etnoepistemológico, en la pregunta por los *mecanismos con los cuales funciona una cultura para permitir a los hombres saber, conocer y creer*. En parte, esta es una pregunta (y un reto próximo) que compete responder a una epistemología culturalmente orientada, en la que el conocimiento y lo cognitivo no se reducen únicamente a elementos estrictamente psicológicos.

V. A modo de conclusión. Cognición o epistémé?

Por lo pronto, al menos cuatro aspectos son rescatables de la antropología cognitiva para entender la cultura y prefigurar una *etnoepistemología*: uno, la cultura representa un esquema organizativo; dos, los individuos, dentro de una cultura, deben “saber” algo para ser miembros de una sociedad, sin embargo, este “saber” no es ni un saber racional ni mental, sino enteramente social y *constitutivo*, no hipotético ni justificativo, pues da la idea de una *certeza vital*^{xxx}; tres, la experiencia y las vivencias se le deben a esquemas organizativos, por lo que las reglas sociales nos dan una imagen del mundo; cuatro, y es lo que cambia el esquema de la antropología clásica de corte social a la antropología cognitiva y simbólica, se busca respuesta a la pregunta por el *funcionamiento* y los *mecanismos* cognitivos-epistémicos por los cuales los símbolos adquieren su significado y se instituyen culturalmente.

Si consideramos que la *etnoepistemología* es un modelo de análisis que pretende explicar el modo cómo las culturas construyen el conocimiento y sus certezas vitales (Balza, 2010; 2013), abarcando lo cognitivo desde su esfera cultural y no estrictamente psicológica, lo mental, como esquema organizativo, sería rescatable si es sustituido por lo público-epistémico; no como la negación de los pensamientos o

los “estados” mentales, sino como rechazo a la idea de que hay algo *más* que descubrir detrás de toda conducta, comportamiento o creencia; como si los esquemas organizativos tuviesen una naturaleza mental o se replicaran de modo privado. La cultura, al contrario, se reserva para lo que se aprende y se vive públicamente; sería un esquema organizativo en tanto compartido en una red de relaciones epistémicas constituyendo nuestra conducta y nuestra visión del mundo. El escamoteo, por parte de muchos antropólogos cognitivos y que White señalaba, en desviar la explicación acerca de cómo deviene una cosa en símbolo, debe ser en parte enfrentada describiendo los procesos articuladores que permiten que *algo* devenga en significado.

Tal vez, y aún hoy día vigente, valga sobre este punto citar a Reynoso quien señala que aún con la idea de esquema cognitivo en antropología, todavía se está en vías de hablar de una antropología del conocimiento. Y una antropología del conocimiento distanciada, en parte, de la antropología cognitiva tradicional:

Los usos de la noción de esquema en antropología son extremadamente variados, y poco a poco puede que vayan configurando una especie de "antropología del conocimiento" una *cognitive science* de marcada interdisciplinariedad, excéntrica por su amplitud temática respecto de la antropología simbólica convencional, y opuesta por sus principios teóricos a lo que ha sido la antropología cognitiva. (Reynoso, 1987: 31)

Referencias.

- Balza García, R. (2014): “Pensando el contexto. La cultura como realización epistémica”, en: *Intersticios*. Año 19, No. 41, Universidad Intercontinental, México D.F., pp., 37-56.
- _____ (2013): “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una *etnoepistemología* desde Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. No. 74, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp., 43-70.
- _____ (2010): “El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayú. Un enfoque simbólico”, en: *Revista Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 19, No. 1, 2010. Universidad del Zulia. Maracaibo, pp. 93-115.
- _____ (2010): “El Outsü y los rituales de curación Wayú, Una interpretación simbólico-cognitiva”, en: *Revista Opción*. No. 64, 2011. Facultad Experimental de Ciencia, Universidad del Zulia. Maracaibo, pp., 112-128.

