
CULTURA Y COGNICIÓN:
APORTACIONES
DE LA ANTROPOLOGÍA
AL ESTUDIO
DE LA MENTE HUMANA

DAVID LAGUNAS

ABSTRACT. Anthropology has developed since its origins a fertile field of research and analysis on mental processes. Currently, the discipline raises new questions about humans from a psychological and cognitive perspective. If knowledge is the product of a process, cognition is the process itself. This concept of cognition implies that what is interesting is how we perceive any cultural given. The relevance of analyzing mental processes is the awareness that information is always culturally mediated.

KEY WORDS. Culture anthropology, cognition models, mind.

LA GÉNESIS: DE TYLOR A BOAS

Hay algo que con frecuencia pasa inadvertido en la disciplina antropológica. La primera antropología es cognitiva, desde Edward B. Tylor hasta Franz Boas, quienes estudian a los primitivos a través de su lengua como mecanismo clave de la forma de pensar la realidad. Ambos autores se hacen la misma pregunta: ¿cómo está construida la mente humana? De ahí surge la idea de la cognición como un *ars combinatoria*, a la manera de Leibniz, de procesos mentales a través de los cuales categorizamos, percibimos, realizamos rutinas mentales, conceptualizamos, creamos mapas mentales y resolvemos problemas.

A pesar de esa tradición, la antropología, por tradición, ha despreciado los posibles aportes de la psicología al estudio de la mente humana, la cognición y su imbricación con la cultura. Ello resulta chocante si pensamos que, de inicio, el estudio de la cognición está unido al concepto de cultura, el cual nace en el siglo XIX con Tylor 1977[1871] y su idea de ésta como “ese todo complejo”. La idea importante es el conjunto (el todo

Departamento de Antropología Social, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, España. / dlagunas@us.es

complejo) y el concepto de que toda la humanidad comparte una misma capacidad psíquica (unidad psíquica de la humanidad). Este enfoque es lamarckista, es decir, parte de la premisa que el hombre y la cultura evolucionan dentro de un mismo grado de complejidad por estadios que dependen de cada tipo de cultura, lo cual se relaciona con el darwinismo y a la idea que la evolución va de lo simple a lo complejo. Esta relación entre condición y cultura equivalía a decir que si a un niño negro lo llevaban a vivir a Nueva York sería civilizado-occidental, y de otro modo tendría un raciocinio diferente. Tylor señalaba que el concepto de razón forma parte de la naturaleza humana, que la cultura transforma en más o menos compleja.

La capacidad cognitiva es limitada y lo es aún más en lo sensorial que en lo intelectual; el ser humano ha crecido más respecto a lo lógico, científico y filosófico que con relación a lo emocional, en lo cual seguimos siendo muy primitivos. Victor Turner 1990[1967] señala que todo ritual posee dos dimensiones: a) el polo normativo-cultural, y b) el polo emocional. Esto invita a pensar acerca de cómo se piensa y se siente la norma, lo que abre el campo hacia el estudio de la cognición. Marshall Sahlins (1988) [1976] por su parte, afirma que las teorías antropológicas se enfocan sobre aspectos pragmáticos y simbólicos, como es el caso de Bronislaw Malinowski (1981)[1944], quien disuelve la razón en el seno de la praxis (la idea es: “el hombre come para pensar”), cuestionando la supuesta mentalidad primitiva atribuida a los pueblos exóticos, que en realidad es un mito (todos la llevamos consigo, como diría Boas) y señalando que el simbolismo encuentra un terreno fértil para su estudio en las sociedades contemporáneas.

En el siglo XIX, Charles Darwin distingue la psicología, la filosofía y la antropología, y se preocupa por la introspección, las leyes de la sensación (lo cual no remitía a la filosofía) y la conciencia, esta última considerada como el detonante del salto cualitativo del primate-mono al primate-humano por medio de la construcción de artefactos. Así, el desenvolvimiento mental-físico del infante humano representaba la historia de la humanidad: como el feto nadaba en el agua —líquido amniótico— por tanto el origen del hombre era marino. Estas ideas se apoyaban en la teoría biogenética de Ernst Haeckel (ver Richards 2008:136-142), inspirada en las leyes de la herencia y la adaptación darwiniana, sintetizada en el aforismo *la ontogenia recapitula la filogenia*. Éste se basaba en la idea de que en las fases del desarrollo individual —ontogenia— aparecen estados evolutivos anteriores por los que ha pasado el organismo en el curso de su evolución —filogenia— por lo que la evolución en un momento histórico concreto resume la génesis de la evolución humana. Así, el niño se comparaba con un adulto primitivo puesto que el cuerpo humano recapitulaba la historia de la humanidad.

Los primeros psicólogos del siglo XX sostenían que los niños criados en grupos tribales eran muy precoces, pero se estancaban a una edad determinada por el exceso sexual y el alcoholismo. Esto se reveló como falso e incluso en el contexto actual podríamos afirmar que los niños en el mundo rural son más precoces que en el mundo urbano, puesto que los primeros crecen mentalmente más rápido mientras que los segundos, a causa del alargamiento de la permanencia de los hijos en los hogares, se infantilizan. En los años treinta, este aspecto deja de interesar y domina la psicología freudiana en aspectos como descubrir si es universal el complejo de Edipo y el complejo de Electra, interesándose por la personalidad y los comportamientos. Malinowski analizó las teorías freudianas y Margaret Mead (2006)[1935] aplicó la teoría de Jean Piaget sobre el desarrollo cognitivo. Es en este contexto histórico cuando surgen la psicología y la psiquiatría transcultural. Posteriormente, en la década de los cincuenta del siglo pasado, la preocupación se centra en los coeficientes intelectuales, especialmente en Estados Unidos, derivada de los *drop-outs* (estudiantes que abandonaban la escuela). Es en este momento en que se inventan los *test* de inteligencia y se revela que los afroamericanos tenían dificultades para expresar lo que estaban viviendo culturalmente. No se trataba de que no entendieran los cuestionarios —¿eran o no eran objetivos?— sino que el idioma *black English* estaba difícilmente formalizado, y al ser muy esquemático, no permitía una buena respuesta a estos *test* que también medían la rapidez en la ejecución de las respuestas. Esta deficiencia en el diseño de los *test* fue durante mucho tiempo obviada y justificó tanto el racismo popular como el institucional en Estados Unidos.

Entre los fundadores de la antropología, la preocupación por la cognición está presente en sus diversas dimensiones. Tylor en *Cultura primitiva* señala que un tema aparte es el estudio de las leyes del pensamiento y la acción, cuya finalidad es dar respuesta a varios interrogantes: a) si las diferencias culturales se producen a causa de las diferencias en los procesos mentales; b) si las diferencias culturales se modifican de acuerdo con condiciones históricas, y c) si existe un pensamiento universal; una preocupación compartida por los colegas de Tylor de la época. La base empírica de Tylor no es muy objetiva y llega a afirmar que lo fundamental del pensamiento primitivo es que cree que el conocimiento es una cosa dada por los ancestros, los ancianos de la tribu, etc., de forma que las culturas evolucionan dentro de su propio nivel, sin que se produzcan saltos significativos. Tylor se preguntaba también sobre cómo se difunde un artefacto. ¿Se trasladaba para reconstruirse en otro lugar? ¿Modificaba la cultura? ¿Se transportaba su lógica y su idea? En suma, en Tylor y los evolucionistas de su tiempo predomina la idea de que el desarrollo de la razón es una ley natural (la unidad psíquica de la humanidad) de forma que las instituciones evolucionan hasta ser más verdaderas y útiles.

Boas, representante del historicismo particularista que primaba el estudio en contextos específicos, en *La mentalidad del hombre primitivo* (1992 [1911]), critica las teorías racistas y evolutivas, y habla en términos no genéricos sino particulares. Boas rechaza que las similitudes en el pensamiento impliquen semejanzas en la cultura, es decir, que las formas culturales en sí impliquen diferencias en el pensamiento. Algunas de sus afirmaciones son: a) no existe equivalencia entre raza, pensamiento y cultura, y b) no hay una mente que funcione independientemente de su contexto, aunque reconoce que las funciones mentales son universales. Boas critica el uso comparado e indiscriminado de culturas por el hecho que los primeros antropólogos eligieran ciertas creencias, como el animismo, para extenderlas al modelo social.

La reacción de Boas (1982[1940]) al evolucionismo consiste en descartar toda relación unidireccional entre la realidad (r) y el hombre (h) ($r \rightarrow h$) e introduce un tercer término, la cultura (c), que mediatiza esa relación vista ahora como retroalimentación y feedback ($r \leftrightarrow h + c$). Boas se sirve de los lingüistas, para señalar que el científico se relaciona con la realidad por medio de una metodología lingüística, y por ello nunca se trata de una relación directa. Boas añade que no existe una lengua superior e inferior, aunque sostiene que la cultura hace aumentar la conciencia sobre la complejidad de la lengua, sin olvidar que las lenguas primitivas son igualmente complejas.

Lucien Lévy-Bruhl fue objeto preminente de las críticas de los boasianos. En sus principales obras, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1922 [1910]) y *El alma primitiva* (2003 [1927]), Lévy-Bruhl parte del concepto de Durkheim de “representación colectiva”, que remite al conjunto de creencias de una comunidad, para afirmar que las representaciones de un europeo pertenecen al ámbito intelectual, mientras que las representaciones de un primitivo pertenecen al ámbito emocional. Lévy-Bruhl inventa el concepto de “pre-lógico” al decir que los primitivos prescindían del sentido de causalidad y contradicción aristotélico, de modo que participan y confunden objeto con sujeto. Así, los bororo de la Amazonia se denominan a sí mismos “papagayos”, lo cual demostraría que participan de la naturaleza en una suerte de unión entre sujeto y espíritu resultado de la condición humana. Para Lévy-Bruhl, a diferencia de Boas, toda la cultura material y la religión son indicativas de formas de pensar. Posteriormente, en su obra *Carnets* (2002)[1949], puntualiza que lo pre-lógico no equivale a anti-lógico, lo que expresa que los primitivos no se esforzaban por comprender la contradicción y la causalidad. En realidad, la antropología moderna muestra que toda creencia es lógica dentro del sistema cultural que la ha generado. Lévy-Bruhl señala que el hombre racional comparte elementos con el hombre primitivo, por ejemplo, la superstición sobre la sombra o el desdoblamiento del cuerpo humano.

