

La etnometodología (1): La fenomenología y el legado de Edmund Husserl

Ahora estamos en el corazón mismo de nuestra investigación de la sociología posparsoniana. Comenzamos con el pionero intento de realineamiento teórico de Parsons, quien creó un nuevo vocabulario para la teoría sociológica del mundo de posguerra. He argumentado que Parsons realizó avances fundamentales en la conceptualización de la sociedad, en su síntesis de tradiciones materiales e ideales, en su esfuerzo para conceptualizar sistemas sin renunciar a las acciones y las personalidades, en su talentoso análisis de la estabilidad, el cambio y la modernidad mediante un esquema conceptual general. Al mismo tiempo, sugerí que había flaquezas fundamentales en la obra de Parsons, y que no cumplió con la aspiración de ser (por parafrasear las falsamente idealistas esperanzas de Woodrow Wilson para otra gran empresa) la "teoría para terminar todas las teorías".

Dentro del contexto intelectual del esquema conceptual parsoniano, y del contexto social del colapso del optimismo de posguerra, surgieron nuevas tradiciones intelectuales. Hasta ahora hemos visto tres de ellas: la teoría del conflicto, la teoría del intercambio y el interaccionismo simbólico. Cada una de ellas responde a ambigüedades críticas de la teoría original de Parsons, aunque también cada cual desarrolla una posición teórica independiente. Cada posición arranca de una postura presuposicional distinta, una permutación dentro del pequeño número de posibilidades lógicas. La teoría del conflicto adopta un enfoque racionalista de la acción y un enfoque colectivista del orden. La teoría del intercambio sostiene el racionalismo pero concibe el orden de manera individualista. El interaccionismo simbólico mantiene esta posición individualista respecto del orden pero, en crudo contraste con la teoría del conflicto y la del intercambio, presupone la acción de manera normativa, no racional. Como ninguna de estas posturas es multidimensional, cada cual lleva a sus seguidores hacia dilemas insolubles. Los teóricos del conflicto deben abrazar el determinismo o permitir que las categorías residuales erosionen la estructura sistemática de su trabajo. Las teorías del intercambio y el interaccionismo, por su parte, enfrentan lo que he llamado el dilema individualista. Su posición ante el orden lleva al azar en vez de la determinación, y el esfuerzo para evitar este peligro conduce a la igualmente ingrata perspectiva de las categorías residuales y el razonamiento *ad hoc*. En mis clases posteriores redondearé esta exploración de la lógica teórica comentando un desafío que es normativo pero también colectivista — la hermenéutica, la *hermeneutik*

cultural— y exploraré más variantes críticas e ideológicas de estas posiciones teóricas.

A estas alturas mi propia posición debería ser clara. Entiendo que cada cuestionamiento a Parsons elabora una de las posibilidades presuposicionales de que dispone la teoría sociológica. En conjunto, han descompuesto el todo de Parsons en partes distintas que compiten entre sí. Pero estas posibilidades, a pesar de la fuerza de los argumentos, estaban condenadas a ser teorías parciales. La razón es que ninguna de ellas hace suya la meta (no la teoría) de Parsons; ninguna intenta ser sintética o multidimensional. Sólo una posición sintética puede evitar el recinso a categorías residuales, el cual desbarata una teoría; sólo una teoría multidimensional puede expresar los compromisos de valor — con la libertad condicional, con la mediación de la restricción material por la volición subjetiva— que a mi juicio debe tener cualquier teoría social moderna. Mi propia meta teórica se remite a Parsons. Deseo construir una teoría multidimensional y sintética que sea menos ambigua que ese intento original, que tenga, en otras palabras, el coraje de las convicciones de esa teoría. ¿Qué mejor modo de lograrlo que construir a partir de los logros de quienes cuestionaron la obra de Parsons, sin adoptar el reduccionismo que los volvió vulnerables?

La nueva síntesis que procuro construir ya está parcialmente realizada. He intentado construirla de dos maneras. Primero, he convertido en diversos niveles de análisis empírico percepciones que originalmente sólo estaban formuladas en términos teóricos, presuposicionales: argumentos acerca de la relevancia de la acción racional, la restricción material, el conflicto, la interpretación y la contingencia. Segundo, he intentado unir estos argumentos presuposicionales para lograr una posición realmente sintética. Queda mucho trabajo por hacer. Aún no se han examinado significativos cuestionamientos de la teoría de Parsons. Sólo si lo hacemos podemos continuar la tarea de construir una teoría alternativa.

Hoy no me referiré a una posición presuposicional alternativa sino a una elaboración nueva y en algunos sentidos más profunda de algo que ya hemos examinado. La etnometodología presupone la misma postura normativa e individualista encarnada en el interaccionismo, pero especifica este compromiso de manera muy distinta. Ustedes recordarán que cuando comencé a comentar el interaccionismo me sentí obligado a retroceder hasta sus formas más tempranas, hasta la historia del pragmatismo, y particularmente hasta la teoría social de Mead. No era por curiosidad de anticuario, sino porque el interaccionismo moderno me parece árido. La temprana elaboración de Mead difiere de la teorización moderna de modos relevantes. Continuaré esta inclinación arqueológica en las presentes clases sobre etnometodología y fenomenología. Pronto verán ustedes por qué.

La etnometodología fue fundada en la década de 1960 por Harold Garfinkel, en otro cuestionamiento radical de Parsons. Aunque intentaré demostrar que algunas de las primeras formulaciones de Garfinkel no eran tan "antiparsonianas" como se suele creer, es indudable que al desarrollar su teorización — y fundar su "escuela" etnometodológica— cobró una forma marcadamente individualista. Por cierto, este individualismo etnometodológico

metodológico es muy distinto del individualismo interaccionista de Blumer, pero intentaré demostrar que aun así sigue siendo una teoría individualista. En el curso de su desarrollo, pues, la etnometodología ha sido individualista tanto en un sentido "empírico" como "presuposicional". Hoy quiero hablar acerca del origen de esta ambigüedad. Sugeriré que la teoría acepta el orden colectivo al mismo tiempo que lo niega. Para comprender cómo y por qué ocurre esto, tenemos que remitirnos al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, y situar su pensamiento contra el trasfondo del cual emergió.

Husserl, que era alemán, empezó a escribir a fines del siglo pasado y terminó su obra en la década de 1930, aproximadamente el mismo período de la generación fundadora de los pragmatistas norteamericanos. Su pensamiento también se desarrolló en medio de una aguda crisis social e intelectual. Los europeos experimentaban no sólo inestabilidad sino una paralizante sensación de rígida objetividad, al extremo de que se ha llamado "la era de la angustia" a ese período. Durkheim y Weber respondieron a esta crisis con teorías colectivistas que alcanzaron mucha mayor difusión que el más oscuro trabajo filosófico de Husserl. Enfrentaron las restricciones de su época desarrollando teorías de la subjetividad colectiva. En cambio, Husserl intentó, tal como los pragmatistas norteamericanos, resucitar la creatividad y la esperanza mostrando cómo el orden colectivo se construye mediante la intención y la esperanza individuales. En el contexto europeo, esta reacción a la crisis de fin de siglo era más inusitada que en el norteamericano. Sólo el filósofo francés Henri Bergson adoptó una línea teórica similar. No es sorprendente que el individualismo de Bergson también tuviera un significativo aunque mucho más pequeño efecto en la emergencia de la tradición subjetivamente individualista de la sociología.

Husserl inició la tradición teórica llamada "fenomenología", que tiene un largo linaje en la historia intelectual alemana pero a la que él dio un nuevo contorno. Para Husserl fenomenología significaba que la realidad está estructurada por la percepción. Aun las cosas cuya objetividad damos por sentada están "allí" sólo porque queremos o hacemos que estén allí. Husserl, pues, reaccionó ante el desorden y el caos de su época poniendo en el centro de su teoría la duda acerca de "la realidad de la realidad". Podríamos considerar que, al incorporar la incertidumbre, la angustia y el relativismo de principios del siglo veinte, se sumó teóricamente a la experiencia del desorden. Sin embargo, Husserl creía firmemente que hay una realidad. Quería demostrar que los individuos contribuían a la percepción de la realidad de manera crucial. Aceptaba, por ejemplo, la verdad objetiva de la ciencia. No obstante, insistía en que esta objetividad no se podía comprender de modo extrasubjetivo e impersonal. A su juicio, hay que desistir de la certidumbre de que el mundo existe sin subjetividad si uno desea comprender cómo se mantiene el status objetivo del mundo.

Por cierto, esto resulta paradójico. Husserl creía que el mundo posee una estructura y un orden. Esta creencia en un orden supraindividual diferencia su pensamiento del de los pragmatistas, con quienes tenía muchas cosas en común. No obstante, y en esto es muy parecido a los pragmatistas,

Husserl combinó esta creencia con una insistencia en que nuestro conocimiento de las estructuras del mundo no surge del mundo mismo.

No es sorprendente descubrir que Husserl fue matemático antes de ser filósofo, pues en matemática encontramos la idea de que las verdades objetivas que surgen de la lógica de la mente reflejan, al mismo tiempo, la estructura real del mundo externo. La fenomenología de Husserl, así como la matemática, tiene una peculiar relación con el "positivismo", la noción de que el conocimiento científico es un reflejo más o menos directo del mundo externo. Pues aunque la fenomenología acepta que el conocimiento científico refleja las estructuras reales del mundo externo, no considera que este conocimiento se haya desarrollado como un reflejo. No entiende que el conocimiento proceda directamente de la experiencia sensorial del mundo, sino que deriva de poderes activos y constructivos de la conciencia. Husserl era un incisivo crítico del psicologismo. Creía que poco se podía ganar examinando cómo alguien "experimentaba el mundo". No es la experiencia del mundo lo que produce conocimiento, sino que la conciencia crea el mundo que luego se experimenta. Los pragmatistas, en cambio, celebran la experiencia; creen que a través del intenso encuentro psíquico con el mundo se puede percibir directamente la realidad de las estructuras. Husserl adoptó una postura individualista, pero consideraba que el individuo participaba profundamente en pautas ordenadas. Esta paradoja está muy bien expresada en una formulación que hizo en una serie de conferencias que forman la base del último libro que publicó en vida, *Meditaciones cartesianas*: "el mundo objetivo, el mundo que existe para mí, que siempre ha existido y siempre existirá para mí, el único mundo que puede existir para mí, este mundo, con todos sus objetos ... extrae su sentido y su situación existencial ... de mí mismo".¹

La primera tradición individualista que estudiamos, la teoría del intercambio, habría considerado absurda esta posición. Para Homans, el mundo objetivo moldea este "mí", el cual él describe como un razonable facsimil de una máquina calculadora. Aunque Blumer entendía que el individuo interpreta activamente esta realidad y la construye, trata la naturaleza de esta realidad como no problemática, y considera que el actor interpreta una situación externa, no cultural. Mead eludió este problema, pues señalaba que el significado básico de la situación se asume antes que un individuo haga una evaluación de las posibilidades relativas para la conducta estratégica e interactiva. Pero Mead comprendía la formación de actitudes en forma muy mecánica, pues a su juicio ella surgía, instantánea y automáticamente, de la memoria de encuentros pasados almacenados en el "mí". Husserl dice menos que Mead acerca de los orígenes sociales y evolutivos de esa referencia colectiva — por ejemplo, el otro generalizado — pero dice mucho más sobre la estructuración subjetiva de la situación.

¹ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1960), pág. 26. De aquí en adelante, las referencias de página a *Cartesian Meditations* aparecen entre paréntesis en el texto.