- _____ (2010): “Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la certeza*”, en: *Revista Lógoi*. N° 18, 77- 92, Escuela de Filosofía- Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Bartra, R. (2008): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- Boas, F. (1930): “Anthropology”, en: *Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan, Nueva York.
- Bourdieu, P. (1988): *La distinción*. Ediciones Taurus, Madrid.
- _____ (1987): “Estructuras, Hábitus y prácticas”, en: Giménez, G. (Comp.). *La teoría y el análisis de la cultura*. Ediciones sep/Comesco/UdeG, Guadalajara.
- Burling, A. (1964): “Cognition and componential analysis: God’s truth or locus pocus?” en: *American Anthropologist*, vol. 66.
[Versión digital: www.aaanet.org/publications/ameranthro.cfm.]
- Candau, J. (2002): *Antropología de la Memoria*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Cassidy, R. (1998): *Símbolo y representación de la cultura*. Ediciones Laia, Barcelona.
- Cassirer, E. (2005): *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____ (2006) *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Cuche, D. (1999): *La noción de Cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Díaz de Rada, Á. (2003): *Cultura, antropología y otras tonterías*. Editorial Trotta, Madrid.
- Davidson, D. (1992): *Mente, mundo y acción. Claves para una interpretación*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Durkheim, E. (2003): *Educación y Sociología*. Editorial Península, Barcelona.
- Eriksen, T. (1991): “The cultural contexts of ethnic differences”, en: *Man*. Vol. 26, no. 1.
[Versión digital: <http://folk.uio.no/geirthe/Culturalcontexts.html>]
- Frake, C. (1964): “Notes on queries in ethnography”, en: *American Anthropologist*. Vol. 66, pp. 132-145.
- Geertz, C. (2003): *La Interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Goodenough, W.H. (1957): “Oceania and the Problem of Controls in the Study of Cultural and Human Evolution”, en: *Journal of the Polynesian Society*, No. 66, pp. 146-155.
- _____ (1975): “Cultura, lenguaje y sociedad”, en: Kahn, J.S. *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Editorial Anagrama, Barcelona.

- Gorer, G. (1963): "The people of Great Russia", en: Kroeber, A. y Kluckhohn, C. *Culture. A critical review of Concepts and definitions*. Vintage Books, New York.
- Klein, S. (1983): "Analogy and mysticism and the structure of culture" en: *Current Anthropology*. Vol. 24, No 2, pp. 151-164.
- Kluckhohn, C. (1981): *Antropología*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Knabenschuh, S. (2015): "Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer", en: *Revista de Filosofía*. No. 79, 2015-1, Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z., Maracaibo, pp. 87-104.
- _____ (1994): "Sobre la teoría de Sperber. Límites del simbolismo", en: *Revista de Filosofía*. Vol. 20, No. 2, 1994, Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. L.U.Z., Maracaibo, pp. 65-93.
- Kroeber, A. y Kluckhohn, C. (1963): *Culture. A critical review of Concepts and definitions*. Vintage Books, New York.
- Kühler, E. (2005): *Formación cognitiva de la Sociedad*. Panamericana Editorial, Bogotá.
- Kuper, A. (2001): *Cultura, la versión de los antropólogos*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Lewis Clarence, I. (2005): *Mind and the World Order*. Dover Publications, New York.
- Muñoz Sánchez, M.T. (2016): *Un acercamiento crítico a la epistemología*. Ediciones Universidad Intercontinental, México D.F.
- Mcdowell, J. (2003): *Mente y mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Ohnuki-Tierney, E. (1981): "Phases in human perception/conception/symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification", en: *American Ethnologist*. Vol. 8, 3, pp. 451-467.
- Olavarria, M. (1997): "El Pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto", en: *Revista Alteridades*. No. 7, México D.F., pp. 33-38.
- Popper, K. y Eccles, J. C. (1993): *El Yo y su cerebro*. Editorial Labor, Barcelona.
- Rappaport, R. (2001): *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press, Madrid.
- Reale, M. (1998): "El concepto de cultura, sus temas fundamentales", en: *Filosofía de la cultura*. Editorial Trotta, Madrid.
- Reynoso, C. (1986): *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- _____ (1987): *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.

