
REFLEXIONES SOBRE LA OBSERVACIÓN
ANTROPOLÓGICA Y UNA CRÍTICA
A LOS MODELOS OBSERVACIONISTAS
POSMODERNOS.
LA NECESIDAD DE NUEVAS
PROPUESTAS

MARGARITA LAGARDE

ABSTRACT. This paper reviews the proposals anthropology have submitted regarding the observation of human "otherness". Based on participant observation, some considerations are made on the auto-observation theory based upon second-order bio-cybernetic models. Autopoiesis is shown as the property within second-order systems that integrates the observer-observed unity. Considering the constructivist fragility as it falls into closed unifocal universes, it is put into question the biological neutrality of this observation process and its relation to evolutive differentiation, sexuality, and death.

KEY WORDS. Observation, participant, auto-observation, second-order systems, autopoiesis, bio-cybernetics, ethological observation, reflexivity, radical constructivism, evolution.

LA OBSERVACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

Observar es una de las cualidades humanas que origina el conocimiento, significa percibir lo que uno no puede ser, pero que requiere conocer para vivir. Significa trascender lo *aparente* o lo que quisiéramos o pensáramos que fuera. Significa obedecer y acatar lo otro, transformar la perspectiva propia para alcanzar la objetividad. Observar es también el origen del testimonio, de la afirmación social de los hechos, de las cosas y de los actos como verdad.

El hombre conoce y califica a los otros humanos mediante diversas fuentes de información, entre las que se encuentra la observación. Comparar a "los otros hombres" observándolos ha sido oficio de la antropología. En su periodo clásico, esta ciencia se ha ocupado de conocer al hombre analizando distintos grupos humanos, desde la perspectiva de la

comunidad occidental moderna, intentando decodificar la “extrañeza cultural” mediante la experiencia directa: estar en su entorno —con ellos— y mirarlos, escucharlos, degustar sus alimentos, oler, tocar; registrar para poder describir e informar de lo distinto a los semejantes.

Como si colocara una pieza más en las vitrinas de un museo, el antropólogo de esta época capturaba, conservaba y colocaba su experiencia con “los otros” en el discurso de su cultura y de su tiempo. Dando inicio a la traducción, pretendía la conservación arqueológica de los materiales originales, como claves indispensables para permitir el acceso al conocimiento de la infraestructura simbólica o de la trama de significados latentes inaccesibles en un principio (Conde 1994a:145).

Normando y organizando la observación de los otros humanos desde la *ciencia*, la etnografía clásica se propuso omitir, o al menos retrasar, las valoraciones o juicios personales, evitando la primera persona en las descripciones y buscando la narrativa que pudiera exponer “naturalmente” al objeto para su conocimiento. Basándose en el supuesto de la unidad básica de la *mente* como un referente genotípico común, construyó la observación del comportamiento o de los productos de los grupos humanos a partir de la premisa de una “naturaleza humana” universal que graduaba a los hombres en una escala de progreso. En esa época, la experiencia científica suponía la distancia y diferenciación radical y nominativa entre sujeto y objeto sin explicar sus articulaciones; se observaba desde y para la calificación y no desde y para la acción.

LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Al detectar las deformaciones contenidas en los informes producidos por las observaciones clásicas, se consideró el efecto centrípeta del observador en el entorno y la necesidad de comprender los flujos de la acción circundante, para poder determinar los efectos de la posición del observador en lo observado. Así, se llegó a la conclusión de que para comprender lo que estaba pasando el observador requería conocer de antemano los lenguajes implícitos en la trama de la acción.

Para observar no bastaba con “estar” ahí, había que “hacer” con los otros. Este medio permitiría adquirir el código articulador de la acción. La experiencia del otro implicaba actuar con el otro, replanteando la distancia y las fronteras entre el sujeto-objeto mediante la interacción para entender “lo que pasa”. No se trataba ahora de colocar al objeto en la vitrina, sino de comprender su función colocando la acción en la vitrina, dando cuenta de la coreografía definitoria obtenida desde la posición de uno de los bailarines.