Para comprender el papel que la conciencia individual desempeña en la construcción del mundo, hay que poner en duda la realidad del mundo. En otras palabras, debemos preguntarnos si lo que vemos y oímos fuera de nosotros mismos de veras existe al margen de la apariencia: "El mundo es para nosotros algo que sólo reclama el ser" (pág. 18, subrayado mío). Su ser objetivo, en otras palabras, no está dado automáticamente; es un reclamo, una ambición, que debe validarse. El "sentido de realidad", el "sentido de estructura", viene de la persona individual, no del mundo mismo: "Es dado a la conciencia *perceptivamente* ... como él mismo" (pág. 19; subrayado mío).

¿Pero cómo se las ingenia la conciencia y/o la percepción para hacer esto? Para averiguarlo hay que desarrollar una metodología, una técnica para hacer análisis social, que nos permita centrar el mundo alrededor del individuo, casi una revolución copernicana a la inversa. Hay que abandonar nuestra "actitud ingenua", la cual acepta el mundo como válido sin participación humana. Husserl dice que la "vida cotidiana y práctica" es ingenua, porque está basada en nuestra "inmersión en el mundo ya-dado, trátase del experimentar, del pensar o del valorar" (pág. 152). Como los actores están inmersos en el mundo, no advierten que ellos mismos lo están produciendo: "Todas esas funciones intencionales y productivas del experimentar, a causa de las cuales las cosas físicas están simplemente allí, continúan anónimamente. El experimentador no sabe nada sobre ellas, y tampoco sabe nada sobre su pensar productivo" (págs. 152-153). No obstante, estas funciones intencionales, el trabajo constitutivo de la conciencia, continúan: "Los números, los complejos predicativos de los asuntos, los bienes, los fines, las obras, se presentan a causa de la actuación oculta; son construidos, miembro por miembro". Es precisamente porque son tan efectivos que "los desempeños intencionales en los cuales todo se origina, en última instancia, permanecen sin explicar" (pág. 13).

Husserl aborda la acción y el orden en términos de las "funciones intencionales productivas" que, actuando anónima e inconscientemente como "desempeños ocultos", permiten irónicamente que el mundo aparezca, como si no necesitara de la conciencia. Denomina a este foco "subjetividad trascendental", pues estudia las funciones universales de la mente sin tener en cuenta ningún contenido mental en particular (pág. 20). En verdad, sólo "poniendo entre paréntesis" nuestros ingenuos supuestos acerca de la realidad de los particulares de nuestra existencia podemos descubrir la subjetividad trascendental. Hacer esto, abandonar la actitud ingenua, es emprender lo que Husserl denomina "reducción fenomenológica". La reducción fenomenológica es el método por el cual podemos estudiar las estructuras esenciales de la conciencia pura.

La fenomenología es la "ciencia apriorística". Estudia las reglas que sigue la conciencia para lograr que las cosas parezcan reales (pág. 26). La percepción presenta las cosas del mundo como auténticas e interconectadas, mientras que la realidad, a juicio de Husserl, es una corriente inconexa de acontecimientos atomizados. El análisis fenomenológico muestra que la conciencia, a través de los desempeños ocultos, transforma esta realidad

abstracta en algo muy diferente, en la imagen de una cosa trascendental, objetiva, auténtica e integrada. Para averiguar las reglas operativas de dicha conciencia, Husserl se propone descubrir "un modo de combinación exclusivamente propio de la conciencia" (pág. 28).

¿Cómo se combina la conciencia con acontecimientos singulares e inconexos para formar un todo aparentemente integrado y ordenado? Husserl sugiere que la gente, en su deseo de sintetizar y combinar los elementos de la realidad, inevitablemente establece conexiones entre cosas en su ámbito. Tratemos de pensar, como Husserl hace a menudo, en un objeto tridimensional, por ejemplo una silla. Recordemos, de manera literal, en qué consisten las imágenes de nuestra visión. ¿Qué vemos de la silla cuando nos movemos en la habitación? Por cierto nunca vemos la silla entera y bien proporcionada. Vemos una parte de una pata, otra parte de otra pata, una pequeña porción de asiento desde un ángulo extraño, y así sucesivamente. Las imágenes de los objetos que se presentan a la mente son pues aleatorias, cambiantes y esencialmente no integradas.

Pero la mente no acepta, ni ve concientemente, tal "secuencia incoherente" (pág. 43). Primero, la conciencia parece insistir en establecer conexiones espaciales. Casi siempre creemos que lejos, cerca y distancia media forman parte de un todo, y en verdad los vemos como componiendo ese todo. Además la mente inevitablemente construye un "horizonte de referencia". Hacemos una conexión tácita e inmediata entre las cosas que vemos de veras, cosas que no hemos visto pero esperamos ver, y cosas que creemos que podríamos ver si quisiéramos. Husserl describe estas cosas no vistas pero mentalmente imaginadas como "también significadas" (pág. 44).

Todas estas aptitudes constitutivas se basan en la memoria, y no se podría hallar una perspectiva del pasado más antihumanista. Husserl cree que toda impresión nueva es considerada "evidencia" de un tipo general de cosa. Pero esto sólo puede ocurrir si recordamos cosas de la experiencia previa; usamos nuestra capacidad constructiva para hacer conexiones entre imágenes atomísticas, para hacerlas parecer como las cosas vistas en el pasado: "Las nuevas evidencias parten de las primeras evidencias" (pág. 60). Este enfoque de la memoria lleva a Husserl a sugerir otro mecanismo de estructuración que es inherente a la conciencia, la capacidad para conectar acontecimientos temporalmente con el objeto de crear secuencias temporales. Parece haber una captación ingenua e interna de la conexión entre pasado, presente y futuro. Esta capacidad es otro modo de establecer conexiones continuas entre cosas que, objetivamente, están separadas e inconexas.

La mente, pues, construye los ejes del espacio y el tiempo que permiten que el mundo cobre una objetividad espacial y temporal. A causa de tal habilidad, el actor encuentra cosas y entiende que están "ya constituidas" de antemano (pág. 45). El objeto, dice Husserl, está "siempre expectantemente significado como teniendo un sentido a ser actualizado". Como dice en el lenguaje metafórico que luego adopta la etnometodología, "en cada momento de la conciencia ello [el objeto] es un índice" de expectativas previas (pág. 46). En términos convencionales un índice es un conjunto abreviado de indicadores que apuntan a comentarios más complejos que

aparecen previamente en un libro. Husserl está diciendo que los objetos con que nos topamos en la realidad tienen un status similar; representan y significan una multitud de significados que se han aprendido antes en la experiencia previa. Para permitir que los objetos recién encontrados alcancen status "indexal", se requieren técnicas específicas. Ante todo, está el uso constante de la analogía.

Cada experiencia cotidiana involucra una transferencia analógica de un sentido objetivo originalmente instituido a un caso nuevo, con su anticipadora aprehensión del objeto como poseedor de un sentido similar ... Al mismo tiempo ese componente de sentido en otra experiencia que resulta ser nueva puede funcionar a la vez como institutivo y fundar un carácter de pre-dado que tiene un sentido más rico (pág. 111).

Más específico que la técnica analógica es el "pareo". La conciencia constantemente para cosas con cosas, personas con cosas, personas con personas, personas con el actor mismo. El pareo se rige por el principio de identidad. A través de estas técnicas específicas y de los mecanismos constitutivos generales de la conciencia se puede decir que el "mundo objetual" es una realización de actos intencionales.

Husserl creía que el estudio de dichas técnicas abriría un mundo nuevo para las ciencias sociales, un mundo que establecería de una vez por todas las bases esenciales del orden social. Debemos concentrarnos en los "fenómenos universales de la esfera trascendental" (pág. 112) — las técnicas de la conciencia— para analizar "la constitución trascendental de cualquier objeto" (pág. 51). Por "objeto" Husserl entendía la totalidad de la vida social, no sólo física. Así como la fenomenología ha brindado "una teoría constitucional de la Naturaleza física", debería brindar "una teoría constitucional del hombre, de la comunidad humana, de la cultura". Husserl creía que cada uno de estos tópicos "apunta a una vasta disciplina con diferentes líneas de investigación". El propósito de cada disciplina sería convertir la investigación de conceptos sostenidos "ingenuamente", tales como "espacio real" y "propiedad real", en un estudio de las prácticas intencionales que constituyen a cada uno de ellos como datos sociales "objetivos" (págs. 63-64).

Se trata de un programa extraordinariamente ambicioso. Si se llevara a cabo, por cierto esclarecería algunos de los problemas más desconcertantes de la teoría social contemporánea. Sin embargo, aún está por verse si la fenomenología trascendental puede reemplazar la ciencia social contemporánea. Estoy convencido de que no es así. Aunque el estudio de la conciencia emprendido por Husserl señala elementos cruciales de la construcción subjetiva del orden colectivo, no ofrece ninguna prueba convincente de que esta conciencia sea más importante que el ámbito donde ella despliega su actividad.

Al afirmar que la fenomenología fundará una nueva ciencia social, Husserl sugiere, en nuestros términos, que puede explicar el orden social en cuanto tal. En vez de apuntar simplemente a un nuevo nivel de análisis empírico, desea establecer el individualismo de manera presuposicional. Con esta afirmación, el auge estimulante y paradójico de su teoría se transforma

en un asfixiante dilema teórico. Si la encaramos como una posición presuposicional antes que empírica, la posición de Husserl es unidimensional y limitada. En lo que concierne al problema de la acción, su sutil análisis de la conciencia se puede ver como el anverso de su descuido de la racionalidad instrumental, el tipo de acción que relaciona al actor con su mundo "como si" estuviera compuesto sólo de objetos externos. En verdad, Husserl abraza abiertamente esta posición idealista: "Yo ... tengo objetos únicamente como los correlatos intencionales de modos de conciencia de ellos" (pág. 37). En un momento Husserl describe su método como "idealismo trascendental", insistiendo en que "cada sentido imaginable, cada ser imaginable ... entra en el dominio de la subjetividad trascendental, como la subjetividad que constituye el sentido y el ser". Arguye que "el intento de concebir el universo ... como algo que está fuera del universo de la conciencia posible ... es descabellado" (pág. 84).

El idealismo de este enfoque de la acción está ahondado por el individualismo de su enfoque del orden. El idealismo puede ser colectivo o individualista, y por cierto sería posible concentrarse en los rasgos constitutivos de la conciencia sin presuponer que el orden está constituido sólo por la conciencia individual. Sin embargo, Husserl presta más atención a la capacidad de producción de estructuras de la mente individual que a las estructuras y procesos típicos de la cultura. En consecuencia, su visión tiene algunas de las flaquezas del pensamiento religioso tradicional. Me parece revelador que cierre las *Meditaciones cartesianas* con una cita de san Agustín: "No desees salir; regresa dentro de ti mismo. La verdad mora en el hombre interior" (pág. 157).

Me apresuro a añadir que Husserl, como muchos de los importantes teóricos que ya hemos analizado, no desconocía ciertos inconvenientes de su obra. De paso, esto siempre ha sido para mí un indicio de la estatura de un teórico, su capacidad para captar los límites de su teoría y para tratar de extenderla. Aunque he criticado la teorización *ad hoc* que habitualmente resulta de ello, esto no rebaja en nada la gran visión que se requiere para introducirla. El teórico poco imaginativo suele ser el que no encuentra ningún problema con la teoría dentro de la cual trabaja y cuyos escritos tienen pues mayor coherencia interna.

