

---

# UN MODELO COMUNICACIONAL PARA EL ANALISIS ANTROPOLOGICO

---

Santiago Montes y Antonio P. Muñoz Carrión

---

Existen en la teoría de la comunicación dos afirmaciones básicas para la construcción de un modelo epistemológico:

1. El carácter interdisciplinar de las ciencias que han posibilitado esta teoría.
2. La aspiración de la teoría de la comunicación de convertirse en un modelo epistemológico para todas las ciencias, como anteriormente lo han sido la sociología, la lingüística, etc.

Admitiendo estos dos presupuestos, aun quedando pendiente el análisis de la atractiva propuesta de André Leroi-Gourhan<sup>1</sup> de que el instrumento es una epísteme que integra los usos técnicos derivados de la mano y los usos lingüísticos y simbólicos, para que se verifiquen las dos afirmaciones anteriores, ha de cumplirse una primera condición: *la reciprocidad de la interdisciplinariedad*. Es decir, que la comunicación no puede convertirse en el centro de un modelo epistemológico solamente porque las demás ciencias: lógica, matemáticas, bioquímica, psicología, sociología, etc., hayan aportado a la teoría de la comunicación sus puntos de partida, sino porque la teoría de la comunicación está en disposición, o puede llegar a estarlo, de proporcionar a las ciencias de las que se ha independizado principios de revisión de sus mismos criterios de cambio y enriquecimiento epistemológico.

---

<sup>1</sup> *Le geste et la parole*, Albin Michel, París, 1964.

---

Algunas de las ciencias mencionadas ya han recibido de la teoría de la comunicación elementos que han contribuido a su propio desarrollo. Así han surgido de las ciencias tradicionales ciencias nuevas, como la cibernética, la biónica y la informática. Asimismo se han enriquecido con los estudios de la comunicación de masas ciencias como la sociología, la psicología social, la lingüística, etc.

La antropología constituye un campo privilegiado para estudiar los fenómenos de intercambio y de predominio epistemológico. Nadie puede negar que la antropología ha contribuido al desarrollo de la teoría de la comunicación, especialmente a partir de los estudios de Lévi-Strauss<sup>2</sup>, pero cabe preguntarse cómo la teoría de la comunicación puede proporcionar a la antropología un modelo más perfeccionado que el heredado por esta ciencia de la sociología o de la lingüística.

Hipotéticamente hay dos condiciones para que se produzca el desplazamiento de los estudios antropológicos hacia supuestos estrictamente comunicacionales:

1. El modelo de interpretación antropológico debe ser *comunicacional*: originado en los procesos de transmisión de mensajes y *dinámico* de modo que supere la dicotomía sincrónico-diacrónico<sup>3</sup>.

2. La antropología se entiende, precisamente desde Lévi-Strauss, como una ciencia de la diferencia que valora lo individual, como ha subrayado G. G. Granger<sup>4</sup>.

## I. MARCO TEORICO

Partimos de la idea de que un modelo antropológico supone una interpretación de las interpretaciones del mundo. Esta afirmación supone que el antropólogo no interpreta el mundo objeto de su estudio, sino que busca el isomorfismo de su análisis con las interpretaciones de los hombres estudiados. En segundo lugar, los informantes son ineludiblemente interpretantes. Ahora bien, esto supone que la observación del etnógrafo debe constituir un elemento cognoscitivo de distanciamiento y objetividad y no cualquier mística de integración en el campo de las interpretaciones.

1.º El antropólogo debe *interpretar las interpretaciones* que una ecumene humana da de sí misma, pero nunca debe pretender ser un interpre-

<sup>2</sup> Santiago MONTES, *Claude Lévi-Strauss, un nuevo discurso del método*. Ministerio de Educación, San Salvador, 1971.

<sup>3</sup> M. MARTÍN SERRANO, "Aplicación de la teoría y el método sistemático en Ciencias Sociales", *REOP*, 42, octubre-diciembre 1975.

