

SEMIOLÓGÍA II

Sesión 5

La segunda etnometodología

La segunda etnometodología

Las ciencias sociales se encuentran fragmentadas internamente debido a los diversos programas de investigación que pretenden descubrir las "costumbres culturales naturales". El más avanzado de estos subprogramas contradisciplinarios recibe el nombre de etnometodología. Durante algún tiempo se designó con este nombre a la Nueva Escuela de Sociología de California, pero el movimiento ya no es nuevo ni se limita únicamente a este estado. Para algunos, incluso, éste no tiene una naturaleza sociológica. La etnometodología surgió en la sociología estadounidense de mediados del siglo XX, como si Hegel mismo la hubiera colocado en su lugar en tanto antítesis del positivismo sociológico.

Como podría esperarse, la respuesta de la sociología ha sido agresiva y hostil, hasta el punto de expulsar de la especialidad a algunos de sus pensadores más maduros.¹ En este capítulo se abre la posibilidad, en un nivel conceptual y teórico, de lograr un acercamiento entre la etnometodología y la revolución semiótica. No es muy remoto que la primera encuentre espacios para su desarrollo dentro de la sociología, pero sí tiene mucho que ofrecer a la semiótica y viceversa.

La etnometodología fue puesta en práctica por primera vez por un grupo de sociólogos y antropólogos desidentes que estaba influido por Harold Garfinkel. Aaron Cicourel, Harvey Sacks, David Sundow y Manny Schegloff pertenecían a este serio grupo que, en cierta medida, era consciente de sí mismo (quisquilloso en lo referente a la membrecía y al aprendizaje) y que se preocupaba por la exactitud de las ideas.

De la misma manera como sucedió con muchos de los avances californianos, la etnometodología inicial se involucró o convirtió en un enredijo de callejones sin salida estrechamente interconectados, a los cuales se entraba fácilmente, pero de los cuales era muy difícil salir. En este trabajo se considera que si se navega siempre en dirección de una semiótica de la cultura, es posible descubrir el núcleo de la primera etnometodología y continuar el avance hacia una segunda.

Hasta el momento, todo el mundo sabe (aunque quizá algunos lo hemos olvidado) que el dominio de la etnometodología se encuentra en la vida diaria; que el subjetivo punto de vista del individuo se toma muy en serio; que teóricamente se fundamenta en la filosofía fenomenológica, y que las técnicas etnográficas nuevas se aplican a las situaciones naturales con -el propósito de descubrir sus propiedades "racionales"; es decir, los métodos que en realidad la gente utiliza para ejecutar sus tareas cotidianas,²

Adviértase que la prosapia de Sa etnomeiodología, como fruto de la sociología, está en regla Harold Garfinkei, como estudiante de posgrado en Harvard, recibía las enseñanzas de Talcott Parsons cuando éste tenía fascinado a casi todo el mundo sociológico. En cuanto al aspecto fenomenológico, Alfred Schutz, alumno de Husserl, deseaba iniciar su carrera en los Estados Unidos al hacer una amplia reinterpretación de *La estructura de la acción social*, de Parsons.³ En otras palabras, las dos principales corrientes que influyeron en Garfinkei habían confluído incluso antes de que él acuñara el término "etnometodología". No obstante, sus tendencias protosemióticas le aseguraban una recepción muy confusa por parte de la especialidad madre. Y, por supuesto, como ahora se sabe muy bien, los primeros que practicaron la etnomeiodología fueron lo bastante jactanciosos como para disfrutar su oposición a la sociología, Insistían en la importancia que tenía el comprender la perspectiva subjetiva del protagonista en un momento en que todos los demás intentaban desesperadamente afirmar el objetivo punto de vista del investigador; insistían en que la descripción etnográfica ocupaba terrenos metodológicos más elevados que la mera explicación y predicción estadísticas. Las mencionadas razones eran suficientes para la movilización represiva de la maquinaria de la especialidad.

Sin embargo, en esta obra se considera que el fundamento clave de la enemistad entre la sociología y la primera etnometodología se encuentra en un nivel mucho más profundo de la poca conciencia que se tiene de la especialidad. El aspecto más subversivo de la primera etnometodología- radica en su persistencia en sugerir que un entendimiento de la cultura resulta ser la clave para una agenda de investigación que se medite concienzudamente. Goffman estudió los ritos y el teatro; Sacks, el lenguaje; Schutz, la música; Berger, la religión, Garfinkei, las costumbres, Es decir, estos investigadores estudiaron los aspectos de la cultura, mas no lo que algunos sociólogos que se limitan al dominio de la especialidad, o incluso algunos sociólogos del arte, denominan- *organización social*, La sociología moderna tuvo que distanciarse de la etnometodología en una jugada defensiva para conservar el *status quo*

intelectual: la sociología no cuenta con teorías o premisas teóricas adecuadas para el análisis de la cultura.