La premisa de la universalidad de la mente no se comprobaba más por la adquisición progresiva de una cultura de punta, sino por la capacidad

del sujeto humano para incorporarse necesariamente a la “*subjetividad cultural* 1”. La antropóloga Wenda Trevathan describe su experiencia de la siguiente manera:

Yo fui entrenada en el método de “*observación participante*” y sentía que la única manera de entender completamente lo que pasaba durante el trabajo de parto, el parto y el periodo posparto era introducirme lo más profundamente posible en el proceso a través de someterme a un entrenamiento como partera (Trevathan 1987: 44).

La clave de esta modalidad de observación estriba en el sometimiento a un entrenamiento para la acción. El observador debe aprender a actuar, pero, ¿cómo se aprende si no es observando? La respuesta es: actuando mediante la imitación o el aprendizaje, hasta transformarse en un actor que observa mediante la actuación.

Este método fertilizó el trabajo de la antropología, impulsando una gran cantidad de investigaciones que han consolidado las teorías antropológicas modernas. No obstante, en los últimos veinte años han surgido nuevas reacciones críticas que señalan que a pesar de los esfuerzos realizados, la participación en la acción no impide que el otro sea ignorado. Veamos la crítica de Tedlock (1987: 276) en su trabajo sobre la interpretación y palabra hablada, haciendo referencia al trabajo de Levi-Strauss:

Tenemos un montón de diálogo interno, en el que el antropólogo se preocupa por los asuntos ajenos, pero no sabemos gran cosa de lo que puedan haber dicho los otros para provocar este diálogo interno. Las citas son tan infrecuentes como en las etnografías clásicas y, una vez más, a veces provienen de gente que no son los otros.

Pasando de manera “*ahistórica*” hasta su posición de actor, e inmediatamente a su posición de autor, el observador se convierte en un autobiógrafo que olvida que tanto el observador como el actor son posiciones y no personas inamovibles en el curso de una interacción. La carencia de historicidad en la relación observador-observado impone una distancia arbitraria con el nativo-objeto, generando una confusión entre los tiempos de la actuación-observación, la lectura-rescritura del texto y lo leído, todos éstos con relación a la investigación misma, en un proceso ilimitadamente recursivo (Gutiérrez y Delgado 1994: 141).

Por otro lado, la supuesta “*objetividad*” de esta modalidad de observación depende de la censura o de la represión de la proyección de los valores personales, del deseo del investigador y de su conciencia. La pretensión de excluir la subjetividad mediante la participación implica una carencia de reflexividad sobre las relaciones de poder implícitas en el cómo y qué hacer del observador con el observado y sus significados, lo cual

desemboca irremediabilmente en “novelas etnográficas” que impostan los hechos (Conde 1994a: 162).

La observación en la participación genera, además, un “incontrolable control” sobre lo observado, obligando al sujeto-objeto investigado a diluirse, ante la compulsión de una acción que tiene como protagonista al observador y sus formas de subjetividad-objetividad (Gutiérrez 1994). El investigador supone tácitamente que al “participar” con el “nativo”, su comportamiento racional es isomorfo a la concepción de la racionalidad que tiene el observado, depositando las divergencias entre ambos en las categorías de lo imaginario, lo místico, lo mágico, lo patológico, lo curioso, lo ilustrativo y otras formas de “desecho”. Esta forma de observación ha supuesto que al desechar la especificidad de los sujetos y prescindir de las cualidades secundarias de éstos se obtiene el verdadero conocimiento científico y objetivo, ocultando activamente su preocupación de no poder trascender el protagonismo de su mundo vivido y concreto.

A partir de una nueva acepción de la “teoría de la caja negra”, se considera al observado como una función determinada por la regularidad de las entradas o estímulos y su relación funcional con las salidas o respuestas. Supone que es impertinente e inaccesible a la investigación todo lo que ocurra en la mente de los actores, dando como resultado paradójico que la misma “caja negra” se transforme en el espacio de proyección de los mecanismos mentales subjetivos omitidos por el observador. El “hacer participante” del observador reduce al nativo-objeto a un ente que carece de la capacidad de transformar y transformarse mediante la selección y producción de sentido; omite que sujeto y objeto se construyen mutuamente en la observación, y niega la temporalidad irreversible que da lugar a la categoría histórica del sujeto en su relación con el objeto.

