

Unidad 7

- Sociología fenomenológica y etnometodología

“La relación entre las tipificaciones y el lenguaje evidencia que las tipificaciones existen en la sociedad, y que las personas adquieren y almacenan tipificaciones a través del proceso de la socialización y, de hecho, durante toda su vida. Las tipologías que usamos se derivan de la sociedad y son socialmente aprobadas. Han superado la prueba del tiempo y han llegado a institucionalizarse como herramientas tradicionales y habituales para la vida social. Si bien el individuo puede crear algunas tipificaciones, la mayoría de ellas son preconstituidas y derivadas de la sociedad.”

SOCIOLOGÍA FENOMENOLOGÍA Y ETNOMETODOLOGÍA

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

SOCIOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Las teorías de Alfred Schutz
La construcción social de la realidad

ETNOMETODOLOGIA

Definición de la etnometodología
Diversificación de la etnometodología
Ejemplos de etnometodología
Críticas a la sociología tradicional
Presiones y tensiones de la etnometodología

Al igual que el interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica y la etnometodología se centran en el análisis del mundo cotidiano, aunque de una manera que, como podremos apreciar, difiere de los enfoques de Mead, Blumer y Goffman. Si bien la sociología fenomenológica constituye la tradición más antigua e incluso una fuente clave para el desarrollo de la etnometodología, en la actualidad ocupa un lugar secundario en relación con la etnometodología debido al gran interés que ha despertado ésta última por todo el mundo. Sin embargo, dadas sus fuertes raíces filosóficas y teóricas, no sería de extrañar que se produjera un nuevo resurgir del interés en la fenomenología.

La sociología fenomenológica y la etnometodología suelen analizarse juntas. George Ritzer (1975a, 1975b) las ha considerado dos componentes teóricos del «paradigma de la definición social»; Mónica Morris (1977), las veía como dos variantes de lo que ella denominó «sociología creativa»; Jack Douglas (1980) y Andrew Weigert (1981) las incluyen dentro del encabezamiento «sociologías de la vida cotidiana»; y Richard Hilbert (1986) las considera variantes del «constructivismo social».¹ Aunque pueden identificarse importantes semejanzas entre ellas, también tienen marcadas diferencias, hecho que nos impulsa a analizar las dos teorías por separado.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

Los exponentes contemporáneos de la sociología fenomenológica y la etnometodología ubican sus raíces intelectuales en el trabajo filosófico de Edmund Husserl (1859-1938). Muchas de sus ideas inspiran una serie de aspectos contemporáneos de la sociología fenomenológica. Y lo que es más importante, constituyeron la fuente principal de inspiración de la obra de Alfred Schutz. Schutz tomó la filosofía de Husserl y la transformó en sociología, y es esa orientación la que influyó tanto en la sociología fenomenológica como en la etnometodología. La sociología fenomenológica contemporánea se relaciona directamente con la obra de Schutz. La influencia de Husserl sobre la etnometodología es menos directa. Harold Garfinkel, el fundador de la etnometodología, estudió con Schutz, y es la adaptación de Garfinkel (y sus seguidores) de las ideas de Schutz la base fundamental de la etnometodología.

Pueden identificarse importantes semejanzas entre las dos teorías. Ambas se ocupan del modo en que las personas producen activamente y mantienen los significados de las situaciones. También se interesan por el modo en que las acciones de las personas constituyen las situaciones. Además, ambas analizan la vida cotidiana, es decir, las actividades mundanas y comunes que las personas realizan en la sociedad. El significado, la producción de la situación social y un

¹ Estas no son las únicas teorías analizadas bajo estos encabezamientos. También se incluyen el interaccionismo simbólico, que hemos analizado exhaustivamente en el Capítulo 5, y la sociología existencial, que analizaremos en el Capítulo 9.

interés por la vida cotidiana no son los únicos elementos básicos que tienen en común ambas teorías, pero ilustran las preocupaciones que comparten.

A pesar de estas y otras semejanzas, muchos partidarios de ambas teorías parecen coincidir en que existen diferencias marcadas entre ambas y que por esta razón es preferible mantenerlas separadas. Por ejemplo, James Heap y Phillip Roth (1973) afirman que la etnometodología implica una combinación de fenomenología y de elementos de sociología, que ha producido un dominio exclusivo e independiente de estudio. De modo similar, Don Zimmerman afirmó que a pesar de su herencia intelectual común, las dos teorías no son equivalentes: «En rigor, el término "fenomenológico" es inapropiado como descripción universal de las herramientas de trabajo, de los métodos y de los problemas de la etnometodología, y ello se debe a que empaña la distinción entre herencia y contenido intelectual» (1978: 8). Aunque la fenomenología -tanto la filosófica como la sociológica- influyó en la etnometodología, ésta también se inspiró en la lingüística, la antropología e incluso en la corriente principal de la sociología. La etnometodología ha combinado la fenomenología con estas otras fuentes para crear una orientación teórica que se puede identificar con la fenomenología (Sharrock y Anderson, 1986).

Una diferencia clave entre las dos teorías reside en la metodología. En general, debido a la influencia de Schutz, una buena parte de las primeras obras de sociología fenomenológica es conceptual y teórica (Freeman, 1980). Durante algún tiempo, la sociología fenomenológica realizó relativamente poca investigación empírica, es decir, pocos experimentos, investigaciones o estudios de observación. Algunos consideraron este hecho como algo intrínseco a la sociología fenomenológica, pero otros pensaron que era una etapa del desarrollo de la teoría. Se ha producido un aumento moderado del interés por la investigación en sociología fenomenológica (Psathas, 1989), en gran parte influido por el constructivismo social de Berger y Luckmann (1967) (véase más abajo), quienes, a su vez, se han inspirado en las ideas de Schutz. Psathas (1973) se cuenta entre los que creen que los sociólogos fenomenólogos realizarán más investigación empírica en el futuro.

En cambio, desde sus inicios hasta nuestros días, la etnometodología ha sido y es altamente empírica, y ha producido muchísimos más estudios empíricos que análisis teóricos o tratados filosóficos. En efecto, la etnometodología se nutre de estos estudios de investigación para derivar de ellos ideas teóricas. Entre estos estudios se cuentan el análisis de conversaciones telefónicas, artículos periodísticos, procedimientos judiciales, discursos políticos e incluso del modo de andar de las personas. Para llevarlos a cabo los etnometodólogos han utilizado métodos que apenas difieren de los utilizados por la corriente principal de la investigación sociológica. Por lo general los etnometodólogos han utilizado una numerosa serie de métodos: trabajo de campo extensivo e intensivo que implica observación directa, observación participante, análisis documental, etc. También han desarrollado ciertas metodologías distintivas. Una de las primeras que se utilizaron (aunque en la actualidad apenas se usa) son los denominados

experimentos de violación de normas (véase más abajo) desarrollados por Garfinkel como un modo de demostrar los principios fundamentales de la etnometodología. El investigador se introduce en un escenario social, viola (o quebranta) las normas que lo rigen, y luego estudia la reacción de los actores ante ese quebrantamiento. Entre otras cosas, el etnometodólogo se interesa por el modo en que las personas construyen o reconstruyen la realidad social. Otro método bastante distintivo de la etnometodología es el análisis minucioso de cintas grabadas de audio y vídeo. Los etnometodólogos se interesan por el análisis conversacional, para el que son sumamente útiles las cintas grabadas. Las grabaciones son esenciales para el análisis conversacional porque constituyen la única manera de poder captar los pequeños detalles de las conversaciones entre las personas. El estudio de esos detalles requiere el examen exhaustivo de conversaciones reales con el fin de identificar y analizar fenómenos tales como el modo en que las personas se turnan para hablar (véase abajo). Además, como su discurso constituye una acción social, las grabaciones proporcionan la posibilidad de descubrir el modo en que se organizan esas acciones, sus rasgos sistemáticos y sus regularidades. Las cintas de vídeo se han demostrado particularmente útiles para el análisis de conductas tales como el modo de andar, la comunicación cara a cara y la interacción en diversos escenarios sociales.

Robert Freeman (1980) creía que estas diferencias metodológicas se derivaban de diferencias más fundamentales entre los enfoques concretos de ambas teorías. Los sociólogos fenomenólogos sienten gran preocupación por la conciencia. Los etnometodólogos, dentro de la tradición de la fenomenología, aceptan la importancia fundamental de la conciencia en la vida social. Sin embargo, dado que hunden sus raíces en la sociología tradicional, tienden a centrarse en actividades sociales que son empíricamente observables.

Uno de los problemas más arduos de la historia de todas las sociologías ha sido encontrar un modo de estudiar empíricamente los aspectos subjetivos y las actividades de la conciencia. Al igual que otros teóricos, los fenomenólogos tampoco han sido capaces de resolver este problema. Consecuentemente, su mayor esfuerzo ha consistido en filosofar, teorizar o reflexionar sobre el funcionamiento de la conciencia y la construcción del significado. La «investigación» de los fenomenólogos se ha basado siempre en estudios de sí mismos y de sus propias experiencias. Así, Schutz (1976b, 1976c) escribió ensayos sobre el «extraño» y el «huésped» basándose en sus propias experiencias. Algunos fenomenólogos han desarrollado recientemente métodos sistemáticos para el análisis de las experiencias subjetivas de otros tal y como son recogidas por el entrevistador. Si bien no es posible el acceso directo a la subjetividad, es posible acercarse a ella de modo indirecto mediante la escucha atenta del entrevistado y el análisis de las respuestas abiertas en los cuestionarios. Aceptando esta información tal y como se presenta, el investigador de orientación fenomenológica intenta comprender lo que experimentan otras personas. El análisis se dirige, pues, hacia el intento de explicar las estructuras de esas experiencias con objeto de discernir sus rasgos comunes o fundamentales.

Estos estudios muestran que, aunque no hay acceso directo a la conciencia o a las experiencias subjetivas de otros, es posible comprender su naturaleza y contenido mediante las expresiones de otros y la información que proporcionan.

Mientras los fenomenólogos han encontrado serias dificultades en el intento de analizar empíricamente la subjetividad, los etnometodólogos apenas se han topado con problemas porque eligen el estudio de fenómenos más objetivos. En concreto, el análisis que los etnometodólogos hacen de las actividades observables derivadas de procesos conscientes es más factible porque puede basarse en los métodos tradicionales de investigación sociológica.

Haciendo hincapié en las diferencias, Mary Rogers afirma que «la etnometodología se *aleja* de la fenomenología en lo tocante a sus conceptualizaciones y métodos» (1983: 117). Señala que la etnometodología hace escaso uso de la terminología fenomenológica, generalmente ignora las ideas de los fenomenólogos posteriores a Schutz y, lo que es más importante, «los etnometodólogos hacen escasa referencia a la conciencia humana y no adoptan una postura clara con respecto a ella» (Rogers, 1983: 117). Aquí, Rogers parafrasea una de las expresiones más conocidas de Garfinkel: «Nada de lo que hay en las cabezas de los actores interesa a la etnometodología; sólo hay cerebros» (1983: 119). En otras palabras, al observador le es imposible estudiar pensamientos, ideas, creencias, supuestos, etc. que se producen en el interior de la cabeza; deben descubrirlos sólo tal y como se manifiestan en lo que las personas dicen y hacen. Lo único que es empíricamente observable son las acciones de las personas, entre ellas su discurso. Para los etnometodólogos basta con eso, porque es lo único realmente accesible. Mediante el examen de las acciones, los etnometodólogos pueden descubrir cómo se produce y organiza la vida social. Pero críticos como Rogers señalan que hay más tarea que realizar con la conciencia de la que realizan los etnometodólogos. La fenomenología tiene más que decir no sólo acerca de esta cuestión, sino también de los fenómenos macroscópicos porque «la etnometodología no presta atención explícita a las instituciones, a las colectividades, al acervo social de conocimiento y a otras realidades sociales macro» (Rogers, 1983: 130). En otras palabras, desde el punto de vista de Rogers, a diferencia de la fenomenología, la etnometodología no es ni microscópica (el análisis de la conciencia) ni macroscópica (el análisis de la cultura y las instituciones sociales).

Indudablemente se aprecian importantes diferencias entre la sociología fenomenológica y la etnometodología, pero también hay marcadas semejanzas entre ambas. Quizás la mejor conclusión es la que nos ofrecen Maynard y Clayman (en prensa), quienes afirman que en los estudios etnometodológicos se manifiesta una «sensibilidad fenomenológica».

SOCIOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Como hemos visto, la fuerza de la sociología fenomenológica reside en su trabajo teórico, y el principal teórico relacionado con este enfoque es Alfred Schutz. Por tanto, dedicamos el grueso de este apartado a su obra, aunque también analizaremos un esfuerzo teórico destacado derivado en buena parte de la perspectiva de Schutz: *The Social Construction of Reality* [La construcción social de la realidad], de Peter Berger y Thomas Luckmann.

Las teorías de Alfred Schutz

Intersubjetividad. En términos generales, la sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad. El estudio de la intersubjetividad busca respuesta a preguntas como las siguientes: ¿Cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo conocemos otros self?, ¿cómo se produce la reciprocidad de perspectivas?, ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca?

El mundo intersubjetivo no es un mundo privado; es común a todos. Existe «porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos» (Schutz, 1973: 10). La intersubjetividad existe en el «presente vivido» en el que nos hablamos y nos escuchamos unos a otros. Compartimos el mismo tiempo y espacio con otros. «Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, significa que *capto la subjetividad del alter ego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de conciencia... Y esta captación en simultaneidad del otro, así como su captación recíproca de mí, hacen posible nuestro ser conjunto en el mundo*» (Natanson, 1973: xxxii-xxxiii; cursivas añadidas).

La frase de la cita anterior que está en cursiva nos proporciona la esencia del pensamiento de Schutz sobre la intersubjetividad. A Schutz no le interesaba la interacción física de las personas, sino el modo en que se comprenden recíprocamente sus conciencias, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

Así, mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schutz dio un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social. (Si bien es esta una importante diferencia, no debemos perder de vista el hecho de que ambos pensadores se centraron en la intersubjetividad, Husserl dentro del reino de la conciencia y Schutz en el mundo social.)

Tipificaciones y Recetas. Las personas desarrollan y usan *tipificaciones* (constructos de primer orden) en el mundo social. En cualquier situación que se da en el mundo de la vida cotidiana, una acción viene determinada «por un tipo constituido en experiencias anteriores» (Schutz y Luckmann, 1973: 229). Las

tipificaciones ignoran los rasgos individuales y particulares y se centran sólo en características genéricas y homogéneas.

Mientras tipificamos rutinariamente a los demás, las personas también se auto-tipifican: «Hasta cierto punto, el hombre tipifica su propia situación dentro del mundo social y las diversas relaciones que tiene con sus semejantes y con los objetos culturales» (Schutz, 1976a: 233).

La tipificación adopta muchas formas. Cuando llamamos a algo por su nombre (por ejemplo, hombre, perro), estamos tipificando. En términos generales, siempre que hacemos uso del lenguaje, estamos tipificando; de hecho, Schutz llama al lenguaje «el medio tipificador *par excellence*» (1973: 75). Al lenguaje se le puede considerar una «mina» de tipologías de la que nos servimos para dar sentido al mundo social.

La relación entre las tipificaciones y el lenguaje evidencia que las tipificaciones existen en la sociedad, y que las personas adquieren y almacenan tipificaciones a través del proceso de la socialización y, de hecho, durante toda su vida. Las tipologías que usamos se derivan de la sociedad y son socialmente aprobadas. Han superado la prueba del tiempo y han llegado a institucionalizarse como herramientas tradicionales y habituales para la vida social. Si bien el individuo puede crear algunas tipificaciones, la mayoría de ellas son preconstituídas y derivadas de la sociedad.