Por supuesto que, visto desde la ventajosa perspectiva de la semiótica posestructural, todas las posturas académicas hostiles que se han puesto de manifiesto en las ciencias sociales durante los últimos diez años, no son otra cosa que absurdas improvisaciones. Desde el punto de vista de la semiótica, los primeros etnometodólogos no avanzaron mucho, se quedaron cortos al tratar de desenmarañar los secretos de la cultura moderna. Por una parte, la etnometodología no ha ido más allá de sus promesas iniciales debido a la resistencia mostrada por la sociología; y por otra, por la limitación inherente que se origina en la dependencia intelectual que genera su apego a la interpretación fenomenológica husserliana.

Aquí no se considera que las restricciones teóricas que padece la etnometodología en una perspectiva general, provengan de Husserl. Para las ciencias sociales, la obra de este teórico, sigue siendo heurística. En realidad, le dio validez intelectual a un alentador ataque que se propinó a las ciencias sociales durante la década de los sesenta. Más bien, la primera etnometodología se tambaleó en el terreno específico de la descripción que Husserl hace del "punto de vista natural" y de la conciencia cotidiana. Pero retrocedamos un poco...

No hay que olvidar que el arranque de Husserl fue exactamente el mismo que el de Charles Peirce, y que consistió en hacer una crítica radical de la lógica matemática, la cual llevó a ambos (de forma independiente) a esforzarse paralelamente por establecer reglas para que la ciencia tuviera nuevas bases. Según Husserl, la fenomenología tiene como fundamento al mundo objetivo, pero se rehúsa a unirse a la ciencia (como aún se sabe) y a preconcebir a las cosas del mundo de dos maneras: como reales o como ideales. En lugar de considerarlas así se les toma como lo que son, es decir, como *apariencias*, (Phanero: apariencia). Más que esto, la fenomenología se niega a unirse con la ciencia en el estudio de las características accidentales de las cosas: su peso, volumen, extensión, etc. La fenomenología constituye el estudio de las *esencias*; por ejemplo, la esencia del pensamiento o la del lenguaje, etc. El principal descubrimiento de Husserl, el principio de la *intencionalidad*, garantiza que la fenomenología, en última instancia, no puede romper con el mundo, ni éste puede hacer lo mismo con la reflexión filosófica. La intencionalidad significa que la conciencia siempre es conciencia de algo, es decir, que el pensamiento se propone su objeto.¹ Las propias investigaciones de Husserl demuestran, de manera concluyente, que no existe ningún *reino* de

la conciencia, o categoría de la conciencia. Si se examina cualquier pensamiento o cualquier percepción, no es posible descubrir a la conciencia en sus afueras, ni en donde terminan. El pensamiento *es* conciencia, vale decir, la percepción es *conciencia*: toda conciencia es conciencia de algo. Estos temas podrían resultar más claros para algunos estudiantes si se señala que la *conciencia* y la *intencionalidad* de Husserl corresponden a la temeridad de Peirce (1955:91):

Muy fácilmente tendemos a pensar que lo que uno quiere *decir* y el significado de una palabra son significados que se relacionan muy poco con el significado de la palabra *significado*. En realidad, la única diferencia consiste en que cuando una persona *se propone* a hacer algo se encuentra en un determinado estado, a consecuencia del cual las reacciones brutas que ocurren entre las cosas se moldearán de acuerdo con la forma a la que la misma mente del hombre ha sido moldeada, mientras que el significado de una palabra en realidad reside en la manera en la que quizá... tienda a moldear la conducta de una persona en conformidad con aquella según la cual ella misma se ha moldeado. El significado no solamente siempre moldeará, más o menos y a la larga, las reacciones que sufre en sí mismo, sino que su propio ser consiste en hacerlo. Por esta razón denomino a este elemento del fenómeno u objeto del pensamiento, elemento de *terceridad*.