La carencia de una teoría realmente compleja y unitaria de la mente humana evita que el observador participante profundice en las motivaciones, los cambios de la atención, los significados y la conducta del otro, así como rehúsa observaciones referentes a su propia conducta.

LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA Y LA AUTOOBSERVACIÓN

La “naturalidad humana” de la posmodernidad se apoya en la metodología cibernética para incluir lo social y lo histórico. Guiada por la biología evolucionista, transforma la “máquina trivial” característica de los modelos de la “caja negra” definidos por las relaciones invariables entre la entrada y la salida, y regidos por la homeostasis, para crear nuevos modelos “no triviales” que trascienden los procesos de asimilación y acomodación, incorporando evolutivamente la neguentropía². La autorreproducción y la autorganización que constituyen el segundo orden,

enfatan la coordinación no lineal de los procesos en diferentes niveles, dependiendo de la *historia* de sus acoplamientos sistémicos y, por lo tanto, descansan sobre mecanismos distributivos, hermenéuticos y por ello, interpretativos.

Los sistemas humanos vivos, psíquicos y sociales, se producen mediante la propia clausura autorreferencial de tres operaciones autopoiéticas fundamentales que son: la vida, la conciencia y la comunicación (Pintos 1994: 567), y definen “lo social” como la institucionalización, es decir, la capacidad de heredar las estructuras indispensables para autorganizar el nivel de complejidad humana en la dimensión de lo viviente y actuante. Estos nuevos modelos consideran a la sociedad como una entidad primordialmente autopoiética o autorreproductiva, en tanto se mantiene como unidad y totalidad, aunque las partes que la formen se transformen continuamente o aun cuando lleguen a desaparecer. Comprendida en la lógica de la fractalidad³, la sociedad deviene en una unidad total, en tanto autorreferencia a las diferencias internas de sus elementos y de las relaciones que éstos guardan entre sí (Luhmann 1986: 56-64). El orden social, esencialmente productor de caos, complejidad y autorganización sinérgica, no se concibe como un objeto fijo o típico, sino que en analogía a un organismo puede sufrir profundos cambios sin abandonar su identidad y su existencia continua.

Desde esta perspectiva posmoderna, los conceptos tradicionales de “lo social” y “la conciencia”, contenidos en la estabilidad homeostática, aparecen como lugares de reversibilidad que condicionan los puntos de inmovilidad, equilibrio e indiferenciación propios de la unidad de sentido característico de los modelos pendulares. Por su parte, los modelos de segundo orden consideran que las acciones que rompen con el orden establecido o a las significaciones inconscientes del sujeto (que en los modelos anteriores eran desechadas como ruido, desorden o desperdicio del conocimiento científico) son instrumentos que permiten el conocimiento de la temporalidad o historicidad de los acoplamientos y de las sucesivas estructuras genéticamente irreversibles de los sistemas sociales.

Las corrientes de autoobservación antropológica surgidas en los años setenta se proponen transformar lo autobiográfico en arqueológico, acercando la etnografía a la arqueología mediante una nueva forma de observación “reflexiva”. Abandonando la búsqueda de participación mediante la coreografía, que necesariamente cuantifica la acción con referencia a una línea de progreso, retroceden para encontrarse con el valor cualitativo de la experiencia de campo misma, como parte del tiempo-historia; hecho que permite la generación de asimetrías entre el observador y el observado, y resuelve las tautologías y paradojas propias de los anteriores modelos de primer orden. Confirman al observador como actor, considerando que es desde su lugar de actor y no de observador externo donde

encuentra la mejor posición para acceder con certeza a la significación subjetiva del objeto, pero agrega que, en tanto “actor nativo”, el observador debe evitar la intencionalidad de convertirse en algún momento futuro en observador de sí mismo y del otro hacia el cual se orienta.

Ya no se trata de aprender a actuar para participar con el otro, y en “otro tiempo” observar la acción; se trata de que la díada observador-actor se transforme en una unidad total actor-observador en actitud “natural”, aprendiendo a observar *cómo ésta se acopla puntualmente con otro sistema cultural distinto al propio*. Este aprendizaje se produce por retroalimentación con el otro, generando en la interacción las perturbaciones propias de la evolución social del estado observador y la fuente de la investigación misma.