En algunas ocasiones, Schutz habla de *recetas* cuando analiza las tipificaciones, y con frecuencia utiliza ambos términos como sinónimos. Las recetas, como las tipificaciones, «sirven de técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia» (Natanson, 1973a: xxix). Las recetas, sin embargo, tienden a tener relación con las situaciones, mientras las tipificaciones se refieren más bien a las personas. Las personas utilizan las recetas para controlar el millar de situaciones en las que se encuentran todos los días. Así, cuando alguien nos saluda con la receta «¿qué tal estás?» respondemos con la receta «bien, ¿y tú?» Y recurriendo a la analogía del arte culinario, Schutz señala que nos servimos de «un conocimiento de libro de recetas culinarias... para tratar las cuestiones rutinarias de la vida cotidiana... La mayoría de nuestras actividades diarias, desde levantarnos hasta ir a dormir, son de este tipo. Se realizan de acuerdo con recetas que se reducen a hábitos culturales de trivialidades que no se cuestionan» (1976a: 73-74). Incluso cuando nos encontramos en situaciones problemáticas o inusuales, lo primero que hacemos es recurrir a nuestras recetas. Sólo cuando vemos con claridad que no sirven, las abandonamos e intentamos crear, desarrollar mentalmente, nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

Schutz y Luckmann (1973: 231) subrayan las condiciones bajo las cuales las situaciones se hacen problemáticas y las personas se ven en la necesidad de crear nuevas fórmulas para manejarlas (nuevas recetas y tipificaciones). Si no disponen de una receta válida para manejar una situación nueva, o si una receta

ALFRED SCHUTZ: Reseña biográfica



Alfred Schutz no llegó a ser muy conocido durante su vida y hace pocos años que su obra comenzó a atraer la atención de muchos sociólogos. Aunque su escasa fama se debía en parte a su orientación intelectual -un interés por la fenomenología entonces muy infrecuente- su insólita carrera como sociólogo responde a una causa más importante.

Nacido en Viena, Austria, en 1899, Schutz estudió en la Universidad de Viena (Wagner, 1983). Inmediatamente después de terminar la carrera de Derecho, comenzó a trabajar en el mundo de la banca.

Aunque económicamente se sentía recompensado, este mundo no satisfacía su necesidad de dar un significado más profundo a su vida. Schutz encontró ese significado en su trabajo sobre la sociología fenomenológica. Durante los años veinte no fue un académico, pero muchos de sus amigos sí lo eran y participó en numerosas tertulias y debates informales (Prendergast, 1986). Schutz se inspiró en la teoría weberiana, especialmente en la obra de Weber sobre la acción y el tipo ideal. Si bien se sintió enormemente impresionado por la obra de Weber, intentó superar sus debilidades integrando ideas de los filósofos Edmund Husserl y Henri Bergson. De acuerdo con Christopher Prendergast (1986), Schutz deseaba proporcionar a la escuela de economía austríaca una teoría científica y subjetiva de la acción. Estas influencias le impulsaron a publicar en 1932 un libro que cobraría gran importancia para la sociología, *The Phenomenology of the Social World* [La fenomenología del mundo social]. No se tradujo al inglés hasta 1967 y por ello los Estados Unidos hubieron de esperar treinta y cinco años para poder apreciar su obra.

Cuando se acercaba el estallido de la Segunda Guerra Mundial Schutz emigró, tras una corta estancia en París, a los Estados Unidos, donde durante muchos años dividió su tiempo entre su actividad como consejero legal de varios bancos y la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Simultáneamente a su trabajo en la banca, Schutz comenzó a impartir clases en 1943 en la New School for Social Research de la ciudad de Nueva York. Como señaló Richard Grathoff, el resultado fue «que el teórico social para el que el pensamiento científico y la vida cotidiana definían dos reinos de la experiencia bastante distintos y separados, llegó a adoptar una división similar en su vida personal» (1978: 112). En 1956 abandonó esta doble actividad y se consagró por entero a la enseñanza y la escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Debido a su interés por la fenomenología, a su doble dedicación y a su actividad docente en la entonces vanguardista New School, Schutz permaneció en la periferia de la sociología mientras vivió. No obstante, su obra y su influencia sobre los estudiantes (por ejemplo, sobre Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel) le llevaron al centro de la teoría sociológica.

Otro factor que explica la posición marginal de Schutz en la teoría sociológica era que su teoría parecía altamente abstracta e irrelevante para el mundo social mundano. Aunque Schutz separaba teoría de realidad, no creía que su obra fuese irrelevante para el mundo en el que vivía. Para expresarlo en términos de su fenomenología, percibía una relación entre la construcción cotidiana de la realidad y el mundo cultural e histórico predado. Pensar de otro modo era razonar que el hombre que había huido del nacional socialismo (el nazismo) consideraba irrelevante su obra académica. La siguiente cita extraída de una de sus cartas indica que aunque Schutz no era optimista, no estaba dispuesto a aceptar la irrelevancia de su teorización y, en general, de la construcción social de la realidad para el mundo como un todo:

¿Sigues siendo tan optimista como para pensar que la fenomenología puede salvarse de las ruinas de este mundo, como la *filosófica aera perennis*? Yo no lo creo. Más bien los nativos africanos han de prepararse para las ideas del nacional socialismo. Ello no nos evitará acabar del mismo modo en que hemos vivido; por tanto, debemos intentar construir... un orden dentro de *nuestro* mundo, un orden que no podemos encontrar en nuestro *mundo*. El conflicto se esconde detrás de este cambio de acento.

(Schutz, citado en Grathoff, 1978: 130)

En suma, aunque la capacidad de las personas de influir en la sociedad queda limitada debido a fenómenos tales como el nazismo, las personas deben seguir esforzándose por construir una realidad social y cultural que no está más allá de su alcance y control.

Alfred Schutz murió en 1959.

no les permite manejar la situación que supuestamente deben controlar, las personas se ven en la necesidad de crear una nueva. Dicho de otro modo, cuando el acervo de conocimiento actualmente disponible no es suficiente, la persona debe crear e incorporar a él nuevas recetas (o tipificaciones).

Debido a la existencia recurrente de situaciones problemáticas, las personas no pueden confiar plenamente en las recetas y tipificaciones. Deben ser suficientemente capaces de adaptarse a circunstancias imprevistas. Las personas necesitan tener una «inteligencia práctica» para manejar las situaciones imprevistas, deben tener en mente líneas alternativas de acción y crear nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

El mundo de la vida. El *mundo de la vida* (o *Lebenswelt*), es la denominación (derivada de Husserl) que dio Schutz al mundo en el que la intersubjetividad y la utilización de tipificaciones y recetas tienen lugar. Schutz utiliza muchos términos para comunicar lo que quiere decir con este término, entre ellos el «mundo del

sentido común», el «mundo de la vida diaria», «el mundo del trabajo cotidiano», la «realidad mundana», «la realidad eminente de la vida del sentido común», etc. (Natanson, 1973: xxv). Es en este mundo donde las personas actúan con la «actitud natural»; es decir, donde las personas dan por sentado que este mundo existe y no dudan de su realidad hasta que surgen situaciones problemáticas.

Schutz define seis características básicas del mundo de la vida. Primera, se caracteriza por una tensión especial de la conciencia, que Schutz denomina «estado de alerta» (1973: 213), en el que el actor presta «plena atención a la vida y sus requisitos». Por el contrario, en el mundo de los sueños, por ejemplo, el actor no está despierto. Segundo, el actor no duda de la existencia de este mundo. De nuevo a diferencia del actor, en el mundo de la ciencia social el científico duda del mundo de la vida, y es esa duda lo que le permite analizarlo científicamente. Tercera, es en el mundo de la vida donde las personas trabajan; es decir, emprenden una «acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir mediante el movimiento corporal el estado de cosas proyectado» (Schutz, 1973: 212). Es el trabajo lo que se encuentra en el núcleo del mundo de la vida:

La región central del mundo de la vida es el mundo del trabajo... Específicamente, es una esfera de actividades dirigida hacia objetos, animales y personas que están «dentro de nuestro alcance real». Típicamente, las operaciones se realizan en él siguiendo «recetas de acción comprobadas»: es «mi mundo de actividades rutinarias»... Este trabajo es una actuación totalmente física sobre objetos tangibles, que tiene por objeto moldearlos y usarlos para propósitos tangibles.

(Wagner, 1983: 290)

Cuarta, hay una forma específica de experimentar el propio self por la que el self trabajador se vive como un self pleno. Quinta, el mundo de la vida se caracteriza por una forma específica de socialidad que implica el «mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social» (Schutz, 1973: 230). Finalmente, en el mundo de la vida existe una perspectiva específica del tiempo que implica la intersección del flujo del tiempo personal y del flujo temporal de la sociedad. Por el contrario, en el mundo de los sueños o de las fantasías el paso del tiempo de una persona está desligado del paso del tiempo en la sociedad. Es decir, podemos fantasear, por ejemplo, sobre la vida en la Edad Media mientras vivimos en el siglo XX.

Si bien Schutz suele escribir como si existiera un único mundo de la vida, en realidad cada uno de nosotros tiene su propio mundo de la vida, aunque existan numerosos elementos comunes en todos ellos. Así, otros pertenecen a nuestro mundo de la vida y nosotros pertenecemos a los mundos de la vida de muchos otros.

El mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, pero un mundo que existía mucho antes de nuestro nacimiento; nuestros predecesores lo crearon. Nos es dado (particularmente las tipificaciones y recetas, pero también las instituciones sociales, etc.) para experimentarlo e interpretarlo. Por eso, cuando experimentamos el mundo de la vida estamos experimentando un mundo inexorable que constriñe nuestros actos. Sin embargo, no sólo estamos dominados por la estructura preexistente del mundo de la vida:

Para llevar a cabo los propósitos que buscamos en él, entre nuestros semejantes, tenemos que dominarlo y modificarlo... estos objetos ofrecen resistencia a nuestros actos, resistencia que debemos superar o a la cual debemos rendirnos... un motivo pragmático gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana.

En este sentido, el mundo es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica.

(Schutz, 1973: 209)

Es aquí donde comenzamos a clarificar la dialéctica del pensamiento de Schutz, cuando entendemos que los actores y las estructuras se influyen recíprocamente. Wagner adopta esta postura dialéctica al afirmar que las ideas de Schutz sobre el mundo de la vida combinan la experiencia individual «no sólo con las de interacción social y, por tanto, con los mundos de la vida de otros, sino también con esquemas y prescripciones [tipificaciones y recetas] de interpretación para la conducta práctica socialmente predados» (1983: 289).

La dialéctica se hace más clara en la reflexión de Schutz sobre el mundo cultural. Por un lado, es evidente que tanto las personas del pasado como las del presente crean el mundo cultural, puesto que se «origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.- apuntan en su mismo origen y significado a las actividades de sujetos humanos» (Schutz, 1973: 329). Por otro lado, este mundo cultural es externo y coercitivo para los actores: «Me encuentro a mí mismo en mi vida diaria dentro de un mundo que no sólo yo he creado... He nacido en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el exterior con semejantes organizados en grupos» (Schutz, 1973: 329).

En su análisis del mundo de la vida, lo que le preocupaba principalmente a Schutz era el acervo social de conocimiento común, que conduce a la acción más o menos habitual. Ya hemos estudiado *el conocimiento de las tipificaciones y recetas*, que es el componente principal del acervo de conocimiento. Schutz considera este conocimiento como el elemento más variable de nuestro acervo debido a que somos capaces de manejar una situación problemática creando fórmulas innovadoras. Es menos probable que los otros dos aspectos de nuestro

acervo de conocimiento se conviertan en algo problemático. El *conocimiento de técnicas* (por ejemplo, cómo andar) es la forma más básica de conocimiento en el sentido de que raramente se convierte en problemático (en el caso de andar, una excepción sería una parálisis temporal) y por ello se le asigna un alto grado de seguridad. El *conocimiento útil* (por ejemplo, conducir un coche o tocar el piano), constituye una solución definitiva a una situación problemática. El conocimiento útil es más problemático (por ejemplo, cuando nos encontramos en una situación de emergencia y necesitamos pensar cómo se conduce) que el conocimiento de técnicas, pero es menos probable que se convierta en problemático que el conocimiento de recetas y tipificaciones.

Componentes privados del conocimiento. Schutz también era consciente de que todos los elementos del reino cultural varían de unos individuos a otros a causa de que las experiencias personales difieren. El acervo de conocimiento está «biográficamente articulado»:

Eso significa que yo «conozco» más o menos adecuadamente lo que constituye el «resultado» de situaciones anteriores. Es más, yo «sé» que mi situación es en ese sentido absolutamente «única». En efecto, el acervo de conocimiento, a través del cual yo determino la situación presente, tiene una articulación biográfica «única». Esta hace referencia no sólo al contenido, al «significado» de todas las experiencias anteriores depositadas en las situaciones. También hace referencia a la intensidad..., la duración, y la secuencia de estas experiencias. Esta circunstancia es de singular importancia puesto que realmente constituye el acervo individual de conocimiento.

(Schutz y Luckmann, 1973: 111-112)

Así, de acuerdo con Schutz, el acervo de conocimiento tiene invariablemente un componente privado. Sin embargo, este componente único y privado del acervo de conocimiento no sólo es una creación del actor: «Debe subrayarse... que la secuencia, la profundidad y proximidad de la experiencia, e incluso la duración de las experiencias y la adquisición de conocimiento, son socialmente objetivadas y vienen socialmente determinadas. En otras palabras, existen categorías sociales de articulación biográfica» (Schutz y Luckmann, 1973: 113).

Los acervos privados de conocimiento, debido a que tienen su fuente en las biografías individuales, no forman parte del mundo de la vida. Como son biográficos por naturaleza, Schutz no creía que los componentes privados y únicos de conocimiento fueran susceptibles de estudio científico. No obstante, son para Schutz componentes importantes de la vida cotidiana de los actores reales.

Reinos de la realidad social. Schutz identificó cuatro reinos diferentes de la realidad social. Cada uno constituye una abstracción del mundo social y se distingue por su grado de inmediatez (el grado en el que las situaciones están al alcance del actor) y determinabilidad (el grado en el que el actor puede controlar esas situaciones). Los cuatro reinos son el *Umwelt* el reino de la realidad social

directamente experimentada, el *mitwelt* -el reino de la realidad social indirectamente experimentada-, el *folgewelt* el reino de los sucesores-, y el *vorwelt* el reino de los predecesores. Para Schutz, los reinos de los sucesores y los predecesores (*folgewelt* y *vorwelt*) tienen un interés periférico. Sin embargo, los analizaremos brevemente porque el contraste entre ellos nos ayuda a clarificar ciertas características de los que realmente le interesan a Schutz: el *umwelt* y el *mitwelt*.

Folgewelt y Vorwelt. El futuro (*folgewelt*) constituye una categoría puramente residual en la obra de Schutz (a diferencia de lo que sucede en la obra de Marx, en la que juega un papel central en su dialéctica). Es un mundo totalmente libre y completamente indeterminado. El científico social puede anticipar el futuro sólo de una manera harto general y no le resulta posible describirlo en detalle. No es prudente confiar en los tipos y modelos ideales de futuro construidos por el científico social. Así, la ciencia fenomenológica de Schutz tiene poco que ofrecer al científico convencional que intenta iluminar o predecir el futuro.²

El pasado (*vorwelt*), en cambio, es más susceptible de análisis por el científico social. La acción de los que vivieron en el pasado está totalmente definida; no existe elemento alguno de libertad porque las causas de sus acciones, las acciones mismas, y sus resultados, ya han ocurrido. A pesar de esta definición, el estudio de los predecesores presenta dificultades para una sociología subjetiva. Es difícil interpretar las acciones de las personas que vivieron en un tiempo pasado porque usamos categorías contemporáneas de pensamiento para analizar la historia pasada, en lugar de las categorías que prevalecieron en ese tiempo. La interpretación de los contemporáneos es probablemente más correcta porque los sociólogos comparten categorías de interpretación con aquellos cuyas acciones estudian. Así, aunque una sociología subjetiva del pasado es posible, la probabilidad de interpretar erróneamente ese pasado es alta.

La cuestión más importante aquí es que la meta de Schutz era desarrollar una sociología basada en las interpretaciones del mundo social que hacen los actores que son estudiados. Es difícil conocer las interpretaciones de los predecesores, e imposible anticipar y comprender las de los sucesores. Sin embargo, es posible entender a los contemporáneos (*mitwelt*) y las interpretaciones de aquellos con los que estamos en estrecho contacto cara-a-cara (*umwelt*).