- Ricoeur, P. (1985): *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Ediciones Docencia, Buenos Aires.
- Robert, L. B. (1975): *Patrones y Procesos: Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios sociales*. Lógos Consorcio Editorial, México D.F.
- Ryle, G. (2005): *El concepto de lo mental*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Service, E. (1973): *Evolución y cultura*. Editorial Pax, México D.F.
- Smircich, L. (1983): “Concepts of culture and organizational analysis”, en: *Administrative Science Quarterly*. N° 28, pp. 339-358.
- Sperber, D. (1988): *El Simbolismo en General*. Editorial Anthropos, Barcelona.
- _____ (1979): “La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?”, en: Izard, M. y Smith, P. (Ed.) *La Fonction Symbolique*. Ediciones Gallimard, Paris.
- Turner, V. (2005): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Tyler, S. A. (Ed.) (1969): *Cognitive anthropology*. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Tylor, E. (1976): *La Cultura Primitiva*. Ediciones Ayuso, Madrid.
- _____ (1975): “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J.S. (Comp.). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Ediciones Anagrama, Barcelona.
- Valera, R. (1997): “Cultura y Comportamiento”, en: *Revista Alteridades*, N° 13, México, pp. 47-52.
- Wallace, A. F. (1970): *Culture and personality*. Random House, New York.
- White, L. (1975): “El concepto de cultura”, en: Kahn, J.S. (Comp.). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Ediciones Anagrama, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1997): *Sobre la certeza [Über Gewißheit (1969)]*. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Eds.), edición bilingüe, Editorial Gedisa, Barcelona.

Notas.

ⁱ Resultados parciales del proyecto: “Dinámica Fronteriza y Problemas Socio-políticos en los Grupos Étnicos Venezolanos: Apuntes Socio-antropológicos para el Desarrollo de una Teoría del Conflicto Social”. Proyecto PEI N° 2011001316; financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación -FONACIT-Venezuela.

ⁱⁱ A este respecto, el texto ya clásico de Kroeber y Kluckhohn [1963] es ilustrativo sobre el centenar de definiciones que pueden existir para el concepto de cultura.

ⁱⁱⁱ Véase: Lévi-Strauss, C. *Antropología Estructural*. EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1969. Goodenough, W. H. “General y Particular”, en: *Descripción y*

comparación en la antropología cultural. U.P. Cambridge, 1970. Sperber, D. *El Simbolismo en General*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1988. I.D., “La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?”, en: Izard, M. y Smith, P. (Ed.) *La Fonction Symbolique*. Ediciones Gallimard. Paris, 1979. Turner, V. *La Selva de los Símbolos*. Editorial Siglo XXI. Madrid, 1999. Reynoso, C. *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1987. I.D., *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1987. Spradley, J. P. (Ed.) *Culture and cognition*, San Francisco, Londres y Toronto, Chandler, 1972. Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente: colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología*. Ballantine Books. New York, 1972. Candau, J. *Antropología de la Memoria*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2002. Bartra, R. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2008. Durand, G. *Las Estructuras antropológicas de lo Imaginario*. Ediciones Taurus. Madrid, 1982. I.D., *La imaginación Simbólica*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires, 1971. Geertz, C. *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1996. Ortiz-Oses, A. *Antropología simbólica*. Ediciones Anthropos. Barcelona, 1995. Rappaport, R. *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press. Madrid, 2001. Sahlins, M. *Cultura y Razón Práctica: Contra el utilitarismo en la teoría Antropológica*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1997. Tyler, S., A. (Ed.) *Cognitive anthropology*. Holt, Rinehart & Winston. New York, 1969.