Otra idea importante es la de "individualidad", con relación a que el hombre está inmerso en la naturaleza, lo cual se expresa a través del pensamiento animista que está presente entre los niños contemporáneos: cuando escuchan un cuento lo viven o cómo experimentan la creencia en los Reyes Magos.

PERSPECTIVAS SOBRE LA COGNICIÓN

Ward H. Goodenough (1971) señala que la cultura consiste en las cosas que tenemos en la mente y su relación, de modo que la cultura no es aquello que está afuera sino lo que está dentro de nosotros. Ello le acerca al constructivismo social: una piedra no tiene ningún valor si yo no la pienso, o si yo leo sobre los nahuas estoy construyendo mentalmente porque tengo un objeto de estudio. Desde esta perspectiva, el papel de la cultura es hacer paquetes de información que se transmiten de generación en generación. Este proceso puede producir "disonancia cognitiva" cuando se recibe información del exterior y se rechaza porque no encaja con la información previa. Saludar a un colega, el viento que levanta las hojas o un beso, son ejemplos de que lo cotidiano es una reproducción de modelos, al igual que el efecto bola de nieve, consiste en que cada interlocutor en cada nueva conversación exagera al contar las mismas cosas. Siempre que dos cosas se oponen intervenimos para pensar primero en la información que ya disponemos, de forma que nos cerramos a la hora de albergar nueva información. El dicho popular que "el hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra" refleja que la cultura es restrictiva.

Otros autores que cabe mencionar son Melville J. Herskovits y Robin Horton. Herskovits (1981), marca el camino para el estudio de las sociedades afroamericanas en Estados Unidos, aporta conceptos como 'invención', 'integración', 'reinterpretación', 'transculturación', y señala que las sociedades primitivas no son cognitivamente tan diferentes respecto a las sociedades modernas, puesto que buscan la causalidad de los fenómenos, tanto reales como aparentes. Horton, por su parte, se enfoca hacia los sistemas religiosos comparados en África, y afirma que los occidentales eligen rasgos equivocados de su propio pensamiento para juzgar la lógica de los primitivos. Este autor señala que todos los pueblos construyen teorías y metáforas sobre lo que ellos son (el ejemplo anterior de los papagayos-bororo), y buscan la unidad en la diversidad reduciendo la diversidad de la cotidianidad a ciertos elementos contrapuestos: blanco/negro, arriba/abajo, derecha/izquierda, que son también la base de la dialéctica occidental. Es así que cada comunidad posee su propia lógica y coherencia; sin embargo, aunque las inferencias son lógicas, el rendimiento es más limitado en los pueblos primitivos. La diferencia estribaría en

que las sociedades primitivas trabajan sobre sistemas cerrados y las sociedades modernas lo hacen sobre sistemas abiertos en los que existen más alternativas.

Claude Lévi-Strauss (1985[1962]) señala que el nivel de pensamiento en las culturas primitivas no está por debajo de las sociedades más avanzadas. Lo que diferencia a ambos tipos de sociedades son aspectos concretos como el parentesco, la lingüística o la mitología, y lo realmente diferente son las estrategias para hacer accesible la naturaleza al pensamiento. Objetivar la realidad, clasificar, ordenar y sistematizar lo realizan tanto los primitivos como el hombre occidental, tal como plantea en los primeros capítulos de *El pensamiento salvaje*. Ahí utiliza la documentación de la etnobotánica y la etnosemántica de Harold Conklin, reconocido por sentar las bases de la antropología cognitiva (D'Andrade 1995) en trabajos pioneros como *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World* [1954] y *Hanunóo Agriculture* [1957].

Cuando el hombre primitivo inventa realidades eso le sirve para ordenarse mentalmente, como ocurre con el totemismo, lo que demuestra la tendencia a inventar imágenes conceptuales y pensar la realidad de una manera más compleja, proponiendo un paralelismo lógico entre la serie natural y la serie cultural. Lévi-Strauss desarrolla la idea de que cualquier cosa significa siempre con relación a otra cosa, y no significa por sí misma. Respecto a la "lógica de lo concreto" señala que las categorías del primitivo son abiertas y limitadas por la experiencia de la comunidad, a diferencia de la mentalidad moderna cuyas propiedades son inferidas de relaciones internas y necesarias entre las estructuras del objeto clasificado. De este modo, la mentalidad primitiva funcionaría como un calidoscopio que depende de unas limitaciones contextuales, de forma que los primitivos harían de todo con todo. Este sería el reflejo del pensamiento *bricoleur*, hacer algo con elementos diversos. En suma, Lévi-Strauss vendría a plantear una oposición entre el pensamiento de conjuntos fijos y la mentalidad de conjuntos abstractos, de forma que el pensamiento primitivo representaría lo primario de nuestra mentalidad, siendo secundaria la mentalidad científica.

Otras perspectivas como la sociobiología de Wilson (1980 [1975]) (ver la crítica de Sahlins, 1982 [1976]) resultan radicalmente opuestas a lo anteriormente mencionado. Desde este enfoque, el hombre comienza a pensar para resolver el problema de comer. Así distingue las plantas para sobrevivir no en razón de que quiera ordenar la naturaleza, dando lugar a un "pensamiento alimentario" en función de utilidades orgánicas. Malinowski también niega los órdenes simbólicos y piensa en la práctica como el origen de las costumbres. El problema reside en que para referirse a procesos mentales estos autores se basan en rasgos culturales, algo que en la antropología contemporánea se considera incorrecto dado su carácter

interdisciplinario. Por ejemplo, la lingüística de Chomsky expresa que todas las lenguas son de gran complejidad a nivel cognitivo y no puede afirmarse que exista una mentalidad primitiva.

Podemos detenernos en la psicología, campo explorado por Margaret Mead, quien retoma las teorías de Piaget y las aplica a su trabajo de campo, así como por Jerome Bruner (1996) quien trabaja interculturalmente articulando una teoría universal de la educación. La teoría del desarrollo de Piaget (ver Gruber y Vonèche 1977) se basa en varias premisas que convergen en una idea focal: la mentalidad del niño es polimórfica ya que posee simultáneamente todas las estructuras posibles de la lengua y el pensamiento, y es posible que las operaciones formales adquiridas entre los doce y diecisiete años sean las que tienen los adultos. Piaget distingue entre el crecimiento vertical (lógico) y el crecimiento horizontal (experiencia y juicio), lo cual explicaría cómo el pensamiento primitivo crea complejos sistemas mitológicos mientras el pensamiento formal se orienta a las codificaciones o a las matemáticas.

Lévi-Strauss (1985)[1962] señala que no existen diferencias abismales entre niños y adultos en nuestras sociedades, sino que las diferencias son de experiencia y conocimiento, por lo cual habría que distinguir entre inteligencia y sabiduría. Esta última "sabiduría de lo cotidiano" sería un conjunto de relaciones, concretas y virtuales, sistematizables en un cierto sistema de análisis. La inteligencia es medible ("o sabes física o no sabes") ya que se refiere a estructuras cognitivas formalizadas, mientras la sabiduría incorpora la inteligencia, aunque no necesariamente (hay mucha gente sabia que vive en el campo y realiza actividades simples), sobre la base de la acumulación y la experiencia.

Pierre R. Dasen (1984) y J. R. Prince (1968) confirman a Piaget. Ambos señalan que los primitivos no distinguen el pensamiento de lo que está dado, ni aportan explicaciones añadidas porque es una redundancia, así como no disocian entre conocer y cosa conocida ("esto o lo otro está en mí porque me la proporcionaron los ancestros"). En las sociedades primitivas, el proceso cognitivo se estabiliza antes de llegar a los procesos formales, y por ello no necesitan más. Es algo parecido, no idéntico, al analfabetismo funcional en nuestra sociedad. Cada sociedad establece sus definiciones pertinentes, por ejemplo, la inteligencia en una sociedad primitiva puede basarse en la obediencia a los antepasados; en el mundo moderno si no eres rápido no eres inteligente; o el tiempo que es policrónico en las sociedades rurales (un "ahora" puede ser dentro de un minuto, media hora, una hora, etcétera). Rodney Needham (1969 [1962]) se refiere a las categorías de los nuer del Sudán y señala que aparecen conceptos de egoísmo, irritabilidad, celos, timidez y sinceridad. Sin embargo, estos términos se tratan de manera concreta, no abstracta, y hacen referencia a

contextos inmediatos. Así, una persona egoísta es “la que no da de comer”; por ello no lucubran.

Un tema importante que ha intrigado a los antropólogos es la cosmovisión. Tradicionalmente, se conceptuó como el reflejo de las preguntas sobre el origen o la creación. También como un tipo de ideación de la realidad que indica la manera de ver las cosas, dado que por el hecho de nacer en el seno de una ideología cultural imaginamos que es la única. La cosmovisión en el mundo avanzado es la suma de todas las ideologías particulares. Ruth Benedict (1989[1934]) empleó el concepto de “configuración” para designar el conjunto de ideas que posee una cultura, de modo que el analista podía extraer prototipos culturales mediante categorías *etic* —los conceptos del investigador— sobre un tipo de sociedad. Benedict estudia lo inamovible, la tendencia a no modernizarse, así como los valores y lo implícito de los nativos norteamericanos, aplicando la división apolíneo/dionisiaco de Nietzsche. Morris Opler (1996 [1942]), en cambio, rompe con el prejuicio *etic* y señala que las culturas desarrollan “temas”, como demuestra con su estudio sobre los apaches. En un sentido paralelo, George M. Foster (1974 [1969]) propone el concepto de “orientación cognitiva” para referirse a las premisas culturales, como las expresiones implícitas y no verbalizadas de la comprensión de las reglas del juego que hacen que la gente vea las cosas de una manera u otra. Por ello, cualquier sujeto vive las cosas como si fueran reglas gramaticales sin plantearlas ni cuestionarlas, ya que son presuposiciones que guían el comportamiento. Es un estado de conciencia de cómo las cosas son en realidad y por eso pensamos que la cosmovisión es toda la realidad cuando decimos “esto es así”, “la verdad es esto”. Foster aplica la imagen del “bien limitado” a sociedades rurales en México, donde la escasez es predominante y el rico debe ocultar sus bienes para evitar la envidia, produciendo, a la vez, inversiones simbólicas: el rico paga las fiestas y abre las puertas de su casa para la gente pobre en días determinados, como expresión de un mecanismo de nivelación. De forma similar, Robert Banfield (1958) aplica un concepto *etic* para el sur de Italia, el de “familismo amoral”, donde la gente se comportaba para beneficiar lo propio, el núcleo familiar, de varias formas: estafando lo máximo posible o no pagando impuestos; así, las personas demostraban una desconfianza extrema entre ellos, al igual que se observa en el mundo rural en general.