Umwelt y relaciones-nosotros. Las *relaciones-nosotros* se definen por un grado relativamente alto de intimidad, que viene determinado por la medida en la que los actores están familiarizados con las biografías personales de otros. La relación-nosotros pura es una relación cara-a-cara «en la que los copartícipes son mutuamente conscientes de ellos mismos y participan solidariamente en las vidas

² Podemos estudiar lo que los contemporáneos *esperan* del futuro, pero no el futuro en sí.

de cada uno durante algún tiempo, por corto que sea» (Schutz, 1932/1967: 164). La relación-nosotros implica la conciencia de los participantes a la vez que los modelos de acción e interacción que caracterizan la interacción cara-a-cara. La relación-nosotros se caracteriza por una «orientación hacia el tú» que «es la forma universal en el que el otro es experimentado "en persona"» (Schutz y Luckmann, 1973: 62). En otras palabras, las relaciones-nosotros son sumamente personales e inmediatas.

La inmediatez de la interacción tiene dos implicaciones para las relaciones sociales. Primera, en una relación-nosotros, a diferencia de lo que sucede en una relación-ellos, existen muchos indicadores de la experiencia subjetiva de otros. La inmediatez permite a cada actor penetrar en la conciencia del otro. Segunda, cuando entablamos cualquier relación social, un individuo tiene sólo un conocimiento típico del otro. Sin embargo, en un proceso continuado de interacción cara-a-cara, las tipificaciones del otro son comprobadas, revisadas, reformuladas y modificadas. Es decir, la interacción con otros modifica necesariamente las tipologías.

Schutz no sólo analizó las relaciones-nosotros *per se*, también vinculó estas relaciones con los fenómenos culturales que se producían en el mundo real. Por ejemplo, en el curso de las relaciones-nosotros los actores aprenden las tipificaciones que les permiten sobrevivir socialmente. Las personas no sólo aprenden recetas en las relaciones-nosotros, sino que también las utilizan allí: las comprueban y las modifican cuando se demuestra que no son adecuadas o efectivas.

Schutz era consciente de que existía un toma y daca considerable entre los actores en el curso de las relaciones-nosotros. Las personas ponen a prueba diferentes líneas de acción con otras personas. Abandonan rápidamente las que provocan reacciones hostiles y utilizan las que son aceptadas. Las personas también pueden encontrarse en situaciones en las que sus recetas no funcionen y verse en la necesidad de crear líneas de acción apropiadas y efectivas. En otras palabras, en las relaciones-nosotros los actores modifican constantemente sus acciones tomando en consideración a aquéllos con los que están interactuando.

Las personas también modifican sus concepciones de los otros. Entablan una relación determinada partiendo de ciertos supuestos sobre lo que piensan los otros actores. En general, suponen que el pensamiento de los otros es del mismo orden que el suyo propio. A veces esta impresión se confirma en el trato, pero en otras circunstancias las expresiones faciales, los movimientos, las palabras y las acciones de los otros son incongruentes con la idea que las personas tienen de lo que los otros están pensando. Se ven en la necesidad, entonces, de revisar sus opiniones sobre los procesos de pensamiento de los otros y de modificar sus respuestas sobre la base de esta nueva imagen de lo que los otros piensan. Se trata de un proceso indirecto, ya que las personas no pueden conocer con seguridad lo que otros están pensando. Así, intentan cambiar sus acciones con la esperanza de que este cambio provocará unas respuestas adecuadas. La gente

puede verse obligada a revisar su concepción de los procesos de pensamiento de otros y a modificar sus acciones muchas veces antes de conseguir comprender por qué los otros están actuando del modo en que lo hacen. Puede darse el caso de que, en determinadas situaciones, no sean capaces de hacer las suficientes correcciones y, en la confusión más absoluta, huyan de una interacción determinada. En un caso así, buscan situaciones más cómodas donde poder aplicar las recetas conocidas.

En el ámbito de las relaciones-nosotros la mayoría de las acciones se realizan cotidianamente de acuerdo con recetas. Las personas *generalmente* no reflexionan sobre lo que hacen o sobre lo que hacen los otros. Sin embargo, cuando se topan con problemas, pensamientos y acciones inadecuados, se ven en la obligación de abandonar sus recetas y reflexionar sobre lo que sucede para crear una respuesta apropiada. Esto es psicológicamente costoso y, por ello, la gente prefiere actuar e interactuar siguiendo recetas.

Analizar científicamente *el umwelt* constituye una tarea difícil, y es más fácil estudiar científicamente el *mitwelt*. Sin embargo, aunque posiblemente el estudio del *mitwelt* plantea menos dificultades, no es tan gratificante como el análisis del *umwelt* debido al papel que éste desempeña en la creación de tipificaciones y a su importancia crucial en las vidas sociales de las personas en el mundo de la vida.

Mitwelt y relaciones-Ellos. El *mitwelt* es ese aspecto del mundo social en el que las personas tratan sólo con personas tipo o con grandes estructuras sociales, en lugar de relacionarse con actores reales. Las personas se ajustan a estos tipos y estructuras, pero en este mundo de «contemporáneos» esas personas no son experimentadas directamente. Como los actores tratan con tipos en lugar de con personas reales, su conocimiento de las personas no está sujeto a la constante revisión que requiere la interacción cara a cara. Este conocimiento relativamente constante de tipos generales de experiencia subjetiva puede estudiarse científicamente y arrojar así luz sobre los procesos generales, por medio de los cuales las personas se relacionan con el mundo social. Analizaremos más adelante algunos ejemplos específicos del *mitwelt*.

Mientras en el *umwelt* las personas coexisten en el mismo tiempo y espacio, en el *mitwelt* las distancias espaciales hacen imposible la interacción cara a cara. Si la situación espacial cambia y las personas se acercan unas a otras, entonces se hace posible la interacción cara a cara, pero si eso ocurre, hemos regresado al *umwelt*. Las personas que una vez estuvieron en mi *umwelt*, pueden alejarse de mí y, en última instancia, debido a la distancia espacial, convertirse en parte del *mitwelt*. Por tanto, existe una transición gradual desde el *umwelt* al *mitwelt* a medida que las personas se alejan unas de otras. He aquí cómo describe Schutz esta transición gradual:

Ahora estamos cara a cara, despidiéndonos y estrechando las manos; ahora él se aleja caminando. Ahora se vuelve para decirme algo; ahora aún puedo verlo saludarme con la mano; ahora ha desaparecido al volver una esquina. Es imposible

decir en qué momento preciso terminó la situación cara a cara y mi copartícipe se convirtió en un mero contemporáneo, sobre quien tengo conocimiento (es probable que haya llegado ya a su casa) pero no experiencia directa.

(Schutz, 1976: 37)

De un modo similar, no hay líneas divisorias claras entre los distintos niveles del *mitwelt* analizados más abajo.

El *mitwelt* constituye un mundo estratificado con niveles que dependen del grado de anonimato. Cuanto más anónimo es el nivel, más susceptibles de análisis científico son las relaciones entre las personas. Algunos de los principales niveles existentes en el *mitwelt*, de menos anónimo a más anónimo, son:

1. Aquellos con quienes los actores se encontraron cara a cara en el pasado y es posible que se encuentren de nuevo. Lo más probable es que los actores tengan un conocimiento mutuo debido a que se encontraron en el pasado y pueden volver a encontrarse en el futuro. Aunque vemos aquí un grado de anonimato relativamente bajo, esta relación no implica una interacción cara a cara. Si más adelante estas personas se encuentran personalmente, su relación formaría parte del *umwelt* y dejaría de pertenecer al *mitwelt*.
2. Aquellos que una vez se encontraron, no a través de nosotros, sino a través de personas que nosotros tratamos. Como este nivel se basa en un conocimiento de segunda mano de otros, implica un grado más alto de anonimato que el nivel de las relaciones con personas que hemos conocido en el pasado. Si siempre conociésemos personas de este modo, la relación comenzaría a formar parte del *umwelt*.
3. Aquellos a los que se va a conocer. En la medida en la que todavía no les conocemos, nos relacionamos con ellos como si fueran tipos, pero una vez que los conocemos, la situación forma parte del *umwelt*.
4. Aquellos a los que conocemos no como individuos concretos, sino como posiciones y roles. Por ejemplo, sabemos que existen personas que reparten el correo y personas que procesan nuestros cheques, y aunque tenemos opiniones sobre ellas como tipos, nunca las hemos conocido personalmente.
5. Las colectividades cuyas funciones conocemos sin conocer a ningún individuo de los que hay en ellas. Por ejemplo, tenemos cierto conocimiento del Senado, pero pocas personas conocen realmente a alguno de los individuos que forman parte de él, si bien existe la posibilidad de conocerlos.
6. Las colectividades que son tan anónimas que tenemos pocas oportunidades de conocer a personas que forman parte de ellas. Para la mayoría de las personas, la Mafia sería un buen ejemplo de este tipo de colectividad.
7. Las estructuras objetivas de significado que han sido creadas por contemporáneos con quienes los actores no tienen ni han tenido una

interacción cara a cara. Las reglas de la gramática inglesa ilustran este tipo de estructuras de significado.

8. Las creaciones físicas realizadas por una persona a quien jamás conocimos y probablemente nunca conoceremos. Por ejemplo, las personas tienen una relación sumamente anónima con un cuadro de un museo.

Si nos adentráramos aún más en el análisis de las relaciones del *mitwelt*, comprobaríamos que cada vez son más impersonales y anónimas. Las personas que no tienen una interacción cara a cara con otras no pueden saber lo que éstas piensan. Su conocimiento se reduce, por tanto, a «tipos generales de experiencia subjetiva» (Schutz, 1932/1967: 181).

Las *relaciones-ellos*, que se encuentran en el *mitwelt*, se caracterizan por la interacción con contemporáneos impersonales (por ejemplo, el cartero a quien nunca hemos visto que nos reparte el correo) en lugar de asociados (por ejemplo, un amigo personal). En las relaciones-ellos, los pensamientos y las acciones de las personas se rigen por tipificaciones anónimas.

En la relación-ellos «pura», los esquemas de conocimiento típicos usados para definir otros actores no pueden modificarse. Como no interactuamos con personas reales sino con contemporáneos impersonales, la información que difiere de nuestras tipificaciones no nos es dada. En otras palabras, las nuevas experiencias no son constitutivas de las relaciones-ellos. Las tipificaciones culturales determinan la acción, y no pueden ser modificadas por los pensamientos y las acciones de los actores en una relación-ellos. Así, mientras las relaciones-nosotros están sujetas a negociación, no ocurre lo mismo con las relaciones-ellos. A pesar de la distinción entre relaciones-nosotros y relaciones-ellos, las tipificaciones usadas en las relaciones-ellos tienen sus raíces históricas en las relaciones-nosotros: «La primera y originalmente la más objetiva solución de un problema aún depende en buena medida de la conciencia subjetiva relevante del individuo» (Schutz y Luckmann, 1973: 225). Sin embargo, estas soluciones se hacen cada vez más tipificadas y anónimas; en suma, cada vez más forman parte del reino cultural.

Conciencia. Si bien la preocupación central de los filósofos fenomenológicos era la conciencia, especialmente las estructuras universales de la conciencia, Schutz se centró en la intersubjetividad, en el mundo de la vida, en las relaciones-nosotros y en las relaciones-ellos. Así, para Schutz la conciencia no constituía en sí misma un centro de interés, sino el punto de partida para su ciencia de la intersubjetividad.

Nuestro pensador creía que la conciencia era relativamente poco importante en el mundo cotidiano, debido a que en él la acción se realizaba de acuerdo con recetas, y que los actores prestaban escasa atención a lo que pasaba por su mente o por la de otros. Asimismo, pensaba (1932/1967: 190) que una ciencia de la sociología fenomenológica podía ignorar la conciencia individual. De hecho,

como la mente no era susceptible de análisis científico, y como su deseo era analizar la intersubjetividad, Schutz admitió explícitamente en su obra que abandonaba el enfoque fenomenológico tradicional sobre los procesos mentales (1932/1967: 97). Nos encontramos, pues, ante la situación aparentemente paradójica de un sociólogo, conocido como el fenomenólogo más famoso de su campo, que abandona el enfoque que caracteriza a la fenomenología. No obstante, la paradoja se resuelve cuando nos percatamos de que Schutz sí experimentó el tradicional interés fenomenológico por la subjetividad. Pero en lugar de centrarse en la subjetividad individual (como hizo Husserl), Schutz se centró, como ya hemos visto a lo largo del capítulo, en la *intersubjetividad*.

Además de su admitido interés por la intersubjetividad, también se ocupó de analizar la conciencia. De hecho, Schutz afirmaba que en la base de todas sus inquietudes sociológicas yacían los «procesos del establecimiento del significado y la comprensión que tenían lugar en el interior de los individuos, los procesos de la interpretación de la conducta de otras personas y los procesos de autointerpretación» (1932/1967: 11).

La base filosófica de la imagen que Schutz tenía del mundo social, a pesar de que para el mismo Schutz no era susceptible de estudio científico, era la conciencia profunda (*durée*), donde se encuentra el proceso del establecimiento del significado, de la comprensión, la interpretación y la auto interpretación. El fundamento de una sociología fenomenológica debía ser descubrir «el modo en que se constituye el significado en la experiencia individual del ego solitario. Descubriremos así el significado de su origen en el tiempo interior de la conciencia, en la duración del ego tal y como vive a través de su experiencia» (Schutz, 1932/1967: 13). Esta fue la cuestión de mayor importancia para los filósofos que precedieron a Schutz, Henri Bergson y Edmund Husserl. Estos se preocuparon de filosofar sobre lo que ocurría dentro de la mente, pero la cuestión central para Schutz era cómo convertir este interés en una preocupación sociológica científica.

Schutz se inspiró en la obra de Max Weber, particularmente en la parte de su obra dedicada a la acción social, porque reflejaba, según Schutz, tanto un interés por la conciencia como una preocupación por una sociología científica. Sin embargo, el interés por la acción individual era secundario para Weber, más preocupado por la influencia de las estructuras sociales sobre la acción que por las bases de la acción dentro de la conciencia. De acuerdo con Prendergast, Schutz «no estaba realmente interesado por la teoría de la burocracia de Weber, por su sociología de la religión, por su sociología política o por su historia económica general» (1986: 15). Lo que verdaderamente le interesó a Schutz de Weber fue sólo una pequeña y periférica parte de su sociología. Aun así, Weber constituía un modelo menos que satisfactorio para Schutz, pero no por las razones que se deducen de lo expuesto más arriba. Para Schutz, el problema de la obra de Weber eran sus debilidades en la concepción de la conciencia. Weber no distinguió entre tipos de significado ni tampoco entre significados y motivos. Al

clarificar lo que Weber no consiguió hacer, Schutz nos ofreció una buena porción de ideas sobre su propia concepción de la conciencia.

Significados y motivos. Schutz afirmaba que era preciso distinguir entre significados y motivos. Distinguió entre dos subtipos de significados y de motivos. Aunque no siempre logró diferenciarlos nítidamente, para Schutz los *significados* hacen referencia al modo en que los actores determinan qué aspectos del mundo social son importantes para ellos, mientras los motivos se refieren a las razones que explican la acción de los actores. Un tipo de significado es el contexto de significado *subjetivo*. Es decir, a través de nuestra propia construcción mental de la realidad definimos ciertos componentes de la realidad como significativos. Sin embargo, aunque este proceso es importante en el mundo de la vida cotidiana, Schutz no lo creía susceptible de estudio científico debido a su naturaleza idiosincrásica.

El segundo tipo de significado es de gran importancia para la sociología científica: el contexto de significado *objetivo*, los conjuntos de significados que existen en la cultura y que son compartidos por toda la colectividad de los actores. Puesto que estos conjuntos de significados son comunes y no idiosincrásicos, los sociólogos y cualquier persona pueden acceder a ellos. Dado que tienen una existencia objetiva, el sociólogo puede estudiarlos de manera científica. Schutz criticó a Weber por no distinguir entre significado subjetivo y significado objetivo y por no aclarar que una sociología científica podía explicar esos contextos de significado objetivo.