^{iv} Ante todo, es oportuno aclarar qué se entiende, en términos generales, por dispositivo cognitivo y percepción. El primero refiere a un mecanismo mental y simbólico que usan los seres humanos como medio para organizar la realidad o el mundo. Es una serie de operaciones que abarcan los procesos de atención, memoria, percepción, imaginación y lenguaje. Actualmente se entiende desde un punto de vista del manejo de información; como mecanismo mental de codificación, almacenamiento, recuperación y ordenación de la información. Y es un medio por el cual las personas establecen una consistencia lógica entre sus creencias y sus acciones. Cuando esto último no aparece, el dispositivo cognitivo reordena la información haciéndola clara. Sperber lo concibe como el conjunto de operaciones que intervienen en un mismo tipo de proceso o tratamiento. El segundo, la percepción, señala una “apropiación” subjetiva de la realidad a través de mecanismos simbólicos y cognitivos; es el medio subjetivo por el cual ordenamos las sensaciones y les damos significación.

^v Para una revisión más detallada de este concepto, véase: Balza García, R. (2013): “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, 74, Univ. del Zulia, Maracaibo, pp., 43-70.

^{vi} Es tanto la presunta “ambigüedad semántica” del concepto de cultura, que antropólogos como Adam Kuper han querido eliminarlo del léxico antropológico: “cuanto más se considera el mejor trabajo moderno de los antropólogos en torno a la cultura, más aconsejable parece el evitar semejante termino hiperreferencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, o incluso ideología.” [Kuper, 2001: 12]. Igualmente, Ángel Díaz de Rada señala que “<la cultura> es una palabra cargada de sangre, las sangre de las víctimas del *apartheid*. La sangre vertida por el nazismo. Ríos de sangre de la historia. Para la sensibilidad de los científicos <cultura> es además una palabra llena de ambigüedades. Y en los usos políticos y mediáticos un arma de confusión. Como todas las ideas importantes que nos hace persona, la idea de cultura puede llegar a ser monstruosa.” [Díaz de Rada, 2003: 17]. Pero en tanto concepto aparentemente ambiguo, como vuelve a señalar Díaz de Rada, su apariencia de ornamento “esconde” un carácter fundamental para la comprensión de la vida social humana, por lo que es claramente importante tomárnosla en serio, ya que no es una palabra cualquiera. Tal vez se trate de dejar a tras la idea de cultura y movernos sobre la idea de ‘lo cultural’, o simplemente hablar de una descripción de las manifestaciones humanas. Entendemos que es difícil, pues dejar a un lado tal concepto es dejar a un lado toda una serie de disciplinas y marcos teóricos: he ahí la dificultad.

^{vii} Gorer fue un antropólogo británico que se destacó entre los que hicieron estudios sobre el carácter nacional a partir de la relación entre cultura y personalidad; y la forma en la que ésta última es constituida a partir de mecanismos de control social. Él sostenía, por ejemplo, que la educación japonesa basada en una severa limpieza anal creaba en los niños una rabia reprimida, ya que se les

obligaba a controlar sus esfínteres antes de que su desarrollo muscular lo permitiera. Esta brutal represión ejercida sobre los niños era la causa de que luego éstos se manifestaran durante la guerra de forma tan compulsivamente agresiva. La rabia infantil se transformaba después en compulsión agresiva.

^{viii} A este respecto, sobre la “exterioridad” de la cultura, Leslie White señala: “la cultura se convierte en un conjunto de elementos extrasomáticos. Se mueve de acuerdo con sus propios principios, sus propias leyes; es una cosa *Sui generis*. Sus elementos interactúan los unos con los otros, formando nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos son introducidos en esa corriente de vez en cuando, y viejos elementos desaparecen.” [White, 1975: 78]. En el caso de Roger Bartra, éste habla de la cultura en su constitución simbólica como un *exocerebro*: “yo quiero recuperar la imagen del Exocerebro para aludir a los circuitos extrasomáticos de carácter simbólico. Se ha hablado de los diferentes sistemas cerebrales: el sistema reptílico, el sistema límbico y el neocórtex. Creo que podemos agregar un cuarto nivel: el Exocerebro.” [Bartra, 2008: 25]