Florence R. Kluckhohn y Fred L. Strodbeck operativizan, siguiendo los pasos de Clyde K. Kluckhohn, la teoría de la ‘orientación de los valores’ (Kluckhohn 1951; Kluckhohn y Strodbeck 1961; Hills 2002). Para ello estudian los valores de los mormones, los texanos, los mexico-americanos, los zuni y los navajo, y realizan comparaciones buscando unidades universales, el yo y el concepto de identidad en la configuración ideacional del mundo. Señalan que mientras los anglosajones otorgan más valor al futuro

y menos valor al pasado, los navajo valoran más el pasado en detrimento del presente. Se definen los patrones integradores en el mundo anglosajón: a) se cree que todo es causal y que el universo está ordenado; b) todo conocimiento es poder; c) se busca la armonía en todo tipo de comportamiento; d) la enfermedad y el dolor son el precio del desorden. Finalmente, la idea es que existe un conjunto de principios integradores que dan coherencia al sistema de creencias. La rigidez de dicho sistema de regulaciones puede obviarse de múltiples formas, como muestran numerosos ejemplos etnográficos, por ejemplo, la creencia en la transformación del chamán en jaguar entre varios grupos étnicos de la Amazonia, además de reflejar la ambivalencia del rol chamán-jaguar, permite que el chamán realice actos inmorales y subvierta las regulaciones sociales (Reichel-Dolmatoff 1978 [1975]).

David D. Gilmore y Margaret M. Gilmore (1979) intentan explicar el machismo andaluz ligándolo a una cosmovisión propia de la clase baja y definida por la matrifocalidad de los hogares. Los Gilmore señalan que el machismo es un intento de los hombres subordinados para compensar su situación en un mundo con ideales e ideología patriarcal. A causa de que los hombres de clase baja son subordinados y no pueden ejercer la patriarcalidad se genera una reacción hipermasculina. A diferencia de la clase alta, en donde el padre es poderoso, el machismo es un mecanismo postedípico para que el hombre se desmarque de la madre poderosa y la dominación de clase, y al igual que muchos temas culturales, se originaría en la conflictividad social y las contradicciones. En Estados Unidos, las tasas de divorcio son más elevadas entre las clases pobres y los afroamericanos, lo cual denota una situación de matrifocalidad en la que los varones son dominados por la madre, de forma que cuando salen a la calle con las pandillas se convierten en hombres duros y machos. En el cine y el arte el tema de la matrifocalidad aparece en personajes femeninos liberados, fuertes y agresivos. Teóricamente, los niños deben ver estas figuras femeninas fuertes para que surja la problemática intrapsíquica que no pueden solucionar, y ello explica que surjan narrativas que contribuyen a liberar la energía intrapsíquica. Se puede criticar con razón el planteamiento de Gilmore y, a la vez, reconocer que la cosmovisión en efecto integra las teorías y las visiones, el yo, la causalidad, el honor y la autoestima.

Un concepto interesante es el *eidós* de Bateson (1990 [1936]), los principios generales que dan coherencia a un sistema de creencias como un patrón integrado de conocimiento que hace que la creencia funcione, aunque el mecanismo presente contradicciones. Ejemplo de ello es cuando se dice "toda persona es inocente hasta que se demuestre lo contrario"; en cambio, en otros países la presunción de inocencia no existe, y es esto lo que marca expectativas y un sistema de creencias. Según este concepto, el *eidós* estadounidense estaría compuesto, entre otros, por principios tales

como: 1) el universo se concibe de forma mecánica; 2) el hombre domina todas las cosas; 3) todos los hombres son iguales, y 4) todos los hombres son perfectibles. Esto es así porque la sociedad estadounidense es abierta, la idea del *self-made man* dominador simboliza la importancia otorgada al estatus adquirido —el que cada sujeto logra por sus propios medios— sustentado por el *American dream*, a diferencia del estatus adscrito —por familia, herencia, etcétera. Esta cosmovisión impregna a los países situados en el área de influencia norteamericana, a México especialmente, sobre los cuales se produce una difusión selectiva, al igual que ocurre con la religión o la tecnología, de forma que se va adaptando la cultura foránea y se observa cómo responde la sociedad receptora. Curiosamente, entre los culturalistas norteamericanos a mediados del siglo pasado, se consideraba que el rechazo a la asimilación era lo que definía una cosmovisión.

El otro concepto de Bateson es el de *ethos*, el cual designa un sistema de conocimiento estandarizado que orienta las actitudes emocionales. Por ejemplo, cuando hablamos de la “tercera guerra mundial” todos tenemos una actitud al respecto, o bien al referimos a dos *ethos* diferentes, el del hombre, de tono dramático y competitivo, y el de la mujer, alegre, dicharachera y cooperadora. Por supuesto, en la cultura existen rituales de inversión donde aparecen otros *ethos* que no son los habituales. La suma del *eidos* y el *ethos* es para Bateson lo que constituye la “configuración” de una cultura.

La discusión sería en qué sentido la “configuración” es implícita como pensaba Foster o explícita como en Benedict. Foster diría que en el mundo actual es posible que yo, como individuo, esté usando la teoría freudiana o la teoría de la relatividad, es decir, ambas forman parte de mi cosmovisión, pero yo no soy consciente de que las estoy empleando ya que han entrado directamente en la sociedad. Esto es como decir que cualquiera de nosotros vive cosas, como si fueran reglas gramaticales, que no las plantea ni las reconoce ni se cuestionan, que son presuposiciones que guían el comportamiento. En consecuencia, la cosmovisión podría definirse como un estado de conciencia de cómo las cosas son en realidad. Por ello creemos que la cosmovisión es toda la realidad. Así pues, la cosmovisión no se refiere sólo al origen sino a la propia configuración del individuo, y constituye el conjunto de ideologías que explícitamente e implícitamente empleamos para razonar y actuar.

Así pues, la cosmovisión refleja un conjunto de principios integradores que proporcionan coherencia al sistema de creencias. Los psicoanalistas hablan de identidad y los antropólogos hablan de etnicidad. El calendario (maya, azteca, el nuestro) es también expresión de una cosmovisión. En las mitologías se emplea el tiempo y el espacio. Un esquizofrénico, por ejemplo, no puede ordenar el universo espacio-temporal y se usa como terapia ir llenando al enfermo de tiempo y espacio. La revolución científica

empezó con la invención del reloj mecánico en el siglo XIII, a partir del cual es posible “vivir el tiempo”, el cual actúa sobre nuestro subconsciente (“el tiempo es oro”). En nuestras sociedades complejas, la cosmovisión funciona con un reloj cíclico y un reloj lineal. El primero implica valorar el pasado, volver a una sociedad más cooperadora, más primitiva, de forma que el pasado sanciona el presente; ejemplo de este tiempo cíclico sería la Navidad. El segundo valora el futuro, en el seno de una sociedad más competitiva, siendo así que el presente es el futuro; por ejemplo, cuando afirmo “estudiaré una carrera y seré médico”.

Las creencias y las actitudes emocionales tienden a unirse, como Clifford Geertz (1987 [1973]) señala con relación al *ethos* y la cosmovisión. A partir de Lévi-Strauss se produce una innovación al plantear que los principios integradores no deben buscarse en estructuras temáticas sino al interior de estructuras inconscientes en el individuo en forma de oposiciones binarias universales. Se trataría de integraciones lógico-estructurales universales como la oposición yo/otro, un principio inconsciente universal; o el principio de causalidad, que se encuentra en todas las sociedades y se refiere a la pregunta “¿qué es lo que causa esto?”; o bien las categorías de espacio/tiempo.

Actualmente, la cosmovisión en el mundo moderno se puede situar en el campo de la publicidad. No se trataría de una mentalidad arcaica que queda registrada en nuestra mente —como dice Jung— sino de un modelo social aceptado que se constituye en inconsciente colectivo. La publicidad promete felicidad, juventud, abundancia, progreso, ocio, belleza, bienestar, salud, prestigio. Los medios de comunicación nos proveen de la justificación para rendir culto a los valores hedonistas, y así el individuo se entrega al consumo, al tiempo libre, al placer, a la búsqueda de la realización personal. Las sociedades postindustriales simbolizan la nueva sociedad de la ilusión en las que el prestigio define la presentación social del yo, unido a su rol y estatus, como en el vestirse de una manera concreta. Se crea la imagen “cómo tú deseas que los otros te vean”. El consumismo constituye una nueva religión, ya que sólo podemos ser protegidos por el producto. La publicidad constituye una red persuasiva que nos vende productos cada vez más duros y afilados. Hoy en día la publicidad nos persuade de que cambiar de coche, de casa, de marca de leche, es estimulante. La persuasión, en definitiva, es más efectiva mientras más ambigua y sofisticada: delicadamente más salvajes o delicadamente más locos. En no pocos casos la publicidad se ha vuelto excéntrica, próxima al estilo europeo, como cuando aparece un auto en un paisaje surrealista. Se pretende crear la misma emoción que cuando se contempla un cuadro: nueva, fresca, delicada, sutil, haciendo que los detalles estén bien ubicados.

MENTE HUMANA: CATEGORÍAS Y CONCEPTOS

La conciencia es un tema clave en la antropología cognitiva. La tradición rusa arranca con Ivan P. Pavlov, Alexandr Luria y Lev Vygotsky. Este último, antes de Piaget y Lévi-Strauss, señala que es necesario mirar a las formas lógicas y detenerse en la conciencia como la forma más elevada de reflejar la realidad. La conciencia constituye un producto de la historia social, no es innato al desarrollo. Ese autor la observa en el mundo rural, por ejemplo en Uzbekistán, las dinámicas de cambio muy profundas para ver la evolución mental y social. Se plantea que la conciencia tiene una estructura lógica y sistémica, y refleja formas tanto concretas como abstractas de concebir la realidad. Esto lleva a pensar que los primitivos responden en función de aquello que les rodea en su entorno inmediato, es decir, son concretos, de forma que cuando afirman algo no añaden más a lo que ya saben. Además, aparentemente tienen problemas con los silogismos que se presentan como verdades formales y como razonamientos que no pueden contrastarse con la realidad; a esto se añade que en la resolución de problemas responden de manera extrema de acuerdo con su experiencia personal. Esta lógica concreta está más cercana a la "racionalidad limitada" (Simon 1987[1957]), a la idea de que la racionalidad de las personas está constreñida por impulsos emocionales. Así, se sostiene que el proceso mental (dinámica cognitiva innata) no es igual a conciencia (razonamiento). La pregunta aquí sería: ¿las sociedades rurales o primitivas poseen más imaginación y fantasía? ¿Cómo podemos saber si realizan procesamientos formales? La respuesta sería experimentando.