La acción es *una de las posibilidades* que ofrece el sistema dentro de su diversidad funcional, donde, por ejemplo: $c=a+b$, pero también $c=c-b+b$, y también $c=c-a+a$; y donde existe la flexibilidad reflexiva que permite que a sea igual a $c-b$, y a su vez b sea igual $c-a$. Es esta flexibilidad la que permite al sistema de segundo orden adaptarse, tolerando las desviaciones y las contradicciones, con la libertad necesaria para elegir entre las diversas soluciones igualmente útiles o inocuas.

Es necesario, sin embargo, señalar que la ventaja que brinda el análisis sistémico-funcional no consiste en la certeza algebraica del enlace de causas específicas con efectos específicos, sino en la consideración de la complejidad de la función misma como un criterio de referencia abstracto del “problema”, a partir de la cual se generan diferentes posibilidades de la acción.

El conocimiento de lo “otro” resulta del control de las alternativas posibles, considerando que la igualdad no es lo mismo que la analogía o la equivalencia, puesto que lo que ha de privilegiarse es la distinción en virtud de que la unidad de referencia es el problema central, como cualidad que emerge del sujeto y se objetiva en la historicidad autorreproductiva. Las unidades de análisis de estos nuevos sistemas son el “sujeto” referido a la acción y el “individuo”, considerados ambos como realidades nominales fractales. El “individuo” se define como la realidad nominal total percibida por los sujetos participantes, realidad que se disuelve en reacciones autocatalíticas, homotéticas⁴ e irreversibles. El sistema observado y el sistema observador se constituyen en individualidad fractal (cualquiera que sea su nivel, es decir, ya esté constituido por uno o más sujetos observadores y observados), en la medida en que establecen relaciones entre sí, y en tanto su conciencia está inmersa en un funcionamiento intencional que depende o modifica las condiciones iniciales (irreversibilidad) al interactuar con su entorno.

La autoobservación, como forma de conocer la *otredad*, pretende construir la relación actor-observador-actor-observado como una individuali-

dad no trivializada y como un reductor del desorden social al introducir los contenidos subjetivos de la interpretación como elementos productores y reproductores del conocimiento. Se genera así una teorización científica que se replantea el valor del caos, como paso indispensable para dar cuenta cabal de relaciones cambio-tiempo, policontextual y policéntricamente dentro de un mundo y una sociedad definitivamente acéntricos. En las palabras de Luhmann, se requiere de una ciencia donde “la edificación de la teoría se asemeja más a un laberinto que a una autopista con un final feliz” (Luhmann 1986:14).

Este método de observación no excluye a ningún otro método. Por el contrario, se propone como una observación global con amplio grado de certeza, mediante una triple estrategia: En primer lugar, por la incorporación de la vivencia del actor, cuyo testimonio “garantiza” el sentido de las acciones de los sujetos, que siendo todos partes de él, anulan la incertidumbre; en segundo lugar, se constituye en la investigación de las investigaciones porque se sustenta en la observación del observador, y en tercero, combina a ambas, manteniéndose siempre como un proceso inconcluso. En otras palabras, garantiza su certeza en que “otra conciencia similar a la mía acepte el sentido y el alcance óptico que mi conciencia atribuye al objeto, y con ello coopera a su constitución”.

Esa conciencia, que es similar a la “mía”, es (o puede ser) el objeto; objetivado por “mi propia conciencia” como actividad selectiva del sujeto con intención, en un contexto complejo e históricamente irreversible. En consecuencia, mediante la autoobservación constructivista se puede ignorar la existencia imperativa de un mundo real, ajeno a la capacidad cognoscitiva del observador. En las palabras de Conde: “En ese sentido, lo real (si es que a estas alturas este concepto tiene todavía algún sentido) estaría constituido por el repertorio de esquemas estandarizados disponibles y susceptibles de ser organizados e interpretados en macroestructuras que coexisten” (Conde 1994a: 166).

Por su parte, Luhmann advierte sobre el peligro de caer en un idealismo estéril mediante la autoobservación:

la diferencia del constructivismo surgido de la autoobservación con el idealismo subjetivo consiste apenas en el grado de radicalidad, cuanto más en tanto que la referencia al sujeto es sustituida por la referencia a un sistema autorreferencial, empíricamente observable y operativamente clausurado, por lo que es necesario radicalizar la diferencia entre el constructivismo radical y el constructivismo operativo (Luhmann 1971: 73).