<sup>4</sup> G. G. GRANGER, "Información y conocimiento de lo individual", en *El concepto de información en la ciencia contemporánea*. Siglo XXI, México, 1966. Véase este concepto aplicado a la antropología en Santiago MONTES, *Los derechos humanos a la luz de la Antropología*. UCA, San Salvador, 1970.

tante directo de las realidades que no puede vivenciar de igual modo que los miembros de la colectividad estudiada.

Los informantes deben ser tomados como los auténticos interpretantes. De modo que el antropólogo dispone, para una construcción objetiva del sentido de una comunidad humana interrelacionada como sistema y como proceso por la información que circula entre sus individuos e instituciones: de los métodos directos de observación y de medida para establecer las coordenadas de referencia a una realidad espacial y temporalmente dada<sup>5</sup>; de la información directa de los interpretantes de esa realidad, y de la documentación histórica que proporcionan las variaciones de interpretación que una comunidad configura diacrónicamente sobre su propio hábitat. En definitiva, el antropólogo interpreta comunicacionalmente su objeto de estudio a través de los instrumentos y los relatos que confluyen en un establecimiento de sentido por el que un grupo humano se expresa a sí mismo.

2.º Ahora bien, la teoría de la comunicación se ha desarrollado hasta ahora, y se prevé que tendrá un futuro epistemológico predominante sobre otras ciencias, porque los medios de comunicación de masas transportan más allá del tiempo y del espacio las observaciones, antiguamente reservadas a viajeros y científicos privilegiados, sobre grupos humanos presentados en el medio como algo disonante y objeto de interés o curiosidad. Lo que no proporciona, en modo alguno, por su carácter estereotipado<sup>6</sup>, son interpretaciones surgidas de los grupos étnicos sin el condicionante que el medio de comunicación de masas introduce en su realidad, determinando un falseamiento de la conducta y, necesariamente, la negativa de acceso a la interpretación etnocéntrica.

El grave problema de la ciencia antropológica convencional es el prejuicio del origen purista de lo humano en cuanto tal, lo que lleva a estudiar preferentemente grupos primitivos o exóticos o culturas marginales. Pues bien, la antropología debe dar cuenta del hombre en todas sus circunstancias, semejantes o diferentes, del modelo humano prototípico y de las diversificaciones que lo constituyen en un ser real e individualizado dentro del ámbito cultural determinado por las constricciones sobre el grupo. Esto supone que la ciencia antropológica no debe ser sólo selvática o rural, sino *urgentemente* urbana. El hombre de las ciudades es un objeto descuidado por la ciencia que debe dar cuenta de él, e inmerso en el consumismo incluso de la información. Es en este punto donde las ciencias de la comunicación son las únicas que pueden rescatar para el conocimiento antropológico las grandes comunidades transculturadas y entrópicas que constituyen la gran parte de la humanidad y, por tanto, estadísticamente, la garantía de un conocimiento objetivo y prospectivo sobre el ser humano real.

<sup>5</sup> M. MARTÍN SERRANO, "Nuevos métodos para la investigación de la estructura y la dinámica de la enculturización", *REOP*, 37, julio-septiembre 1974.

<sup>6</sup> Id. *ibid.*

Condición imprescindible para un estatuto epistemológico actual, tanto de las ciencias de la naturaleza como de las de la cultura, es la negación de las distinciones convencionales entre naturaleza y cultura, como si el hombre fuera algo ajeno al resto de la realidad y de teoría y praxis, como si el hombre aún fuera más dicotómico que la distinción anterior que lo aleja del mundo y en sí mismo estuviera dividido entre la especulación mentalista que lo separa de su propia materia y la ejecución técnica de sus actos, que lo convertiría en un manipulador de la realidad. Se darían, pues, en el hombre tres planos: 1) el mental de las interpretaciones; 2) el técnico de las acciones, y 3) la ruptura con un universo ajeno, que puede interpretar o transformar.