Todos los adelantos sociológicos que se han hecho en relación con la interacción cara a cara —la etnografía del habla—, en la primera etnometodología se basaron en este enfoque (que sostienen tanto Husserl como Peirce). En la interacción, el individuo está condenado al significado. No importa en qué medida se le pueda desear, al igual que en circunstancias en las que aparecen la vergüenza y las situaciones molestas (Sacks) no es posible evitar que el significado se amolde al comportamiento en presencia de otros. Incluso se considera que el comportamiento "carente de significado" significa que la persona está loca o bien que realiza algún tipo de experimento. (Véase Goffman 1963, 1967 y sus otros escritos.) Y puesto que es imposible detener al significado, es igualmente imposible detener todos los encubrimientos y actuaciones que le acompañan.

La fenomenología filosófica, la cual se mantiene separada de la fenomenología sociológica, considera a la conciencia misma como a su objeto, o intenta describir la esencia de la percepción, intuición, ideas, imaginación, etc. En los Estados Unidos, el desarrollo sistemático de este campo filosófico ha sido casi nulo (más allá de la discusión común en el salón de clases y en los libros de texto), pero en Europa se han experimentado progresos continuos y

considerables. Entre las contribuciones sobresalientes posteriores a Husserl (obras que inician la crítica semiótica de éste) se encuentran *Sein und Zeit* (1927), de Heidegger; *L'imaginaire* (1940), de Sartre (traducida al inglés con el desafortunado título de *The Psychology of the Imagination*; la *Phénoménologie de la Perception* (1945), de Merleau-Ponty; y *Speech and Phenomena* (1973) y *De la grammatologie* (1967a), de Jacques Derrida. Con el fin de lograr una descripción de la esencia de la percepción o de la imaginación, estos estudiosos emprendieron la tarea de clasificar al mundo con el propósito de reducirlo, o congelarlo, de tal manera que la conciencia pueda regresar a sí misma y analizar sus propios rasgos. A través de este autoexamen la conciencia vuelve al mundo y lo esclarece. Este acto disciplinado de reflexión es el método fenomenológico, al que se denomina *epoché*, o reducción.

Crítica a la tesis del "punto de vista natural de Husserl"

Es aquí, con la proposición que hizo Husserl acerca de la posición de la *epoché*, donde es posible avanzar al hacer una separación de nosotros mismos, respecto de la ortodoxia fenomenológica y, después de un tiempo, al obtener una segunda etnometodológica a partir de la primera.

No se olvide que Husserl a un mismo tiempo justificó su filosofía y delimitó el dominio de la sociología fenomenológica al descubrir un mundo sociocultural desprovisto de todo pensamiento:

Para mí, este mundo no está aquí como un mero mundo de hechos y acontecimientos sino, con la misma inmediatez, como un mundo de valores, un mundo de bienes, un mundo práctico. Sin que se lleve a cabo ningún otro esfuerzo de mi parte encuentro que las cosas que están ante mí no solamente se hallan dotadas de las cualidades que son propias a su naturaleza, sino que también tienen características de valor como podrían ser hermoso o feo, ameno o aburrido, agradable o desagradable, etc. Las cosas, en su inmediatez, están allí como objetos a utilizar, la "mesa" con sus "libros", "el vaso del cual se puede beber", el "jarrón", el "piano", etc. Estos valores y utensilios también pertenecen a la naturaleza de los objetos como tales "en verdad presentes", sin tener en cuenta si me detengo o no a considerarlos a ellos o a cualquier otro objeto. (Husserl 1962:93; el subrayado es del propio autor).

En otra parte, Husserl describe el mundo de la perspectiva natural como "el simple estar ahí". Y el conocimiento de este mundo "no incluye ningún pensamiento conceptual".

Hay dos maneras de enfocar esta poderosa imagen de un mundo desprovisto de mente que parece ser que piensa. Un ángulo de aproximación consistiría en tratarlo como el mito del origen de la fenomenología moderna: en el principio, el mundo era exactamente como es ahora, sólo que no había conciencia... En otras palabras, el "punto de vista natural" es una ficción de la presencia de los hechos puros contra la cual, en contraste, todo el pensamiento se origina. Así fue como Charles S. Peirce describió el "punto de vista natural"; es decir, se trata de aquello que llamó *primeridad*, la cual desarrolló en su fenomenología del sentimiento, Peirce (1955:81-82) escribió:

Por sentimiento, me refiero a un caso de ese tipo de conciencia que no incluye análisis, comparación o cualquier otro tipo de proceso, y que tampoco consiste, en su totalidad o en parte, en ningún hecho por medió de! cual una parte de la conciencia se distingue de otra que tiene su propia cualidad, que no consiste en ninguna otra cosa y que, aunque quizá se te haya producido, es de sí misma todo lo que es; de modo que si este sentimiento se encuentra presente durante un tiempo, está presente total e igualmente en cada momento de ese período.