^{ix} A este respecto, sostiene también, por ejemplo, Karl Popper: “Yo sugiero que la conciencia del Yo comienza a desarrollarse por medio de otras personas: tal como aprendemos a mirarnos en un espejo, así el niño se vuelve consciente de sí mismo al sentir su reflejo en el espejo de la consciencia que de él tienen los otros.” [Popper, K. y Eccles, 1993:112]

^x El concepto de cultura presentado por Tylor se inscribe en el marco de una teoría evolucionista – propio del contexto académico de la época –. Ciertamente, Tylor consideraba a la cultura como un sistema sujeto a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes. El punto de partida sería la cultura primitiva caracterizada por el animismo y el horizonte mítico. [Véase: Tylor, 1976]. Obra considerada muy importante dentro de la antropología cultural en la perspectiva del evolucionismo.

^{xi} A diferencia de Taylor, como bien señala Robert L. Bee en su interesante obra *Patrones y Procesos: Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios sociales*, F. Boas y sus seguidores no buscaban concebir la cultura como un sistema compuesto por subunidades en un proceso de evolución lineal, sino como unidad total. A diferencia de Tylor, para Boas la cultura es ese todo humano que se caracteriza por sus determinadas formas de constituirse y presentarse. Así, más que hablar de la cultura en términos singulares y evolutivos, para Boas es más pertinente hablar de *las* culturas y sus diferentes formas de tradición. Pues, “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres” [Boas, 1930]. Ahora bien, pese a esto, cuando Boas y su seguidores “reconstruían el desarrollo [de la cultura] a través del tiempo, con frecuencia encontraban que les resultaba imposible trabajar el método “holistic”, por lo que restringían sus reconstrucciones a las subunidades culturales, tales como: las relaciones familiares, el totemismo, las técnicas de manufactura, o las narraciones populares que era la favorita de Boas.” [Robert, 1975: 75].

^{xii} Este acento en el modo de comprender la cultura desde lo social y lo empíricamente descriptible, más que en lo estructural-mental o cognitivo, es característico de la escuela social británica y de los primeros padres de la antropología.

^{xiii} La cultura, según Cassirer, por ejemplo, obedece a un principio inherente a la misma condición humana, esto es, a su capacidad de construir y generar símbolos, por lo que, el hombre “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana.” [Cassirer, 2006: 47].

^{xiv} Como bien señala Reynoso, antes de la propuesta de Goodenough, conocida como etnosemántica, ya Lounsbury, Kroeber y Tax habían sugerido algunos elementos clave para un análisis “cognitivo” de la cultura, pero “cuando Kroeber y Tax produjeron sus invenciones, no existía una clara demanda antropológica de sus contenidos conceptuales.” [Reynoso, 1986: 21]. Al inicio de la antropología no se “midieron” las implicaciones que conceptos como los de aprendizaje y cognición podían tener para la comprensión de la conducta cultural; fue sólo a finales de 1956 cuando la antropología cognitiva se

presenta como una disciplina consolidada. Es importante destacar, en el caso de Goodenough, que éste no llama a su trabajo antropología cognitiva, sino análisis componencial.

^{xv} En un sentido es considera una visión posicionalista: ve el significado de un signo como derivado de su relación con otros símbolos; y de su posición en la estructura mental, más que en sus contenidos.

^{xvi} La posición de este autor entra en la segunda etapa de la Antropología cognitiva, conocida como *Etnociencia*.