Schutz también distinguió entre dos tipos de motivos: motivos «para» y motivos «porque». Ambos se refieren a las razones que explican las acciones de un individuo, pero sólo los motivos «porque» son accesibles tanto para la persona que actúa como para el sociólogo. Los motivos *para* constituyen las razones por las que un actor emprende ciertas acciones para alcanzar cierto objetivo o producir una ocurrencia futura. Sólo existen si la acción se realiza. Los motivos «para» son «subjetivos». Forman parte de la conciencia profunda, del flujo real de la conciencia, y como tales son inaccesibles tanto para el actor como para el observador científico. Únicamente el actor puede captar retrospectivamente los motivos «para», una vez que la acción ha terminado y se ha (o no) alcanzado el objetivo. La sociología no debe interesarse por los motivos «para» porque son difíciles de estudiar científicamente. Pero sí puede explorar *los motivos porque* u ofrecer una visión retrospectiva de los factores pasados (por ejemplo, los antecedentes personales, la psique individual, el entorno) que son la causa de una conducta individual. Como los motivos «porque» son «objetivos», pueden estudiarse retrospectivamente recurriendo a métodos científicos. Debido a que las acciones ya han ocurrido, las razones que las explican son accesibles tanto para el actor como para el científico social. Sin embargo, ni otros actores ni otros científicos sociales pueden conocer plenamente los motivos de los demás, ni siquiera los motivos «porque». Tanto los actores como los científicos deben darse por satisfechos con ser capaces de analizar los motivos típicos.

A pesar de que los motivos «para» son más accesibles al científico social que los motivos «porque», Schutz se sintió ligeramente más inclinado a estudiar los motivos «porque». Aquella preocupación suponía un regreso al interés por la conciencia, y Schutz, como ya hemos señalado varias veces, se esforzó por orientarse hacia el mundo intersubjetivo. Sin embargo, Schutz estaba convencido de que toda interacción social se basaba en una reciprocidad de motivos: «Los motivos "para" del actor se convertirán en motivos "porque" de su copartícipe y viceversa» (1976a: 12).

Schutz encuadra sus conceptos sociológicos más básicos en la conciencia. La *acción*, por ejemplo, constituye una «conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente» (Natanson, 1973: xxxiv), la «conducta ideada por el actor con anterioridad» (Schutz, 1973: 19). Y, más explícitamente, Natanson señala: «En cada caso, el rasgo fundamental de la acción es el hecho de ser proyectada y estar dotada de propósito. La acción se origina en la *conciencia* del actor». (1973: xxxiv; cursivas añadidas). La *acción social* es la «acción que implica las actitudes y las acciones de otros y está orientada hacia ellos en el transcurso de la acción» (Schutz, 1976a: 13).

Es preciso señalar algo importante acerca de los pensamientos de Schutz sobre la conciencia. Schutz ve en la conciencia la existencia de una ansiedad fundamental humana que yace en la base de su mundo intersubjetivo:

...sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos, satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos.

(Schutz, 1973: 228)

La construcción social de la realidad

En *La construcción social de la realidad* (1967), Peter Berger y Thomas Luckmann se esforzaron por extender los intereses de la sociología fenomenológica a las estructuras y las instituciones sociales. Los autores intentaron también integrar el individuo y los niveles sociales. Analizaremos aquí su obra y también podremos apreciar hasta qué punto lograron alcanzar sus objetivos.

Este libro de Berger y Luckmann constituye una de las obras más leídas e influyentes de la sociología contemporánea. Uno de sus principales atractivos es que traduce la fenomenología de Alfred Schutz, a veces arcaica, a los términos de la corriente principal de la teoría sociológica. Otro de los objetivos de Berger y Luckmann era ampliar la obra de Schutz, reforzarla con la psicología social de Mead y complementar la obra de Schutz y Mead con la de Marx y Durkheim sobre

la sociedad y la cultura. Intentaron integrar la obra de Weber sobre la acción social con las reflexiones de Durkheim sobre los hechos sociales como realidades externas. En su esfuerzo por vincular estos pensadores, Berger y Luckmann especificaron que su objetivo era estudiar con una perspectiva integradora el «carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo» (1967: 18). Más explícita, si cabe, es la siguiente cita, que nos sugiere la naturaleza de un enfoque sobre la realidad social que integra la preocupación por los fenómenos macro y el interés por los micro: «*La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social*» (Berger y Luckmann, 1967: 61). En otras palabras, las personas son los productos de una sociedad que ellas mismas crean.

El subtítulo del libro, *Tratado de sociología del conocimiento*, nos da la clave de su análisis. Su concepción de la sociología del conocimiento es extraordinaria. Para ellos, ésta se ocupa de la construcción social de la realidad. Dando forma a estas ideas, su meta era alejar la sociología del conocimiento del estudio de la historia intelectual y acercarla a la construcción cotidiana de la realidad, al proceso de la producción cotidiana del conocimiento en el que todos estamos implicados. Sin embargo, a pesar de su intención manifiesta de analizar los fenómenos macro y micro, y de comprometerse con el análisis de la obra de pensadores como Marx y Durkheim, expresaron escasas ideas acerca de la objetividad, especialmente de las grandes estructuras sociales, aun cuando el capítulo más extenso de su libro se denomine «La sociedad como realidad objetiva».

La vida cotidiana. El análisis de Berger y Luckmann comienza en el nivel individual con el estudio de la realidad de la vida cotidiana, el mundo del sentido común. Para llevarlo a cabo se basaron casi exclusivamente en la obra de Alfred Schutz.

A Berger y Luckmann les interesaba especialmente la tendencia fenomenológica de las personas a considerar los procesos subjetivos como realidades objetivas. En su opinión, las personas solían aprehender la vida cotidiana como una realidad ordenada; es decir, el actor percibe la realidad social como independiente de su propia aprehensión. A sus ojos aparece ya objetivada y como algo que se le impone. Un elemento crucial de esta tendencia hacia la objetivación es el lenguaje, que «proporciona continuamente [a las personas] las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado [para las personas]» (Berger y Luckmann, 1967: 23). No ponemos en duda la realidad de la vida cotidiana, y si no lo hacemos es porque vivimos cómodamente en ella. La fuerza del análisis de Berger y Luckmann procede de su perspectiva del mundo social como producto cultural de los procesos conscientes.

El análisis de la interacción cara a cara de Berger y Luckmann es satisfactorio, pero añade poco al trabajo de Schutz. En su descripción de las interacciones cara a cara, a las que, siguiendo a Schutz, denominaron *relaciones-nosotros*, Berger y Luckmann subrayaron que estas relaciones implican

un intercambio inmediato de significados. En las relaciones-nosotros hay un menor grado de tipificación que en las relaciones-ellos (que implican a otros anónimos). En otras palabras, en lugar de relacionarse las personas sobre la base de recetas culturalmente definidas, en las relaciones-nosotros las personas se relacionan unas con otras de una manera más personalizada. Como las relaciones-nosotros están menos dominadas por las tipificaciones, hay más espacio para la negociación entre los actores. A medida que nos alejamos de las relaciones inmediatas cara a cara y nos movemos hacia las relaciones con personas menos íntimas para nosotros o incluso extrañas, hay más espacio para la tipificación y menos para la negociación interpersonal. Dicho de otro modo, nuestras relaciones con otros en las relaciones-ellos pasan a ser progresivamente más impersonales y estereotipadas. La importancia de las tipificaciones (y las recetas) para Berger y Luckmann se refleja en su definición de las estructuras sociales, una definición que no está en la línea de una perspectiva objetiva de estas estructuras. Definen las *estructuras sociales* como «la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas» (Berger y Luckmann, 1967: 33).

Al igual que la mayoría de los fenomenólogos, Berger y Luckmann asignaron una gran importancia al lenguaje, especialmente debido a su conexión con el proceso de la tipificación. Los autores consideraban el lenguaje como una forma específica del proceso de la «significación», un subtipo de objetivación que se distingue por su propósito manifiesto de representar una amplia serie de significados subjetivos. El lenguaje es un sistema de símbolos vocales, el sistema de símbolos más importante de la sociedad. La importancia del lenguaje se debe a que puede desvincularse del aquí y ahora, de la interacción cara a cara y es capaz de comunicar significados que no son expresiones inmediatas de subjetividad. El lenguaje también nos permite conocer cosas que nunca hemos experimentado y probablemente jamás experimentaremos. También contribuye a acumular significados y conocimiento que puede transmitirse a generaciones futuras. En este y otros sentidos, el lenguaje constituye en el sistema de Berger y Luckmann la estructura social de mayor importancia: «El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo» (1967: 38). En lo tocante a esta cuestión ambos autores adoptaron conscientemente una postura durkheimiana sobre el lenguaje como hecho social externo y coercitivo. Sin embargo es esta una excepción de su tendencia general a prestar escasa atención a las estructuras sociales o a los componentes objetivos de la sociedad.

Componentes objetivos de la sociedad. A pesar de su satisfactorio análisis del lenguaje, el punto más flaco del sistema de Berger y Luckmann es su estudio de los componentes objetivos de la sociedad. Por ejemplo, definen las estructuras sociales como poco más que pautas recurrentes de acción. En el capítulo titulado «La sociedad como realidad objetiva», se centran en el proceso por el que ese mundo se produce tal y como es y por la *percepción* de su objetividad. Tienen la precaución de recordar a los lectores que esta percepción, así como toda realidad objetiva, está «realmente» ahí fuera y es producida por las personas.

Institucionalización. Bajo este proceso por el que se construye el sentido de la realidad social se encuentra el hecho de externalización que llevan a cabo las personas; es decir, deben producir lo que necesitan para sobrevivir. En este proceso de externalización las personas suelen desarrollar pautas habituales de acción e interacción en situaciones recurrentes. La vida sería imposible sin la existencia de hábitos. Sería sumamente difícil decidir una acción apropiada para cada nueva situación.

Las acciones habituales son la base para el desarrollo de la institucionalización. Esto sucede cuando las personas desarrollan tipificaciones de la posible acción de los otros en una situación dada. Berger y Luckmann definen una *institución* como una suerte de proceso recíproco de tipificación. Esta concepción microscópica de la institución difiere considerablemente de la mayoría de las concepciones sociológicas de institución. Si bien para Berger y Luckmann las instituciones no constituyen fenómenos macro, son, sin embargo, externas y coercitivas. Berger y Luckmann afirman que las instituciones «*controlan* el comportamiento humano estableciendo pautas de conducta definidas de antemano» (1967: 55)

El transcurso de la historia permite a estas instituciones adquirir objetividad. Sin embargo, Berger y Luckmann también reflexionan sobre ellas desde un punto de vista subjetivo:

Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado... se *experimentan* como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes «*acaece*» encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se *experimentan* ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo.

(Berger y Luckmann, 1967: 58; cursivas añadidas)

Al acentuar la *experiencia* de las instituciones, Berger y Luckmann subrayan claramente sus aspectos subjetivos más que su realidad externa, aun cuando supuestamente están analizando realidades externas.

Los niños perciben el mundo institucional como una realidad objetiva; es decir, para ellos estaba allí antes de que nacieran y seguirá estando allí después de su muerte. A medida que los individuos maduran aprehenden sus biografías como episodios que forman parte de la historia objetiva de la sociedad.

Las diversas instituciones de la sociedad tienden a «estar unidas», pero para Berger y Luckmann ello no se debe a sus cualidades objetivas, sino a la tendencia de las personas a percibir las de este modo. En otras palabras, lo más importante es el conocimiento de la sociedad que tienen las personas. Así, la sociología debe centrarse en el modo en que las personas reconstruyen su conocimiento de la realidad social; no sólo debe centrarse en la producción histórica del mundo, sino también en la creación continua de ese mundo sobre la base de la cotidianidad.

Roles. La definición de Berger y Luckmann de los *roles* es característica de su concepción de la realidad social objetiva. Para ellos, los roles son tipificaciones de lo que se espera de los actores en determinadas situaciones sociales. Los roles no deben confundirse con las posiciones objetivas, como sucede en la obra de muchos pensadores. Berger y Luckmann atribuyeron particular importancia al rol porque constituye una mediación o vínculo entre los mundos macro y micro. En opinión de Berger y Luckmann, sirve para mediar *sólo* entre cultura y conciencia: «El análisis de "roles" tiene particular importancia para la sociología del conocimiento porque revela las mediaciones entre los *universos macroscópicos de significado*, que están objetivados en una sociedad, y las maneras como estos universos cobran *realidad subjetiva* para los individuos» (1967: 79; cursivas añadidas).

Reificación. La reificación constituye una importante herramienta para analizar de una manera integral el mundo social, pero Berger y Luckmann limitaron su utilidad debido al modo en que utilizaron el término. Definían la reificación sólo como un fenómeno subjetivo: « La aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos o posiblemente supra-humanos» (Berger y Luckmann, 1967: 89). La reificación es la tendencia *apercibir los* productos humanos como si fueran algo distinto, «como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina» (Berger y Luckmann, 1967: 89). En otras palabras, las personas pierden de vista la relación dialéctica entre ellas y sus productos. Las personas pueden objetivar fenómenos sociales sin reificarlos; es decir, pueden producir objetos y concebir el mundo en términos objetivos, sin olvidar que son las personas las que los producen. Sin embargo, Berger y Luckmann no se ocuparon de los demás aspectos de la reificación, es decir, del grado en que la sociedad llega, como resultado de los procesos subjetivos que ellos describen, a adquirir objetivamente una vida propia.

Legitimaciones. El análisis exhaustivo de Berger y Luckmann de las *legitimaciones*, las explicaciones y justificaciones del sistema institucional, nos revela también su tendencia a ignorar las estructuras objetivas en el sentido del término que se utiliza comunmente en sociología. De nuevo, en lugar de analizar las estructuras objetivas en si, Berger y Luckmann se centraron en el conocimiento que se utiliza para apoyar su existencia: «La legitimación "explica" el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos» (1967: 83). No se centran en las propias estructuras legitimadas sino en los medios por los que se legitiman.

Críticas. En el capítulo sobre la sociedad como realidad objetiva Berger y Luckmann analizan los fenómenos subjetivos y en el siguiente dedicado a la sociedad como realidad subjetiva estudian el proceso de socialización: el proceso por el que los fenómenos culturales se transmiten a la conciencia y se internalizan

en ella. Este capítulo nos ofrece pocas ideas nuevas que añadir a las ya básicas sobre la socialización.

Berger y Luckmann nos ofrecieron una descripción puramente subjetiva del mundo social. Sin embargo, quizás no sea esta una crítica justa, porque manifestaron con claridad que su intención era presentar una sociología del conocimiento. Además, casi al final del libro Berger y Luckmann reconocieron la necesidad de una sociología estructural que complementara su orientación subjetiva (1967: 186). La crítica que sí puede hacerseles es que prometieron más de lo que ofrecieron. No hicieron el esfuerzo de integrar las ideas de Freud, Mead y Weber sobre la acción social con las de Marx y Durkheim sobre las estructuras sociales. Aunque su enunciado fundamental era hartamente prometedor: «*La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social*» (Berger y Luckmann, 1967: 61), no produjeron ninguna concepción de la sociedad como realidad objetiva; a resultas de lo cual, su dialéctica pierde buena parte de su importancia. Un análisis semejante resulta en las manos de Marx mucho más poderoso debido a su clara concepción del poder de las grandes estructuras del mundo social y de las dificultades que entraña derrocar esas estructuras. Berger y Luckmann estaban en lo cierto cuando declararon que necesitaban la sociología de Marx, pero desafortunadamente no la utilizaron.

A pesar de las severas críticas que hemos expresado en este apartado, Berger y Luckmann merecen ser alabados por su esfuerzo por extender la fenomenología más allá de su enfoque tradicional sobre la conciencia. Su incapacidad para analizar satisfactoriamente las estructuras sociales, aun cuando manifestaron su deseo de hacerlo, no significa que la sociología fenomenológica sea incapaz de integrar la preocupación por la estructura social en este enfoque, pero lo que sí nos sugiere es que se trata de una tarea muy difícil. La sociología fenomenológica puede ser capaz de analizar las grandes estructuras sociales, pero eso es algo que está por demostrar. Su fuerza aún reside en su concepción de la conciencia y su relación con la acción y la interacción, así como en el estudio de la cultura y de sus efectos constrictivos sobre los actores.