Adviértase que Peirce escribió esta descripción de tal manera que se le considere inverosímil, mientras que en manos de Husserl parece creíble. .

Peirce teje su idea de *primeridad* con fines exactamente opuestos a los de Husserl al describir el "punto de vista natural", es decir, para comenzar una crítica filosófica de éste y para proponer o incluso insistir en un alejamiento radical de las ideas de *presencia e inmediatez*. Según Peirce (1955:91), la *primeridad* es el fundamento de todo sentimiento, y a continuación afirma:

El presente inmediato si pudiéramos aprehenderlo, no pondría de manifiesto otra cosa que su carácter de primeridad. Con esto no quiero decir que la conciencia inmediata (que, *dicho sea de paso, no es otra cosa que mera ficción*) sea la primeridad, sino que la *característica* de aquello de lo que de inmediato somos conscientes, y que no es una ficción, es la primeridad (el subrayado es nuestro).

Un segundo enfoque de la tesis de Husserl acerca del "punto de vista natural", que parece ser el mismo que éste tomó, y que con certeza es el que adoptaron sus seguidores ortodoxos, consiste en aceptarlo no como una ficción necesaria (por ejemplo el mito), sino como una descripción provisional, pero en esencia precisa, de la vida social cotidiana, y en construir sobre ella. Las observaciones que Husserl hizo con respecto al "punto de vista natural" claramente se postulan a sí mismas como descripciones y programas científicos

para una ciencia nueva, mas no como ficciones: "Estoy consciente del mundo... de forma inmediata e intuitiva lo experimento". "*Para mí las cosas simplemente están ahí, 'presentes' en un sentido verbal o metafórico...*" (1962:95), A continuación se incluye la presentación del programa:

No nos fijamos a nosotros mismos la tarea de mantener un seguimiento de la descripción pura y de llevarla a una caracterización exhaustiva y sistemática incluyendo la información, a todo lo ancho y lo largo, que pueda descubrirse a partir del punto de vista natural... Una tarea así puede y debe — como científico— realizarse, puesto que tiene una importancia extraordinaria... (1962:95).

La primera etnometodología constituye una importante manifestación para efectuar e institucionalizar el programa de Husserl. Es posible que se cuestione la lógica y el valor de tales procedimientos, no desde una perspectiva externa —como se hizo en el campo de la sociología—, sino desde dentro y siguiendo los señalamientos de Peirce.

Por lo menos en tres ocasiones, eruditos de enorme capacidad (Sarire, Schutz, Berger y Luckmann) han intentado finiquitar la descripción pura de la vida cotidiana desde el punto de vista natural, pero han fracasado. Si bien no se le identifica como etnometodología, la elegante obra de Berger y Luckmann: *Social Construction of Reality*, ilustra al respecto: "Entre las múltiples realidades existe una que se presenta a sí misma como la realidad por excelencia. Se trata de la realidad de la vida cotidiana". Parece tan verdadera que no se le cuestiona. Además, parece haber cubierto el requisito fenomenológico que consiste en obtener la esencia de la conciencia de la realidad cotidiana. Pero supóngase que de todas maneras se le pone en duda, como Peirce sugirió que debía hacerse. ¿Qué es aquello que se conoce como *presencia inmediata*? ¿Puede existir tal cosa y, de ser afirmativo, hasta que punto es significativa en y de sí misma? ¿En qué se basan todas estas afirmaciones de inmediatez y de presencia? Realmente, el fundamento no es la descripción pura. Incluso una descripción ingenua de la presencia se reduce rápidamente a la nada o a una ficción, la cual recibe su carácter a partir de un denso estrato semántico y de una extensión sintáctica en asuntos que con frecuencia resultan ser muy ajenos.

Si se le considera desde este ventajoso punto de vista (que también forma parte del pensamiento posestructural), la primera etnometodología se presenta como un periodo de olvido o de ceguera; nos referimos al tipo de periodo en la historia de la cultura que Juri Lotman ha descrito tan bien. Al afirmar que la

conciencia no existe en el mundo, o que sólo se da en la filosofía y en la teoría, los primeros etnometodólogos tuvieron la libertad de crear una serie de mitos nuevos acerca del origen del mundo y de llamar a éstos "descubrimientos científicos"; como Berger y Luckmann (1966:19) escribieron:

Los miembros comunes y corrientes de una sociedad (en lo que se refiere a la conducta subjetivamente significativa de sus vidas) no sólo dan por hecho que la realidad es el mundo de la vida cotidiana, sino que se trata de un mundo que se *inventa* en sus pensamientos y en sus acciones, por medio de los cuales aquél se toma como verdadero.