Hacia el final de su vida, en obras editas e inéditas, Husserl manifestó un genuino deseo de conectar sus conceptos acerca de la conciencia individual con un reconocimiento del status colectivo de lo social. Sugirió que la construcción intencional del significado ocasiona, y se realiza dentro de, "mundos-vida", que es la denominación que él usa para órdenes colectivos como los estilos cognitivos, los patrones simbólicos y las comunidades. Así escribió en un ensayo que se publicó poco después de su muerte: "Vivir como una persona es vivir en un marco social, dentro del cual yo y nosotros vivimos juntos en comunidad y tenemos la comunidad como horizonte".²

² "Philosophy and the Crisis of European Man", en Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Nueva York: Harper and Row, 1963), pág. 150.

Sin embargo, resulta esencial entender que, aunque Husserl comprendió algunas limitaciones de su enfoque, no logró reconceptualizar las presuposiciones de su teoría en cuanto tal. Más que la mayoría de los grandes pensadores, logró introducir categorías nuevas —en este caso el concepto de "mundo-vida"— sin recurrir a la categoría residual.

Husserl explica que el *Lebenswelt* ("mundo-vida", "mundo vital" o "mundo vivido") se forma extendiendo las técnicas mediante las cuales los actores constituyen sus mundos individuales. Los actores construyen la sociedad a través de la analogía, el pareo y la multitud de técnicas a través de las cuales las cosas separadas y desconocidas aparecen integradas y "ya conocidas". Husserl escribe, por ejemplo, que "el otro cuerpo allí entra en una asociación de pareo con mi cuerpo aquí" (pág. 119), y sugiere que "está implícito en el sentido de mi lograda percepción de los demás que su mundo, el mundo perteneciente a sus sistemas de apariencia, deba ser experimentado como el mismo mundo perteneciente a mis sistemas de apariencia" (pág. 105).

Pero a la luz de la comprensión de los símbolos, los sistemas culturales y la socialización que hemos desarrollado en este curso, este enfoque de la relación entre individuo y sociedad parece muy artificial. Husserl aun sostiene que todo arranca con el irreductible átomo del individuo, que la sociedad es una modalidad de la conciencia que comienza con uno mismo. Lo único que cambia es que ahora Husserl está dispuesto a admitir que "no todas mis modalidades de conciencia son modalidades de mi autoconciencia" (pág. 105; subrayado mío). El problema es que los "otros" que Husserl describe como objetos de estas técnicas constructivas socialmente orientadas quedan sin ninguna explicación. Husserl comienza así: "Supongamos que otro hombre entra en nuestra imagen perceptiva" (pág. 110). Nunca brinda una explicación acerca de qué motiva al hombre a entrar o qué está pensando cuando entra.

A mi juicio, Husserl no tenía verdadero interés en la estructura del mundo-vida, sino que deseaba demostrar que el orden colectivo, sea lo que fuere y al margen de su constitución interna, tiene una capacidad para ejercer control colectivo que descansa en las técnicas fenomenológicas de la conciencia. Esta parece ser su afirmación en una carta hoy famosa que escribió al antropólogo Levi-Bruhl. Reconoce que un análisis cultural de los patrones colectivos también puede mostrar fuentes de vida social que están "debajo" de la ingenua realidad del mundo-vida, pero aun así insiste en que esta comprensión social de la estructura de los mundos-vida sólo puede ser un preparativo para el análisis fenomenológico en cuanto tal. En tales momentos, Husserl sucumbe a la tentación de transformar la referencia colectiva de su individualismo teórico en una categoría residual colgante.

Los mejores discípulos de un gran pensador sienten la compulsión de someterlo a una profunda revisión, pues a menudo se preocupan más por él por los puntos vulnerables de su pensamiento. Los más importantes seguidores de Husserl se concentraron en esta delicada cuestión de la conciencia. Trataron de transformar estas referencias de su obra tardía, fueran o no, en teorías que relacionaban sistemáticamente la conciencia individual

con la sociología. Durante ese proceso, trataron de hacer de la "conciencia" individual un nivel de análisis en vez de una posición presuposicional. Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, escribió acerca del "dilema" de Husserl. Analizó este dilema preguntándose si el mundo-vida debía permanecer residual para la fenomenología o si se lo debía concebir como algo que afectaba decisivamente los objetos que la conciencia individual ayuda a producir. Creía que la intencionalidad puede operar sólo en referencia a lo culturalmente dado: "no es la mera suma de la expresión tomada aisladamente".³ Otro importante revisor, Alfred Schutz, llevó la argumentación aun más lejos: "Nuestro mundo cotidiano es, desde el arranque, un mundo intersubjetivo de cultura".⁴ Schutz desarrolló lo que él llamaba una fenomenología mundana, en vez de trascendental. Inserta la actividad intencional trascendental en el contexto de órdenes culturales particulares y quiere mostrar que ambas desempeñan papeles esenciales.

Schutz y Merleau-Ponty formularon fuertes y perceptivos enunciados programáticos acerca de la necesidad de redefinir la relación conciencia/sociedad. Schutz incluso dirigió varios estudios empíricos que estaban programáticamente informados de esa manera. Pero aun el más ambicioso esfuerzo de Schutz siguió siendo provisional,⁵ y la mayor parte de su teorización presentaba una "amalgama" en vez de un matrimonio sintético entre sociología y fenomenología. La relación se anunciaba pero jamás se consumó. Veamos, por ejemplo, este enunciado de lo que tal vez sigue siendo la más influyente formulación teórica de Schutz:

La persona que vive ingenuamente ... automáticamente tiene en la mano, por así decirlo, los complejos significativos que son válidos para ella. A partir de las cosas heredadas y aprendidas, de la múltiple sedimentación de tradiciones, los hábitos, y sus previas constituciones de significado, que se pueden retener y reactivar, su caudal de experiencia acerca del mundo-vida es construido como un complejo cerrado de significación. La experiencia del mundo-vida tiene su estilo específico de verificación. Este estilo deriva del proceso de armonización de todas las experiencias singulares. Está constituido por las perspectivas de relevancia y por los horizontes de interés que han de ser explicados.⁶

Las dos primeras oraciones de esta formulación reconocen los complejos culturales colectivos que preceden la acción individual e influyen en ella.

³ Maurice Merleau-Ponty, "The Philosopher and the Sociologist" [1960] en Thomas Luckmann, comp., *Phenomenology and Sociology* (Londres: Penguin, 1978), pág. 153.

⁴ Alfred Schutz, "Phenomenology and the Social Sciences" [1940], en Luckmann, págs. 134-135.

⁵ Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (1932; Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967).

⁶ Schutz, "Phenomenology and the Social Sciences", pág. 137.

Las tres últimas oraciones se refieren a las técnicas de Husserl para "verificar" la familiaridad y objetividad del mundo externo. Schutz dice, acertadamente, que a través de la coherencia espacial y temporal, a través de las analogías entre uno y los demás, a través del pareo, los significados expectantes y la "indexalidad", la cultura ya compartida se vuelve más ampliamente aplicable a nuevos actores y acontecimientos. Esta formulación apunta en la dirección correcta, pero no nos pone en marcha.⁷

El más importante discípulo de Schutz, Harold Garfinkel, trata de llevarnos hasta allí. En las fases iniciales de su carrera, Garfinkel continuó con el esfuerzo camuflado de resolver el dilema individualista de manera realmente sintética. Quería crear en la fenomenología una referencia social, supraindividual, que le permitiera escapar del azar y la indeterminación. Argumentaré que en esta fase inicial Garfinkel logró esto con mayor eficacia que cualquiera de sus predecesores.

Creo que el temprano éxito de Garfinkel guarda relación con sus antecedentes intelectuales. La formación matemática de Husserl le daba una engañosa sensación de que el orden "estaba allí". Merleau-Ponty, en cambio, era un activista político cuyo socialismo le brindaba una comprensión más afinada de cómo las estructuras históricamente específicas influyen sobre la acción. Sin embargo, su parentesco con el marxismo le dificultaba comprender el funcionamiento de la cultura. Schutz, en cambio, estudió con Husserl pero también recibió la influencia de Max Weber. Tomó de Weber el concepto de patrones normativos de raíz colectiva, aunque la tendencia de Weber a transformar los patrones culturales en apéndices de la opción individual lo reafirmó en su individualismo, y reaccionó contra el excesivo énfasis de Weber en la racionalidad volviéndose aun más introspectivamente subjetivista. Garfinkel, por el contrario, tuvo la buena suerte de formarse con Parsons y con Schutz. Parsons había elaborado el problema individuo-sociedad-cultura más que nadie antes, y a pesar de sus limitaciones constituyó un buen punto de partida para Garfinkel. A partir de Parsons, Garfinkel pudo comprender que el orden es dado, persistente y externo a cualquier actor

⁷ El mismo deseo de síntesis combinado con la incapacidad para realizarla se ve en el delicioso ensayo de Schutz "Making Music Together", en *Collected Papers* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1964), págs. 159-178. Por una parte Schutz relaciona la insistencia de Husserl en la naturaleza "tipificadora" de la conciencia con el poder de la cultura colectiva sobre la comprensión musical de los ejecutantes: "El preconocimiento general que tiene el ejecutante acerca del carácter típico [de una pieza musical] se convierte en el esquema de referencia para su interpretación de la particularidad de esa pieza" (pág. 168). Al mismo tiempo, quiere sugerir una interpretación mucho más individualista, diciendo que "tales expectativas son más o menos vacías" (pág. 168) porque son interpretadas de distintos modos en distintas situaciones por ejecutantes específicos. Luego insiste, muy ambigüamente, en que "la relación social que prevalece entre los ejecutantes" está "fundada sobre" su capacidad para moldear su relación con el compositor y entre sí como una relación simultánea, cara a cara, en el "presente" (pág. 177). No obstante, esta presencia mutua de los individuos es también igualmente de la estructura cultural heredada del pasado.

individual. También a partir de Parsons, comprendió que el orden es cultural, está internalizado, y por ello descansa sobre los sentimientos e intenciones de los actores. A través de Parsons Garfinkel llegó a interesarse en el orden normativo de una manera muy diferente a la de teóricos anteriores de la tradición fenomenológica.

Aunque Garfinkel publicó diversos artículos en las décadas de 1950 y 1960, la más potente formulación de esta posición temprana — creo que la más feliz— se encuentra en su largo, detallado y algo abstruso ensayo sobre la confianza, publicado en 1963 pero tal vez escrito un poco antes.⁸ En este ensayo introdujo todo un esquema conceptual en el contexto de la descripción de una serie de ingeniosas pruebas empíricas acerca de cómo juega la gente. Por cierto no era mero accidente que este fundamental intento de incorporar el orden normativo al análisis de la intención individual surgiera en un estudio de los "juegos". En su trabajo Mead demostró que los juegos constituyen el prototipo de las instituciones que enlazan los deseos individuales con las necesidades sociales, y que así civilizan la rivalidad sometiéndola a reglas comunes.