ETNOMETODOLOGIA

De acuerdo con sus raíces griegas, el término *etnometodología* se refiere literalmente a los métodos que las personas utilizan cotidianamente para vivir una vida cotidiana satisfactoria. En otras palabras, el mundo social se contempla como una realización práctica en curso. Se considera que las personas son racionales, pero usan un «razonamiento práctico» para vivir su vida cotidiana. La etnometodología se centra en lo que *hace* la gente, mientras la sociología fenomenológica se ocupa de lo que piensa la gente.

Definición de la etnometodología

Sin embargo, aunque los etnometodólogos se centran en la acción, la conciben en tanto implica y entraña un actor reflexivo; la etnometodología no niega la existencia de los procesos mentales.³ Los etnometodólogos critican algunas teorías sociológicas (por ejemplo, el funcionalismo estructural y el marxismo estructural) que consideran al actor como un «imbécil desprovisto de juicio». Aunque los etnometodólogos se niegan a tratar a los actores como idiotas desprovistos de juicio, no creen que las personas sean «reflexivas, autoconscientes y calculadoras hasta un punto ilimitado» (Heritage, 1984: 118). Antes bien, reconocen, de acuerdo con Schutz, que la acción suele ser más bien rutinaria y relativamente irreflexiva.

Una vez expresados estos comentarios a modo de introducción, repetimos la definición que ofrecimos en el Capítulo 2: la etnometodología es el estudio del «cuerpo de conocimiento de sentido común y de la gama de procedimientos y consideraciones [métodos] por medio de los cuales los miembros corrientes de la sociedad dan sentido a las circunstancias en las que se encuentran, hallan el camino a seguir en esas circunstancias y actúan en consecuencia» (Heritage, 1984: 4).

Comprenderemos mejor la esencia de la *etnometodología* si nos detenemos en la definición ofrecida recientemente por Garfinkel (1988: 103). Primero, igual que Durkheim, Garfinkel cree que los «hechos sociales» constituyen el fenómeno sociológico fundamental. Sin embargo, los hechos sociales de Garfinkel difieren considerablemente de los de Durkheim. Para Durkheim, los hechos sociales son externos y coercitivos para los individuos. Los que adoptan semejante enfoque tienden a considerar a los actores como constreñidos o determinados por las estructuras y las instituciones sociales y apenas capaces de ejercer su juicio de manera independiente. En mis propios términos (véase el Apéndice), los hechos sociales constituyen fenómenos macroobjetivos, mientras en el de Garfinkel son microobjetivos. Es decir, Garfinkel, igual que Durkheim, considera los hechos sociales como fenómenos objetivos, pero a diferencia de él, cree que existen en el nivel micro. En esta misma línea, Heritage señala que la etnometodología se centra en «los niveles molecular y submolecular de la estructura social» (1984: 311). Dicho de otro modo, la etnometodología se ocupa de la organización de la vida cotidiana o, en términos de Garfinkel, de la «sociedad inmortal y corriente» (1988: 104). Pollner hace referencia a «la organización extraordinaria de lo ordinario» (1987: xvii). Siguiendo con la definición de Garfinkel, esta organización se «produce local y endógenamente» y está «naturalmente organizada».

Desde el punto de vista de Maynard y Clayman (en prensa), Garfinkel buscó una vía de acceso nueva a las preocupaciones tradicionales de la sociología: la

³ Sin embargo, como veremos al final de este apartado, algunos críticos han señalado que la etnometodología ignora al actor reflexivo.

realidad objetiva de los hechos sociales. Pero en lugar de concebir los hechos sociales como externos y coercitivos, Garfinkel los ve como el resultado del esfuerzo concertado de las personas en su vida cotidiana. En su análisis de este esfuerzo concertado, Garfinkel dista de interesarse focalmente por los procesos cognitivos necesarios para que aquél se produzca, y se preocupa por los «procedimientos», los «métodos» y «las prácticas» que utilizan las personas. Y de acuerdo con la definición de Garfinkel, el orden social es un «logro práctico constante».

Varios aspectos de la definición de Garfinkel se orientan a la idea de que el uso de estos procedimientos prácticos es universal e ineludible, es decir, que constituyen «en todas partes, siempre, única, precisamente y por entero el esfuerzo de los miembros, sin interrupción ni posibilidad alguna de eludirlos, ocultarlos, ignorarlos, posponerlos o negociarlos» (1988: 103). Las personas no pueden evitar el uso de etnométodos en su vida cotidiana.

Finalmente, Garfinkel cree que estos etnométodos son «reflexivamente explicables». Para comprender lo que quería decir Garfinkel es preciso analizar dos conceptos clave de la etnometodología: la reflexividad y las explicaciones. Por *reflexividad* los etnometodólogos entienden el proceso en el que estamos todos implicados para crear la realidad social mediante nuestros pensamientos y nuestras acciones. Sin embargo, raramente somos conscientes de este proceso porque, por lo general, nos lo ocultamos a nosotros mismos. Cuando saludamos a alguien y ese alguien nos devuelve el saludo, no somos conscientes del esfuerzo reflexivo que estamos realizando. Pero cuando la otra persona frunce el entrecejo y pasa de largo sin devolver el saludo, nos percatamos de que estamos intentando crear cierta realidad con nuestras acciones sin lograrlo. En este momento puede que intentemos reafirmar el mundo de los saludos que conocemos y que nos esforcemos por explicar la respuesta inadecuada de la persona saludada («No me habrá oído» o «no se sentía bien»).

El orden de la sociedad se deriva, al menos parcialmente, de la reflexividad de las personas. Es decir, los etnometodólogos rechazan la idea de que el orden se deriva meramente de la conformidad a las normas. Es la conciencia del actor de sus opciones, así como su capacidad de anticipar cómo van a reaccionar los otros a lo que ellos dicen y hacen, lo que dispone el orden en el mundo cotidiano.

Las *explicaciones* suponen un esfuerzo de los actores que incluye procesos tales como la descripción, la crítica y la idealización de situaciones específicas (Bittner, 1973). La *explicación* es el proceso por el que las personas dan sentido al mundo. Los etnometodólogos prestan mucha atención al análisis de las explicaciones de las personas, así como de los modos en que las personas ofrecen y aceptan (o rechazan) las explicaciones. Esto explica su enorme interés por el análisis conversacional. Por ejemplo, cuando un estudiante explica a su profesor por qué no pudo hacer el examen, le está ofreciendo una explicación. El estudiante se esfuerza por explicarle lo ocurrido. Los etnometodólogos se interesan por la naturaleza de esa explicación, pero en términos más generales se

preocupan por las *prácticas explicativas* (Sharrock y Anderson, 1986) de las que se sirven estudiante y profesor para ofrecer y aceptar o rechazar la explicación. En su análisis de las explicaciones, los etnometodólogos adoptan una postura de «indiferencia etnometodológica». Es decir, no juzgan la naturaleza de las explicaciones, sino que las analizan en función de cómo se usan en la acción práctica. Les preocupan las explicaciones así como los métodos necesarios que utilizan emisor y receptor para emitir, comprender y aceptar o rechazar las explicaciones.

En su desarrollo de la idea de las explicaciones los etnometodólogos suelen esmerarse en subrayar que los sociólogos, como todo el mundo, ofrecen explicaciones. Por eso, los estudios sociológicos pueden ser considerados también como explicaciones y, desde el punto de vista de los etnometodólogos, son susceptibles de ser analizados como una explicación más. Esta idea contribuye al desencanto de la obra de los sociólogos y, de hecho, de todos los científicos. Una buena parte de la sociología (y de todas las ciencias) implica interpretaciones de sentido común. Los etnometodólogos pueden estudiar las explicaciones de los sociólogos del mismo modo que estudian las explicaciones de los profanos en la materia. Así, las prácticas cotidianas de los sociólogos y de todos los científicos son susceptibles de caer bajo el escrutinio de los etnometodólogos.

Hemos logrado ahora una mejor comprensión de lo que Garfinkel quería decir al referirse a métodos cotidianos *reflexivamente explicables*. Las personas son capaces de reflexionar sobre las cosas que hacen y, por tanto, son capaces de explicar a los otros sus acciones. Es la reflexividad conjunta, así como la oferta y la aceptación de las explicaciones, lo que explica parcialmente el orden de la vida cotidiana.

Como nos encontramos definiendo términos centrales de la etnometodología es preciso explicar algunos otros para ayudar al estudiante a obtener una mejor comprensión de la etnometodología.

La *indexicalidad* es un concepto derivado de la lingüística, donde significa que las proposiciones tienen significados que difieren en función del contexto: «"Llueve" puede tener diferentes significados: durante un almuerzo campestre ansioso hacía tiempo, al final de una temporada de sequía, cuando los ríos se están desbordando, o cuando estamos conduciendo un auto y está a punto de helar» (Handel, 1982: 41). En el desarrollo de esta idea, los etnometodólogos adoptan el punto de vista de que todas las explicaciones -de hecho, todas las expresiones y las acciones prácticas- deben interpretarse dentro de su contexto particular. Esto implica que los etnometodólogos han de cuidarse de imponer su visión de la realidad a los actores. En cambio, sí deben intentar ponerse en el lugar del actor con el fin de comprender lo que está diciendo y haciendo.

Tanto los sociólogos como los profanos en la materia usan el *método documental*, que implica el esfuerzo por identificar «un *patrón subyacente* tras una

serie de apariencias tales que se considere que cada apariencia se refiere al patrón subyacente, es una expresión o un documento de él» (Wilson, 1970: 68; cursivas añadidas; véase también Heritage, 1984: 84). Ni el sociólogo ni el profano pueden sentirse satisfechos con el análisis de acontecimientos aislados; ambos sienten la necesidad de descubrir el patrón subyacente en el que encaja el evento. El método documental permite a los profanos comprender mejor lo que está sucediendo y orientar más convenientemente sus acciones. Cuando interactuamos con otras personas confiamos en que éstas interpretan lo que decimos y hacemos con el mismo patrón documental del que nos servimos nosotros. Si comprobamos que no es así, algo que no suele suceder, se acaba la interacción. Al sociólogo el método documental le permite comprender más profundamente lo que sucede en el mundo social.

A fin de vivir su vida cotidiana, las personas aplican el *principio etcétera*. De acuerdo con este principio, todas las situaciones implican aspectos incompletos que los participantes deben rellenar para que la situación prosiga. Vivimos nuestra vida cotidiana a pesar de toparnos constantemente con toda suerte de vacíos y ambigüedades. Para salvar estos obstáculos admitimos situaciones borrosas e información oscura sin cuestionarlas, esperando que más tarde se clarificarán. La vida social sería imposible si esperáramos una claridad total en todo momento. En el curso de la acción esperamos que nos llegue la requerida información o la buscamos activamente con fin de clarificar la situación y comprender mejor lo que está sucediendo. La vida social es posible debido a que las personas aceptan el principio «etcétera» y están dispuestas a seguir ante la ambigüedad con la esperanza de que las cosas se clarificarán más tarde.

Finalmente, los etnometodólogos asignan mucha importancia al *lenguaje natural*, el sistema de prácticas que permite a las personas hablar, escuchar y presenciar la producción y la realización objetiva de la vida social. El lenguaje natural no se compone de los elementos lingüísticos que utilizamos para comunicarnos, sino más bien es el conjunto de elementos no lingüísticos de la comunicación interpersonal. Implica cosas tales como la necesidad de turnarnos para conversar y de superar las interrupciones en una conversación. En última instancia, implica una preocupación por la estructura básica de la interacción entre el hablante y el oyente. Como apreciaremos enseguida, esta es la preocupación central de una rama de la etnometodología que se conoce por *análisis conversacional*.

Diversificación de la etnometodología

La etnometodología la «inventó» Garfinkel a finales de los años cuarenta, pero apareció sistematizada por vez primera en la publicación en 1967 de su *Studies in Ethnomethodology*. Con los años, la etnometodología cobró importancia y se desarrolló en varias direcciones diferentes. Esto llevó a Don Zimmerman a concluir en 1978 que ya no había una única etnometodología, sino diversas variantes de ella. Como Zimmerman señaló, la etnometodología «abarca una serie de líneas de investigación más o menos diferentes y, en algunos casos,

incompatibles» (1978: 6). Una década más tarde, Paul Atkinson (1988) subrayó la falta de coherencia de la etnometodología y llegó a afirmar que algunos etnometodólogos habían ido demasiado lejos desde las premisas fundamentales del enfoque. Así, aunque constituye un tipo de teoría sociológica llena de vitalidad, en los últimos años la etnometodología ha experimentado «dificultades de desarrollo» cada vez mayores.

Maynard y Clayman (en prensa) describen una serie de variantes de trabajo etnometodológico, pero desde nuestro punto de vista dos de ellas son las más importantes.⁴ La primera hace referencia a los *estudios* etnometodológicos de *ambientes institucionales*. Los primeros estudios etnometodológicos que realizó Garfinkel y sus colegas (que analizaremos más adelante bajo el encabezamiento «Experimentos de ruptura») se centraron en ambientes no institucionalizados y corrientes tales como el hogar. Más tarde, se produjo un movimiento hacia el estudio de las prácticas cotidianas en una amplia variedad de ambientes institucionales: los juzgados, las clínicas médicas y los departamentos de policía. El objetivo de estos estudios era comprender el modo en que las personas realizan sus tareas oficiales en estos lugares y el modo en que, al realizarlas, crean la institución a la que pertenecen.

Los estudios sociológicos convencionales sobre esos ambientes institucionales se centran en su estructura, sus normas formales y sus procedimientos oficiales para explicar lo que hacen las personas en esos lugares. Para los etnometodólogos tales constreñimientos externos son inadecuados para explicar lo que realmente sucede en esas instituciones. Las personas no están determinadas por estas fuerzas externas; antes bien, las usan para realizar sus tareas y para crear la institución de la que forman parte. Las personas emplean sus procedimientos prácticos no sólo para vivir su vida cotidiana, sino también para manufacturar los productos de la institución. Por ejemplo, la tasa de delitos registrada por la policía no se debe exclusivamente a que los funcionarios de policía cumplan rigurosamente las normas definidas para su producción. Antes bien, los oficiales utilizan una serie de procedimientos de sentido común para decidir, por ejemplo, si las víctimas deben ser calificadas de homicidas. Así, tales tasas se basan en el esfuerzo interpretativo de los profesionales y por tanto hay que ser muy cuidadoso a la hora de interpretar las estadísticas oficiales.

La segunda y más importante variante de la etnometodología es el *análisis conversacional*. Su objetivo es «el análisis minucioso y la comprensión de las

⁴ Otro cuerpo de esfuerzo etnometodológico se ocupa del *estudio del trabajo*, particularmente en campos científicos tales como las matemáticas, la astronomía, la biología y la óptica (por ejemplo, Lynch, 1985). Junto con el resto de los esfuerzos etnometodológicos, los estudios de este tipo se concentran en los procedimientos de sentido común, en el razonamiento práctico que han empleado los científicos incluso en los descubrimientos de mayor importancia en la historia de las matemáticas y la ciencia. El foco de atención es el trabajo de los científicos y las conversaciones que mantienen. Los etnometodólogos se preocupan por las prácticas que emplean los científicos diariamente.

estructuras fundamentales de la interacción conversacional» (Zimmerman, 1988: 429). La *conversación* se define en términos de los elementos básicos de la perspectiva etnometodológica: «La conversación constituye una *actividad interactiva* que exhibe propiedades *estables y ordenadas* que constituyen *logros* analizables de los conversadores» (Zimmerman, 1988: 406; cursivas añadidas). Si bien existen reglas y procedimientos de las conversaciones, éstas no determinan lo que se dice, sino que más bien se usan para «llevar a cabo» una conversación. El análisis de la conversación se centra en los constreñimientos sobre lo que se dice, que son internos a la misma conversación y no fuerzas externas que la constriñen. Se considera que las conversaciones están interna y secuencialmente ordenadas.