Posteriormente puntualiza definiendo al constructivismo radical:

Se trata de... una secuencia organizada, anticipatoria y recurrente, de operaciones que tienen que observarse como sistema, distinguiéndose de un entorno

operativo inaccesible. Es imperativo observar la secuencia de operaciones como *señalamiento de fronteras*, como localización de los pertenecientes y como destierro de los extraños. Se tiene que observar así como sistema operativo. Se tiene que distinguir entre la autorreferencia y la referencia exterior. El sistema se concibe en tanto frontera, en tanto forma de dos lados, como distinción entre sistema y entorno. Observar a un observador es observar un sistema que realiza operaciones de observador sobre algo (Luhmann 1971: 238-242).

CRÍTICA A LA METODOLOGÍA AUTOOBSERVACIONISTA

Si aceptamos que el valor de la observación científica depende precisamente de su capacidad de establecer un contacto autocrítico con lo que llamamos "realidad", generando una diferencia que incluye al mundo en tanto *verdad*, concluiremos que esta observación requiere necesariamente de la capacidad de asignar el valor de "falsedad" en lo observable, lo empírico y fáctico, es decir, la capacidad de señalar aquello cuyo correlato no pueda ser atribuido al mundo. El observar no es otra cosa que señalar diferencialmente esto.

Situándonos dentro de la lógica del segundo orden, concordamos en que la observación no puede ser ni pasiva ni exógena, pero hacemos énfasis en que ésta *es necesariamente diferencial*, reduciendo la complejidad infinita e incognoscible precisamente a través de la distinción del adentro-afuera y del sentido-flujo que definen la forma de dos lados (entrada y salida) como frontera con el entorno.

La tarea de observar consiste, precisamente, en diferenciar el estado observador del estado observado, evitando tanto la escisión como la indiferenciación. De acuerdo con Ibañez (1990: 162): "Cuando el observador se disocia del observado, las articulaciones entre ambos se reducen a lo inconsciente, mientras que, por el otro lado, la indiferenciación desemboca en la confusión que impide asimilar la neguentropía derivada de la asimilación del objeto en información".

Observar es un trabajo difícil, en el que se requiere tener siempre presente la afirmación de Von Foster (1997): "No se puede ver que no se ve, lo que no se ve"; por ello el trabajo consiste precisamente en diferenciar, hasta donde sea posible, las cualidades que distinguen una cosa de otra, estableciendo la frontera que nos permite pasar de una a otra, y en consecuencia considerar lo observado en tanto distinto al que observa y sus supuestos. La dificultad de esta distinción esencial es más clara cuando consideramos que el observador es parte de "lo inevitablemente no observable para sí y parte de lo invisible para su grupo cultural de referencia".

Nunca es el individuo aislado quien observa, piensa o interpreta, siempre es el individuo producido y reproductor de las instituciones y discursos a los que pertenece, mismos que le dan "sentido". Es este sentido el que le posibilita reducir, de manera estratégica y selectiva, la inconmen-

surable complejidad cósmica. La supuesta “comunidad” con *lo otro* pasa siempre por lo paradójico; como explica Geertz: “La comprensión de la forma y de las vidas internas de los nativos —para usar una vez más la peligrosa palabra— es más parecida a captar un proverbio, recoger una alusión, entender una broma —o como lo he dicho anteriormente, leer un poema— que a conseguir una situación de ‘comuni3n’” (Geertz 1995:70).

La realidad desde la ciencia se reconstruye a sí misma traduciendo la observaci3n en cuanto tal al lenguaje científcico propio de una colectividad lingüística particular y al que se le asigna una alta consistencia y certidumbre interna. Pero dado que este sistema no puede dar cuenta de sí, aunque se deposite en la reflexi3n de su “actuaci3n”, precisamente porque no puede ser consciente de su subjetividad, se hace indispensable la interacci3n con “el otro” puesto que es él quien posee las estructuras capaces de develar el drama que subyace la representaci3n de los actores.