La primera, y tal vez la más importante manobra que Garfinkel efectúa en su ensayo consiste en describir los juegos que está estudiando como "órdenes normativos" supraindividuales y "disciplinas". Hay confianza entre los que participan en un juego, en la medida en que este orden se mantiene. ¿Pero cómo es posible? Para dar una respuesta, Garfinkel junta a Parsons con Husserl y Schutz. Siguiendo a Parsons, sugiere que las reglas están, y tienen que estar, internalizadas. Siguiendo la fenomenología, advierte que también deben ser "elaboradas". Hay que elaboraslas porque las normas y reglas sólo funcionan porque operan en conjunción con la "conciencia" en un sentido fenomenológico. Las normas y las reglas crean expectativas de conducta que se articulan con las funciones creadoras de orden y deseosas de sentido propias de la conciencia. Las reglas de un juego dependen de la buena fe. La buena fe funciona porque la mera existencia de reglas internalizadas crea "expectativas constitutivas" entre los participantes. Las reglas exhiben pues las siguientes características. Primero, los jugadores (es decir, los miembros de un grupo) esperan que una regla se respete incuestionablemente. La consideran "objetiva", y adoptan ante ella la actitud "natural" e "ingenua" que según Husserl es típica de la vida cotidiana. Segundo, cada participante espera que todos los demás jugadores exhiban la misma actitud natural, una proposición que deriva de la noción fenomenológica del pareo.

¿Cómo se confirman estas expectativas? ¿Cómo se mantiene esta actitud ingenua? El truco es que los actores se sienten compelidos a constituir la realidad para adecuarla a sus expectativas normativas y sociales. Garfinkel cree que las reglas brindan "posibilidades categóricas" que el ac-

⁸ Harold Garfinkel, "A Conception of and Experiments with 'Trust' as a Condition of Concerted Stable Actions", en O. J. Harvey, comp., *Motivation and Social Interaction* (Nueva York: Ronald Press, 1963), págs. 187-228.

... inconscientemente, toma por acontecimientos buscados. Luego las personas se esfuerzan para llevar "todas las observaciones reales... bajo la jurisdicción de los acontecimientos intencionales como casos particulares del acontecimiento buscado".⁹ Esto significa respetar las reglas. (No sólo los juegos respetan las reglas, sino que las reglas respetan los juegos)

He aquí como funciona en la práctica esta reconstrucción fenomenológica de las normas. Toda situación de un juego se remite a las reglas para su definición e interpretación. Se considera que estas reglas encarnan la experiencia pasada, aunque en realidad contribuyeron a producir y dirigir la experiencia previa tal como lo están haciendo con este acontecimiento nuevo. En todo juego, pues, hay un proceso que Garfinkel llama "normalización": se describe a los nuevos acontecimientos como normales y coherentes con acontecimientos pasados y con las reglas predominantes. Para describir qué técnicas componen la normalización, Garfinkel sigue a Schutz y Husserl, sugiriendo la comparación, la analogía, el pareo y, la más interesante, la "cláusula etc.". Esta última, invento de Garfinkel, sostiene que ningún conjunto dado de reglas puede remitirse de antemano a cada posible clase de acontecimientos; por ello, es preciso extender y reformar cada conjunto dado de reglas para que abarque situaciones nuevas sin que parezca modificado.

Como continuamente se emplean estas técnicas intencionales, los miembros de los grupos sociales pueden adoptar una actitud ingenua hacia las reglas y normas. A causa de las técnicas constitutivas de la conciencia, creemos que las reglas existen y que controlan la conducta, no sólo la nuestra sino la ajena. Esta creencia es una profecía autopredictiva. Lo que realmente ocurre es que elaboramos y extendemos las reglas para adaptarlas a situaciones nuevas, obligando a las reglas a adecuarse a esta realidad objetiva y limitando esta realidad por nuestro previo compromiso con ellas. Tal es la naturaleza de la acción normalizadora y normativa.

Si las expectativas constituyentes se violan de manera tan drástica que no se pueden realizar con la normalización, se amenaza el orden social. En este caso el nuevo acontecimiento produce insensatez en vez de sentido, y se deben construir normas radicales o revolucionarias que permitan la normalización de un "juego" nuevo y diferente. Según esta sutil definición sociológica, los acontecimientos insensatos son acontecimientos que desafían el proceso analógico. Hay, en palabras de Garfinkel, una "ruptura [de] la congruencia de las relevancias" y de la "intercambiableidad de las perspectivas". Ni siquiera la flexible "cláusula etc." es suficientemente maleable. La memoria colectiva funciona mal y no puede convertir la realidad en tradición. El orden normativo se desmorona. Los mecanismos constitutivos de la conciencia no han cambiado; han cambiado los datos colectivos de los cuales dependen. Sin embargo, aún existe una interrelación, pues la continuidad del orden normativo depende de la actuación de estos mecanismos constitutivos. Cuando éstos se tambalean, las discontinuidades de acción vuelven mucho más intensas.

Dado su compromiso presuposicional con el orden colectivo, las exploraciones fenomenológicas de Garfinkel han producido resultados notables. En vez de cuestionar la existencia del orden colectivo, esclarece en qué medida la construcción de dicho orden depende de la capacidad del actor para enfrentar la contingencia. Muestra que el más importante concepto "funcionalista" de Parsons — la integración cultural — no se puede comprender plenamente sin aludir a procesos de los que Parsons no era muy consciente. No todo termina con la internalización de valores; la personalidad socializada debe "actuar" de maneras constitutivas. La integración se sostiene de un acontecimiento al otro no simplemente mediante la internalización de valores sino mediante el proceso de normalización que describen Husserl y Garfinkel. La coherencia de significados no consiste sólo en acomodar símbolos de manera coherente dentro del sistema cultural. También resulta de la capacidad para interpretar acontecimientos lógicamente desde el interior. Por ello Garfinkel puede argumentar que la sociología debe prestar mucha atención al "trabajo de acomodamiento". Aunque desde la perspectiva del actor intencional el orden colectivo no tiene la cualidad de un producto contingentemente emergente, Garfinkel parece entender que el trabajo de acomodamiento acontece sólo en referencia a reglas internalizadas: existen expectativas constitutivas, y se llevan a cabo intenciones, sólo en relación con una cultura internalizada que produce un mapa cultural inicial del orden legítimo.

En esta obra temprana de Garfinkel vemos una tendencia teórica que también hallamos en Goffman, y en mucho mayor grado en Mead. Me refiero a una convincente exploración de la acción individual que no es "individualista". Es el pensamiento que se requiere para que una teoría multidimensional se vuelva mucho más compleja y empíricamente específica. El problema es que dicha teorización exige una notable disciplina intelectual. Hay que estar abierto al individualismo sin abrazarlo del todo, y hay que aceptar el orden sin permitir que su cualidad determinista domine nuestro pensamiento. Garfinkel desarrolló este enfoque durante la década de 1950, cuando apenas comenzaba el cuestionamiento de la teorización colectivista de Parsons. Cuando en la década de 1960 llamó "etnometodología" a su teoría, el movimiento antiparsoniano estaba en marcha. En mi próxima clase mostraré cómo el pensamiento de Garfinkel, al convertirse en etnometodología, sufrió un cambio sutil pero profundo, y cómo en la década de 1960 quedó atrapado en el dilema individualista, después de haberlo trascendido al principio.

⁹ *Ibid.*, pág. 194

La etnometodología (2): La rebelión de Harold Garfinkel contra las normas

Cuando Harold Garfinkel escribió el lúcido ensayo sobre la confianza que comenté al final de mi clase anterior, aún no era un "etnometodólogo". Aún no había iniciado la "escuela" que lideraría desde la década de 1960, y aún no había inventado un nombre para distinguir esta escuela del resto de la sociología. En esa época Garfinkel era simplemente un alumno de Schutz que también era alumno de Parsons. ¡Claro que no era un alumno cualquiera! Captaba, quizá con mayor agudeza que nadie, el dilema individualista que estaba en el corazón de la sociología fenomenológica, y había vislumbrado una salida.

En esta clase sugeriré que, irónicamente, Garfinkel comenzó a perder de vista esa salida cuando su sociología fenomenológica se convirtió en etnometodología. Cuando su trabajo se sumó al movimiento antiparsoniano de la década de 1960, se rompió el delicado equilibrio del que dependía su síntesis. Tomando una postura explícitamente antiolecolectivista, quedó atrapado en el dilema individualista, y este dilema definió la escuela a la cual él había dado nombre. Desde luego, este retroceso estaba plagado de ambigüedad. Aunque yo lo veía como un alejamiento respecto de una posición teóricamente superior, Garfinkel (colega mío aquí en la UCLA) lo ve de modo muy diferente, como un movimiento hacia una mejor percepción de la verdadera contingencia del mundo social. Comencemos, pues, reseñando la índole de lo que yo considero el gran logro de Garfinkel, un logro cuyo ímpetu se transmitió hasta la transición de su período intermedio.

Para apreciar las dificultades que Garfinkel superó en su obra inicial, debemos recordar el dilema que implica el pensamiento individualista. Para que un teórico sostenga el individualismo de manera clara y honesta, debe introducir un alto grado de azar en su descripción de cómo el mundo llega a ser ordenado. Básicamente, tiene que negar que existen patrones al margen de cualquier situación específica. Sin embargo, la mayoría de los teóricos, precisamente porque son sociólogos, no quedan satisfechos con esta posición y con más o menos tílubeos intentos abrazar algún elemento de la alternativa colectivista. Pero mientras se conserven los compromisos formales con el individualismo —mientras el teórico se siga llamando "teórico del intercambio", "interaccionista simbólico" o "fenomenólogo"— esta referencia colectiva sólo se puede introducir de manera residual. Como es *ad hoc*, inevitablemente será indeterminada, y por ende frustrante, tanto teóricamente como empíricamente. El dilema, pues, surge del enfrentamiento con las normas

de las opciones del azar y la categoría residual. La tensión que se crea en la trampa de este dilema a menudo induce al teórico a recurrir a argumentos de "en última instancia": insinúa que, aunque existan las dimensiones colectivas, en última instancia la negociación individual y contingente aún crea orden.

He sugerido que este dilema define el trance de algunos de los más importantes movimientos teóricos del período de posguerra. Homans afirmaba estar satisfecho con su énfasis en la conducta "subinstitucional", pero introdujo toda suerte de referencias colectivas —conceptos como valor, inversión y justicia— que implícitamente modificaban su radical posición. Blumer parecía, a primera vista, mucho más satisfecho con una línea puramente individualista, pero aun él introdujo referencias a estructuras colectivas, y su intento de confinarlas en períodos temporales bien delimitados amenazó con deshilar la trama de su teoría general. Goffman también parecía relacionar el orden social sólo con la presentación del *self*. Sin embargo, pronto elaboró una versión más compleja y satisfactoria de la conducta contingente, aunque su trabajo nunca perdió del todo su ambigüedad sistemática. Por último, he mostrado que Husserl, el fundador de la fenomenología, se proponía explicar el orden establecido en términos de actos individualmente constituidos. Pero aun él, en las etapas tardías de su trabajo, llegó a reconocer que el ámbito donde se desempeñaba el actor tenía una estructura independiente, y aunque rara vez Husserl explicó estos ámbitos saliendo de las categorías individualistas, si lo hicieron sus seguidores. Merleau-Ponty, Schutz y otros procuraron introducir elementos colectivistas en una sociología fenomenológica más "mundana" que trascendental. Sin embargo, aunque estos teóricos apuntaban en la dirección correcta, carecían de los recursos teóricos necesarios para lograr su cometido.