Zimmerman detalla cinco principios básicos que ha de seguir el análisis de la conversación. Primero, el análisis conversacional requiere la recolección y el análisis de unos datos sumamente detallados sobre las conversaciones. Estos datos incluyen no sólo palabras, sino también «vacilaciones, interrupciones, vueltas a empezar, silencios, sonidos respiratorios, aclaraciones de garganta, resuellos, risas y sonidos similares a la risa, prosodias, etc., y por supuesto, conductas «no verbales» grabadas en cintas de vídeo que generalmente se encuentran integradas con el flujo de actividad captado en las cintas de audio» (Zimmerman, 1988: 413). Todas estas cosas forman parte de la mayoría de las conversaciones, y han de ser consideradas como recursos metódicos que utilizan los actores para llevar a cabo una conversación.

Segundo, en todos los detalles mínimos de una conversación puede presumirse que hay una realización ordenada. Estos pequeños aspectos de la conversación son ordenados por el etnometodólogo, pero, antes que nada, están previamente «ordenados mediante las actividades metodológicas de los propios actores sociales» (Zimmerman, 1988: 415).

Tercero, la interacción en general, y la conversación en particular, tienen propiedades estables y ordenadas que constituyen realizaciones de los actores implicados. Al analizar las conversaciones los etnometodólogos lo hacen como si fueran autónomas, separables de los procesos cognitivos de los actores así como del contexto general en el que se producen.

Cuarto, «el marco fundamental de las conversaciones es la organización secuencial» (Zimmerman, 1988: 422). Finalmente, y en relación con este último punto, «el transcurso de la interacción conversacional se produce por turnos o sobre una base local» (Zimmerman, 1988: 423). Aquí Zimmerman recuerda la distinción de Heritage (1984) entre las conversaciones «configuradas por el contexto» y las «renovadoras del contexto». Las conversaciones se configuran de acuerdo con el contexto cuando lo que se dice en un momento determinado está en función del contexto secuencial precedente de la conversación. Las conversaciones configuran y renuevan el contexto cuando lo que se está diciendo en el turno presente se convierte en parte del contexto del siguiente turno.

En términos metodológicos los analistas conversacionales estudian conversaciones en situaciones que ocurren naturalmente, y para ello suelen utilizar cintas de vídeo y audio. Este método permite que la información proceda directamente del mundo cotidiano en lugar de imponerla el investigador. El investigador puede examinar y reexaminar cada detalle de una conversación real en lugar de confiar en sus notas. Esta técnica también permite al investigador hacer análisis muy minuciosos de las conversaciones.

El análisis conversacional se basa en el supuesto de que las conversaciones constituyen el pilar fundamental de otras formas de relaciones interpersonales. Constituyen la forma de interacción más generalizada: una conversación «contiene la matriz más completa de prácticas y procedimientos comunicativos socialmente organizados» (Heritage y Atkinson, 1984: 13).

En estas últimas páginas hemos intentado ofrecer una definición general de la etnometodología. Sin embargo, el hecho es que el núcleo de la etnometodología no se encuentra en sus enunciados teóricos sino en sus estudios empíricos. Sus teorías se derivan de estos estudios. De manera que analizaremos ahora algunos de estos estudios para que el lector perciba mejor qué es la etnometodología.

Ejemplos de etnometodología

Experimento de ruptura. Comenzaremos con algunos de los primeros métodos de investigación que le proporcionaron a la etnometodología su reputación original. Aunque hoy en día estos primeros métodos apenas se utilizan, nos ofrecen información acerca de la naturaleza de la investigación etnometodológica.

En los experimentos de ruptura se viola la realidad social con el fin de arrojar luz sobre los métodos que utilizan las personas para construir la realidad social. El supuesto subyacente a este tipo de investigación no es sólo que la producción metódica de la vida social sea constante, sino también que los participantes no son conscientes de que realizan tales acciones. El objetivo de los experimentos de ruptura es interrumpir los procedimientos normales de manera que pueda observarse y estudiarse el proceso por el que se construye o reconstruye el mundo cotidiano. En su obra, Garfinkel (1967) ofreció algunos ejemplos de experimentos de ruptura, y una buena parte de ellos los realizaron sus alumnos en lugares corrientes para ilustrar los principios básicos de la etnometodología. Estudiemos uno de estos ejemplos.

Garfinkel pidió a sus alumnos que pasaran entre quince minutos y una hora en sus casas imaginando que eran huéspedes y actuando como si lo fueran. «Les dije que se comportaran de una manera circunspecta y educada. Debían evitar el contacto personal, y les aconsejé que se dirigieran a sus miembros de una manera formal y que hablaran sólo cuando les hablaran» (Garfinkel, 1967: 47). En la inmensa mayoría de los casos los miembros de la familia se pasmaban ante su comportamiento: «Sus trabajos estaban llenos de descripciones de asombro,

desconcierto, sorpresa, ansiedad, incomodidad, indignación y de insultos por parte de varios miembros de la familia que calificaban al estudiante de mezquino, desconsiderado, egoísta, desagradable o maleducado» (Garfinkel, 1967: 47). Estas reacciones revelan la importancia que tiene el que las personas actúen de acuerdo con los supuestos de sentido común acerca del modo en que supuestamente deben comportarse.

Lo que más interesaba a Garfinkel era el modo en que los miembros de la familia tanteaban maneras de sentido común para salvar tal ruptura. Pedían a los estudiantes que explicaran su conducta. Sus preguntas solían sugerir la demanda de una explicación de su aberrante comportamiento:

«¿Te has enfadado?»
«¿Te encuentras mal?»
«¿Te has vuelto loco o es que eres tonto?»

(Garfinkel, 1967: 47)

Los miembros de la familia también se esforzaban por explicarse las conductas en términos de motivos previamente comprendidos. Por ejemplo, pensaron que uno de ellos se comportaba así porque trabajaba mucho y muy duro o porque se había enfadado con su novia. Estas explicaciones son importantes para los participantes -en este caso, para los demás miembros de la familia porque les ayudan a sentir que en circunstancias normales la interacción sería como siempre había sido.

Si el estudiante no reconocía la validez de estas explicaciones, los miembros de la familia solían retirarse y aislarle, denunciarle o emprender represalias contra él. Al rechazar el estudiante el esfuerzo por restaurar el orden mediante explicaciones se desencadenan emociones intensas. En este momento los demás miembros de la familia sienten la necesidad de proferir frases y realizar acciones más duras para restaurar el equilibrio:

«¡No te preocupes por él!, está otra vez de mal humor.»
«¿Por qué siempre tienes que ser tú el que rompa nuestra armonía familiar?»
«¡No quiero volver a verte con esa actitud hacia mí y si no puedes tratar a tu madre decentemente, mejor te largas!»

(Garfinkel, 1967: 48)

Al final, los estudiantes explicaron el experimento a sus familias y en la mayoría de los casos se restauró la armonía. Sin embargo, en otros casos persistieron los sentimientos negativos.

Los experimentos de ruptura se realizan para ilustrar el modo en que las personas ordenan su vida cotidiana. Estos experimentos revelan también la fragilidad de la realidad social y de los modos del sentido común con los que las

personas intentan comprender y arreglar las rupturas. Se supone que el modo en que las personas manejan estas rupturas nos sugiere ideas sobre la manera en la que viven su vida cotidiana (Handel, 1982). Aunque estos experimentos parecen inocentes, suelen conducir a reacciones altamente emocionales. Estas reacciones extremas reflejan lo importante que es para las personas actuar de una manera rutinaria y congruente con el sentido común. Las reacciones a las rupturas son en ocasiones tan extremas que Hugh Mehan y Houston Wood advirtieron los riesgos que implicaba su uso: «A los interesados se les ha aconsejado fervientemente que no realicen ningún otro experimento de ruptura» (1975: 113).

Realización de género. Parece indiscutible que el género de una persona femenino o masculino tiene una base biológica. Por lo general, se considera a las personas simplemente como individuos que exhiben conductas derivadas de su dotación biológica. No se las suele concebir como individuos que *realizan* su género. En cambio, el atractivo sexual es claramente una realización; las personas han de hablar y actuar de maneras específicas para que se las considere sexualmente atractivas. Se supone que una persona no tiene que hacer o decir *nada* para ser considerada mujer u hombre. La investigación etnometodológica sobre esta cuestión ha llegado a conclusiones harto inusuales.

La perspectiva etnometodológica sobre esta cuestión se expresó por vez primera en una de las demostraciones de Harold Garfinkel, ahora considerada clásica (1967), de la utilidad de su orientación. En los años cincuenta, Garfinkel conoció a una persona llamada Agnes que, sin lugar a dudas, parecía una mujer. Aparte de tener un tipo femenino, éste era virtualmente «perfecto» debido a sus medidas ideales. Era guapa, tenía buena complexión, llevaba las cejas depiladas, los labios pintados y carecía de vello facial, ¿acaso no era una mujer?; Garfinkel descubrió que Agnes no había sido siempre mujer. De hecho, cuando la conoció, estaba intentando convencer a los funcionarios de que necesitaba una operación en la que le extirparan sus genitales masculinos y le crearan una vagina.

Cuando nació Agnes la definieron como niño y fue un niño hasta que cumplió dieciséis años. A esa edad se percató de que algo iba mal. Se marchó de casa y comenzó a vestirse como una adolescente. Pronto descubrió que vestirse como mujer no era suficiente; tenía que aprender a actuar como una mujer si quería que la aceptasen como tal. Aprendió las prácticas comúnmente aceptadas y llegó a lograr definirse y que la definieran como mujer. La idea más general subyacente a este caso es que no sólo nacemos hombres o mujeres, sino que también debemos aprender y usar rutinariamente las prácticas comunes que nos definen como hombres o mujeres. Solo aprendiéndolas y usándolas llegamos a ser, en sentido sociológico, hombre o mujer.

«Realización» de un paseo. Pocos de nosotros nos paramos a reflexionar sobre el conocimiento y los procedimientos de sentido común implicados en el acto de caminar, y menos todavía los hemos sometido a riguroso examen sociológico. Esto es precisamente lo que hicieron A. Lincoln Ryave y James N. Schenkein (1974). No sólo les preocupaba el acto de caminar, sino también la

«realización» del paseo. Si bien todos disponemos de prácticas metódicas rutinarias para caminar, en realidad necesitamos usar esas rutinas a la hora de hacerlo. Además, debemos caminar en concierto con las personas que andan con o hacia nosotros; en otras palabras, caminar es una realización concertada de los miembros de la comunidad. Ryave y Schenkein examinaron el paseo no sólo para comprender ese acto específico, sino también para comprender una amplia serie de fenómenos: «Mediante el análisis de este fenómeno común como una realización problemática de los miembros, esperamos comprender mejor los fenómenos sociales como realizaciones situacionales en curso» (1974: 265).

Su fuente de información básica para este estudio consistía en una serie de cintas de vídeo donde aparecían personas caminando. Su preocupación central era el modo en que las personas navegaban por la calle y evitaban las colisiones. Para realizar con éxito una caminata, las partes no sólo deben *reconocer lo* que están haciendo, sino también *producir* una estrategia apropiada para caminar. Este es un sorprendente ejemplo del modo en que los sociólogos etnometodólogos se sirven de una situación mundana para demostrar su carácter problemático.

Abordaremos ahora la cuestión del paseo conjunto. Para caminar juntas, las personas necesitan producir un patrón colectivo. Por ejemplo, deben mantener cierta proximidad entre ellas. Si un participante se adelanta o se atrasa demasiado ha de realizar un «esfuerzo reparador» para restaurar el ritmo del paseo. El individuo puede retrasarse, adelantarse o explicar (en el preciso momento en que lo hace o posteriormente) por qué no iba al mismo ritmo. Si el participante rehusa emprender una acción reparadora y continúa a un ritmo diferente, su acción se convierte en una seria amenaza para la realidad del paseo conjunto.

El acto del paseo conjunto también hace posible una serie de actividades conjuntas: «Por ejemplo, actividades tales como conversar, estar disponible para seguir una conversación, contactar físicamente con los otros, reír, ofrecer tabaco o caramelos, despedirse, etc. son previsibles por el simple hecho de caminar al mismo ritmo» (Ryave y Schenkein, 1974: 272).

Ryave y Schenkein también consideraron el fenómeno de caminar como una realización social. Por ejemplo, ¿cómo evita el caminante que se produzca un paseo conjunto cuando adelanta a otro caminante en la calle? Las cintas de vídeo de Ryave y Schenkein indican que el individuo cambia de dirección, de ritmo, y de actitud corporal de manera que el momento de la copresencia sea fugaz. De modo similar, nuestra caminata requiere un esfuerzo por evitar cometer transgresiones. Por ejemplo, podría parecer que un individuo «está siguiendo» a otro en la calle. El modo en que una persona se acerca a otra puede parecerle a esta última un gesto amenazador. Para evitar estas transgresiones los caminantes no sólo deben ser conscientes de la posibilidad de que se produzcan, sino que deben ser capaces rápida y efectivamente de hacer esfuerzos para evitar su ocurrencia.

Conversaciones telefónicas: identificación y reconocimiento. En este y otros ejemplos volvemos al análisis conversacional. Su meta es analizar los modos dados-por-supuestos en los que se organizan las conversaciones. Los analistas de las conversaciones tratan la relación entre expresiones más que la relación entre hablante y oyente (Sharrock y Anderson, 1986: 68).

Emanuel A. Schegloff (1979) especificó que su análisis de las conversaciones telefónicas formaba parte del esfuerzo general por comprender el carácter ordenado de la interacción social:

El trabajo que estamos realizando mis colegas y yo se ocupa de la *organización de la interacción social*. El material con el que trabajamos -las cintas audio y vídeo que graban la interacción que *sucede de forma natural*, y las transcripciones de estas cintas- nos sirve para *detectar y describir* los fenómenos ordenados que componen la conversación y la interacción, y para describir las organizaciones sistemáticas por referencia a las cuales se producen esos fenómenos.

(Schegloff, 1979: 24, cursivas añadidas)

Schegloff y sus colegas se interesaron por diversos fenómenos ordenados que se producían en la interacción tales como la organización de turnos para hablar en las conversaciones y los modos en que las personas intentaban reparar las rupturas de los procedimientos convencionales de las conversaciones. Además, se preocuparon por la estructura general de la conversación: los comienzos, los finales y las secuencias internas que se suceden con regularidad.

En este contexto, Schegloff analizó el comienzo de una conversación telefónica, definido por él como «un lugar en el que el tipo de conversación que se inicia puede ser propuesta, expresada, aceptada, rechazada o modificada, en suma, constituida incipientemente por las partes que la integran» (1979: 25). Aunque la charla telefónica apenas difiere de las conversaciones cara a cara, el hecho es que los participantes carecen de contacto visual. Schegloff se centró en un elemento de las conversaciones telefónicas que no existe en las conversaciones cara a cara: la secuencia en la que las partes, sin tener contacto visual, se identifican y reconocen.

Para su investigación Schegloff utilizó datos extraídos de 450 comienzos telefónicos. Descubrió que los comienzos telefónicos suelen ser bastante directos y estandarizados:

- A. ¿Diga?
- B. ¿Sharon?
- A. ¡Hola!

O:

- A. Diga.
- B. ¿Charlie?
- A. Ah, hola.

(Schegloff, 1979: 52)

Pero otros comienzos «parecen y suenan idiosincrásicos, realizaciones casi virtuosas» (Schegloff, 1979: 68):

- A. Diga.
- B. ¿Margie?
- A. Si.
- B. Esto... Estamos pintando, dando apariencia de antigüedad,
- A. ¿De verdad?
- B. Bueno..je-je
- A. Je, je, je, je
- B. Ja, ja, ja, ja! je
- A. Ja, ja
- B. Tengo las herramientas
- A. (Je, je)! ja, ja
- B. Perdona, no me di cuenta.