No se trata, técnicamente, de un mito de nuevo sino de una variante de una antigua idea occidental con respecto a la autonomía del individuo, y nosotros debemos ser capaces de darle un sentido positivo (lo que, obviamente Berger y Luckmann pretenden hacer, como si se tratara de una reflexión que no diera lugar a la ambigüedad del espíritu de independencia. Pero las cosas no siempre son lo que parecen ser, y puesto que la idea de la autonomía del individuo se ha modificado desde hace mucho tiempo, ahora acaba con las solidaridades espontáneas y perpetúa la autonomía de las organizaciones y las estructuras sociales existentes, mas no a los individuos. En otras palabras, actúa como un mito.

En su crítica de Husserl (la cual es lo suficientemente definida como, para aplicarla por igual a los seguidores de este teórico), Jacques Derrida afirma que la metafísica de la "presencia" dentro de la metodología, únicamente constituye el último disfraz del ego occidental trascendental. Resulta interesante leer el siguiente, pasaje que se extrajo de una de las obras de Derrida (1973:6) como comentario referente a las "descripciones" metodológicas del origen de la realidad en la vida cotidiana, o en el presente viviente (aunque en realidad no se escribió con esa intención):

La forma ideal debe garantizar esta unidad del infinito y del ideal: éste es el presente, o más bien la presencia del *presente viviente*. La última forma de idealidad, la idealidad de la idealidad... es el presente *viviente*, la autopresencia de la vida trascendental.

Derrida añade de forma irónica:

La presencia siempre ha sido y siempre será por siempre jamás, la forma en la que podemos decir, que se presenta la infinita diversidad de contenidos.

El desplazamiento de la *epoche* y la segunda etnometodología

La crítica que hace Derrida no se genera en una preocupación que surge por la falsa conciencia que produce el mito de la autonomía del individuo. Se fundamenta en una semiótica filosófica radical que sostiene que no es posible oponer a la conciencia a un mundo compuesto de signos. La conciencia, en forma de significado, valor, ya está en el mundo. Es posible revertir las valoraciones semióticas a la fenomenología, con la indicación de que la *epoche* no es una reflexión filosófica sino un conjunto de procesos culturales. Adviértase que es posible, aunque difícil —como a Peirce le gustaba demostrar—, mantener el flujo del análisis en un lenguaje fenomenológico, mas no en uno semiótico. Se *crea* que esta estrategia tiene sus límites, pero como también corresponde al objetivo principal de este capítulo, se le tratará aquí.

Husserl definió a la *epoche* como una categorización del mundo, una desconexión y una suspensión del juicio, una clasificación delicada y sin motivaciones del mundo en la conciencia. Esta categorización, afirmaba Husserl, "se sujeta a una tesis simple y original y la transvaloriza de forma peculiar", al dar acceso a la conciencia (transvalorizadora) en sí misma. No se pretende cuestionar la validez de la descripción que Husserl hizo de la *epoche*, que se considera convincente, muy detallada y elocuente. Más bien se intenta cuestionar su deseo de que la filosofía monopolice la *epoche*, mientras que a las ciencias posdisciplinarias se delega la tarea de describir a un mundo estúpido. La pregunta que se desea formular en contra de Husserl es: ¿cuándo o dónde se acaba el "punto de vista natural" y cuándo y dónde se inicia la clasificación? ¿la separación se lleva a cabo en un acto filosófico? ¿O existe en todo objeto de atención, toda forma cultural, todo momento? ¿será que la suspensión constituye primero, un aspecto de la estructura del signo y sólo en segundo plano una descripción del contacto entre la conciencia y el mundo? En el primer capítulo se dijo que Rousseau y Saussure, al prefigurar, la interpretación de Lotman y Uspensky con respecto al mecanismo semiótico, señalan que el proceso de transvalorización puede operar independientemente de la voluntad consciente. El progresivo mecanismo del signo en la creación de valores (comparación e intercambio) en ausencia de todo criterio externo se contradujo en la obra de Rousseau mediante una interpretación ficticia de un "yo"; la *epoche* de Husserl puede ser una ficción efímera asociada.