Como Garfinkel había estudiado tanto con Parsons como con Schutz, pudo dar importantes pasos hacia una resolución teórica. Prestó gran atención a las prácticas intencionales, pero este esfuerzo parecía diseñado para mostrar cómo eran las omnipresentes reglas colectivas y suprainstanciales, el "orden normativo" de Parsons. Su énfasis en la importancia de estas reglas, por otra parte, era agua para el molino fenomenológico, pues Garfinkel insistía en que la omnipresencia de la cultura atestiguaba cuán ingeniosos eran los individuos para "constituir" la apariencia de realidad. Apriorísticamente, la confianza no contingente es fundamental para que la vida de un individuo tenga sentido; empero, esta confianza descansa en las acciones normalizadoras de los individuos. Aquí Garfinkel puede abrazar el elemento contingente, puramente individualista, como un nivel del análisis empírico y no como una presuposición del orden social mismo.

A pesar de este afán de síntesis de su obra temprana, aun aquí hay algunas ambigüedades perturbadoras. Aunque Garfinkel argumenta que las reglas normativas son colectivas, que no son reductibles a intenciones y prácticas, en varios enunciados programáticos abre la posibilidad de que lo contrario sea cierto. En la primera página del artículo sobre la confianza, por ejemplo, afirma lo siguiente: "El modo en que está organizado un sistema de actividades *significa la misma cosa que el modo en que se producen y*

se mantienen sus características organizativas".¹ Debemos traducir esto de esta manera: "El modo en que está organizado un sistema de actividades" se refiere a las reglas. El modo en que estas reglas — la organización — "se producen y se mantienen" se refiere a las prácticas constitutivas de la fenomenología. ¿Garfinkel quiere decir que las reglas y la conciencia individual son la misma cosa? Esto imposibilitaría verlas como si implicaran distintos niveles de análisis y sugeriría un retorno al individualismo de Husserl.

Esta ambivalencia, que no decide si la contingencia es un dato empírico o presuposicional, se revela con mayor claridad en el enunciado que sucede a esta afirmación introductoria: "Los fenómenos estructurales son productos emergentes del ... trabajo de acomodamiento por el cual las personas que enfrentan desde adentro los ámbitos con los cuales las enfrenta la sociedad establecen las estructuras sociales que son los productos ensamblados de la acción dirigida contra dichos ámbitos". Esta oración no es sólo gramaticalmente engorrosa, sino profundamente ambigua. Si los fenómenos estructurales son productos meramente emergentes, entonces sí son simplemente los productos ensamblados de la acción. En tal caso, sería justo llegar a la conclusión de que los individuos establecen las estructuras sociales. Pero tales estructuras puramente contingentes no pueden enfrentar a los individuos desde fuera. Es decir, no pueden ser algo con lo cual la sociedad enfrenta a los individuos.

La cualidad compleja y contradictoria de estas formulaciones no refleja simplemente, pues, una "mala escritura". Si un autor sensible y expresivo fuerza su prosa, habitualmente es porque hay un elemento forzado. Aquí el problema es que Garfinkel ha vuelto a caer en el dilema individualista. Aunque su ensayo eventualmente trasciende la posición fenomenológica ortodoxa, él se siente obligado a presentarle sus respetos. Para evitar este compromiso con el individualismo, debe volver muy indeterminadas sus descripciones de la restricción colectiva. Estas oraciones iniciales son premonitórias. Cuando Garfinkel definió la etnometodología a mediados de la década de 1960, esta ambivalencia, este arrepentimiento acerca de su orientación ecuménica, se volvió mucho más intensa. En los ensayos compilados en *Estudios de etnometodología*, publicado en 1967, la tensión es mucho más manifiesta. En su período intermedio Garfinkel es, pese a todo, un discípulo de Parsons, pero también es un discípulo de Schutz con mala conciencia. Su obra afirma la autonomía del orden normativo, pero a menudo lo explica de manera muy indeterminada y confusa. La contingencia está allí, y recibe mucho mayor énfasis que en el ensayo sobre la confianza.

Quiero comenzar mostrando que *Estudios* presenta una continuidad con la obra anterior, pues no creo que el nuevo vocabulario que Garfinkel introdujo como "etnometodología" fuera escrito teniendo en cuenta exclusivamente el individualismo.

En *Estudios* hay un fuerte impulso hacia una valiosa teoría sintética, conceptos diseñados para expresar las extraordinarias investigaciones empíricas que ellos informan. Garfinkel declara que la etnometodología analiza "relatos". Los actores creen que deben ser capaces de relatar los acontecimientos nuevos. A pesar de lo que afirman conscientemente, sólo pueden hacerlo según sus expectativas previas, que son sentido común normativamente estructurado. La ironía, pues, es que estos relatos constituyen las configuraciones que se proponen meramente describir. Un motivo no es una respuesta ante una condición, sino que lo que aparecen como condiciones son ya reconstrucciones subjetivas de lo que está "allí afuera". Esta circularidad nos permite comprender la reproducción de normas y reglas de cara a acontecimientos y situaciones externos continuamente cambiantes.

Al enfatizar los relatos, Garfinkel dice de otra manera que la acción es un "índice" en el sentido husserliano. Todos los objetos nuevos son tratados como "signos" o índices del conocimiento previo. Garfinkel entiende que esta "indexalidad" es básica para el funcionamiento continuo y eficaz del orden normativo. No son individuos atomizados los que deben "relatar" y practicar la indexalidad, sino miembros de colectividades. La acción social es una "familiaridad lograda" gracias a las "prácticas de los miembros". Con el término "prácticas", Garfinkel retorna a Husserl. Con el concepto de "miembro", se abre a la tradición colectivista. En una nota al pie, Garfinkel recuerda a sus lectores que su uso del término *membership* ["carácter de miembro"] se propone estar en "riguroso acuerdo con el uso que hace Talcott Parsons en *El sistema social*".² Todas las prácticas acontecen en relación con las estructuras de la colectividad de la cual forman parte, los "supuestos de fondo" que configuran el orden normativo de la sociedad. Por esta razón, los actores intencionales "consultan aspectos institucionalizados de la colectividad". Hay una "cultura común" en la cual debe inspirarse la acción intencional.

En uno de los trabajos empíricos de *Estudios*, Garfinkel investiga cómo el personal sanitario de un centro de prevención del suicidio categoriza diversos tipos de muerte, un procedimiento que forma parte del trabajo de prevención del suicidio. Descubrió una circularidad fundamental. El personal categorizaba las muertes según las clasificaciones que los procedimientos del centro ponían a disposición. Se suponía que estos procedimientos eran respuestas racionales y científicas a la naturaleza de los suicidios: "La tarea de los investigadores consistía en relatar cómo una persona moría en sociedad de tal modo que el relato fuera atinado, detallado, claro, etc., para todos los propósitos prácticos" (pág. 15). Con "propósitos prácticos" se refiere a las exigencias y prácticas de una organización particular. Los relatos del personal, en otras palabras, no eran tanto descripciones objetivas de muertes reales como aplicaciones o especificaciones de las reglas de la orga-

¹ Garfinkel, "A Conception of and Experiments with Trust", en O. J. Harvey comp., *Motivation and Social Interaction* (Nueva York: Ronald Press), pág. 187. La palabra es mía.

² Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall), pág. 57, nota 8. De aquí en adelante, las referencias a *Studies in Ethnomethodology* aparecerán entre paréntesis en el texto.

nización. Este carácter autorreferencial y racionalizador se extendía a cada organización ante la cual tenía que responder el personal, no sólo la suya: "Los indagadores querían dar por sentado de que al final obtendrían un relato de la muerte de la persona que permitiera al médico forense y su personal contrarrestar afirmaciones de que el relato era incompleto o de que la muerte había ocurrido de otra manera o estaba en contraste o contradicción con lo que 'declaraban' los miembros de ese arreglo" (pág. 16).

Para mantener sus categorías de cara a las diferencias sutiles pero a menudo muy definidas entre diversas clases de muertes, los investigadores usaban lo que Garfinkel denomina método documental. Miraban las pruebas para "documentar" teorías que ellos ya sostenían. "Se investigan y leen 'en los restos' diversos modos de vivir en sociedad que pudieron haber culminado en esa muerte" (pág. 17). Los procedimientos racionales guardan pues una semejanza con prácticas mágicas como la lectura de la suerte en las hojas de té. Si con pensamiento racional nos referimos a generalizaciones objetivas, determinadas por la realidad, nunca hay tal cosa. Por el contrario, las pruebas de la investigación se usan "para formular una historia reconocible y coherente, estándar, típica, convincente, uniforme, planificada, es decir, un relato profesionalmente defendible y por ende *reconociblemente* racional para los miembros" (pág. 17). Como esta práctica categorizadora debe ser continuamente creativa, y como no se puede predecir de antemano —de manera formalmente racional— cómo será un relato, Garfinkel habla de "procedimientos *ad hoc*". Los procedimientos *ad hoc*, sugiere, son vitales para el mantenimiento de todo orden colectivo.

Pero los estudios más llamativos que describe Garfinkel fueron experimentos realizados aquí, con estudiantes de la UCLA. Si se otorgara un premio Nobel de sociología, esos experimentos habrían obtenido una candidatura. Garfinkel empieza con un problema conocido: cómo "es posible el mundo del sentido común" (pág. 36). La vida cotidiana es familiar; los "miembros" la encaran con una ingenuidad que acepta los "hechos naturales de la vida" (pág. 35). Sin embargo, desde un punto de vista fenomenológico, dicha familiaridad no existe; es "producto de actividades". Para averiguar cuáles son estas actividades, y si de veras son necesarias, Husserl nos exhortaba a adoptar la reducción fenomenológica, a poner entre paréntesis la "realidad de la realidad" y vislumbrar que en verdad somos nosotros quienes pagamos tributo a esta realidad. Pero Husserl lo recomendaba de manera abstracta y filosófica. No tenía sugerencias sobre cómo transformar dicho método en un método para realizar investigaciones fenomenológicas de manera científica y social. El resultado, a juicio de Garfinkel, es que el sociólogo con tal inclinación dispone de "escasos datos y pocos métodos" (pág. 36). Garfinkel procura enfrentar esta carencia. Lo hace mediante lo que llama "experimentos de ruptura", que emplean la metodología de la construcción social. "Mi procedimiento favorito — escribe Garfinkel— consiste en comenzar con escenas familiares y preguntar qué se puede hacer para causar problemas" (pág. 37). La creación de problemas produce "reflejos [sociológicos] a través de los cuales se puede detectar la extrañeza de un mundo obstinadamente familiar" (pág. 38).

En un experimento Garfinkel pidió a los estudiantes que relataran conversaciones comunes, escribiendo en el lado izquierdo de una hoja lo que decían los interlocutores, y en el lado derecho lo que ellos y sus interlocutores consideraban el verdadero tema de la conversación. Quiero reproducir esta transcripción de una conversación de muestra (págs. 38-39), para que ustedes vean exactamente adónde apunta Garfinkel.

	<i>Las palabras textuales</i>	<i>Lo que se entendió</i>
ESPOSO:	Hoy Dana logró meter una moneda en el parquímetro sin que lo levantaran.	Esta tarde cuando traía a Dana, nuestro hijo de cuatro años, desde la escuela, logró erguirse tanto como para insertar una moneda en un parquímetro cuando paramos en un estacionamiento, mientras que antes siempre había que levantarlo para que llegara a esa altura.
ESPOSA:	¿Lo llevaste a la tienda de discos?	Como insertó una moneda en el parquímetro, eso significa que te detuviste mientras estaba contigo. Sé que paraste en la tienda de discos en tu camino de ida o de vuelta. ¿Fue en el viaje de vuelta, de modo que él estaba contigo o te detuviste allí cuando ibas a recogerlo y te detuviste en otra parte en el camino de vuelta?
ESPOSO:	No, a la zapatería	No, paré en la tienda de discos cuando iba a buscarlo y paré en la zapatería en el camino de regreso, cuando él estaba conmigo.
ESPOSA:	¿Para qué?	Sé de una razón por la cual te pudiste haber detenido en la zapatería. ¿Por qué lo hiciste?
ESPOSO:	Compré cordones nuevos para mis zapatos.	Como recordarás, el otro día se me rompió el cordón de uno de mis zapatos marrones, así que paré para comprar cordones nuevos.
ESPOSA:	Tus pantuflas necesitan nuevos tacos.	También pensaba en otra razón por la cual pudiste detenerte. Pudiste haber llevado tus pantuflas negras, que necesitan tacos. Sería mejor que las hagas reparar pronto.