De entrada, existe una diferencia entre imaginación imitativa y creativa. La primera, en líneas generales, se refiere a las sociedades sin escritura, en las cuales la conservación es oral y ritual, en donde la fantasía no es desbordante y las imágenes y concepciones son generadas desde contextos restringidos. La segunda supone una conciencia más elevada y menos repetitiva; esto se acerca a la formación que recibimos en la escuela donde se nos enseña a pensar fuera de contexto, con hipótesis puras. En cualquier caso, el mecanismo imaginativo funciona por igual en ambos universos simbólicos.

En esta tradición de estudios se plantea que un individuo, cuanto más carezca de operaciones formales, menos conciencia del yo y capacidad de autoanálisis poseerá. Se realiza una dicotomía entre, por un lado, la sociedad rural, en la cual los individuos no buscan etiquetas diferenciadas sino que se afirman como miembros de una cierta comunidad, y no tienen por qué explicar su identidad ("soy del pueblo de arriba"); y por el otro, la sociedad urbana, más individualista, en la cual hay personas que vehiculan su identidad por prestigio y espectacularización, buscando fórmulas culturales para su identidad ("soy judío", "soy ecologista", "soy de izquierdas").

Los procesos de percepción son otro ámbito importante de la antropología cognitiva. Cualquier ser humano recibe información, y la selecciona y sistematiza construyendo la realidad. La percepción refiere al proceso de toma de decisiones y actúa en el nivel subconsciente, no en último lugar. En función de la convención social elegimos unas u otras pistas perceptivas construyendo un esquema de categorización. Existen dos mecanismos perceptivos universales: a) las pistas perceptuales (“esto es un árbol”, “aquello es blanco”, y b) la inferencia (de un volcán infero que es una mujer dormida). Realizamos esquemas estructurados de la realidad, no una simple copia de la misma, como sostendría alguna epistemología naturalista, y llevamos a cabo una construcción dependiendo de nuestra experiencia cultural y de nuestro sistema de convenciones.

La pregunta entonces es si existen experiencias diferentes en la percepción y si el haber nacido en una determinada cultura predispone a una serie de restricciones perceptuales particulares. Las sociedades iletradas tienen problemas para emplear la convención de la profundidad, por ejemplo, en una fotografía (les cuesta ver las representaciones de sus padres o hermanos) o en el cine. Otra convención es la colocación de objetos en el espacio, y no es casual que los niños dibujen en cualquier lugar, una mesa, la pared o los sofás. Las ilusiones son también relevantes, y Marshall Sahlins señala que cuanto más abstractivas son las sociedades más tendencia tienen a las ilusiones visuales. Algunos autores señalaban que los afroamericanos en Estados Unidos eran menos susceptibles que los blancos a la ilusión. Robert H. Pollack explora la relación entre el sistema visual y la pigmentación de la retina, de forma que mientras más pigmentada la retina menos propensión a la ilusión visual, aunque ésta continúa siendo una propuesta muy problemática de defender. Brent Berlin y Paul Kay (1969) exploran la discriminación del color tomando ejemplos de veinte lenguas llegando a la conclusión que la codificación de los colores se realiza a partir de un conjunto de once categorías (aunque véase la crítica de Saunders 2000).

Por otro lado, existen ámbitos exteriores que no construimos porque no están dentro de nuestro esquema. Por ejemplo, el color salmón no lo vemos porque lo asimilamos al naranja. La convención nos impide ver cosas, y no porque las discriminemos sino que involuntariamente no las percibimos. No solamente existe convención general sino que aparecen círculos culturales especializados, como es el caso de una modista que aprecia más colores que un sujeto común y corriente. Ver es un proceso fisiológico, mientras que reconocer es un proceso cognitivo; de esto se trata la diferencia cultural, el no reconocer las mismas cosas. La hipótesis de Sapir-Whorf en su momento planteaba que la lengua discriminaba la realidad; el caso es que con las mismas palabras podemos ver fenómenos y cosas diferentes, por ejemplo, una iglesia es percibida por un mexicano

y un inglés de manera distinta (ver sobre el *test* de apercepción temática de Murria ¹). Todo ello conduce a pensar que la experiencia, sumada a la lengua, las convenciones y el uso hipotético de la cultura, hacen surgir realidades diferentes.

Otra categoría importante es la de relevancia cultural, la cual se refiere a la selección de una serie de elementos relevantes, no porque signifiquen más o menos. Se emplearía más en la imagen visual que en el lenguaje, por ejemplo, tal como se expresa en el cine indio o brasileño. Así pues, no podemos usar el concepto de representación como si tuviéramos fotografías en la cabeza, porque estamos construyendo la realidad a través de esquemas, no reproduciéndola o haciendo copias de la misma. Por medio de la percepción asignamos a la información una categoría familiar, significativa y relevante, lo cual es un proceso cambiante. Históricamente, la perspectiva pictórica nace en el *Quattrocento*. Ahí se genera un espacio propio, que constituye una mentalidad nueva en la época. Lo que se busca es que el espectador se olvide del marco, que da la impresión de una realidad viva, no pintada, es decir, una realidad más allá de la representación. En las sociedades primitivas la ideología es teocéntrica, de forma tal que la deidad marca las pautas de una manera absoluta de modo que no es posible interpretar desde una perspectiva antropocéntrica. Dicho de otro modo, "el artesano no puede tomarse libertades", puesto que las cosmologías y los sistemas religiosos marcan las convenciones culturales. Por otro lado, hay que recordar que en la historia de las mentalidades no se producen cortes rígidos.

Para Boas se trata de a-percepción, en el sentido de cómo percibimos a través del filtro cultural. Entonces, ¿cómo seleccionamos? ¿A través de la relevancia cultural o con actitudes cognitivas diferentes? Para poner un ejemplo, los temne de Sierra Leona, un pueblo de horticultores, son muy cerrados y reflejan un control fuerte, y su cognición depende del contexto inmediato, mientras los esquimales expresan una sacralización muy flexible ya que deben distinguir en un paisaje blanco las presas, con lo cual son más analíticos en términos cognitivos. En las sociedades tradicionales las niñas se orientan hacia el espacio interior de la casa, las labores de cocina o ir a la compra, lo cual no genera una actividad analítica y donde sólo se busca pistas perceptuales dispersas en el contexto inmediato, por ejemplo, colores, de forma que el análisis se encuentra bloqueado. En cambio, los niños realizan juegos más activos, como darle patadas a un balón.

Estas diferencias de percepción dan lugar al razonamiento, que consiste en ir más allá de la información dada. El sistema de clasificación que nos provee la cultura nos permite vivir en menor o mayor medida alejados de la realidad inmediata. Cuando el acto de clasificar se define en términos físicos, como los colores, nos acercamos a la frontera de la percepción, pero cuando a los estímulos hemos de darles un atributo, un triángulo por

ejemplo, estamos razonando. Una persona apegada al contexto puede dar respuestas emotivas e impulsivas, mientras que otra persona no apegada al contexto es más abstractiva.

Otro concepto importante es el de esquema mental, el cual se refiere a que cuando percibimos la realidad no la modificamos, cuando sí lo hacemos. Esto nos lleva al concepto de *engrama*, que está presente incluso entre los ratones. El engrama consiste en el plan de acción, la estructura de conocimiento que forman los bloques de construcción cognitiva y que también nos permite actuar. Los conceptos de escenario, redes estructurales, paquetes organizativos o memoria, son del todo inadecuados para este plan de acción puesto que el engrama no es la realidad mental, sino una abstracción conceptual que hace de intermediaria entre lo recibido, los órganos sensoriales y nuestra respuesta. El engrama representaría el genotipo para los genetistas, definido como las propiedades no observables. También se emplea el concepto de *mapa cognitivo*, que se identifica como una estructura activa que busca información, por ejemplo, cuando se nos pide: "describe tu habitación". Al parecer, los chimpancés y otros animales también lo usan. En las islas Puluwat, de la Micronesia, el término *etak* designa la intuición necesaria para llegar por mar de una isla a otra en las navegaciones de larga distancia². Thomas Gladwin (1970) y David Lewis (1972) señalan que en la sociedad de las islas Truck, cercanas a las Puluwat, se acumulan pequeños datos que permiten improvisar soluciones en la navegación (el viento, el sol, las olas, la coloración del mar) de forma que la mente sería como un radar por inducción. La inferencia inductiva se basa en el presente, improvisando; la inferencia deductiva se basa en el futuro de forma que se anticipa el problema para solucionarlo después. Por ejemplo, los aborígenes australianos dibujan el espacio desértico para cazar y también hacen inferencia deductiva al dibujar un mapa alterno para encontrar pozos.

Los grupos humanos tienden a ser redundantes y repetir los mismos caminos. Por ejemplo, en el santoral católico, el responso a San Antonio de Padua, monje franciscano del siglo XIII, supone desbloquear la propia lógica y el esquema mental anterior, esperando que otra lógica ayude a recuperar el objeto perdido o encontrar un esposo/a. De forma similar, un hueso de animal fracturado entre los bosquimanos indica las rutas de caza a seguir, lo que constituye una teoría del azar (ver Silberbauer 1983[1981]). En contraste, los occidentales poseen más conciencia de esta teoría y más complejidad en la formalización de la misma.