En las obras de Lotman, Kristeva y otros se encuentra que resurge una

versión sin modificaciones de la descripción de la *epoche* (aunque no siempre se presenta como tal) como un modelo para las formas culturales que no abarcan nada de lo filosófico. Por ejemplo, como una categoría general, los ritos constituyen una forma interpretativa que se idea para generar una separación del mundo de los asuntos cotidianos, para congelar o clasificar los significados o valores sociales, para suspender el juicio y para producir la conciencia.⁵ La diferenciación estructural social también puede interpretarse como una serie de apartados o clasificaciones que constantemente crea nuevas formas de conciencia. Esto está muy claro en la descripción que Marx hizo en relación con la conciencia de clase, la cual se fundamenta en la diferenciación obrero/capitalista; la descripción de la mente que efectuó George Herbert Mead, la cual se fundamenta en la distinción yo/otro; el análisis de Robert Redfield acerca de la conciencia histórica, que parte de la distinción rural/urbano; la descripción de la autoconciencia que hace Goffman, que tiene como base la diferenciación anverso/reverso; y en la descripción hecha por Lévi-Strauss del pensamiento salvaje, que tuvo como fundamento una distinción naturaleza/cultura (separación que él designó como oposición). Nótese que una consecuencia probable que resultaría al separar la *epoche* de la forma que aquí se propone, representaría una reinterpretación indispensable de toda la teoría social moderna.

El ejemplo predilecto de la *epoche* cultural, una transvaloración semiótica, se extrajo del Emilio de Rousseau. El pasaje se ha vuelto aún más especial puesto que fue seleccionado por Durkheim (1965b: 93) para citarlo en un estudio que realizó sobre aquél. Rousseau escribió:

Las buenas instituciones sociales son aquellas que están mejor capacitadas para modificar la naturaleza humana, para separar su existencia absoluta... y para transferir el yo a la comunidad.

Entonces, una segunda etnometodología se fundamentaría en el principio de que la *epoche* no constituye un acto filosófico de reflexión, sino una semiosis cultural; que la conciencia no se opone al mundo de las cosas, sino que más bien opera mediante un mundo de signos; que la segunda etnometodología es semiótica.

Aplicaciones actuales de la *epoche* en la etnometodología

Como ya se ha dicho, las tendencias aquí descritas se han trabajado de forma sin-yo-consciente en la sociología fenomenológica y en la etnometodología. El cambio hacia el estudio de las formas culturales ya está casi consumado, aunque ninguno de los teóricos cuya obra ha resentido los mayores

efectos ha intentado explicar este proceso tan obvio. Además, los etnometodólogos han elaborado otra interpretación de la *epoche*. De hecho, es posible distinguir tres definiciones operativas diferentes de la *epoche que están implícitas en la obra de los etnometodólogos y de los fenomenólogos*,

1. La *epoche* sirve como *método*. Adviértase que al actuar como tal participa en gran escala tanto del espíritu como de las máximas de la definición filosófica original. Al iniciar sus investigaciones, algunos etnometodólogos rompen con la familiar aceptación de los asuntos cotidianos, de modo que puedan delinear con precisión las propiedades esenciales de la vida diaria. Entre algunos de los ejemplos famosos en relación con esto se cuentan los juegos experimentales que se hicieron con las expectativas diarias de los alumnos de Garfinkel, y la reconocida erudición de las supuestas extravagancias de Erving Goffman. Este sigue siendo un campo fértil, pero se considera que sería más ingenioso prestar mayor atención a los métodos serios para desarrollar nuevas perspectivas de las situaciones sociales que se han inventado durante los últimos diez años, incluso algunas de las técnicas menos atractivas de Goffman y Garfinkel. Podrían estudiarse, por ejemplo, la lógica y los resultados del uso que Sudnow (1972) hace del punto de vista de la cámara fija para realizar su análisis del papel que el mirar de reojo juega en las relaciones sociales.⁶ Como forma de método antisociológico, la *epoche* comprende el sustituir la actitud cotidiana para poder poner en claro las propiedades esenciales de la vida diaria. Esta constituyó la principal interpretación progresiva que se hizo de la *epoche* en la primera etnometodología, la cual sentó las bases para la segunda.

2. La semiosis cultural puede enfocarse como una *epoche* precientífica. De acuerdo con este planteamiento, las producciones culturales sirven como conciencia del mundo, al suministrar la primera organización de su significado y un entendimiento prerreflexivo. Tal es la postura de los posestructuralistas de la escuela de Tartu y de otros que no necesariamente se han identificado con la etnometodología.