¿Qué podría brindar un ejemplo más convincente de cómo los acontecimientos reales se toman como signos superficiales de significados culturalmente esperados y, por ende, de cómo la comprensión opera sobre la base de mecanismos de estructuración activos de la mente humana? Veamos cómo Garfinkel mismo analiza esa conversación (págs. 39-40) y notaremos que la usa para enfatizar simultáneamente el orden y la contingencia individualista.

Un examen del coloquio revela lo siguiente. (a) Los interlocutores entendían muchas referencias aun sin haber mencionado los temas. (b) Muchos temas se entendían no sólo por lo que los interlocutores decían sino por lo que dejaban sin decir. (c) Muchos temas se entendían mediante un proceso que encaraba la serie temporal de expresiones como pruebas documentales de una conversación en marcha antes que como una retahíla de términos. (d) Los temas que ambos entendían eran entendidos sólo dentro y a través del curso de un trabajo de comprensión que consistía en tratar un acontecimiento lingüístico real como "documento de", como "apuntando a", como representando un patrón subyacente de temas que cada cual ya suponía que eran los temas a que la persona, mediante el habla, se podía estar refiriendo. El patrón subyacente no sólo derivaba de un curso de pruebas documentales individuales sino que las pruebas documentales a la vez eran interpretadas según "lo que se sabía" y lo que se podía saber sobre los patrones subyacentes. Cada cual era usado para elaborar el otro. (e) Al abordar las expresiones como acontecimientos en la conversación, cada interlocutor hacía referencias a la biografía y las perspectivas de la interacción presente que cada cual usaba y atribuía al otro como esquema común de interpretación y expresión. (f) Cada cual esperaba a que se dijera algo más para oír de qué se había hablado previamente, y cada cual parecía dispuesto a esperar.

En su experimento siguiente Garfinkel invirtió este procedimiento, y creó problemas de modo mucho más directo. En vez de pedir a los conversadores que transcribieran el subtexto intencional de sus conversaciones, les pidió que trataran de insertar ese subtexto en la conversación real. El experimentador (E) debía insistir en que el sujeto (S) clarificara el sentido literal de cada lugar común (págs. 42-43).

- (S): Hola, Ray. ¿Cómo se siente tu novia?
(E): ¿Qué quieres decir con eso? ¿Cómo se siente mental o físicamente?
(S): Quiero decir cómo se siente. ¿Qué te pasa? (*Luce intimidado*).
(E): Nada. Sólo explica con más claridad a qué te refieres.
(S): Olvidalo. ¿Cómo anda tu solicitud a la Facultad de Medicina?
(E): ¿Qué quieres decir con "cómo anda"?
(S): Tú sabes qué quiero decir.
(E): Pues no lo sé.
(S): ¿Qué te pasa? ¿Te sientes mal?

Lo que ocurre aquí es que el sentido de realidad del sujeto es puesto en jaque porque de pronto no puede dar por sentado que su interlocutor (el experimentador) trate su habla como un "acontecimiento intencional". Garfinkel ha impedido que el experimentador utilice prácticas constitutivas normales. El resultado es que el orden social se desmorona. Ante la desintegración, la personalidad experimenta angustia. Garfinkel informa que, en respuesta a preguntas experimentales, un sujeto respondió "¿Por qué me hace esas preguntas?", algo que repitió dos o tres veces después de cada pregunta.

Se puso nerviosa e inquieta, y no podía controlar los movimientos de la cara y las manos. Parecía desconcertada y se quejaba de que yo la pusiera nerviosa y me pedía que parara con eso ... La sujeto recogió una revista y se tapó la cara. Bajó la revista y fingió que estaba leyendo. Cuando le pregunté por qué miraba la revista cerró la boca y rehusó seguir hablando. (pág. 43)

Aunque Garfinkel dirigió otros experimentos, los que describí por cierto cumplen su finalidad. La interacción ordenada entre personas, la estabilidad de sus personalidades y emociones, la continuidad de sus sistemas simbólicos, todo ello parece depender del uso que hace el actor de procedimientos constitutivos y del supuesto de que dichos procedimientos son igualmente empleados por otros. Al margen de la excentricidad del método de Garfinkel y de la iconoclastia del movimiento etnometodológico que lo adoptó, éste es el corazón de su logro sintetizador. Aunque luego sugeriré que este logro sufre un drástico deterioro aun en el libro que lo ex puso con mayor acierto, hay influyentes corrientes, aun en la etnometodología contemporánea, que continúan este intento de enlazar las técnicas intencionales individuales con una teoría de la cultura normativa.

En todos estos trabajos la atención sobre las "prácticas de los miembros" ilumina nuevos niveles de análisis empírico. No echa las bases para una alternativa ante la sociología colectivista ni es tomada como la presuposición necesaria para una comprensión totalmente individualista del orden social. Tal vez el ejemplo más sistemáticamente desarrollado de esta etnometodología no individualista es Cicourel. En *Sociología cognitiva* Cicourel critica las sociologías colectivistas por "no abordar cómo el actor reconoce lo que se considera estándar, 'familiar', 'aceptable'".³ Sugiere la necesidad de introducir un nuevo nivel de análisis empírico. Creo que Cicourel exagera la importancia de tales reglas intencionales. Arguye que brindan la "estructura profunda" de las normas y valores y el rasgo "crítico" de las conductas de roles. Sin embargo, así ignora las iluminaciones de la intencionalidad que se han desarrollado fuera de la tradición fenomenológica, por ejemplo, en la teoría freudiana de los mecanismos de defensa o en la teoría del acto de

³ Aaron Cicourel, *Cognitive Sociology* (Nueva York: Free Press, 1974), pág. 16; la cursiva es mía.

Mead. No obstante, Cicourel utiliza las ideas del periodo intermedio de Garfinkel para explorar nuevos aspectos del orden normativo en el mundo social. En su estudio de los medios de comunicación masiva, sociólogos como Molotch y Tuchman también hacen buen uso de ellas. Sugieren que los reporteros de los periódicos no se dedican tanto a descubrir nuevos datos empíricos como a normalizarlos, que usan el método documental para demostrar y especificar expectativas preexistentes.⁴ En una vena similar, Leter ha mostrado que los docentes, sin conocer a sus alumnos, "leen" expectativas de tal modo que interpretan los actos de sus estudiantes de modos que sostienen el orden normativo del aula, a menudo precario.⁵ Zimmerman ha mostrado cómo las agencias de asistencia social transforman expedientes fragmentarios y contradictorios en documentos claros que simplemente reproducen expectativas convencionales acerca de su conducta.⁶ Kitsuse ha mostrado que el control social del desvío involucra el hallazgo de maneras de documentar expectativas previas, un concepto que coincide con la teoría de la etiquetación, la cual describí antes como una variante de la interacción simbólica.⁷ Pollner y Zimmerman han demostrado que la ciencia social presuntamente objetiva descansa sobre conceptos que son índices para científicos y sujetos, y que por ello a menudo reproducen el conocimiento del sentido común de una sociedad dada en vez de revelar cómo funciona a partir de una posición racional e independiente.⁸

MI interpretación de estos estudios etnometodológicos parece bastante obvia, pero guarda poca relación con el modo en que la mayoría de los defensores y detractores han encarado la etnometodología. Estos estudios forman un suplemento crucial para la clase de teoría voluntarista y multidimensional que Parsons procuraba exponer. Como en este curso tengo la franca intención de ampliar y ahondar una teoría semejante —y de paso trascender la versión relativamente estrecha de Parsons—, se podría decir que mi interpretación de la etnometodología es un mero "relato" en el sentido que Garfinkel da a este término. Aun así, creo en otra época que Garfinkel mismo habría estado de acuerdo con mi interpretación. En esos días él bendecía la convergencia de la sociología y la fenomenología, cosa que no ocurre ahora. Este cambio guarda alguna relación con el modo en

⁴ Harvey Molotch, "News as Purposive Behavior", *American Sociological Review* (1974); 39: 101-112; Gaye Tuchman, *Making News* (Nueva York: Free Press, 1978).

⁵ Kenneth Leter, "Adhocing in Schools", en Aaron Cicourel y otros autores, *Language Use and School Performance* (Nueva York: Academic Press, 1976), págs. 17-73.

⁶ Don H. Zimmerman, "Tasks and Troubles: The Practical Basis of Work Activities in a Public Assistance Agency", en D. A. Hansen, comp., *Explorations in Sociology and Counseling* (Nueva York: Houghton Mifflin, 1969).

⁷ John Kitsuse, "Social Reactions to Deviant Behavior", en Donald Cressey y David Ward, comps., *Crime and Social Process* (Nueva York: Harper and Row, 1968), págs. 590-602.

⁸ Zimmerman y Melvin Pollner, "The Everyday World as Phenomenon", en Douglas, comp., *Understanding Everyday Life* (Chicago: Aldine De Gruyter, 1970), págs. 11-23.

que el trabajo de Garfinkel participó en las rebeliones de la década de 1960. Sin embargo, para entender cómo ocurrió esto, debemos tratar de explicar el cambio intelectualmente, indagando las ambigüedades — contradicciones, en verdad— teóricas del más importante trabajo de Garfinkel.

En medio de esta rica y compleja conceptualización de un nuevo nivel de análisis empírico — el nivel de la contingencia que articula la cultura con la intencionalidad— Garfinkel sugiere, en *Estudios*, que no debemos ver la etnometodología como una iluminación "empírica". La propone como una contrateoría del orden, como una teoría individualista alternativa y no un complemento de la tradición colectivista parsoniana. Para comprender el cambio, sólo es preciso examinar el tratamiento — o, mejor dicho, los dos tratamientos— de la práctica intencional que Garfinkel llama procedimientos *ad hoc*.

Vimos que Garfinkel usa este concepto de un modo que lo vuelve paralelo con lo que Mead, Peirce o Parsons llamarían significación. Un actor, al toparse con un objeto, lo toma como un signo, o símbolo, que representa o significa la relación de un sistema más general de significado con su circunstancia particular. Para ver las implicaciones colectivas de esto, pensemos por un momento cuán diferente es de la desdenosa referencia de Goffman a la "significación" en las primeras páginas de *Presentación del self en la vida cotidiana* (véase mi exposición en el Capítulo 13). Sin embargo, al hablar de "procedimientos *ad hoc*" Garfinkel llama la atención sobre el hecho de que el sentido de los objetos contingentes no se puede deducir de antemano, sino que se debe constituir nuevamente en cada situación. Practicar un procedimiento *ad hoc* es pues usar un objeto nuevo indexalmente. Este enfoque ejemplifica claramente la ambición sintética de Garfinkel. Combina pulcramente la contingencia con la importancia de sostener el orden colectivo. Por ejemplo, Garfinkel describe cómo un estudiante graduado "codificador" realiza un procedimiento *ad hoc* durante la investigación que realiza sobre los archivos de una clínica. "Trata los contenidos de las carpetas [el material que debe codificar] como si estuvieran en una relación de significación confiada con el 'sistema' de actividades de la clínica, la organización a la cual se refieren los contenidos de las carpetas" (pág. 22).