En resumen, la única forma en que un sistema puede darse cuenta de las cosas que le habían permanecido ocultas, aunque formen parte de su actuaci3n cotidiana, es mediante el uso de un paradigma nuevo que le permitirá distinguirse de su paradigma original colocándolo en la posici3n de espectador frente a su pasado (Geertz 1995: 149). Este acceso a la “otredad dinámica”, que aparece en el eje del tiempo, ha sido potenciado científicamente desde la teoría de la evoluci3n, la ecología y el desciframiento del código genético. En el contexto de estas tres aportaciones científicas, el idealismo subjetivista es incapaz de comprender la cualidad reproductiva de la vida, desde sus niveles químicos hasta los psíquicos y sociales, puesto que sus modelos de segundo orden no incluyen en el proceso viviente al fenómeno de la muerte y la relaci3n que ésta guarda con la reproducci3n.

La muerte y la reproducci3n son los dos principios de la selecci3n natural que estructuran el sentido de los individuos en el contexto evolutivo. Son los parámetros que nos sitúan en la dinámica del depredador y su presa, de la complementariedad sexual, el parasitismo, la simbiosis, la competencia y la colaboraci3n. La observaci3n no puede ignorar estas fuerzas ecológicas que constituyen los escenarios evolutivos, sin resultar gravemente descontextualizada, particularmente cuando se ocupa de lo interindividual y social. El “entorno”, conceptualizado en la propuesta de los modelos de segundo orden, implica necesariamente relaciones ecológicas y evolutivas (en el sentido muerte-reproducci3n) que incluyen al observador y su relaci3n con lo observado. Por lo tanto, al proponer que la observaci3n depende del indispensable “*acomplamiento puntual*” con otro sistema distinto al propio, no puede ser concebida fuera de este concierto natural que vincula y diferencia a los seres vivos.

Es necesario considerar que la observaci3n no es un privilegio del quehacer científico, ni siquiera del trabajo humano, es una estrategia

fundamental de supervivencia para las especies. El depredador observa a su presa antes de dar cuenta de ella y la presa tiene la facultad de observar al depredador para evitarlo. En la mayor parte de las especies sexuadas la reproducción implica necesariamente la observación y, al menos entre los antropoides, existen evidencias de que la observación tiene la capacidad de modificar los paradigmas cognitivos y perceptuales de los individuos como parte de sus estrategias hereditarias de supervivencia. En todos estos casos, la observación se caracteriza por la contención de la acción y el ejercicio del juego exploratorio de las posibles respuestas consumatorias en el plano imaginario o figurado, absteniéndose o reprimiendo la acción hasta el momento en el que “el sujeto” cuenta con los elementos necesarios para la ejecución exitosa y adaptativa.

La propuesta moderna y posmoderna de la liberación de la “acción del observador” como un método útil en la construcción de las ciencias sociales carece de una definición precisa de lo que implica esta actitud “natural” dentro del escenario ecológico. Resulta ecológicamente ingenuo presuponer una “simbiosis natural observador-observado” que producirá perpetua y gratuitamente la “integración”, la que a su vez dará como resultado que “cuando observemos algo, transformemos su neguentropía en información (...) cuando actuemos sobre algo (organizándolo o reorganizándolo) transformemos la información en neguentropía” (Geertz 1995: 168).

Incluso la segunda ley de la termodinámica, en la que se sustentan los sistemas de segundo orden de las teorías de la autoobservación, nos permite concluir que esta “simbiosis”, productora de información o de neguentropía espontánea, resulta altamente improbable. Si bien es cierto que en los sistemas vivientes las relaciones simbióticas o cooperativas son necesarias para la continuación de la vida, también es cierto que este es un evento muy escaso en el universo que ha requerido de modelos evolutivos que rebasan la generación espontánea.

La naturaleza excepcional de lo viviente lo condiciona como sustancia “excitable”, es decir, como materia que se adapta activamente a su ambiente y que es capaz de transmitir *hereditariamente* aquellas estrategias defensivas y finalmente reproductivas que han resultado exitosas. La adaptación activa de la materia viviente se sustenta en su capacidad de control mediante la represión momentánea de la acción externa de los sistemas. Esta represión de la acción hacia el exterior es lo que permite las operaciones internas de diferenciación y reconocimiento de lo “otro”, de lo distinto. Y es esta capacidad de represión o retroalimentación negativa la que garantiza la autopoiesis en la interacción-acción como fenómeno biológico y evolutivo, sólo comprensible en un contexto ecológico.