La filosofía y la ciencia moderna han demostrado, a partir de Darwin, Marx y Freud, la falsedad de este planteamiento. Y es precisamente el concepto de información el que introduce el isomorfismo que configura la unidad interpretativa entre las leyes lógicas, sociales y físicas.

Antropológicamente, las constricciones sociales y físicas de la ecumene y del hábitat sobre el individuo son isomorfias con constricciones lógicas expresables y descifrables mediante códigos y sistemas de códigos. La información hace que del concepto de sistema, estrictamente sincrónico, podamos pasar al de proceso dinámico y diacrónico<sup>7</sup>.

## II. PROCESO ANALITICO

El proceso sistemático que postulamos para el análisis antropológico desde la episteme de la comunicación, consiste en la factorización de tres coordenadas: 1) el tiempo, que debe llegar a fijarse como constante; 2) el espacio, que debe también constituir una constante, y 3) la categorización hipotética *a priori* y su evaluación *a posteriori* de las relaciones que se dan entre los hombres y los objetos de acuerdo con las determinaciones del tiempo y del espacio.

1) *El tiempo*: Toda ecumene humana se caracteriza en el tiempo de forma reiterativa respecto a la comunidad o al individuo, pudiendo ser independientemente cíclica para el grupo y única para el individuo. Si se quieren inferir normas de constricción temporal, deben tenerse en cuenta en todos los fenómenos antropológicos las variaciones dadas por: *a*) los ciclos cósmicos (cosmogonías con rituales repetitivos de larga duración, como las festividades solares entre los incas); *b*) ciclos vitales (ceremonias de la pubertad, ritos de transición); *c*) ciclos anuales (enraizados en las estaciones). La invariable de la fecha cíclica del grupo nos permite fijar una constante temporal

<sup>7</sup> Con esta orientación se realizan los estudios comunicológicos próximos a la Antropología en la Universidad de Strasbourg.

que configura en interpretantes las variables temporales individuales y el orden cronológico de los acontecimientos solidificados en las acciones rituales y en los relatos míticos. Estas constricciones temporales determinan de por sí formas prescriptivas y proscriptivas de representación del comportamiento humano.

Una representación posible del paso de la variación temporal a su fijación en constantes de grupo se da en el gráfico 1, donde en la ordenada se representan las modalidades cíclicas de 1 a  $n$  y en la abscisa de  $a$  a  $n$  se dan las fechas de realización. El punto de convergencia entre una fecha significativa para el individuo y la modalidad representativa del grupo, fija una constante grupal y da origen a una valoración también constante para el individuo a través del análisis de las constricciones dadas en la tradición para el cumplimiento individual de la fecha respecto a la memoria mítica de la comunidad. La fecha varía para cada individuo dentro de las posibilidades cíclicas del grupo pero, a través de la tradición comunitaria, esta variación se constituye en constante por el determinismo del ritual del comportamiento en la fecha individual. Por ejemplo, los ritos funerarios suponen para el grupo un acontecimiento de ciclo vital, pero para el individuo suponen una fecha aleatoria. Esta aleatoriedad se fija en la constante mítica y ritual de las pautas dadas por la tradición, al margen de las circunstancias y momentos individuales. El gráfico determina la fecha de muerte en el ciclo de la vida y la constante de comportamiento ante este hecho único para el individuo, pero reiterativo para la comunidad. Los tabúes establecidos en tal caso, como sucede en la proscripción espacial entre los indios yaguas de la Amazonia colombiana, muestran precisamente el límite de la constricción del grupo generada por el acontecimiento individual: cada vez que un individuo muere, el grupo debe desplazarse.

2) *El espacio*: Determina también una constante comunitaria respecto a las actitudes individuales. Cualquier tipo de suceso antropológico acontece en el espacio: *a*) en la totalidad del hábitat (por ejemplo, la explotación agrícola y ganadera de zonas cerradas como los valles del Pirineo); *b*) zonas tópicas y fijas en toda ceremonia (como puede ser en una comunidad la Iglesia, el Ayuntamiento, etc.); *c*) zonas casuales (ocupación esporádica por influjos exteriores, como el turismo o por mutaciones rituales, como en el caso de las procesiones); *d*) zonas necesariamente variantes (originadas por el cambio de protagonista, como en el caso de las ceremonias de ciclo anual, por ejemplo, los quintos); *e*) zonas prohibidas (caso de las constricciones litúrgicas cuya transgresión supondría precisamente el descubrimiento de un choque de rituales de diversa procedencia).