Como el "codificador" adopta la "posición" de un miembro competente de las configuraciones que pretende relatar, debe "ver el sistema" en el contenido de la carpeta. [El codificador] debe tratar los contenidos de la carpeta como sustitutos del orden-social-en-y-las-actividades-de-la-clínica. El contenido de las carpetas es, ante los modos socialmente ordenados de las actividades de la clínica, una representación de éstas; no describe el orden, ni es prueba del orden. Me refiero al uso que hace el codificador de los documentos en carpetas como funciones-signos cuando digo que el codificador debe conocer el orden de las actividades que está examinando para reconocer el contenido como una apariencia-del-orden. (págs. 22-23)

Empero, pocas páginas después Garfinkel trata de romper esta conexión vital entre las prácticas *ad hoc* y el más amplio referente cultural en el que se basan. "Supongamos que dejamos de lado el supuesto de que para describir un uso como un rasgo de una comunidad de comprensiones debemos saber desde un principio en qué consisten las comprensiones comunes sustantivas" (pág. 28). Cortar la relación entre lo que se dice y lo que se comenta al hablar es escindir la relación entre acción individual y orden colectivo. Garfinkel lo sabía: "Al dejar de lado tal teoría de los signos también dejamos de lado la posibilidad de que un presunto acuerdo compartido sobre asuntos sustantivos explique un uso". Nos quedan las manipulaciones de impresiones de Goffman, pues sólo nos quedan las prácticas intencionales del individuo: "Si se abandonan estas nociones, entonces no podemos distinguir entre de *qué* hablaban los interlocutores y *cómo* hablaban los interlocutores" (pág. 28; la cursiva es mía).

En esta formulación Garfinkel efectúa un brusco —y, a mi juicio, fatal— giro hacia el individualismo. Sugiere que los contenidos de aquello acerca de lo cual hablan las personas — los significados de lo que dicen— se pueden entender sin referencia al más amplio marco normativo o cultural dentro del cual hablan. Si el signo se puede separar del referente cultural, para comprender el significado del signo nos quedan sólo las técnicas de la conciencia individual. Garfinkel ahora sostiene que el significado de un signo es el producto simple y directo de tales técnicas interaccionales. Para comprender el significado él se refiere a los gestos constitutivos que Husserl llamaba analogía y pareo, a los cuales Garfinkel añade algunos de su cocha.

Una explicación acerca de *qué* hablaban los interlocutores consistiría en describir *cómo* las partes hablaban; en brindar un método para decir lo que haya que decir, tal como hablar con sinónimos, hablar irónicamente, hablar metafóricamente, hablar crípticamente, hablar narrativamente, hablar de manera inquisitiva o a manera de respuesta, mintiendo, glosando, hablando ambigüamente y demás (pág. 28-29; la cursiva es mía).

Garfinkel concluye: "El sentido reconocido de lo que dijo una persona consiste sólo y totalmente en reconocer el método de su hablar, en *ver cómo habló*" (pág. 29).

Este movimiento abraza el individualismo como posición presuposicional y no como mero nivel de análisis empírico, y transforma una visión innovadora y sintética en un supuesto dudoso y unilateral. El hecho de que un hablante use sinónimos, ironía y metáfora no nos dice nada, a mi entender, sobre lo que se dijo; simplemente nos permite comprender cómo se produjo este "qué". Es precisamente esta insistencia en separar signos y referentes —prácticas y reglas— la que permite a Garfinkel declarar, en los *Estudios*, que las estructuras sociales emergen a partir de los gestos individuales. Lo que deriva de esto resulta decisivo para la tradición teórica que él fundó: no es preciso que la etnometodología siga a la "sociología" en la aten-

ción a las reglas y la cultura institucionalizada. Ahora Garfinkel escribe: "Las configuraciones sociales organizadas consisten en varios métodos para poder relatar los modos organizativos de un ámbito" (págs. 33-34, subrayado mío). Este tipo de fraseología unilateral fue típica de la etnometodología en su fase sectaria.

Con este individualismo radical, Garfinkel se aleja de Parsons y Schutz para retornar a la fenomenología "pura" de Husserl. Mientras que la vena sintética de su obra extiende y profundiza la comprensión que Mead tenía de la actitud, esta orientación individualista cobra un giro más blumeriano. Pues aquí Garfinkel quiere hallar los significados en la respuesta individual situacionalmente específica. Cuando arguye, por ejemplo, que "el sentido reconocible ... no es independiente de las ocasiones socialmente organizadas para su uso" (pág. 3), está negando las implicaciones colectivas de la indexicalidad, que antes se había afanado por concebir. De acuerdo con la noción de indexicalidad, las fuentes de sentido apriorísticas y situacionalmente independientes son precisamente el trasfondo para asegurar la significación de cualquier ocasión particular. Análogamente, cuando Garfinkel arguye que los "rasgos racionales [de una organización] consisten en lo que hacen los miembros" (pág. 3; subrayado mío), está eliminando los referentes colectivos que le habían permitido eludir las cualidades aleatorias y asociales de la fenomenología anterior. En sus estudios de la codificación y el suicidio, en cambio, daba por sentado que la racionalidad cultural fijaba una pauta de orden legítimo a la cual recurrían constantemente las "acciones de los miembros". Ahora reduce su teoría a un pragmatismo puramente experiencial. Quiere prescindir de la cultura, las reglas, los símbolos y aun del "sentido común". Todo lo que queda es acción y experiencia. Como escribe en la primera línea de *Estudios*, introduciendo un capítulo que obviamente redactó justo antes de la publicación: "Los siguientes estudios procuran tratar las actividades *prácticas*, las circunstancias *prácticas* y el *manejo* sociológico *práctico*" (pág. 1; subrayado mío). Esta reducción a lo práctico vuelve el trabajo tardío de Garfinkel fundamentalmente similar a la tradición del interaccionismo simbólico que procuraba reemplazar.

Este giro en la obra de Garfinkel estableció la autocomprensión oficial del movimiento etnometodológico. Para ver por qué y cómo ocurrió esto necesitamos algunas referencias históricas. Garfinkel dio nombre al movimiento a principios de la década de 1960, y durante ese periodo el movimiento se volvió muy controvertido. La controversia —y la alternativa anti-parsoniana que el movimiento aparentemente ofrecía— atrajo a los estudiantes más jóvenes, cuyo respaldo empujó aun más la etnometodología en una dirección anticolonialista. Mucho más que Garfinkel mismo, estos estudiantes jóvenes veían la "etno" como una reacción contra la sociología funcionalista reinante en la época. Este aspecto le permitió cobrar un impulso rebelde e incluso revolucionario. Aquí hay una ironía. Pues a medida que la etnometodología se volvía más individualista y antinormativa —más anti-parsoniana— las partes potencialmente más cruciales de la teoría de Garfinkel se diluyeron. Ser paladín de la etnometodología pasó a ser equivalente de rechazo por la sociología, que atípicamente era demandada como una

disciplina con un impulso más colectivista. Al margen de que el individualismo puro caracterizara o no los estudios etnometodológicos en los hechos, por cierto pasó a informar el enfoque de la teoría. Aunque los estudios que antes mencioné —los de Cicourel, Zimmerman, Kitzuse, Pollner, Leider y otros— contienen una decisiva referencia a las normas colectivas, cada cual presenta la naturaleza "revolucionaria" de sus hallazgos no en términos de la relación entre intencionalidad y creencia sino de su luminación de las prácticas individuales.

Cuando examiné los otros cuestionamientos individualistas de la teoría de Parsons, mostré que cada cual procuraba justificarse construyendo un sustituto caricaturesco de Parsons. Esto era necesario, en primer lugar, porque cada movimiento nuevo de la posguerra tenía que enfrentar la hegemonía de la obra de Parsons. No se podía ignorar a Parsons; había que criticarlo y construir una alternativa a partir de la crítica. Por esta razón, Rex tuvo que construir su propio "Parsons". Este "Parsons del conflicto" no era necesariamente Parsons mismo; en la teoría real, a fin de cuentas, se puede encontrar bastante sobre el conflicto. Los cuestionadores individualistas usaron una estrategia parecida. Parsons era antiindividualista sólo en el sentido presuposicional. En principio su teoría permitía que la contingencia y la individualidad se insertaran en el nivel del acto unidad empírico, como lo demostraba ampliamente la temprana sociología fenomenológica de Garfinkel. Para justificar una versión radical del individualismo, los cuestionadores de Parsons se sintieron obligados a presentar sus trabajos como único camino posible para conceptualizar la contingencia. Es decir, tenían que presentar a Parsons como si no permitiera ninguna libertad individual.

Encontramos este sustituto caricaturesco en el corazón de los *Estudios de Garfinkel*. Aunque nunca menciona a Parsons directamente, la referencia era obvia no sólo para sus estudiantes sino para la comunidad sociológica en general. Garfinkel dice que los "teóricos de la ciencia social" han creado la imagen del actor como un "pelele". Han usado el "hecho de la estandarización" —el hecho de que la acción siga normas y revele un orden colectivo— para juzgar el carácter de las acciones que "se atienen a las expectativas estandarizadas". En otras palabras, los teóricos de la ciencia social han usado el respeto a las normas para entender que la acción tiene un carácter dócil, que es pasiva y conformista en vez de activa y constructora. Los teóricos han "pasado por alto que mediante estas mismas acciones las personas descubren, crean y sostienen esta estandarización".

Por "pelele cultural" me refiero al hombre-de-la-sociedad-del-sociólogo que produce los rasgos estables de la sociedad actuando en conformidad con posibilidades de acción preestablecidas y legítimas, brindadas por la cultura común. El "pelele psicológico" es el hombre-de-la-sociedad-del-psicólogo que produce los rasgos estables de la sociedad mediante opciones entre cursos de acción posibles que se le imponen a partir de la biografía psicológica, el condicionamiento histórico y las variables del funcionamiento mental. El rasgo común en el uso de estos "modelos de hombre" es el hecho de que los juicios de sentido común

que involucran el uso, por parte de la persona, del conocimiento sensato de las estructuras sociales sobre la "sucesión" temporal de situaciones de aquí y ahora se tratan como epifenoménicas. (págs. 66-67)

Garfinkel nos quiere hacer creer que Parsons ve a los actores como peleles, que la teoría establecida presenta a la gente como totalmente determinada por la sociedad, como si siguiera una regla porque sí, sin trabajo interpretativo ni personalizador. Garfinkel insinúa que a Parsons no le importaban los actores ni la acción y entendía que la cultura y la sociedad se acompañaban automáticamente, siendo los actores un mero recurso pasivo. Es una caricatura antiolecolectivista muy similar a la que hallamos en Blumer y Homans. Está muy lejos de lo que describí como una crítica en el "nivel del análisis", la cual, en vez de atacar a Parsons por antiindividualista, aplaude su inclusión del actor aunque señalando que el nivel de contingencia no está satisfactoriamente expuesto.

Los discípulos de Garfinkel se apropiaron de esta caricatura. En un muy citado artículo de 1970, por ejemplo, Wilson declaraba que en sociología había dos paradigmas, el normativo y el interpretativo. Asociaba el normativo con el funcionalismo de Parsons, y lo describía como si concibiera la relación del actor con las normas de manera totalmente fija, rígida y formal. Wilson afirma que la etnometodología ve la significación como totalmente dependiente de la interpretación de los actores, no de la significación fija de las normas mismas.