Otro de los grandes temas de la antropología cognitiva lo constituye la imagen. La imaginación se define como la capacidad de la mente humana para producir y reproducir imágenes simbólicas. La imagen representa la realidad interior, la forma como se entiende el mundo y se emplean recambios (para hablar de ruedas o de coches no necesitamos tenerlos

delante). Así, la imagen permite construir lo real y lo irreal, funcionando por asociación a través de relaciones de continuidad (metonimia) y simultaneidad (metáfora), base de la capacidad simbólica (ver Leach 1993 [1976]). La imagen es como una gramática, y ello significa que existen unas más sobresalientes que otras, generando fusiones. Ejemplo de ello es la mitología en torno a las sirenas, la unión de una mujer y un pez; donde lo de menos es que existan en la realidad. Cuando se contempla una imagen se observa completa porque la capacidad perceptual no permite ver los estados previos de su constitución. Pero a través de la alteración de conciencia se altera la dimensión del espacio y el tiempo, y se produce la sensación de cómo se construye la imagen. En suma, la imagen visual es el ojo de la mente humana. Así, cuando alguien recuerda su visita a las ruinas de Palenque o a las playas de Cancún lo hace con emoción. La imagen representa el sustituto de lo externo, es el objeto interior, el producto generado por la propia mente, que forma parte de la realidad. Esto refleja que la función principal del simbolismo está constituida por la imagen.

La memoria es otro elemento de análisis clave. Karl H. Pribram (1987), neurólogo pionero de la revolución cognitiva, señala que la memoria en el ser humano es selectiva, pues retiene y obvia información. Va unida al aprendizaje al acumular elementos para usarlos en el futuro. Tres dimensiones sobresalen respecto a la memoria: a) *E* memoria: como proceso de adquisición; son las pistas mnésicas que deben estar activas, ya que de otro modo se pierden, b) *E'* memoria: el proceso por el cual las cosas se olvidan si son bloqueadas por una pista más fuerte, reflejando una superposición de pistas mnésicas, c) *E''* memoria: la idea de reconstrucción, puesto que la memoria es activa y reconstruible. Pribram afirma que la memoria es una proyección holográfica, de forma que cualquier punto del cerebro posee la memoria, cuestionando el tópico de que la memoria está ubicada en algún lugar del cerebro.

La memoria opera como un mecanismo profundamente inconsciente, a pesar que sea un proceso consciente. Cuando duermo, la naturaleza invade la cultura reflejando: a) un sueño lento, estabilización de las pautas mnésicas; b) sueño paradójico, el sueño profundo y el momento de máxima actividad natural (REM), siendo el pozo subconsciente más fuerte. Esta es la base del símbolo para Jung, la traslación fluida entre lo inconsciente (formas sin contenido) y lo subconsciente (pozo simbólico no estructurado) de forma que cuando hay un corte entre ambos aparece la neurosis. La simbolización quiere decir que estamos sanos, creativos e imaginativos (Sperber 1988[1974]). Dormir supone un reprogramación mental y quien no duerme pierde la capacidad de memoria y aprendizaje.

La memoria corta se reverbera por las pistas mnésicas, y no queda fijada. En cambio, la memoria larga se encuentra ligada a cambios estructurales

a nivel neurofísico observables, de forma que la memoria es más permanente. Por ejemplo, los ancianos reflejan que su realidad interior es más importante que la exterior y recuerdan sus vivencias de treinta años atrás perfectamente, puesto que se cierran y son conservadores (por ello, se les recomienda clínicamente que viajen y vean cosas); cuando los ancianos están tristes es porque tienen bajadas de metabolismo con independencia del contexto. Así, la información recibida conlleva la modificación macrocelular en el metabolismo de la memoria, a través de la glucosa, que activa la síntesis de proteínas, y el oxígeno, del cual más del veinte por ciento se va directamente al cerebro; la memoria constituye la suma de elementos neurofisiológicos más los procesos cognitivos.

Por otra parte, la cultura influye en la memoria. Una idea muy persistente durante varias décadas era que los primitivos tenían mucha memoria maquinal, serial y secuencial, porque aparentemente los rituales y la mitología “siempre” se repetían de la misma forma. Lévy-Bruhl señalaba que la memoria de los primitivos era serial, ya que no tenían escritura, lo cual es falso pues cualquier ser humano utiliza las dos memorias, la corta y la larga. Recordemos que existen culturas que desarrollan técnicas para que los niños aprendan estrategias memorísticas, como las historias que cuentan los ancianos a los niños; los cuentos constituyen en sí mismos una estrategia memorística.

Otras dimensiones de la memoria remiten a los esquemas de representación del conocimiento idiosincrático, sobre la base de estímulos experimentados subjetivamente (memoria episódica). Ello es observable en la vida cotidiana cuando, a pesar de no decir mentiras, se explican las cosas de la vida según un punto de vista personal. También existe un conocimiento general enciclopédico independiente de la propia experiencia personal (memoria semántica). Por ejemplo, cuando se recita el Corán o se memorizan los versículos de la Biblia. Asimismo, culturalmente se dispone de poca memoria para el reconocimiento de las fisonomías; así popularmente se dice que los chinos “son todos iguales”, lo cual refleja un prejuicio social, puesto que se les considera que no son relevantes socialmente. Las construcciones mentales constituidas en la memoria reflejan una parte inconsciente, sin propósito, y una parte consciente, reflexiva y directiva, lo cual es un modelo genético que permite construir el modelo de base del conocimiento humano.

CEREBRO, CULTURA Y ALTERACIÓN DE LA CONCIENCIA

En un plano paralelo, la historia de la neurología plantea preguntas interesantes. En la antigüedad griega se creía que las pasiones humanas alteraban los órganos como el corazón o el hígado. Descartes vinculaba el pensamiento (mente) al cerebro (el elemento mecánico); la pretensión de

la moderna neurología hoy es localizar el pensamiento humano en el cerebro. En los siglos XVIII-XIX empieza a considerarse que determinadas facultades psicológicas se localizan en ciertas partes del cerebro. La moderna teoría de la Gestalt sostiene que nuestro cerebro cubre diferentes funciones en varias de sus áreas; por ejemplo, la apariencia de un sujeto, su voz y una situación en la que esté implicado ayudan a conformar mi imagen de dicho sujeto. Una lesión en una parte del cerebro no llevaría necesariamente a la falla de todas las funciones, como es el caso de personas inválidas a causa de un shock psíquico que vuelven a caminar por hipnosis (inconsciente), de forma que una emoción hace mover las piernas, ya que el sistema nervioso se activa, no sólo el cerebro. Ciertas teorías antilocalizadoras sostienen que el cerebro es un todo, aunque se reconoce que determinadas funciones sí están localizadas con precisión, por ejemplo, las áreas del habla.

Un mecanismo clave en el funcionamiento del cerebro es la lateralización de funciones, la división entre el hemisferio derecho y el hemisferio izquierdo. Esta lateralización implica la dominancia de uno de los dos hemisferios, lo cual es arbitrario. El dominante es el que controla el habla, el pensamiento lógico, la parte analítica, lo verbal y racional (hemisferio izquierdo), y se impone sobre la parte de las sensaciones, la música, el espacio, lo preverbal y posicional (hemisferio derecho). De cómo se orienta la socialización dependerá la lateralidad, es decir, aunque el cerebro es bilateral, para que el ser humano se desarrolle como tal las culturas lateralizan el cerebro. Por ejemplo, el estado de trance supone una dinámica de disociación de forma que el cerebro se vuelve bilateral por medio de conexiones dinámicas entre los dos hemisferios; de ese modo el misticismo desbloquea la conectividad entre las dos áreas aportando una sensación de totalidad e inefabilidad. Otro caso es el del idioma chino que tiene la característica de que un ideograma puede tener cinco lecturas, con lo cual se refleja un ejercicio cultural de discriminación. Por tanto, el hecho biológico no es determinante sino de potenciación, puesto que los sistemas de categorización son culturales. En este sentido, Lévi-Strauss (1985[1962]) señala que la capacidad de abstracción es el alimento del pensamiento.

Los rasgos culturales determinan la localización de funciones, así como la lateralidad del cerebro. Hay funciones que se generan espontáneamente (la lengua se aprende de la madre) y otras que se generan a través de un aprendizaje consciente (*biofeedback training*) de las diferentes funciones fisiológicas para manipularlas y controlarlas como la percepción del dolor, la frecuencia cardíaca o el tono muscular (Durand y Barlow 2009: 331). El comportamiento cultural más universal que posibilita el que puedan seleccionarse varios caminos en el aprendizaje cultural es el ritual. El ritual resuelve problemas y permite la reproducción de la especie. Es un comportamiento muy estructurado, repetitivo y rítmico. Esta acción social está

muy ligada al hecho de que se produce una información reiterada y en un contexto positivo el recuerdo es más fuerte, mientras que en contexto negativo no es tan relevante. Con la ritmicidad se consigue coordinar procesos afectivos, perceptuales y la actividad motora. El ritual produce descargas límbicas por la repetición y el ritmo, de forma similar a un impulso agresivo o al ejercicio de correr, como si la sobrecarga de información produjera una explosión. Este proceso es la materialización de la mecánica ergotrópica en el hemisferio dominante, el cual se vincula al estado de vigilia y actividad, y genera una expansión de energía vinculada al sistema nervioso simpático. En cambio, el sistema trofotrópico en el hemisferio derecho se encuentra controlado por el sistema parasimpático que gobierna el sistema homeostático, por ejemplo, la temperatura del cuerpo, y se encuentra relacionado con la relajación, la quietud y el reposo. La serotonina, un neurotransmisor en el sistema nervioso central, juega un papel fundamental, ya que dispara la excitación y, con ello, la inhibición del enfado, la agresión, el humor, la temperatura corporal, el sueño, la sexualidad y el apetito. William Sargant (1974) señala que los estados trofotrópicos pueden desencadenarse en el curso de una experiencia de excitación ergotrópica, como los estados de posesión y trance como las danzas sufies o en el flamenco, en los cuales se alcanzan experiencias combinadas de ambos tipos. Ernst Gellhorn y William F. Kiely (1972) observaron que las modificaciones fisiológicas que se producen en momentos como la meditación se deben a un cambio en el equilibrio ergo/trofotrópico hacia la dirección trofotrópica, una estrategia óptima para mejorar la salud mental.