(adaptación de Schegloff, 1979: 68)

Aunque este tipo de comienzos difieren de los comienzos usuales, no están exentos de organización. Se «forman a partir de una organización secuencial sistémica adaptada y realizada por las partes para determinadas circunstancias particulares» (Schegloff, 1979: 68). Por ejemplo, la conversación anterior es prácticamente incomprensible sin comprender que B telefona a A para pedirle disculpas por tener en su poder demasiado tiempo unas herramientas que le prestó. B hace una broma de ello al referirse a que está pintando, dando apariencia de antiguo y, sólo al final, después de reír ambos, B expresa su disculpa.

La conclusión de Schegloff es que deben examinarse también los casos idiosincrásicos y buscarse en ellos su patrón de organización:

Por tanto, hay que examinar los casos particulares y buscar su interés local, interaccional, biográfico, etnográfico u otros aspectos idiosincrásicos. Pueden inspeccionarse los mismos materiales para extraer de sus particularidades locales la organización formal en la que se han inscrito sus peculiaridades. Para los estudiosos de la interacción, las organizaciones mediante las cuales se produce el funcionamiento de la vida social ocupan el centro de atención.

(Schegloff, 1979: 71)

Iniciación de la risa. Gail Jefferson (1979; véase también Jefferson, 1984) analizó la cuestión de cómo saber cuándo reír en el curso de una conversación. La

opinión del profano es que la risa es un acontecimiento totalmente espontáneo en el curso de una conversación o interacción. Sin embargo, Jefferson descubrió que hay algunos rasgos estructurales básicos en la conversación cuya intención es provocar la risa del interlocutor. El primero es cuando el hablante se ríe al final de su expresión:

Dan.- Creí que era impresionante. Me has oído decir que eres un drogadicto...je, je
Dolly.- Je, je, je.

(adaptación de Jefferson, 1979: 80)

La segunda característica es la risa del hablante en medio de su expresión, por ejemplo, en medio de una frase:

A. Sabes que no hice... lo sabes
B. Diablos, tic sabes que me contengo (ja, ja);
A. Eh! Je, je, ja, ja.

(adaptación de Jefferson, 1979: 83)

A partir de estos ejemplos Jefferson concluye que la ocurrencia de la risa está más organizada de lo que nosotros creemos:

Parece, por tanto, que el orden de las respuestas alternativas a algo risible no está organizado tan libremente como puede suponerse; v.g., la cuestión no es que algo debe ocurrir, sea la risa o cualquier otra cosa, sino que la risa debe ocurrir bien voluntariamente, bien por invitación.

(Jefferson, 1979: 83)

Sin embargo, a Jefferson no sólo le interesaba la decisión de reír, sino también el rechazo a una invitación a reír. Descubrió que el silencio tras una invitación no es suficiente, que es necesario que se produzca una señal más clara que indique el rechazo a la invitación. Por ejemplo, si alguien se negara a reírse, comenzaría una estrategia de persecución rigurosa del tópico inmediatamente después de haberse producido la risa del hablante.

Más recientemente, Glenn (1989) ha examinado la iniciación de la risa compartida en una conversación de varios participantes. Mientras Jefferson se centró en la interacción entre dos personas, la existencia de varias personas hace más compleja la cuestión de la risa. Glenn afirma que mientras en las interacciones entre dos personas el hablante normalmente ríe el primero, en las interacciones entre varias personas algún otro que no es el hablante proporciona por lo general la primera risa. En una interacción entre dos personas, el hablante se ve prácticamente obligado a reír de su propia expresión por el hecho de que sólo hay otra persona presente que pueda realizar esa función. Sin embargo, en

una interacción de varios participantes, el hecho de que haya muchas otras personas que pueden reír primero significa que el hablante puede asumir mejor el riesgo de no tomar la iniciativa de ser el primero en reír.

Provocación del aplauso. Inspirándose en el trabajo desarrollado por J. Maxwell Atkinson (1984a, 1984b), John Heritage y David Greatbatch (1986) estudiaron la retórica de los discursos políticos británicos e identificaron en ellos mecanismos básicos que utilizaban los oradores para provocar el aplauso de sus audiencias. Arman que el aplauso se provoca mediante «frases que están verbalmente construidas (a) para *enfaticar y subrayar* su contenido frente al material lingüístico que las rodea y (b) para *proyectar un claro punto final* del mensaje en cuestión» (Heritage y Greatbatch, 1986: 116). El énfasis comunica a la audiencia que el aplauso es apropiado, y un aviso de terminación de la frase hace que la audiencia comience a aplaudir más o menos al unísono. En su análisis de los discursos políticos británicos, Heritage y Greatbatch identificaron siete mecanismos retóricos básicos:

1. *Contaste*: por ejemplo, un político podría afirmar: «Se gasta demasiado en la guerra ...y muy poco en la paz». Esta frase genera aplauso porque, mediante el énfasis, la misma cuestión se hace primero en términos negativos y luego positivos. La audiencia también puede anticipar el momento del aplauso al comparar la segunda mitad de la frase con la primera.
2. *Lista*: la relación de cuestiones políticas, sobre todo la habitual que consta de tres puntos, la más usada, proporciona énfasis y también un punto final que la audiencia puede anticipar.
3. *Solución al problema*: el político plantea un problema a la audiencia para luego ofrecer la solución. Esta doble presentación de la cuestión proporciona énfasis y la audiencia puede anticipar la terminación de la frase al final de la solución.
4. *Cabecera-culminación ingeniosa*: el político propone una frase para luego pronunciarla.
5. *Combinación*: implica el uso de dos o más de los mecanismos que acabamos de señalar.
6. *Adopción de postura*: supone una descripción inicial de un estado de cosas con la intención de que el hablante lo perciba con más intensidad. Sin embargo, al principio se presenta de un modo indiferente. Sólo al final el orador expresa la postura que ha adoptado.
7. *Persecución*: sucede cuando una audiencia no responde a un mensaje determinado. El orador puede perseguir activamente el aplauso mediante, por ejemplo, la repetición y reafirmación de la cuestión central.

En los congresos de los partidos políticos analizados por Heritage y Greatbatch, estos siete mecanismos explicaban más de las dos terceras partes del total de los aplausos. De los siete, el *contaste* (que daba cuenta de aproximadamente una cuarta parte de los aplausos) constituía, con mucho, el

mecanismo más eficaz. Además de estos mecanismos, también es importante la manera en que el orador ofrece el mensaje («la entonación, la habilidad para escoger el momento oportuno y los gestos») (Heritage y Greatbatch, 1986: 143). Por último, Heritage y Greatbatch señalaron que estos siete mecanismos podían identificarse no sólo en los discursos políticos, sino también en los lemas publicitarios, las editoriales de los periódicos, los textos científicos, etc. De hecho, concluyeron que estos mecanismos tenían sus raíces y podían encontrarse en la interacción conversacional natural y cotidiana. La conclusión es que todos utilizamos diariamente estos mecanismos para provocar reacciones positivas de las personas con las que interactuamos.

La emergencia interactiva de las oraciones y los relatos. Charles Goodwin (1979) desafió el supuesto lingüístico tradicional de que las proposiciones podían examinarse aisladas del proceso de interacción en el que surgen. Su opinión era que «las oraciones surgen con la conversación» (Goodwin, 1979: 97). El hecho es que el «emisor puede reconstruir el significado de su oración *al mismo tiempo que la produce* con el fin de garantizar que sea oportuna para el receptor del momento» (Goodwin, 1979: 98; cursivas añadidas).

La cuestión esencial de Goodwin era que el hablante presta mucha atención al oyente cuando está hablando. En función de la reacción verbal, facial o corporal del oyente, el hablante adapta la oración a medida que surge. Las reacciones permiten al hablante decidir si está provocando una reacción deseada o no, y en función de ello alterar la estructura de la oración. En una conversación harto complicada que analizó, Goodwin describe algunas de las alteraciones que se producen en una secuencia determinada de la oración:

En el curso de su producción, el significado implicado en la oración de John se reconstruye dos veces, se añade un nuevo segmento y se elimina otro antes de su producción para reemplazarlo por otro diferente. La oración final emerge como el producto de un proceso dinámico de interacción entre el hablante y el oyente a medida que construyen mutuamente el turno de palabra.

(Goodwin, 1979: 112)

En otras palabras, las oraciones son productos de procesos de colaboración. Más recientemente, Mandelbaum (1989) ha examinado la emergencia interactiva de los relatos. Su argumento central es que la audiencia no es pasiva, tal y como por lo común se acepta, sino que se la puede considerar «co-autora» del relato. De manera paralela al análisis de Goodwin sobre la emergencia interactiva de las oraciones, Mandelbaum muestra que los miembros de la audiencia disponen de recursos que les permiten colaborar con el autor para alterar el relato mientras se les está ofreciendo. La audiencia participa permitiendo la suspensión del intercambio de turnos de palabra con el fin de que el que ofrece el relato domine la conversación. Los miembros de la audiencia también contribuyen al relato demostrando su comprensión mediante el uso de expresiones tales como «ya, ya» o «mm, mm». La audiencia también puede «reparar» algún problema del relato

permitiendo así que prosiga. Y lo que es más importante aún para los objetivos de esta sección, la audiencia puede intervenir en el relato y causar un cambio de dirección. Así, en un sentido totalmente real, los relatos, como las oraciones y las conversaciones en general, son productos interactivos.

Formulaciones. Heritage y Watson (1979) se interesaron por la cuestión general del orden interno de las conversaciones y la situaron dentro del contexto general de las preocupaciones etnometodológicas:

El análisis del razonamiento sociológico práctico mediante el cual puede explicarse y ordenarse la actividad social constituye una preocupación central del trabajo etnometodológico. Esta preocupación implica la noción de que todos los rasgos escénicos de la interacción social [por ejemplo, las biografías, los eventos, las personalidades, las situaciones] se ocasionan y establecen como realizaciones prácticas concertadas en y a través de las cuales las partes demuestran su competencia en la manipulación práctica del orden social. Como analistas que somos, debemos esforzarnos por explicar los métodos por los que los miembros expresan, manipulan y reconocen ese orden en las ocasiones en las que su uso ocurre de forma natural.

(Heritage y Watson, 1979: 123-124)

La preocupación específica de estos autores era la cuestión del momento en que el orden conversacional se convierte en un tópico de la conversación para los participantes. En concreto, analizaron las *formulaciones*, que definieron como una parte de la conversación utilizada para describir esa conversación. En particular, se centraron en un tipo específico de formulación por medio de la cual la intención del actor es «describir los estados de cosas ya descritos o negociados (en su totalidad o sólo en parte) en el discurso precedente» (Heritage y Watson, 1979: 126).

Las conversaciones que analizaron Heritage y Watson son demasiado extensas como para incluirlas en este apartado, pero la siguiente nos aclara su definición de formulación:

- A. Estaba tan deprimido que...
- B. Dime
- A. ... que me subí a la barandilla del puente
- B. *Te estabas preparando para suicidarte porque...*
- C. Sí, estoy tan cansado.

En este ejemplo, cuando B dice que A se estaba preparando para suicidarse, está formulando lo que A intentaba decir en sus dos oraciones precedentes.

Estas formulaciones ilustran la manipulación práctica de las conversaciones. Una formulación es una parte de la conversación en la que el objetivo «es clara y específicamente demostrar la comprensión de los participantes» (Heritage y

Watson, 1979: 129). Una formulación es un ejemplo de cómo los miembros demuestran su comprensión de lo que está ocurriendo.

Integración del discurso y de las actividades no vocales. Mientras los analistas de la conversación se centran en el discurso verbal, otros etnometodólogos se preocupan por las actividades no vocales. Algunos investigadores utilizan cintas de vídeo para analizar la integración de actividades verbales y no verbales. Goodwin (1984), por ejemplo, examinó una cinta de vídeo en la que se había grabado una cena de dos parejas. Una de las cuestiones que analizó en el estudio de la relación entre las actividades verbales y las no verbales fue la postura corporal que adopta un comensal (Ann) mientras cuenta una historia durante la cena:

Ann tiene las manos cruzadas, apoya ambos codos sobre la mesa, y se inclina hacia adelante mirando fijamente a la persona a quien va dirigida su historia, Beth. Con esta postura, el hablante demuestra total orientación hacia quien dirige su historia, plena implicación en el relato de su historia y falta de atención por cualquier otra actividad que no sea la conversación. La postura parece... constituir una demostración visual de que la historia progresa.

(Goodwin, 1984: 228)

En términos más generales, Goodwin concluye «la historia de Ann se hace visible no sólo en su discurso sino en el modo en que ella organiza su cuerpo y otras actividades mientras cuenta su historia» (1984: 229).

Goodwin analizó también la mirada, otra actividad no verbal que relaciona con el discurso:

Cuando un emisor mira a un receptor, éste debe mirarle fijamente. Cuando los hablantes miran a receptores que no les miran e identifican una transgresión de la norma, suelen producir interrupciones de frases tales como recomienzos y pausas en su discurso. Estas interrupciones fraseológicas definen el evento como una violación al resituar el discurso en el punto en el que de alguna manera quedó dañado, y también proporcionan un remedio al requerir la mirada del oyente. De este modo, inmediatamente después de las interrupciones fraseológicas los receptores que no miran a los emisores suelen empezar a dirigir su mirada al hablante.

(Goodwin, 1984: 230)

La postura corporal y la mirada son sólo dos de las muchas actividades no verbales que están estrechamente relacionadas con las actividades verbales.

Algunos estudios etnometodológicos sobre instituciones. Como señalamos al principio de este capítulo, algunos etnometodólogos han mostrado un interés creciente por el estudio de la conversación y la interacción en diversas instituciones sociales. En este apartado examinaremos algunos ejemplos de estos

estudios. Ciertos etnometodólogos se han ocupado del mundo del trabajo. Por ejemplo, Button (1987) analizó las entrevistas de trabajo. No es sorprendente que este autor considere la entrevista como una conversación secuencial con turno de palabra y como una «adaptación situacional práctica de las partes» (Button, 1987: 160). Una de las cuestiones que se aborda en este estudio son las cosas que los entrevistadores pueden hacer, una vez que se ha emitido una respuesta, para dirigir la conversación hacia otros asuntos, impidiendo así que el entrevistado cambie o corrija su respuesta. En primer lugar, el entrevistador puede señalar que la entrevista es enteramente abierta. En segundo lugar, el entrevistador puede formular otra pregunta para cambiar la dirección de la conversación. Y en tercero, el entrevistador puede sopesar la respuesta de modo que impida al entrevistado que la cambie.

Button se pregunta lo que realmente define una entrevista de trabajo. Señala que en la puerta no hay señal alguna que lo indique, ni existe una masa de gente. Antes bien, «lo que hacen las personas y el modo en que estructuran y organizan sus interacciones con otras personas es lo que define algunas situaciones sociales como entrevistas. Esto implica totalmente el modo en que los participantes organizan su intercambio oral entre ellos» (Button, 1987: 170). En consecuencia, es la naturaleza de la interacción, de la conversación, lo que define una entrevista de trabajo.

Anderson, Hughes, y Sharrock (1987) han examinado la naturaleza de las negociaciones entre ejecutivos de empresas. Uno de sus hallazgos sobre estas negociaciones es el alto grado en que son razonables, impersonales e independientes:

Todo se realiza de una manera pensada, calculada y razonable. En sus maniobras no hay nada de animosidad personal. Simplemente trabajan; es parte de su día de trabajo Los rencores, desacuerdos y disputas siempre se contienen, están bajo control. Si no puede hacerse un trato esta vez... no se hará.

(Anderson, Hughes, y Sharrock, 1987: 155)

Este tipo de interacción nos sugiere muchas ideas sobre el mundo de los negocios.

Curiosamente, Anderson, Hughes, y Sharrock llegaron a afirmar que lo que ocurre en el mundo de los negocios apenas difiere de lo que sucede en la vida cotidiana. En la mayoría de nuestras relaciones sociales nos comportamos de la misma manera que hemos descrito antes acerca de los ejecutivos. «La vida de los negocios no transcurre en el departamento de ventas, apartada del resto de la vida social. Aquélla es una continuación y está entretrejida con ésta» (Anderson, Hughes, y Sharrock, 1987: 155).