-3. Finalmente, puede entenderse a la *epoche* en un sentido psicológico, con lo que cada uno de nosotros se convierte en un minifilósofo que se une con los demás seres humanos a través de una comprensión intersubjetiva de aquello que las ideas, percepciones, etc., tengan en común para ambos. Nosotros creemos, que esta interpretación que se ha hecho de la *epoche* constituye la forma más débil y regresiva de la primera etnometodología, un claro obstáculo que se atraviesa en la senda del desarrollo de la segunda. Esta superposición de la actitud filosófica en la vida cotidiana separa a los individuos (unos de otros,

así como de la sociedad), reduce las estructuras institucionales a un cúmulo de hábitos, la historia al periodo de atención de parte de un individuo hipotético; y se aleja del conflicto, del cambio y de la revolución semiótica.

Debe advertirse que en contraposición a una etnosemiótica, la definición psicofilosófica de la *epoché* no solamente arroja resultados distintos sino opuestos; es decir, la percepción que se fundamenta en la psique resulta muy personal y por completo individualista. Es imposible acercarse tanto a otra persona como para percibir exactamente lo mismo que ella. Por otro lado, la percepción que se basa en un plano cultural-metodológico, si es que funciona, indica que lo que se percibe constituye el carácter verdadero del objeto. El objeto es más de lo que se ve; de alguna manera se sabe que tiene otra faceta, *incluso cuando se le observa*. La percepción nos hace participar más de cerca de la subjetividad prepersonal o absoluta. Sólo se tiene qué cambiar de posición al objeto para descubrir que no era como parecía desde la perspectiva original, a pesar de que esto ya se sabía. Nuestra percepción estaba sumergida en un conocimiento perceptual que no es fortuito: en la cultura.

El concepto de intersubjetividad en la segunda etnometodología

En los escritos de Schutz, se supone que existe la intersubjetividad y la conducta se deduce a partir de ella. Sin embargo, después de este teórico surgió una desilusión progresiva en relación con esta idea, la cual culminó en la segunda etnometodología. En la actualidad se sabe que la intersubjetividad es algo no "dado", que más bien se logra, se obtiene a base de trabajo, o se produce; y que toma la forma de signos tanto revolucionarios como antirrevolucionarios. Los primeros etnometodólogos con frecuencia creían, como Husserl señaló que debían hacerlo, que la intersubjetividad se asemeja a un consenso científico, un acuerdo para no desviarse de un conjunto de ideas y procedimientos comunes. Si bien es cierto que ésta ha sido la meta de varias investigaciones etnometodológicas, no ha sido posible demostrar de forma concluyente que la intersubjetividad se fundamenta en las mencionadas ideas y suposiciones compartidas. La vida cotidiana funciona y tiene un significado incluso en condiciones en las que no se comparten aquellas suposiciones que en apariencia son críticamente importantes. La vida tiene muchos aspectos —el cortejo amoroso es un ejemplo— que no operarían si las diversas posibilidades metafóricas de interpretación no se mantuvieran en un equilibrio perfecto, o caso perfecto en la conducta.

Garfinkel ha demostrado de forma concluyente, o por lo menos así lo

creemos nosotros, que intentar imponer una interpretación precisa y literal al comportamiento de los demás constituye una violación suprema, no únicamente de la praxis científica sino también de las normas impuestas por las situaciones de la vida diaria. El comportamiento del otro, tanto en la etnometodología como en la vida diaria, no se contempla en y para sí mismo. En lugar de eso, la conducta del otro da pie a un modo de observar, e incluso a otros comportamientos y creencias. La conducta se examina; es decir, todo el mundo la observa ya sea en un sentido convencional (es decir, figurativo), o en uno no convencional (es decir, literal). La conducta específica constituye el fundamento para nuestras percepciones de los asuntos y esperanzas futuras, de las situaciones anteriores y de otras conductas mostradas en la misma situación. Cuando Garfinkel (1964) pidió a sus alumnos que observaran directamente el comportamiento de aquellos con quienes interactuaban, descubrió que los otros se quedarían estupefactos y que la situación "explotaría". He aquí la gran contribución que este teórico aportó a la revolución semiótica, con la cual supera a sus maestros, Parsons y Schutz, e incluso su propia invención, la primera -etnometodología: el punto de vista subjetivo de aquel que participa de la vida cotidiana (la actitud natural) constituye por sí mismo una producción cultural, un signo que conserva el orden social, o bien se le opone y lo modifica.