^{xvii} Por ejemplo, el trabajo etnográfico realizado por la antropología cognitiva gira en torno al estudio de las categorías nativas de clasificación mental de los fenómenos naturales y sociales, así como de los sistemas terminológicos de parentesco y otros dominios lexicalmente muy estructurados y formalizados [Véase: Tyler, 1976]. Hay que entender que la antropología cognitiva no pretende referirse a un dominio individual de significado en particular, sino a toda la cultura en su conjunto, tomada como un gran sistema de significación y clasificación mental y simbólica; pues, "el objeto de estudio [de la antropología cognitiva] no son los fenómenos materiales en sí mismos, sino el modo en que se organizan en las mentes de los hombres. Así, las culturas no son fenómenos materiales; son organizaciones cognitivas de los fenómenos materiales." [Tyler, 1976: 3. El corchete es mío]. Las descripciones de los antropólogos cognitivos pueden abordar aspectos tan variados como el espacio de la casa, los tipos de alimentos, las enfermedades, los rituales religiosos, etc. Por ejemplo, en la formulación programática de Goodenough se propuso que, para actuar como un nativo, es necesario poseer algún tipo de representación categorialmente ordenada sobre la naturaleza de los objetos del mundo y sobre las reglas y normas de comportamiento en relación con ellos; de esta manera el objetivo de la antropología cognitiva consistirá en realizar una descripción sistemática y formalizada de las estructuras de saber, entendidas como una competencia cultural que constituyen el conjunto de los dominios semánticos de una cultura y que permite al nativo comportarse de manera ajustada a su entorno. En breve, la antropología cognitiva dirige su atención hacia los procesos convergentes y organizativos de la cultura. La diversidad se constituye en objeto sólo como "organización de la diversidad." [Wallace, 1970: 22]. Esta sección de la noción de cultura vine dada por un sentido del orden.

^{xviii} Al contrario, como señala Bartra, "la visión "externalista" afirma que la conciencia [y la mente] es una construcción que depende de las relaciones sociales y culturales basadas en el lenguaje." [Bartra, 2008: 145. El corchete es mío]

^{xix} Uno de los recursos utilizados en esta línea de pensamiento es lo que se conoce como *análisis componencial*. La intención de este tipo de método es revelar las reglas usadas por los individuos para distinguir, clasificar o calificar nuevos especímenes de una categoría a partir de una serie de alternativas contrastantes. El procedimiento consiste en determinar los rasgos mínimos de significado que diferencian a los segregados de un conjunto. En lo que respecta a sus límites, los antropólogos que usan este método "se limitan a aplicar un método simple a ciertos aspectos menores de la cultura, que son principalmente lingüísticos: no explican absolutamente nada. Incluso cuando afirman haber descubierto algunas formas de 'conocimiento' inconsciente, son meramente descriptivas, no exponenciales." [Service, 1973: 26]. O, como señala Burling, "la ventaja del análisis componencial respecto de las tesis de Whorf radica en que éste se basaba únicamente en el lenguaje, mientras que aquel establece una relación entre el lenguaje y eventos del mundo no lingüístico" [Burling, 1964: 25]

^{xx} Cuando se habla de la cultura como un proceso de cognición y simbolización, obviamente es imposible referirnos a éstos mecanismos sin señalar su aspecto básico, ello es, producir significación. Aunque la obra de Goodenough, Dan Sperber, Víctor Turner o Clifford Geertz pertenecen a corrientes "diferentes" dentro del campo de la antropología, este aspecto es común en ellos.

^{xxi} Aunque para muchos antropólogos no existe realmente un "paradigma" simbólico dentro de la antropología, sino un rótulo para designar una variedad de posiciones, el asunto, más allá de señalar si es un modelo o no, es señalar aquellas posiciones donde claramente se ve como su objeto de estudio clave al símbolo, caso, por ejemplo, la obra de Víctor Turner [véase: Turner, 1999]. Como bien señala Reynoso, "El caso es que la antropología simbólica parece constituir una modalidad de indagación que, a contrapelo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo), más que por sus métodos o por sus teorías. [...] Subyacente a todo el espacio teórico de la antropología simbólica se encuentra una

concordancia en un interés específico por un objeto elusivo, que no es otro que el símbolo.” [Reynoso, 1987: 9-10].

^{xxii} El concepto de categoría supone que las cosas están dentro de un orden conceptual y poseen todas las propiedades inherentes al sistema; en nuestro caso, al sistema cultural. Como señala Eugenia Olavarría, “las categorías son un medio de comprender el mundo y sirven a ese propósito de manera flexible dentro de un sistema cultural.” [Olavarría, 1997: 33].