De lo anterior se desprende que la autoobservación es insuficiente si no asume *explícitamente* los procesos de distanciamiento, diferenciación, ab-

stinencia y retroalimentación que impedirán la generación incontrolable de la repetición entrópica en las condiciones escénicas de la observación y “el acoplamiento puntual con un sistema distinto”. Un modelo de observación científica que pretenda constituirse como realmente autopoietico no puede sustentarse sin la prevención de la indiferenciación, la disociación o la muerte.

El caso de Diane Fossey ilustra de manera vivencial este tipo de participación en la observación. Esta investigadora y fundadora del Centro de Investigación de la Vida de los Gorilas en Libertad, en Ruanda, fue encontrada muerta el 27 de diciembre de 1985 de un machetazo en la cara. El arma asesina era un machete que ella había confiscado a uno de los cazadores furtivos, a quienes ella hostigaba y en ocasiones castigaba con azotes. Wayne Macguire, colaborador suyo, acusado injustamente por el gobierno de Ruanda de su muerte, la describe de la siguiente manera:

Se mezcló con ellos (los gorilas) imitando sus gruñidos, adquirió su lenguaje corporal, la aceptaron como uno de ellos dejándola acercarse para acicalarlos. Su muy personal relación con los gorilas rebasó tanto el interés académico como el afecto normal que siente la gente por los animales, se excluyó del mundo humano y para su infortunio no pudo convertirse en gorila. Odiaba implacablemente a los cazadores, los persiguió sin tregua, confiscó sus armas e incluso los azotó en diversas ocasiones; le declaró la guerra al gobierno de Ruanda, quien quería hacer un parque turístico en esa región, amenazando con disparar a cualquier turista que se acercara (Roff 1990: 208).

La propuesta de esta investigadora produjo importantes conocimientos sobre la vida de los gorilas en Ruanda, un reacción mundial en defensa de éstos y hasta una exitosa película; con todo, ilustra cómo la investigación puede quedar atrapada en una concepción ingenua, basada en una sobreidentificación del actor observador con lo observado. Hace evidente que la metodología de la observación científica no consiste simplemente en ocultar, reprimir, o controlar la acción (propia o de los otros), sino en explicitar y definir con sumo cuidado *el qué y cómo* ocultar, reprimir o controlar para poder observar y construir en las estructuras lingüísticas de la ciencia occidental contemporánea los modelos de interacción observador-observado que den cuenta de la existencia “real” de los referentes subyacentes a los mecanismos consensuales del comportamiento.

La historia de la ciencia se ha construido mediante diversas estrategias para detectar y prevenir el conflicto o la indiferenciación entre observador y observado; en un principio las estrategias se centraron en el establecimiento de la distancia y el tiempo adecuados entre el observador y lo observado, posteriormente surgió la mediatización de los instrumentos de observación, luego surgieron las técnicas que mediante la autoobservación simbiótica pretendían hacer “invisible” la diferencia entre obser-

vado y observador y, finalmente, se ha intentado la interpretación o traducción continua de los elementos diferenciales de conflicto entre ambos, para resolverlos mediante la creación de una comunidad lingüística que sirva como base a la simbiosis. En todos estos casos, la cualidad viviente contemplada en los modelos de segundo orden no nos permite suponer una observación-diferenciación sin conflicto, o sin el trabajo creativo de construcción de un lenguaje común que permita el encuentro neutral o cooperativo con *el otro* de manera natural.

Al negar la importancia del conflicto que surge en el descubrimiento del otro, los defensores de los modelos "inmunes" de la autoobservación afirman: "Como la verdad no es algo a descubrir o a develar, sino a construir, gracias a estos principios podemos ir construyendo verdades cada vez más complejas, sin fin" (Conde 1994b: 171). En estos términos, se autoproponen como un sistema ideal de digestión y asimilación perpetua, con una inmunidad absoluta. La precaución abstinerente, fruto de la represión por retroalimentación negativa, es descartada como parte fundamental de la observación, para proponer el abordaje inmediato de la acción-interpretación que eslabona "la acción al conocimiento, el conocedor a lo conocido, en un círculo indisoluble que hace surgir al conocimiento de la *ennación*" (Varela 1990: 90).