La cultura obliga a los seres humanos a una tensión analítica en el hemisferio izquierdo. El periodo diario que permite desconectarnos de esta tensión es cuando dormimos ya que la mente se abre a la dimensión homeostática. Esto puede lograrse también por trance o contemplación, cuando se experimenta una sensación de igualación y de totalidad, y de este modo se resuelve la paradoja del mundo (los pares blanco/negro, vida/muerte, y demás). Cuando se llega al límite analítico se puede controlar el salto hacia la dimensión globalizadora e inefable que incrementa el bienestar personal. El ritual incrementa la solidaridad social y la cohesión, disolviendo cuestiones paradójicas y problemáticas. Por ejemplo, durante las festividades navideñas en nuestra cultura el hecho de comer y beber en exceso, los chistes o el intercambio de regalos conlleva la desinhibición de la tensión prenavideña. O pensemos en la misa católica que supone una pequeña alteración de la conciencia a causa de los elementos sonoros (cantos, órgano...) y estéticos (retablos, imágenes, gestualidad...) presentes en la liturgia; no es casual que en celebraciones antiguas de la misa católica el sacerdote entrara por la puerta de la iglesia a espaldas de los feligreses, con lo cual se producía la alteración sensorial del oído

(hemisferio derecho) distraendo la atención analítica para conducir hacia Dios y realizándose así un acto de disociación cuando Dios bajaba hacia el feligrés (consagración), finalizando con el acto de hermandad (darse la mano). Esto refleja que el mito católico es oscuro, no se resuelve analíticamente, la duda da entrada al misterio (al hemisferio derecho) y al inconsciente. Obviamente, la cultura genera sustitutos y a los políticos les encantaría disponer del control que ha conseguido la religión sobre los sujetos. De hecho, ensayan con mecanismos similares a la religión generando arquetipos: cuando se prescinde de algo y en su lugar se coloca otra cosa el fundamento es el mismo. Así, en el México moderno Juárez es el "dios", Hidalgo el "padre" de la patria, el presidente de la República el "Papa", pues concentra poderes plenipotenciarios, de forma que los ritos patrióticos son religiosos.

Todo ello conduce a la reflexión sobre la alteración de la conciencia, ligada al chamanismo en el que aparece el empleo de drogas, religión, misticismo, órdenes sociales y culturales, espíritus, entre otros aspectos clave. Las sustancias narcóticas posibilitan la exploración de otras dimensiones y también las enfermedades causadas por no emplearlas correctamente. El chamanismo ha interesado mucho a los antropólogos con relación a los sueños, los arquetipos mentales y las formas diferentes de realidad, que expresa patrones culturales específicos que se manifiestan en la simbología, la religión o las prácticas médicas. Entre las sustancias narcóticas se encuentran los alucinógenos del mundo vegetal que incluyen más de tres mil plantas utilizadas en diferentes sociedades, otras de origen animal y, las menos, sintéticas. Los alucinógenos provocan estados y manifestaciones culturales como visiones, sueños y terapéutica. Estas sustancias provocan un cambio en la forma de percepción generando imaginaria mental, es decir, una serie de percepciones asociadas a las audiciones, las visiones, lo táctil, el gusto.

Referirse a "drogas" es incorrecto, al igual que "alucinógenos" puede ser correcto (sustancias "psicotrópicas") como incorrecto dependiendo del contexto del cual estamos hablando. Por ejemplo, en la misa católica el pan y el vino, aunque no son sustancias alucinógenas, en dicho contexto religioso sí pueden serlo. Cristianos coptos y griegos practican el ayuno y toman licor de una graduación altísima. Entre los jíbaros de la Amazonia toma la ayahuasca quien lo desea. Existe un cierto consenso en utilizar el neologismo "enteógeno", la idea de "dios dentro de mí", empleado por Gordon Wasson, Jonathan Ott y otros. El problema son los contextos de uso, pues deben distinguirse las prácticas chamanísticas aisladas, de las sociedades chamanísticas como sistemas centralizados por el chamán. Es constante en la historia la búsqueda de la alteración mental, ya sea mecánicamente o a través de drogas. Su función consiste en cerrarse a los estímulos externos. Las alteraciones de conciencia son formas de organizar

la realidad en términos no normales, lo cual conduce al simbolismo como suma entre lo consciente y lo inconsciente.

La cuestión es si nos referimos a conciencia alterada o bien conciencia alternativa. Dentro de la normalidad las personas se ajustan a las normas, de forma que nos referimos a una persona “normal” cuando ha interiorizado la cultura. Resultan pertinentes aquí el concepto de “desencanto”, que es peyorativo, así como el concepto de “ilusión”, que es positivo, como estar animado, iluminado. Sin embargo, es tan importante lo bueno y lo malo por el hecho de que en la realidad coexisten de manera no siempre armónica.

La alteración de conciencia posibilita una potenciación de la mente humana, aunque suele pensarse que es marginal, y supone una ampliación consciente de la realidad, haciendo avanzar con ello el conocimiento. Carlos Castaneda, todo un *best-seller* de la antropología con sus relatos acerca de su iniciación en el chamanismo mesoamericano, no es aceptado en la academia antropológica por la dudosa veracidad y la falta de evidencias en sus relatos, lo cual le acerca más a la narrativa de ficción; sin embargo, Castaneda demostró la pertinencia de una serie de técnicas que tenían aplicación en la investigación científica.

El primer paradigma de la antropología es el de las ciencias naturales, pero es erróneo plantear al antropólogo como observador imparcial y neutro que busca la explicación de un fenómeno. En realidad, el científico modifica con su mirada al observar el macrocosmos o la microfísica. Esto se relaciona con el principio de indeterminación o incertidumbre de Heisenberg, según el cual, es imposible medir simultáneamente, y con precisión absoluta, la posición y la velocidad de una partícula. Los humanos son observables, por ejemplo, cuando un sujeto corta un árbol, pero, a la vez, inobservables, porque no se capta la experiencia personal de ese sujeto al cortar el árbol.

EL SIMBOLISMO EN CUESTIÓN

En los años setenta del siglo pasado, en lugar de “explicar” comienza a plantearse la idea de “interpretar” seleccionando un número determinado de variables para ordenar un espacio cultural. La antropología queda entonces abocada al simbolismo, como enfoque y no como unidad temática, con relación no a la realidad que observamos, sino a cómo ésta se representa. Ello rompe con el paradigma de las ciencias naturales que planteaba, por ejemplo, a la economía como no simbólica frente a la religión como simbólica. En la actualidad el simbolismo lo invade todo y parte de entrada de la distinción entre signo y símbolo. Siguiendo a Víctor Turner (1988 [1969]; 1974), el signo constituye un sistema cerrado de significaciones determinado por un contexto situacional, como expresión

abreviada de una cosa conocida. Por ejemplo, en el código de circulación, la luz roja del semáforo indica peligro y alerta, mientras que en otros sistemas culturales significa otras cosas. En cambio, el símbolo es un sistema abierto multivocálico (Turner emplea las raíces de las palabras para identificar símbolos) que incluye tanto códigos estructurales como fantasías privadas.

Para Turner, la mente humana realiza un proceso activo sobre la realidad. Los procesos simbólicos no persiguen significados, por lo cual hacer una reducción semiológica o simbólica es un ejercicio parcial. Resulta apropiado, en cambio, observar el proceso por el que las personas asignan significados a su acción dentro del contexto situacional. La cultura la comparten los individuos; es una acción compartida. Esto refleja la diferencia entre el comportamiento, la conducta y la acción, esta última objeto de atención para Turner. Los símbolos representan instrumentos de acción, comunicación, control, expresión y conocimiento; son fuerzas que instigan a la acción de las personas. El concepto de "valor simbólico" se relaciona con estas funciones. Históricamente, la escuela británica de Fortes estudia África y sus emblemas, discursos y banderas; para Abner Cohen (1974) el hombre es fundamentalmente bidimensional, hombre-símbolo y hombre-político, en interacción continua, de forma que los símbolos impulsan al hombre a la acción para generar sentimientos y control situacional.

Si las mismas cosas significan cosas diferentes para las personas la pregunta es: ¿quién controla la asignación de significado del signo? A través de la eficacia simbólica, la manipulación simbólica y los sistemas simbólicos consistentes, se revela cómo los símbolos son manipulables y ambiguos. Las tendencias en las culturas es "congelar" los símbolos en filosofías, sistemas legales, subculturas, etcétera.

De acuerdo con la escuela inglesa, el mundo simbólico se fundamenta en el propósito, en oposición a Lévi-Strauss y su idea de intelección que consiste en asignar orden significativo al entorno. Para Turner, la acción a observar es la ritual, en la cual se produce la intercomunicación y la mediación simbólica entre la ideología cultural, la acción social y el acontecimiento inmediato. Este enfoque recapitula a Parsons y a su idea del ritual como medio simbólico generalizado de la acción social. Así, casi todo lo que realizamos es ritual, una secuencia estereotipada de gestos, palabras, etc., en lugares concretos y diseñados para controlar una situación. Los vehículos para construir mensajes son símbolos icónicos (actos, palabras, gestos) que convierten la carga de significado en moneda de intercambio comunicativo. El símbolo icónico se construye teniendo en cuenta una semejanza entre la forma del vehículo y su significado. En el ritual, el símbolo, que por definición es abierto, tiende a convertirse en icónico.

Turner señala que el símbolo dominante en los rituales ocupa una posición central y es multivocálico. Estos símbolos dominantes pueden aparecer en otros rituales y dentro de cada ritual adquieren una dimensión diferenciada. Su significado no se agota en sí mismo. Por ejemplo, una rueda dentada en que cada diente es un postulado, o los árboles y los altares como representaciones de los espíritus de los antepasados. Benedict señalaba que dentro de cada cultura existen patrones culturales, ideas que le dan consistencia y orientación ideológica. Es el caso de las frases "hecha la ley hecha la trampa" o "el que no transa no avanza". Para Turner, el símbolo dominante es parte de un tema cultural y en su repetición indica los valores y las reglas del juego, en tanto el ritual constituye un mecanismo de resocialización respecto de los temas importantes de la cultura. El ritual se realiza cuando se pierde el control (falta de caza o ausencia de lluvias) o para reforzar la identidad en un contexto ambiguo, donde la repetición estereotipada hace muy claro aquello que se desea obtener. En suma, existe una relación entre "tema", como el conjunto de ideas y postulados inferidos de una cultura, y "símbolo" como una clase especial de estos temas. El símbolo dominante en las sociedades occidentales se basa en el sistema de prestigio: estudios, riqueza, etc. El sexo se ha intelectualizado: ya no es la boca de Marylin Monroe, es una mujer de aire intelectual que anuncia una marca de leche. A mayor ambigüedad, más simbolismo y más interpretaciones posibles para ese simbolismo.