Whalen y Zimmerman (1987) examinaron llamadas telefónicas a centros de emergencia. El contexto de estas llamadas supone una reducción de las

conversaciones telefónicas abiertas. En las conversaciones telefónicas corrientes encontramos normalmente frases que denotan citas, identificación-reconocimiento, saludos y preguntas acerca del estado de las personas implicadas. En las llamadas de emergencia, sin embargo, las secuencias de apertura se reducen y los saludos, las preguntas sobre el estado de las personas implicadas y los reconocimientos suelen no existir.

Otro aspecto interesante de las llamadas de emergencia es que algunos elementos de apertura, que suelen ser ignorados en una conversación normal, son tratados con bastante seriedad:

... aquellas situaciones en las que el que llama se desconcierta ante ciertas respuestas, o cuando se produce un silencio en la línea o se oyen sonidos de fondo tales como el ladrido de un perro, gritos, chillidos o una alarma detectora de incendios. A pesar de su falta de implicación conversacional directa en la línea, los que responden a la llamada consideran inicialmente estos eventos como posibles indicadores de la necesidad de asistencia y, por tanto, como requisitos funcionales o virtuales de ella.

(Whalen y Zimmerman, 1987: 178)

La naturaleza peculiar de la conversación telefónica de emergencia conduce a estas y otras adaptaciones a la estructura de la conversación normal.

En un estudio similar, Whalen, Zimmerman, y Whalen (1988) analizaron una conversación telefónica específica de emergencia que fracasa por llegar tarde la ambulancia y, como consecuencia, muere una mujer. Mientras en este caso los medios de comunicación de masas suelen culpar al que responde a la llamada, Whalen, Zimmerman, y Whalen atribuyen la culpa a la naturaleza de este tipo de conversación telefónica:

Nuestra investigación ha demostrado que los participantes tienen comprensiones muy distintas de lo que sucede y diferentes expectativas de lo que supuestamente ocurre en esa conversación. En el curso de la interacción, tanto las palabras del que telefoneaba como las de la enfermera que respondía (y su supervisor) intervinieron para ampliar y hacer más hondo el malentendido. Ese malentendido contribuyó de modo fundamental a una discusión que contaminó y transformó las actividades de los participantes.

(Whalen, Zimmerman, y Whalen, 1988: 358)

De esta manera, es la naturaleza de la conversación específica, no las capacidades del que responde, el elemento que «causa» el malentendido.

Los estudios sobre instituciones proliferan a gran velocidad. Entre otros ejemplos se cuenta el esfuerzo de Clayman (1988) por demostrar las técnicas que utilizan los entrevistadores de los programas de noticias de la televisión para parecer objetivos, y el estudio de Marlaire y Maynard (1990) sobre los tests

estandarizados (por ejemplo, el test de inteligencia) como fenómenos interactivos. Las posibilidades son infinitas, ya que los analistas conversacionales y los etnometodólogos estudian la interacción con el fin de arrojar luz sobre la naturaleza misma de la interacción, así como sobre una gran variedad de instituciones en la que ésta se produce.

Críticas a la sociología tradicional

Los etnometodólogos critican a los sociólogos tradicionales por imponer su concepción de la realidad social al mundo social (Mehan y Wood, 1975). Creen que la sociología ha dedicado escasa atención o no ha sido fiel al mundo cotidiano, que debe constituir su fuente última de conocimiento (Sharrock y Anderson, 1986). Cegados por su propia visión del mundo social, los sociólogos han tendido a no percibir la realidad social de sus objetos de estudio. Como Mehan y Wood señalaron: «En su esfuerzo por hacer *ciencia* social, la sociología se ha separado de lo social» (1975: 63).

Dentro de esta orientación general, Mehan y Wood (véase también Sharrock y Anderson, 1986) hicieron una serie de críticas concretas a la sociología. Los conceptos usados por los sociólogos distorsionan el mundo social y destruyen su flujo y reflujo. Una distorsión todavía mayor se produce como consecuencia de la confianza de los sociólogos en las técnicas científicas y los análisis estadísticos de datos. Por lo general, las estadísticas no reflejan fielmente la elegancia y la sofisticación del mundo social. Las técnicas codificadoras utilizadas por los sociólogos, quienes traducen la conducta humana a sus propias categorías preconcebidas, distorsionan el mundo social. Además, la aparente simplicidad de los códigos oculta la complejidad y la perturbación que se produce al convertir ciertos aspectos del mundo social en categorías preconcebidas. Por añadidura, los sociólogos suelen aceptar incondicionalmente las descripciones que hacen los entrevistados de un fenómeno, en lugar de analizar el fenómeno en sí. De este modo, una descripción de una situación social suele ser aceptada como la definición de la situación, y no como lo que realmente es, una concepción de esa situación. Finalmente, Mehan y Wood afirman que los sociólogos tienden a ofrecer abstracciones del mundo social que cada vez se corresponden menos con la realidad de la vida cotidiana.

Don Zimmerman y Melvin Pollner (1970), quienes adoptaron una postura ligeramente diferente, afirmaron que la sociología convencional había confundido *tópico y recurso*. Es decir, el mundo social cotidiano constituye un recurso para los tópicos característicos de la sociología, pero raramente constituye un tópico por sí mismo. Esto puede ilustrarse mediante varios ejemplos. Así, Roy Turner (1970; véase también Sharrock y Anderson, 1986) señaló que los sociólogos suelen analizar el discurso cotidiano no como un tópico en sí, sino como un recurso para estudiar realidades ocultas tales como normas, valores, actitudes, etc. Sin embargo, lejos de constituir un recurso, el discurso cotidiano debe ser considerado como uno de los modos en los que la vida social se realiza y es, por tanto, un tópico en sí mismo. Matthew Speier (1970) señaló que cuando los sociólogos

estudian la socialización infantil no analizan los procesos mismos, sino una serie de «etapas» abstractas generalizadas a partir de aquellos procesos. Speier afirmó que «*la socialización es la adquisición de la competencia para la interacción*» (1970: 189). Por tanto, el etnometodólogo debe ocuparse del análisis del modo en que se adquieren y usan esas capacidades en la realidad cotidiana del mundo real.

Otro análisis de la socialización infantil realizado por Robert W: Mackay (1974) puede tomarse como una dura crítica a la sociología tradicional y a su confusión entre tópico y recurso. Mackay comparó el enfoque «normativo» de la sociología tradicional con el enfoque interpretativo de la etnometodología. El enfoque normativo concibe la socialización simplemente como una serie de etapas durante las cuales los adultos «completos» enseñan a los niños «incompletos» las maneras de la sociedad. Mackay calificó esta concepción de errónea porque ignora la realidad de que la socialización implica interacción entre niños y adultos. Los niños no son receptáculos pasivos, incompletos; antes bien, son participantes activos en el proceso de la socialización porque disponen de la capacidad de razonar, idear y adquirir conocimiento. La socialización es un proceso bilateral. Mackay creía que la orientación etnometodológica «restaura como objeto de estudio la interacción entre adultos y niños que se basa en la capacidad interpretativa» (1974: 183).

Don Zimmerman y Melvin Pollner (1970) citaron otros ejemplos para ilustrar la confusión entre tópico y recurso. Por ejemplo, afirmaron que los sociólogos explican normalmente la acción en las burocracias mediante las reglas, las normas y los valores de la organización. Sin embargo, si hubieran considerado las organizaciones como tópicos, habrían visto lo que los actores suelen *aparentar* con sus acciones: que esas acciones pueden explicarse mediante reglas. No son las reglas, sino el uso que hacen los actores de las reglas lo que debe ser objeto de la investigación sociológica. Zimmerman y Pollner citaron el ejemplo del código de conducta entre los prisioneros convictos. Mientras la sociología tradicional examina los modos en los que los actores se ven constreñidos por un código penal, los etnometodólogos analizan cómo usan los convictos el código como un mecanismo explicatorio y persuasivo. Don Zimmerman y Lawrence Wieder ofrecieron la siguiente generalización sobre la confusión entre tópico y recurso:

El etnometodólogo *no* se esfuerza por proporcionar explicaciones causales de acciones observables repetitivas, pautadas y regulares mediante cierta suerte de análisis del punto de vista del actor. Se preocupa por el modo en que los miembros de la sociedad realizan la tarea de *comprender, describir y explicar* el orden del mundo en el que viven.

(Zimmerman y Wieder, 1970: 289)

Para el etnometodólogo el orden social no es una realidad en sí, sino una realización de los actores sociales.

Presiones y tensiones de la etnometodología

Sin bien la etnometodología ha progresado enormemente dentro de la sociología y ha demostrado tener cierta capacidad de acumular conocimiento sobre el mundo de la vida cotidiana, especialmente mediante el análisis conversacional, es preciso mencionar algunos de sus problemas.

Primero, aunque la etnometodología tiene mucha más aceptación hoy día que hace una década, muchos sociólogos la miran con recelo. Consideran que se centra en cuestiones triviales e ignora las cuestiones crucialmente importantes a las que se enfrenta la sociedad en nuestros días. La respuesta de los etnometodólogos es que ellos *se ocupan* de las cuestiones de más transcendencia, porque lo más importante es la vida cotidiana. Paul Atkinson resume así la situación: «Algunos sectores siguen mostrando incompreensión y hostilidad hacia la etnometodología. Sin embargo, es indudable que sigue siendo una orientación que merece reconocimiento por lo que respecta a la teoría, los métodos y la corriente empírica de la investigación sociológica» (1988: 442).

Segundo, la dirección micro de la etnometodología plantea ciertos problemas. Es decir, hay algunos que creen (por ejemplo P. Atkinson, 1988) que la etnometodología ha dado la espalda a sus raíces fenomenológicas y a su preocupación por los procesos conscientes cognitivos (entre las excepciones figuran Cicourel [1974] y Coulter [1983, 1989], aunque éste último es propenso a encuadrar la cognición en el mundo cotidiano). En lugar de centrarse en esos procesos conscientes, los etnometodólogos, especialmente los analistas de la conversación, se centran en las «propiedades estructurales del discurso» (P. Atkinson, 1988: 449). Ignoran los motivos y las motivaciones internas de la acción. En opinión de Atkinson, la etnometodología se ha «limitado indebidamente» y ha llegado a ser «conductista y empirista» (1988: 441). Al moverse en esta dirección, la etnometodología se ha alejado de sus principios básicos, incluido su deseo de no tratar al actor como un imbécil sin capacidad de juicio:

La inspiración inicial de Garfinkel fue rechazar la imagen del imbécil carente de juicio con el fin de centrarse en el esfuerzo metódico, habilidoso y diestro invertido en la producción del orden social. Sin embargo, durante los años siguientes hasta ahora algunas variantes de la etnometodología han adoptado como modelo de actor al idiota que carece de juicio. La intencionalidad y el significado han quedado completamente eliminados.

(P. Atkinson, 1988: 449)

Finalmente, se puede identificar otro elemento de tensión en la dirección macro de la etnometodología. Aunque es obvio que la etnometodología se centra en los fenómenos micro, algunos etnometodólogos se han esforzado por vincular este interés con una preocupación por las grandes estructuras sociales. Por ejemplo, hace algunos años, Zimmerman señaló que el cruce con la macrosociología era «una cuestión abierta y una posibilidad fascinante» (1978:

12). Más recientemente, Pollner sugirió que la etnometodología debía «regresar a la sociología para entender las prácticas [dadas por supuestas] en grandes contextos sociales la razón mundana en términos de procesos estructurales e históricos. La razón mundana no es simplemente el producto del esfuerzo local de los razonadores mundanos, porque también está configurada por una dinámica a largo plazo y a gran escala» (1987: xvi). Algunos pensadores han emprendido la tarea de cruzar estos enfoques, como Giddens (1984), que integró ideas etnometodológicas en su teoría de la estructuración, y Chua (1977), que analizó la relación entre la etnometodología y la teoría marxista. En términos más generales, Boden (1990a) ha subrayado que la etnometodología tiene ideas que ofrecer al problema de la relación entre estructura y acción. Afirma que los hallazgos de los estudios etnometodológicos son relevantes no sólo en el ámbito de las microestructuras, sino también en el de las macroestructuras. Hay alguna esperanza depositada en que los estudios sobre instituciones que realizan en la actualidad los etnometodólogos arrojen luz sobre las macroestructuras y su relación con los fenómenos micro.

RESUMEN

Este capítulo está dedicado a dos teorías sociológicas relacionadas entre sí: la sociología fenomenológica y la etnometodología. La sociología fenomenológica, especialmente las ideas de Alfred Schutz, desempeñaron un papel central en el desarrollo de la etnometodología. Pero la etnometodología tiene también otras raíces intelectuales. Por todo ello, se pueden identificar tanto semejanzas como diferencias importantes entre ambas teorías.

La primera parte del capítulo se ocupa de la sociología fenomenológica, y el grueso de este apartado se centra en la teoría de Alfred Schutz. Schutz se preocupó focalmente por la intersubjetividad, o el modo en que las personas captan la conciencia de otras mientras viven dentro de sus propios flujos de conciencia. Una buena parte de la obra de Schutz se centra en el mundo de la vida, o el mundo de la vida cotidiana. Es este un mundo intersubjetivo en el que las personas crean la realidad social y están constreñidas por las estructuras sociales y culturales creadas por sus predecesores. Aunque la mayor parte del mundo de la vida es un mundo compartido, también existen en él aspectos privados (biográficamente articulados).

Las tipificaciones (y las recetas) son sumamente importantes para las personas en el mundo cotidiano. Las tipificaciones suelen tener un origen social y ser aprobadas socialmente, y permiten a las personas funcionar sobre una base cotidiana. Sólo en situaciones problemáticas las personas abandonan (reticentemente) sus tipificaciones (y recetas) para crear nuevas maneras de tratar con el mundo social.

Hay cuatro reinos del mundo social: el futuro (*folgewelt*), el pasado (*vorwelt*), el mundo presente de los consocios con los que tenemos un contacto cara a cara (*umwelt*), y el mundo presente de los contemporáneos a quienes sólo conocemos

como tipos (*mitwelt*). Las tipificaciones (y las recetas) se crean en el *umwelt*. Las relaciones-nosotros íntimas se encuentran en el *umwelt*, y las relaciones-ellos tipificadas caracterizan el *mitwelt*.

Aunque Schutz se alejó del análisis de la conciencia, nos ofreció algunas ideas sobre ella, especialmente sus reflexiones sobre los significados y los motivos.

Schutz nos proporciona una teoría acerca de la relación dialéctica entre el modo en que las personas construyen la realidad social y la realidad cultural presente y rígida que otros han construido y siguen construyendo. Las personas reciben la influencia de estas realidades, pero también son capaces de «dar sentido», interpretar e incluso reconstruir el mundo cultural.

El apartado dedicado a la fenomenología termina con un análisis de *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann. Si bien se inspira enormemente en la teoría de Schutz, esta obra también tiene otras raíces teóricas. El núcleo de la obra reside en su afirmación de que las personas crean la sociedad y de que la sociedad se convierte en una realidad objetiva que, a su vez, crea a las personas. Aunque *La construcción social de la realidad* se presenta como un esfuerzo hartado prometedor, tiene limitaciones debido a su resuelto compromiso con los procesos subjetivos.

La segunda mitad del capítulo se ocupa de la etnometodología. Mientras los fenomenólogos tienden a centrarse en lo que piensan las personas, los etnometodólogos se ocupan principalmente de las prácticas mediante las cuales las personas viven su vida cotidiana. Presentamos algunos de los conceptos etnometodológicos más importantes, entre ellos la reflexividad, las explicaciones y las prácticas explicatorias, la indexicalidad, el método documental, el principio etcétera y el lenguaje natural. Examinamos también los dos tipos principales de estudio etnometodológico: los estudios de instituciones y el análisis conversacional.

La esencia de la etnometodología se encuentra en sus estudios de investigación. Analizamos algunos de estos estudios y comenzamos con los experimentos de ruptura de Garfinkel y su estudio sobre Agnes. El resto del apartado está dedicado fundamentalmente a análisis específicos de conversaciones y a estudios de ambientes institucionales. El apartado termina con un análisis de algunas de las críticas de los etnometodólogos a la sociología convencional y con un somero examen de algunas de las presiones y las tensiones que se dan en la etnometodología contemporánea.