En el gráfico 2 podemos observar la similitud de su desarrollo con el gráfico temporal 1: el eje de ordenadas representa las modalidades espaciales de grupo y el de abscisas las posibilidades de utilización del espacio

GRAFICO 1

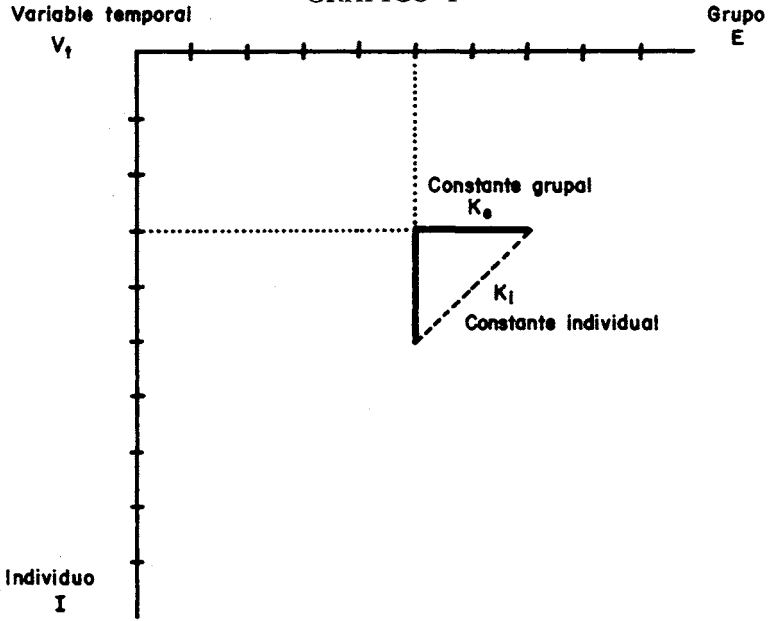
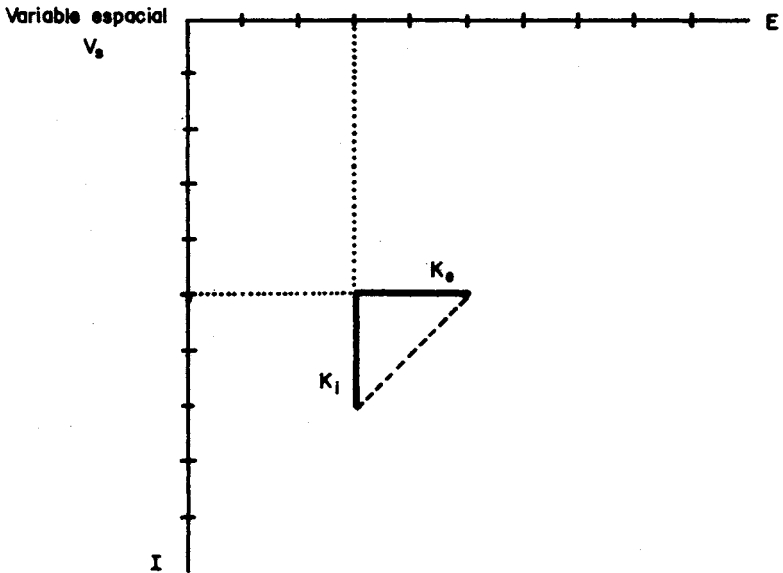