Un enfoque opuesto a la escuela inglesa es el de Dan Sperber (1988 [1974]), quien plantea que el simbolismo es cognitivo y constituye un dispositivo de aprendizaje para la resolución de problemas. De esa manera, el simbolismo no sólo es abstracción o requiere de interpretación, sino que es productivo y creativo. La eficacia simbólica (Lévi-Strauss 1995 [1958]) implica ciertos usos de los símbolos para orientarse en una dirección u otra; es manipulación tipo "efecto placebo", estudiada por Sahlin (1988 [1976]). Cuanto más moderna es la sociedad hay más simbolismo y menos referencia a la realidad concreta, como lo muestra el mundo financiero occidental y el sistema de consumo (ver Douglas e Isherwood 1990 [1979]). Sperber observa el simbolismo en acción y su reflejo en las cosas; constituye la memoria y la experiencia de las palabras y las cosas. No se refiere a una propiedad de los sujetos, ni a actos ni enunciados, sino al funcionamiento y disfuncionamiento de la representación conceptual con base en dos factores: a) focal, que describe la información que llega al concepto, y b) auxiliar, la articulación entre la información recibida y la memoria de que disponemos. Sperber señala que tendemos a ver las cosas de la misma manera; el río de Heráclito lo vemos siempre con la misma agua, o bien el desayuno cotidiano, que no es el mismo cada día. Cuando la información externa que se recibe no encaja en el esquema mental, se busca reintegrando a ese esquema. A esto se refiere el dispositivo simbó-

lico, un *bricoleur* de la mente que realiza una nueva combinatoria en la medida en que el esquema conceptual no es pertinente. Este dispositivo trata las representaciones conceptuales defectuosas, las cuales no encajan en la manera en cómo vemos habitualmente la realidad, y se refocalizan de acuerdo a sus propiedades y a una reestructuración y búsqueda en la memoria. Este proceso de relocalizar y trasladar las informaciones a la memoria activa constituye la “evocación” como una combinación de variables más amplia, la cual puede ir acompañada de la ensoñación.

Para delimitar el campo simbólico se emplean dos criterios: a) lo simbólico es lo mental menos lo racional, y b) lo simbólico es una semiótica menos la lengua. La primera proposición significa que el simbolismo pertenece al mundo inconsciente, al mundo de lo tácito, lo implícito. Sin embargo, el simbolismo también pertenece al mundo consciente, con lo cual Sperber falla al emplear el concepto de racionalidad al confundir, siguiendo a Hegel, la razón con la lógica, esta última un mecanismo y una estrategia de pensamiento, y también reflejo de un saber tradicional. Así pues, lo racional no supone actuar cognitivamente de manera correcta. Sperber, por ejemplo, no analiza lo simbólico en la ciencia que en realidad constituye un dispositivo general. Lo importante del aporte de Sperber es la idea de que los símbolos no significan sino que nos hacen pensar las cosas. Sirven para el aprendizaje, como la vida misma, puesto que forman parte de nuestra experiencia simbólica personal como una primera interpretación de cómo vemos las cosas, sobre la cual sobreponemos otra experiencia simbólica, al igual que Geertz interpreta los símbolos en Balí. Realizamos interpretación simbólica en el espacio y el tiempo, y de ese modo podemos estudiar las interpretaciones de, digamos, autores del siglo XIX sobre la Edad Media. Se practica historicismo simbólico y simbolismo histórico, como en el caso de la escuela de los *Annales* o de Geertz al estudiar la historia simbólicamente. Sperber critica a Georges Dumézil, quien estudia mitos y ritos con base en la etimología, al señalar que el símbolo no se teje a través de la conciencia. El saber explícito, lo consciente, se expresa de memoria y expresa límites interpretativos al aprendizaje de la condición humana; lo tácito y lo inconsciente son algo construido por cada sujeto, no medible ni regulado. Con sus aportes, Sperber abre la antropología al campo de lo no comprobable.

Entre los últimos aportes cabe destacar *Ensayos sobre la transmisión cultural* de Maurice Bloch (2005). Ahí se reclama una mayor colaboración entre la antropología y las ciencias cognitivas (como la neurología), en temas como el parentesco, la religión, el arte o los *memes*. En la introducción, Bloch lamenta el hecho que la antropología social ya no parece interesada en la generalización y la explicación sobre las grandes cuestiones como si existe o no una naturaleza humana universal. Bloch describe el estado de la antropología actual como de “fragmentación en cualquier

dirección". Grandes teorías como el evolucionismo o el funcionalismo al menos intentaron responder a esas cuestiones generales y en el momento presente, esta fragmentación se explica en parte por la "crisis de representación" y la forma como la antropología empieza a estudiarse a sí misma de manera intensiva, alejándose de las cuestiones generales.

Esta situación ha conducido a la antropología a una especie de antirrealismo *naif*, ya que los antropólogos, al interpretar datos particulares, dicen muy poco sobre las grandes cuestiones tales como las razones que explican los patrones de comportamiento con relación al parentesco o el simbolismo religioso entre las culturas. Bloch sostiene que la manera de salir de este enredo y responder a la pregunta de "hacia dónde va la antropología" es tomando una posición que denomina "funcionalismo". Esta perspectiva se parece poco a la posición de Malinowski y Radcliffe-Brown, pues no se trata de una teoría sino de una actitud que toma en cuenta factores explicativos tanto naturales como históricos respecto a los fenómenos particulares. Ingold (2008: 83-84) ve con buenos ojos este funcionalismo ya que se acerca a su propia propuesta ³. Este autor se refiere al estudio de Halowell sobre los sueños ojibwa para señalar que hacer antropología es como soñar para los ojibwa: se trata de abrirse al mundo más que encerrarse en él, y de estar en alerta constante respecto a la emergencia de modos alternativos de existencia. Esta sensibilidad hacia lo extraño, que acerca a la antropología con el arte, se conjuga con el deseo de Ingold de que la mirada antropológica se reoriente hacia las grandes cuestiones de la vida social (ibíd. p. 90).

En un capítulo particularmente importante, Bloch y Sperber defienden la importancia de una predisposición al explicar la prevalencia de la estrecha relación entre los hermanos de la madre y los hijos de la hermana en las sociedades patrilineales. Bloch y Sperber, sin hacer valer por ello una causa genética directa para este patrón común entre culturas, emplean el modelo epidemiológico de Sperber de la cultura, con el argumento de la existencia de universales cognitivos y biológicos en las disposiciones familiares. Se invocan estos principios, junto con los factores históricos y culturales, para explicar la extensión de tales costumbres.

Los alcances de la propuesta de Bloch se dirigen en varias direcciones. Por ejemplo, critica la asunción de los antropólogos de que aquello de que los informantes dan cuenta de manera explícita y a través del lenguaje, es el conocimiento genuino, cuando sólo es una versión parcial. El conocimiento explícito, por tanto, es algo problemático que contrasta con el empleado en las actividades prácticas y cotidianas. Ejemplo de ello es la diferencia entre la memoria incrustada en la mente y la memoria social representada en las conmemoraciones; la primera no aflora ni se recolecta sin que se produzca en el contexto adecuado. Pascal Boyer señala algo similar al contrastar la memoria colectiva (cómo un grupo humano recuer-

da su pasado) y la memoria individual, en particular la memoria autobiográfica. Boyer ha profundizado en los estudios acerca de cuáles son los procesos mentales que intervienen en la adquisición, el empleo y la transmisión del conocimiento cultural. La idea es mostrar cómo los cerebros humanos, en virtud de su historia de evolución, comparten ciertas disposiciones conceptuales que facilitan que determinados conceptos culturales sean fácilmente transmisibles, y con ello sean más frecuentes en distintas sociedades y culturas. En el campo de la religión este enfoque sostiene que importantes dimensiones de las representaciones religiosas están condicionadas por propiedades universales de la mente humana (Boyer 1994; 2002).

Otras contribuciones han destacado las relaciones entre los “modelos culturales”, entendidos como los conocimientos compartidos que moldean la experiencia (Holland y Quinn 1987:6) y orientan las motivaciones (D’Andrade 1992), y los “esquemas” —*schemata*— como patrones de ideas y comportamientos cotidianos), aunados otros elementos de la vida social: el género (Holland y Skinner 1987, y su aspecto construido y liberador, en la línea de Judith Butler), la resolución de problemas (White 1987, y la “racionalidad personal” que expresan los proverbios), las emociones (Lakoff y Kövecses 1987) así como el parentesco (Harkness, et al. 1992, y la importancia de los “nichos de desarrollo” con relación a la transmisión de la cultura por los padres). También es obligado destacar a George Lakoff y Mark Johnson (1986) quienes señalan que la cognición y el conocimiento humanos son universalmente construidos por medio de metáforas basadas en la experiencia y cómo estas metáforas se emplean cotidianamente puesto que nuestro sistema conceptual en buena medida es metafórico.

Finalmente, Reynoso (2006) ha desarrollado una línea de investigación cercana a la teoría de la complejidad y el caos, así como los modelos cognitivos. Reynoso se ubica en una posición de vanguardia partiendo de la base de la posible extinción, a título permanente, de las grandes teorías unipersonales (por ejemplo, el estructuralismo), y la consiguiente emergencia de un conocimiento transdisciplinario, independiente de objeto y de trabajo colectivo. Su invocación a ciencias menos rectoras y reductoras apunta hacia la necesidad de superar la instancia discursiva y de profundizar en el aprendizaje instrumental de la complejidad. Reclama, por ello, la necesidad de que la antropología responda a la nueva demanda. En su amplia trayectoria destacan sus análisis sobre sistemas complejos adaptativos, los modelos basados en agentes, las sociedades y culturas artificiales, la geometría fractal, las gramáticas recursivas, las metaheurísticas basadas en la naturaleza y la cultura, las redes complejas (distribuciones de ley de potencia, los pequeños mundos, la fuerza de los lazos débiles, redes sociales, grafos, etcétera).