En conclusión, consideramos que al excluir de la observación autorreproductiva el conflicto sexo-muerte, que se produce entre el actor y el observador en un contexto evolutivo, ecológico e histórico, se deriva inevitablemente en la asignación de la conciencia del individuo diádico "observador-actor" como la fuente exclusiva de cualquier conocimiento (Deveraux 1977: 435). Esta "conciencia", que resulta de la retroalimentación "neutral" de ambos, acaba por ignorar los constituyentes que están más allá de esta conciencia autorreferente, así como los fundamentos termodinámicos básicos de los sistemas cibernéticos de segundo orden, regresando a la propuesta del "motor inmóvil" carente de contexto.

Por otra parte, este motor inmóvil, asexuado e inmortal, carente de la conciencia histórica de su propia biología, es devorado por una tecnología que lo escinde en un infinito de miradas que amenazan de una expansión sin sujeto. El reto que aguarda a la teoría de la observación, es el reconocimiento del observador y del acto mismo de observar, como construcciones de lo humano desde la mirada de lo otro. Esto es la investigación etológica de la observación, en el concierto evolutivo del juego de la vida.

NOTAS

- 1 El autor que ha desarrollado este enfoque es Niklas Luhmann, fundador de la corriente autobservacionista en las ciencias sociales. Nació en Lüneburg (Nieder Saxen) en 1927. Estudió derecho en Friburg (1946-1953) y fue funcionario del ministerio de Educación (1956-1962). Obtiene una beca para estudiar en Harvard y coincide en la cátedra de Talcott Parson, con Habermas y Münch en 1961. En 1968 entra como catedrático a la Universidad de Bielefeld, donde realiza trabajos sobre comunicación, ecología, riesgo, cibernética, etcétera, hasta la fecha.
- 2 La neguentropía se entiende como contenida en los elementos complejos de autorregulación de los sistemas, el consecuente retardo de la entropía, y el surgimiento de mecanismos ordenadores internos.
- 3 Entendemos por fractal lo que se define por la autosemejanza en la estructura y la imagen de las partes, que resulta isomorfa con la estructura y la imagen del todo, y que acepta que el segmento tiene tanta complejidad como la totalidad y la conserva en los distintos niveles de análisis.
- 4 Se entiende por homotético la formación de figuras semejantes, en donde los puntos correspondientes están alineados dos a dos con respecto a otro punto fijo.

BIBLIOGRAFÍA

- Conde, F. (1994a), "Las perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en la historia de las ciencias", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 53-68.
- Conde, F. (1994b), "Procesos e instancias de reducción /formalización de la multidimensionalidad de lo real: procesos de institucionalización/reificación social en la praxis de la investigación social", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 100-120.
- Devereaux, G. (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI editores.
- Geertz, C. (1995), *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Gutiérrez, J. y Delgado, J. M. (1994), "Socioanálisis cibernético, una teoría de la autorganización social", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 581-604.
- Gutiérrez, J. (1994), "Introducción", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 25-52.
- Ibañez, Jesús (ed.) (1990), *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*. Barcelona: Anthropos, Suplementos num. 22.
- Luhmann, N. (1971), "Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas", in J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkam, pp. 292-405.
- Luhmann, N. (1986), *Ökologische Kommunikation*. Frankfurt: Opladen.
- Pintos J. L. (1994), "Sociocibernética", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 563-580.
- Roff, I. (1990), *La mujer de la jungla*. Berlín: The Reader's Digest.
- Tedlock, D. (1983), *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Tedlock, D. (1987), "Questions concerning dialogical anthropology," *Journal of Anthropological Research* 43 (4): 325-344.
- Trevathan, W. R. (1987), *Human Birth. An Evolutionary Perspective*. New York: Adine de Gruyter.
- Varela, F. (1990), "Autonomie biologique et connaissance", in *Nature de la Pensée*. Lyon: Bibliothèque Munip. de Lyon
- Von Foerster, H. (1997), "Lethology: a theory of learning and knowing vis a vis undeterminables, undecideables and unknowables", *Revista Universidad EAFIT* 107 (julio, agosto, septiembre): 15-32.