GRAFICO 2



por un individuo. El punto de encuentro fija la constante grupal y genera una nueva categorización del espacio que puede utilizar el individuo determinando, ritualmente, una constante individual dada en la tradición. Estas dos estructuras son isomorfas, y, por tanto, respecto al espacio y al tiempo, pueden concretarse todas las modalidades de la conducta, siempre que estén determinadas por las pautas sociales del grupo y, lo que es mucho más interesante para la antropología, *todo proceso nuevo que aparezca como independiente o contrapuesto a dichas pautas, supone un conocimiento de las actitudes humanas no estereotipadas: una cultura nueva.*

3) *La categorización:* En todo acontecimiento antropológico intervienen los hombres y las cosas en una interacción jerárquica de las personas entre sí, de uso técnico respecto a los objetos, de condicionamiento lingüístico y actitudinal de los objetos sobre las personas, que deben proporcionarnos un catálogo apriorístico e hipotético de categorización de las variaciones de interpretación de lo humano en el marco constante de lo espacio-temporal, lo que debe poder representarse para el análisis, después de una búsqueda sistemática de los datos, en una matriz de desciframiento, isomorfa con el espacio y el tiempo, de los hechos humanos sobre la realidad; hechos que son una interpretación de la realidad, la interpretación que una ecumene hace de su hábitat y de su cultura. Proponemos que, siguiendo un modelo comunicacional, esta matriz de desciframiento se exprese en el orden de los códigos generados por el emisor y descifrables por el receptor para la transmisión de mensajes que se refieren interpretativamente a sus simbolizaciones del mundo, a su *Weltanschauung*<sup>8</sup>.

### III. CONDICIONAMIENTOS COMUNICACIONALES DE UN MODELO ANTROPOLOGICO

Un modelo elemental de la comunicación humana puede comprender las relaciones entre emisor y receptor, la forma de transmisión de los mensajes por medios, canales y soportes, las leyes que regulan cultural y físicamente este proceso de transmisión de mensajes y el hecho, primordial en antropología, de que los mensajes se refieren a través de las modificaciones de los códigos a la interpretación que diversos grupos humanos pueden hacer de una misma realidad (ver esquema 3). Ahora bien, en todo estudio etnográfico puede comprobarse que los emisores y receptores de los hechos son intercambiables y que debe entenderse este fenómeno en los términos de homeóstasis y de *feed back* (siempre que el etnógrafo no pretenda inmiscuirse en el proceso que le es ajeno y del que solamente podría ser receptor

<sup>8</sup> Un proceso de interpretación metalingüística puede encontrarse en S. MONTES, *Teoría y análisis de la comunicación expresiva*. Ministerio de Educación Nacional, San Salvador, 1978.

o factor de ruido). No puede entenderse ningún fenómeno de interrelación humana directa como un intercambio mediado por la instrumentación de los *mass media* (a no ser que de nuevo consideremos la intromisión de estos medios como receptores e introductores de ruido). Los canales de intercomunicación se desarrollan según la tradición antropológica en los planos de la física y de la cultura: el canal físico diferencia objetivamente las realidades y el canal cultural facilita el paso de información intergrupal. La entropía física se supera por la dieptropía cultural<sup>9</sup>. Para el antropólogo es importante el estudio de los soportes, porque en la acertada interpretación de André Leroi-Gourhan, tanto las acciones como los útiles, como las palabras constituyen un mismo tipo interrelacionable de codificación. En definitiva, el mensaje que es el elemento sustantivo de la comunicación no se explica en el orden antropológico si no es por la circularidad e isomorfismo de los códigos entre emisor y receptor. La referencia a la realidad no debe entenderse como objetividad, puesto que el hombre diferenciado individual es el principio de indeterminación y de variancia de la llamada objetividad. Ya hemos señalado que la antropología no es una interpretación de la realidad (el antropólogo no tiene que ser metafísico), sino una interpretación de las interpretaciones que un determinado grupo humano, o un individuo de tal grupo, hace de lo que considera la realidad.