Compárese, por ejemplo, una sonrisa con el teorema de Pitágoras: éste significa lo mismo para aquellos que pudieran utilizarlo; aquella puede implicar cualquier cosa como "eres un estúpido" o "¿por qué no subimos a mi departamento para que podamos 'hablar'?"; su(s) significado(s) depende(n) de la forma en que se realice, de quién sonría y a quién, del lugar en que se lleva a cabo, de lo que suceda antes y después, etc. Una buena actriz puede dar a entender ambos significados con una sola sonrisa sin que se presten a ambigüedades. Su(s) significado(s) y, en consecuencia, cualquier posibilidad de llegar a un acuerdo no están en la mente sino en la semiosis. Con frecuencia el significado-en-la-práctica parece surgir de forma natural y sin problemas, aun cuando sus complejidades son mucho mayores que las que rodean un pormenor de la opinión científica general, para cuya obtención se requiere entrenamiento especial. Constituye el aspecto de la realidad ordinaria (que *aparentemente* no presenta problemas) que llevó a Husserl a elaborar la tesis del "punto de vista natural". Pero queremos aclarar que este aspecto también pudo haberlo conducido, en la dirección contraria, hacia la reflexión del mecanismo, semiótico -de la cultura.

Conclusión

El mismo Harold Garfinkel fue quien para designar una propiedad esencial del comportamiento cotidiano utilizó el mismo nombre y significado que Charles Peirce dio a uno de sus tres tipos primarios de signos: *índice o señalamiento*. En sus propias investigaciones, Garfinkel demostró la capacidad "indicial" de la conducta; es decir, la manera en que señala y manipula la subjetividad. En manos de Garfinkel, la conciencia se presenta como una variante del tema de la estructura social. Sin embargo, su material puede reinterpretarse desde una perspectiva posestructural, y considerarlo como aquel que abre la posibilidad para entender la eficacia estructural mediante una síntesis que tenga fundamentos empíricos de la semiosis y de la subjetividad.

Desde una perspectiva empírica, la segunda etnometodología, sin negar a la primera, ha dejado atrás el trillado terreno de las entrevistas de trabajo, de los planes para ir de compras, de las pláticas alrededor de la mesa, de los bebés que lloran y las madres que los consuelan. El alcance de la investigación se ha ampliado y ha cubierto los ritos, el discurso, los juegos, los insultos, etc. Se trata del mismo campo empírico que algunos semiotistas trabajaron; es decir, de aquellos que nunca se identificaron con la etnometodología. Existe una participación colectiva en la tarea de generar descubrimientos acumulativos (teatro, ritos, discursos, literaturas, monumentos, diseño, etc.), es interesante observar cómo los estudiantes que se involucraron en el desarrollo de la primera etnometodología se están especializando en la investigación del lenguaje, en su intento por hacerse de nuevas herramientas.

Los éxitos empíricos que tuvo la primera etnometodología han sido considerables y debería continuarse con su avance. Esto incluye los trabajos sobre la toma de decisiones de los jurados, la prevención de suicidios, la escenificación de la muerte, los conflictos que generan los roles (las operaciones para cambiar de sexo y de el "distanciamiento" del rol), el diseño de las cabinas de aviones, etc. Desde luego, podría argumentarse que estos éxitos son falsos, por lo que habrá poco competencia por parte de la sociología.

Desde un punto de vista sociológico tradicional, la principal debilidad de la primera etnometodología estriba en su alejamiento de las interrogantes que se presentan en relación con la estructura de las sociedades como totalidad. Jack Douglas (1973) afirmó que la interacción que se da entre los individuos constituye la base de la sociedad, pero esta fórmula, que se remonta a Georg Simmel, a través de Blumer y de Mead, todavía ostenta un aura ansiosa y provisional. Los maeroestudios posteriores a Parsons, por ejemplo, como la

obra de Bruce Mayhew, Frank Young o del mismo Parsons (1977) señalan que Durkheim y Marx se encontraban más cerca de la verdad cuando aseveraban que las unidades elementales en este nivel no son los individuos, sino las comunidades, las clases sociales, las razas, etc. La sustitución de la *epoche* en este nivel (que ocurre en las diversas actividades de investigación y que en este capítulo y el siguiente se intenta ejemplificar) señala la inminente aparición de una macroetnometodología. Este tipo de desarrollo teórico tendría el potencial de ampliar su alcance a los límites más alejados de la sociología, tal como actualmente se le conoce, e incluso ir más allá.