En la visión interpretativa de la interacción social, en contraste con el paradigma normativo, no se entiende que la definición de las situaciones y acciones esté explícita o implícitamente establecida para siempre mediante la aplicación literal de un sistema preexistente y culturalmente establecido de símbolos. En cambio, los significados de las situaciones y las acciones son interpretaciones formuladas en ocasiones particulares por los participantes de la interacción y están sujetos a una reformulación en ocasiones subsiguientes.⁹

Sin embargo, ni siquiera Wilson puede escapar del dilema individualista. Quiere incluir elementos colectivos, pero sólo puede hacerlo de manera residual.

La adopción de roles es un proceso en el cual los participantes se dedican a la interpretación documental de las acciones mutuas, de tal modo que el patrón subyacente consiste en el contexto de su interacción, ... de la cual las acciones particulares son vistas como expresiones. ... Más aun, este contexto mismo se ve a través de las mismas acciones que sirve para interpretar. Es decir, en toda ocasión particular en el

⁹ Thomas P. Wilson, "Normative and Interpretive Paradigms in Sociology", en Jack Douglas, comp., *Understanding Everyday Life*, pág. 69.

curso de la interacción, las acciones que los participantes se ven realizar unos a otros son vistas como tales en términos del significado del contexto, y a la vez se entiende que el contexto es lo que es a través de estas mismas acciones.¹⁰

Esto es muy indeterminado. No se pueden tener ambas cosas al mismo tiempo.

La noción de que el funcionalismo veía la significación como fija y formal, como idéntica a las reglas en el sentido escrito, burocrático y legal, se arraigó a medida que la etnometodología florecía en la década de 1970. La caricatura aparece incluso en la obra de Cicourel, quien en otros sentidos ofrece una sensata crítica en el nivel del análisis. Justificando su posición más interpretativa y orientada hacia la acción, Cicourel sugiere que, en contraste con la opinión de Parsons, los actores no tienen "libretos" que perfilen sus roles "en detalle". Ataca a Parsons por sugerir que la acción es guiada por "normas o reglas explícitas".¹¹ La más compleja justificación mediante el ataque a un sustituto caricaturesco apareció en el primer libro de texto de etnometodología, escrito por Letter y publicado en 1980. "Los sociólogos convencionales", escribe Letter, "encaran las reglas como enunciados objetivos con significados claros y precisos." A partir de esta osada proposición, pasa a describir la teoría funcionalista atribuyendo a Robert Merton la idea de que "las consecuencias objetivas de la acción son independientes de los significados objetivos que las provocaron". Por último, llega a la lógica conclusión de que para la sociología en general el significado carece de importancia. Es totalmente objetivista y no se interesa en "lo que piensan los miembros de una organización".¹²

Me parece absurdo entender de esta manera el enfoque funcionalista del significado. Como señalé en una clase anterior, Parsons llegó a la noción de norma a través de su concepción de un actor continuamente consagrado a la interpretación. Infería legítimamente que la interpretación implica pautas, y llamó normas a estas pautas. Desde luego, Parsons pasó la mayor parte de su carrera describiendo sistemas de normas y su interrelación con otros sistemas y prestó poca atención al proceso mismo de interpretación. Pero esto no significa que escindiera la norma de la interpretación. Tampoco significa que concibiera las reglas como algo exterior al actor; eso habría dado a las reglas el status determinado y objetivo que Parsons reservaba para las cosas materiales. En su manual de etnometodología, Letter niega que "las normas, reglas, motivos" sean "agentes causales", y sugiere en cambio que "son herramientas que los miembros de la sociedad usan para crear un sentido de estructura social".¹³ Cita a Blumer y Turner como algunos de los

pacos teóricos establecidos que podrían estar de acuerdo con él. En realidad, sería difícil encontrar una formulación que congeniara mejor con el programa teórico de Parsons.

Armada con esta caricatura, y con la misión revolucionaria que ella justificaba, la etnometodología cobró fama por su ímpetu radicalmente contingente. En la década de 1960 y principios de la de 1970 esta imagen a menudo camuflaba una obra más sintética. En el período siguiente, la imagen y la conducta se alinearon más estrechamente. Han emergido dos tendencias de la teorización individualista. Una se interesa en la orientación del significado, la otra en una práctica más localizada y material.

La obra reciente de Pollner sigue estrechamente el tardío giro individualista de Garfinkel, y también se interesa en el significado en cuanto tal. En un artículo provocativamente titulado "Transacciones explicativas: creando y administrando el significado en el tribunal de tráfico", Pollner nos brinda una rica y elegante etnografía de los enormes esfuerzos interpretativos que implica la vida cotidiana, aun en el institucionalizado contexto de un tribunal. Como la acción es temporal, insiste Pollner, también es contingente, y los actores deben emplear un repertorio de técnicas para permitir que el significado opere. Toman ejemplos de puntos legales; objetan de manera vocal y a menudo dramática; vuelven visibles y concretos los problemas; combinan una y otra vez las secuencias temporales; tratan de mantener los "horizontes" coherentes de sus acciones. Pero Pollner desea hacer algo más que describir las técnicas intencionales en un ámbito etnográfico. Cree que está analizando cómo se crea el significado de la experiencia tribunalicia. Declara que el significado de lo que ocurre en un tribunal de tráfico es simplemente la producción de las técnicas interactivas así descriptas: "lo que uno hace a continuación definirá la importancia o relevancia de lo que otro hizo antes."¹⁴

¿Pero puede la relevancia — "lo que uno hace" — estar tan despojada de referentes colectivos? Una acción sucesiva sólo puede definir la mía en la medida en que tanto mi acto como el sucesivo se refieran a un complejo sistema cultural de significación previa y suprainteraccional, y ser claramente interpretados por él. ¿El juez de un tribunal "constituye" significados, como sugiere Pollner, o los está "poniendo en obra" con un alto grado de variación individual? Tomemos al juez que manifiesta incredulidad ante un abogado defensor que reacciona bruscamente ante una declaración de culpabilidad. ¿Este juez "inventa" el significado de la conducta legal "legítima", o sólo está usando técnicas normalizadoras para garantizar que los acontecimientos en marcha se conformen a normas establecidas acerca de lo que "debería ser" la conducta legal? Pollner concluye su artículo elogiendo la afirmación de Mead de que el significado de un acto está determinado por la respuesta. Ustedes recordarán que yo identifiqué este pragmatismo radical de la obra de Mead como un lamentable alejamiento de su pensamiento más sintético.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 68-69.

¹¹ Cicourel, *Cognitive Sociology*, pág. 17.

¹² Kenneth Letter, *A Primer on Ethnomethodology* (Nueva York: Oxford, 1980), págs. 18, 16 y 17.

¹³ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴ Melvin Pollner, "Explicative Transactions: Making and Managing Meaning in Traffic Court", en G. Psathas, comp., *Studies in Everyday Language* (Nueva York: Irvington, 1979), págs. 227-255.

Esta referencia a Mead muestra que la etnometodología ha regresado a la tradición individualista a la cual originalmente se oponía.

En el período posterior de su carrera, Garfinkel ha publicado relativamente poco. Ha limitado sus actividades públicas a ser guía y maestro de los discípulos que dieron mejor expresión a su posición tardía. Sin embargo, lo que ha publicado indica un enfoque no sólo más contingente sino más "material". Garfinkel y sus alumnos ahora estudian lo que ellos denominan "trabajo", los detalles de la acción práctica en ámbitos naturales muy circunscritos. Un ensayo sobre la ciencia publicado en 1981 arroja cierta luz sobre lo que implica su nuevo vocabulario. Al estudiar como se realizaron las primeras observaciones científicas de la púlsar óptica, un tipo de estrella, Garfinkel, Lynch y Livingston afirman que les interesa sólo la "eficacia" *in situ* de las acciones de los científicos. Sin referencia a las normas científicas, formales ni informales, o las expectativas paradigmática o temáticamente previas de los científicos mismos, sugieren que "las propiedades que las prácticas competentes de los científicos tienen en la producción local" se generan en forma totalmente "interaccional". Este estudio se concentra en las herramientas e instrumentos que usaron los científicos, las palabras que dijeron y las notas que tomaron, en los "objetos mundanos" que permitieron la "práctica encarnada". Afirman que esta práctica físicamente encarnada fue lo que permitió "la forma *material* existente del púlsar".¹⁵ ¿Qué podría estar más lejos de la referencia cultural de la etnometodología temprana? En este trabajo tardío, los actores no internalizan cultura ni reglas. Reaccionan ante las cosas físicas que están fuera de ellos, cosas a las cuales su acción creativa brinda alguna forma ordenada.

Tal vez el *corpus* más conspicuo entre los trabajos que han abandonado la teoría de la significación cultural sea el "análisis de conversación" iniciado por Sacks y Schegloff. Según esta perspectiva, la situación conversacional determina totalmente las acciones de cada hablante. Esta situación se compone de hablantes, la visibilidad o falta de visibilidad de quienes conversan, y exigencias interaccionales tales como la necesidad de que los hablantes alternen sin brechas ni superposiciones excesivas o de que cambien de tema sin perder continuidad. El significado *a priori*, culturalmente prescrito, del lenguaje se considera irrelevante, pero además el significado deja de suscitar interés. Esta rama de la etnometodología es más positivista y potencialmente materialista que cualquier otra, aunque puede abarcar desde el énfasis en las decisiones individuales hasta un interés más colectivista en los "sistemas de intercambio de lenguaje", que asigna giros en una "economía de la interacción".¹⁶

En cierto sentido la carrera de Garfinkel ejemplifica las tensiones del dilema individualista. Comenzó con una firme convicción acerca de la actividad constitutiva del individuo, pero por largo tiempo demostró una notable capacidad para encerrar este impulso dentro de un marco que admitía el poder independiente de las normas colectivas. En esta fase de su trabajo, la tensión creada por el dilema resultó ser muy productiva. Motivó a Garfinkel para articular la relación individuo-sociedad de manera profunda y original. Sin embargo, aun en su obra temprana, las afirmaciones acerca de la determinación última de la conducta individual no estaban del todo reprimidas, y en el tumulto de la década de 1960 afloraron a la superficie y comenzaron a dominar la obra. A medida que Garfinkel se volvía más individualista, sus referencias al orden colectivo se volvieron más indeterminadas y *ad hoc*. Más tarde, cuando se llegó a una inequívoca aceptación del individualismo, repensó la teoría para permitirle exhibir con mayor coherencia las fuentes contingentes del orden.

No hay dudas de que este ímpetu tardío representa un humanismo genuino en un sentido ideológico. Encarna la visión revolucionaria de la década de 1960: la estructura es totalmente abierta y los seres humanos pueden modelarla y controlarla. Pero es dudoso que este humanismo moral se pueda justificar teóricamente.

¹⁵ Harold Garfinkel, Michael Lynch y Eric Livingston, "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from an Optically Discovered Pulsar", *Philosophy of Social Science* (1981), págs. 131-158; la cursiva es mía.

¹⁶ Anita Pomerantz, "The Social Organization of Enforcement Systems", Departamento de Sociología, UCLA, 1980; y Harvey Sacks, Emmanuel A. Schegloff y Gail Jefferson, "A Simplest Systematics for the Organization of Turn Taking in Conversations", *Language* (1974), 50:696-725.