CONSIDERACIÓN FINAL

Al parecer la antropología ha derivado su paradigma hacia la interpretación, dirigida a la heterogeneidad, la incerteza y la diversidad de comportamientos. En la actualidad, se desea obtener del nativo su construcción de la realidad, un método que proviene de la crítica literaria. M. Bajtin, influido por la lingüística y la semiótica, inaugura el concepto de dialógica en su obra sobre la poética de Dostoievski (Bajtin 2003). Bajtin parte de la idea de que cuando un novelista escribe una obra, la figura novelada se hace tan fuerte que su personalidad construye la novela, al igual que el antropólogo convive con un chamán y se deja arrastrar por él. Cuando leemos una realidad cultural otra no es la misma para algún otro intérprete, es una realidad virtual, distinta. Por ello, los antropólogos, según Dell H. Hymes (1972) deben dejar que el otro muestre cómo ellos construyen la realidad. Peter Sutton, estudioso de los aborígenes australianos, ya criticaba desde los años setenta la falta de diálogo con los nativos y reivindicaba la distinción *etic/emic*. La antropología posmoderna también plantea recuperar el discurso desde el propio contexto (ver Clifford y Marcus 1991[1986]). La corriente posmoderna ha criticado el papel del antropólogo que observa, pregunta e impone su discurso porque, aparentemente, no tiene otra opción. El antropólogo debe buscar hoy más que nunca que las personas con las cuales conversa y convive le cuestionen su planteamiento y que ahí encuentre respuestas, en lugar que un campesino, por ejemplo, le diga que “esto es así” y punto final. En los últimos años se ha intentado respetar la etnografía nativa, recoger la voz del otro y que el antropólogo no aparezca demasiado, aunque eso genera problemas, como estructuras narrativas disueltas.

La conclusión de este texto revela que la cognición posee múltiples dimensiones. Se trata del mundo de las representaciones, de aquello que está fuera de nosotros y lo percibimos; se relaciona con el simbolismo, que los antropólogos, psicólogos y semióticos han desarrollado en sus análisis, y también con el ritual, la cosmovisión y la cosmogonía, y cómo se reformulan. También remite a las ciencias cognitivas y a la pregunta de si son o no ciencias, que reflejan un tipo de teorización científica vinculada estrechamente a la ingeniería industrial, la cual se desarrolla sin conciencia antropológica; nos habla acerca de la neurología y la bioquímica del cerebro, de la distinción mente/cerebro. Incluso invoca la reflexión acerca del antropólogo sobre sí mismo, resultado de la intersección de la filosofía y la crítica literaria; se vincula con la cosmovisión y la ideología cultural, así como la alteración o las alternativas de conciencia (el inconsciente, los desórdenes mentales, etc.) y la adivinación. Construye puentes entre la antropología y la psicología, con la antropología psicológica de la escuela americana de cultura y personalidad, y en la vertiente de la psicología transcultural al estudiar a pueblos primitivos y pueblos rurales, para

entender diversos fenómenos y dinámicas culturales que revelan diferentes formas de categorizar problemas y, por último, posee una dimensión aplicada, la cual nace con la Ilustración europea. En definitiva, el estudio de la cognición demuestra la extraordinaria flexibilidad de los seres humanos para adaptarse a los problemas, entre ellos la lógica que consiste en las reglas del juego del pensamiento. Si la psicología estudia los procesos generales del pensamiento, la antropología se interesa por cómo esto revierte en la experiencia compleja de la realidad mediatizada por la cultura, entendida ésta como el conjunto de modelos que nos permiten percibir e interpretar.

NOTA

- 1 El TAT consiste en 31 láminas a partir de las cuales se pueden construir narraciones que revelan la visión del mundo del sujeto. Fue creado por Henry A. Murray en 1935 y junto al *test* de Rorschach y el Inventario Multifásico de Personalidad de Minnesota son los instrumentos de investigación clínica más utilizados.
- 2 Carlos Reynoso (1998) concibe estas técnicas de navegación como mapas cognitivos: “los puluwat dominan una compleja red de conocimientos sobre las relaciones espaciales entre las islas, movimientos estelares e indicios ambientales, así como un conjunto de procesos estandarizados de inferencia que les permiten mantener o corregir el rumbo. (...) De noche o de día, elementos perceptivos para nosotros insignificantes —máculas en el firmamento, espuma de arrecifes en la línea de juntura del mar y el cielo, la forma de las olas, el vuelo de los pájaros— constituyen para los puluwat firmes coordenadas para trazar, actualizar y servirse de sus mapas intangibles. Todo este portentoso esquema conceptual (que en realidad incorpora docenas de variables adicionales) se denomina *etak*, y está correlacionado estrechamente con relatos míticos acerca de los dioses del cielo, que operan a guisa de recursos mnemónicos y de pautas ordenadoras. La eficacia del *etak* y su carácter concreto, instrumental, están garantizados por su valor de supervivencia: los accidentes mortales entre los navegantes puluwat son virtualmente nulos, pese a que estos viajes se vienen realizando desde hace siglos” (op. cit., p. 62-63).
- 3 Se refiere a la *dwelling perspective* como la idea de que la posición del organismo-persona en el mundo se caracteriza por el entendimiento de que la toma de conciencia y la actividad en el mundo tienen su origen en el compromiso inmediato con este mundo (Ingold 2000:5).

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail (2003), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Banfield, Edward (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, Nueva York: Free Press.
- Bateson, Gregory (1990), *Naven. Un ceremonial Iatmul*, Barcelona: Júcar Universidad.
- Benedict, Ruth (1989), *El hombre y la cultura*, Barcelona: Edhasa.
- Berlin, Brent & Kay, Paul (1969), *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press.
- Bloch, Maurice (ed.) (2005), *Essays on Cultural Transmission*, Oxford: Berg.
- Boyer, Pascal (1994), *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal (2002), *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Vintage.
- Boas, Franz (1982), *Race, Language, and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Boas, Franz (1992), *La mentalidad del hombre primitivo*, Buenos Aires: Almagesto.
- Bruner, Jerome S. (1996), *The Culture of Education*, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & Marcus, George E. (eds.) (1991), *Retóricas de la antropología*, Madrid: Júcar.
- Cohen, Abner (1974), *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, London: Routledge.
- D'Andrade, Roy G. (1992), "Schemas and motivation", in D'Andrade, Roy G. & Strauss, Claudia (eds.), *Human Motivation and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-44.
- D'Andrade, Roy G. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dasen, Pierre R. (1984), "The cross-cultural study of intelligence. Piaget and the Baoulé", *International Journal of Psychology* 19: 407-434.
- Douglas, Mary & Isherwood, Baron C. (1990), *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México D. F.: Grijalbo/Conaculta.
- Durand, Vincent Mark & Barlow, David (2009), *Abnormal Psychology. An Integrative Approach*, Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- Foster, George M. (1974), *Antropología aplicada*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gellhorn, Ernst & Kiely, William F. (1972) "Mystical states of consciousness. neurophysiological and clinical aspects", *Journal of Nervous and Mental Diseases* 154: 399-405.
- Gilmore, David D. & Gilmore, Margaret M. (1979), "Machismo: A psychodynamic approach (Spain)", *Journal of Psychological Anthropology* 2(3): 281-300.
- Gladwin, Thomas (1970), *East is a Big Bird*, Cambridge: Harvard University Press.
- Goodenough, Ward H. (1971), *Culture, Language, and Society*, Reading: Addison-Wesley.
- Gruber, Howard E. & Vonèche, J. Jacques (eds.) (1977), *The Essential Piaget*, New York: Basic Books.
- Harkness, Sara, et al. (1992), "Learning to be an American parent. How cultural models gain directive force", in D'Andrade, Roy G. & Strauss, Claudia (eds.),

- Human Motivation and Cultural Models*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163-178.
- Herskovits, Melville (1981), *El hombre y sus obras*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hills, Michael D. (2002), *Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory*, Online Readings in Psychology and Culture.
- Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (1987), "Culture and cognition", in Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-42.
- Holland, Dorothy & Skinner, Debra (1987), "Prestige and intimacy. the cultural models behind Americans' talk about gender types", in Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 78-111.
- Hymes, Dell H. (ed.) (1972), *Reinventing Anthropology*, New York: Random House.
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of Environment*, London: Routledge.
- Ingold, Tim (2008), "Anthropology is not ethnography", *Proceedings of the British Academy* 154: 69-92.
- Kluckhohn, Clyde K. (1951), "Values and value-orientations in the theory of action. An exploration in definition and classification", in Parsons, Talcott & Shils, Edward A. (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 388-433.
- Kluckhohn, Florence R. & Strodtbeck, Fred L. (1961), *Variations in Value Orientations*, Evanston: Row Peterson.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Lakoff, George & Kövecses, Zoltán (1987), "The cognitive model of anger inherent in American English", in Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 195-221.
- Leach, Edmund (1993), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude (1985), *El pensamiento salvaje*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1995), *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Félix Alcan.
- Lévy-Bruhl, Lucien (2002), *Carnets*, Edición electrónica a cargo de Jean-Marie Tremblay [en línea: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf]
- Lévy-Bruhl, Lucien (2003), *El alma primitiva*, Barcelona, Península.
- Lewis, David (1972), *We, the Navigators*, Wellington: A.H. & A.W. Reed.
- Malinowski, Bronislaw (1981), *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona: Edhasa.
- Mead, Margaret (2006), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona: Paidós.
- Needham, Rodney (1969), *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Opler, Morris (1996), *Mitos y cuentos de los apaches chiricahuas*. Separata de Scoti Rushforth, Madrid: Miraguano.
- Pribram, Karl H. (1987), "The implicate brain", in Hiley, Basil J. & Peat, F. David (eds.), *Quantum Implications. Essays in Honour of David Bohm*, London: Routledge, pp. 365-372.

- Prince, J. R. (1968), "The effect of Western education on science conceptualization in New Guinea", *British Journal of Educational Psychology* 38: 64-74.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978), *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México D. F.: Siglo XXI.
- Reynoso, Carlos (1998), *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires: Biblos.
- Reynoso, Carlos (2006), *Complejidad y caos: una exploración antropológica*, Buenos Aires: Editorial Sb.
- Richards, Robert J. (2008), *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle Over Evolutionary Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall (1982), *Uso y abuso de la biología*, Madrid: Siglo XXI.
- Sahlins, Marshall (1988), *Cultura y razón práctica*, Barcelona: Gedisa.
- Sargant, William (1974), *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, Philadelphia: J. B. Lippincott.
- Saunders, Barbara (2000), "Revisiting basic color terms", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 81-99.
- Silberbauer, George B. (1983), *Cazadores del desierto*, Barcelona: Mitre.
- Simon, Herbert A. (1987), *Models of Man Social and Rational. Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, New York: Garland.
- Sperber, Dan (1988), *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos.
- Turner, Victor (1974), *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1988), *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.
- Turner, Victor (1990), *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- Tylor, Edward B. (1977), *Cultura primitiva*, Madrid: Ayuso.
- White, Geoffrey M. (1987), "Proverbs and cultural models. An American psychology of problem solving", in Holland, Dorothy & Quinn, Naomi (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 151-172.
- Wilson, Edward O. (1980), *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona: Ediciones Omega.