^{xxiii} Aunque no en una línea cognitiva, ni en el campo de la antropología, la definición clásica de *habitus* de Pierre Bourdieu se acerca a este enfoque. *Habitus* es un sistema de disposiciones duraderas y eficaces, y un esquema de clasificación que orienta la percepción y las prácticas más allá de la conciencia y el discurso, y funciona por transferencia en los diferentes campos de la práctica. Estructura estructurada, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Estructuras predispuestas a funcionar como estructurantes, es decir, como principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones. [Véase: Bourdieu, 1988; 1987].

^{xxiv} Todo sistema cultural, en tanto espacio simbólico, necesita de una estructura cognitiva que lo ordene. Los símbolos no operan solos, sino en tanto organizados en una serie de disposiciones cognitivas. De aquí, en parte, se entiende la cierta conexión entre la antropología simbólica y cognitiva. Tanto la antropología simbólica como la antropología cognitiva buscan analizar la cultura en su función de ordenadora de la experiencia. [Véase: Ohnuki-Tierney, 1981: 453].

^{xxv} Vale mencionar dos autores clave, Sheldon Klein y Dan Sperber, este último con acento en el cognitivismo. Sperber resalta en el simbolismo un carácter cognitivo en tanto dispositivo no semiológico que no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras. Es un saber acerca del saber, una metaenciclopedia en la enciclopedia que nos ayuda a alejar la perturbación y la ambigüedad social [Sperber, 1988]. Por su parte, Sheldon Klein, sobre la idea de procesamientos computacionales y códigos lógicos, establece que la cultura es un conjunto de reglas de comportamiento codificadas primariamente en cómputos mentales asimilados por vía cultural. [Klein, 1983]

^{xxvi} Sobre este aspecto, véase: Balza García, R. “El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayú. Un enfoque simbólico”, en: *Revista Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 19, No. 1, 2010. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2010, pp. 93-115. I.D., “El Outsü y los rituales de curación Wayú, Una interpretación simbólico-cognitiva”, en: *Revista Opción*. No. 64, 2011. Facultad Experimental de Ciencia, Universidad del Zulia. Maracaibo, 2010.

^{xxvii} Tales ideas se recogen, en una visión restauradora a través de la cual se intenta exponer la relación entre cultura y epistemología, por ejemplo, en trabajos como: Knabenschuh de Porta, S. (2012): “Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, N° 70, 2012-1, Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z., Maracaibo, pp., 123-150. I.D. (2010): “Compatibilidad vs. Commensurabilidad. La “gramática” wittgensteineana ante un reto (inter) cultural”, en: Rivera, S. y Bassols, T. (Comp.), *Wittgenstein en español II*, Colección Humanidades y Arte, serie Filosofía Ediciones de la UNLa, Buenos Aires, pp., 175-199. I.D. (2010): “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en: *Revista Lógoi*, N° 18, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp., 19-44. Fuentes, Y. (2010): “Creencia, certeza y conocimiento: ¿un problema gramatical o de visiones de mundo?”, en *Revista Lógoi*, N°18, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp., 35-45.

^{xxviii} Sobre este concepto, en tanto epistémicamente relevante para explicar nuestra formación perceptiva y simbólica del mundo, pues según Lewis aduce al hecho incuestionable de la presentación de objetos físicos a nuestra intuición sin requisito de justificación, véase: Lewis Clarence, I. (2005): *Mind and the World Order*. Dover Publications, New York.

^{xxix} Véase: Knabenschuh, S. “Sobre la teoría de Sperber. Límites del simbolismo”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 20 N° 2, 1994. Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. L.U.Z. Maracaibo, 1994, pp. 65-93.

^{xxx} Para una definición de este concepto, véase: Balza García, R. (2010): “Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de Sobre la certeza”, en: *Revista Lógoi*. N° 18, 77- 92, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.