De acuerdo con las anteriores consideraciones, estableciendo como constantes el espacio y el tiempo y acordando que las transgresiones a las pautas determinadas por estas constantes configuran un nuevo perfil del comportamiento respecto a los usos codificados de las relaciones entre personas y objetos, solamente puede entenderse la cultura como una *reproducción redundante* de los códigos heredados o una *salida innovadora* del hombre por las desviaciones típicas, previstas en la codificación convenida en razón de las mismas desviaciones del sistema y del proceso. Antropológicamente, la teleonomía<sup>10</sup> subyace a la razón de las tendencias centrípetas y centrífugas del comportamiento.

Nuestro interés científico concreto es destacar las tendencias centrífugas del comportamiento individual frente a la identificación centrípeta del tópico analógico del hombre abstracto. De esta manera se define todo proceso de cambio y de evolución.

La valoración del hombre en relación con sus semejanzas y diferencias respecto a la especie y al grupo<sup>11</sup> no supone la apología del concepto capitalista de progreso.

<sup>9</sup> Cf. *Desarrollo de los dos principios de Clausius y Fantapié*. Id., *ibid.*

<sup>10</sup> J. PIAGET y otros, *Tendencias de la investigación en las Ciencias Sociales*. Alianza Universidad, Madrid, 1975.

<sup>11</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*. Plon, París, 1955.



IV. ALGORITMO DE BUSQUEDA <sup>12</sup>

Se ha indicado, como condición epistemológica de la antropología, que el etnógrafo es un observador de la interpretación y que su informante es un interpretante del hecho estudiado. Si se quiere realizar una investigación exhaustiva y metódica de los comportamientos humanos no podemos atenernos a los manuales de campo al uso y, mucho menos, a la interpretación de los datos encontrados al azar o por la determinación de una metodología concreta de hallazgo. Un algoritmo de búsqueda, en términos estrictamente informacionales y biónicos, supone un planteamiento estratégico, de acuerdo con la teoría matemática de los juegos, de los núcleos que pueden ser precisados como constantes (en nuestro caso las variantes de tiempo y espacio) y de las redes aleatorias que pueden indagarse por sistema matemático de filtros entre las posibilidades de acontecimiento variable respecto a tales constantes (gráfico 4). La realidad se da en la fijación de las constantes de espacio y de tiempo, isomórficamente; pero el paso de constricción o de norma entre el espacio y el tiempo a través de lo individual pasa no sólo por las categorías temporales o espaciales propias de un grupo, sino por las variaciones múltiples, explicadas en la lógica combinatoria, constatables entre personas y objetos que condicionan a su vez y definitivamente la interpretación posible de la realidad dada en el espacio y en el tiempo: la cosmovisión, objeto específico de la ciencia antropológica <sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> A. V. NAPALKOV, "Los procesos tramitadores de la información en el cerebro", en *Sobre modelos de los nervios, el cerebro y la memoria*. Tecnos, Madrid, 1969.

<sup>13</sup> A partir de nuestras experiencias profesionales como etnógrafos y comunicólogos en Iberoamérica y España (cf. *Formas de solidaridad y conflicto en el Alto Pirineo Aragonés Occidental y El Guachival centroamericano*), hemos llegado a la conclusión de que un método sistemático antropológico debe pasar por un modelo comunicacional que debe ser susceptible de una formalización lógica y matemática, accesible a los procesos de ordenador que facilitan la búsqueda e interpretación de los datos.

---

GRAFICO 3

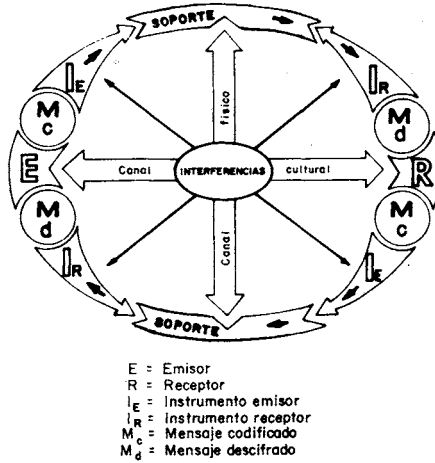


GRAFICO 4

