

RENÉ LOURAU EL ANÁLISIS INSTITUCIONAL

V. Crisis del concepto de institución.

El institucionalismo durkheimiano, atacado desde la izquierda por el marxismo y desde la derecha por la fenomenología, influye sin embargo en las grandes construcciones sociológicas del siglo XX. Sigue siendo el marco de referencia de los sistemas que intentan renovarlo o superarlo. Reseñando los usos del concepto de institución, Znaniecki¹⁵ ofrece una idea de la polisemia en que se ahoga el concepto. En la historia de sus variaciones se mezclan todas las ideologías, todos los sistemas de referencia filosóficos y políticos. Sucesivamente pasan a primer plano la sociedad, la cultura el individuo, el instinto, el inconsciente, el grupo, la estructura, la organización, el poder, etcétera.

Znaniecki parte de la concepción de Spencer, quien yuxtapone el nivel morfológico y el nivel tópico del concepto: grupos sociales y normas universales. Muestra luego cómo completan Durkheim y su escuela la teoría spenceriana en el terreno de la morfología y de la ecología. Expone con cierta rapidez la crítica efectuada por Hauriou. Las concepciones individualistas, biopsicológicas, de la institución se oponen también al objetivismo de Spencer y de Durkheim. La influencia del conductismo es sensible en Allport,¹⁶ después de quien asombrará menos ver que las instituciones son asimiladas a pautas de conducta, a modelos culturales de comportamiento. Esta concepción, adoptada parcialmente por Parsons y sus discípulos norteamericanos y franceses, indica que los sociólogos actuales se contentan a menudo con una "psicología" muy discutible: discordancia epistemológica debida a la fragmentación de la ciencia en múltiples síntesis reducidas, que se confunden o se superponen entre sí.

La institución como categoría filosófica da lugar a vastas construcciones *a priori*. Según Znaniecki, el concepto de institución ofrece al filósofo la posibilidad de operar una síntesis de las ciencias sociales, tarea que se hace más difícil "porque el concepto de sociedad ya no puede servir como centro a cuyo alrededor se pueda efectuar la integración conceptual de las instituciones". Dicho de otra manera, la "sociedad", en su carácter de organismo o "cuerpo" que servía como sistema de referencia al objetivismo y al organicismo, ya no es considerada objeto de ciencia. Se parece un poco al "éter" de los alquimistas y de los primeros físicos; una noción ideológica destinada a disimular un vacío teórico. ¿Es más adecuado el concepto de institución?

En apariencia, las concepciones empíricas permiten sustituir el concepto nominalista y ciego de sociedad por el concepto realista de institución. Este es un momento fundamental de la historia del concepto de institución, una inflexión de su sistema de referencia llamada a tener vastas repercusiones. En efecto, el nuevo sistema de referencia del concepto de institución tiende a ser el *grupo*. Znaniecki destaca que, a partir de los trabajos de Park y Burgess (1924), la sociología de las instituciones se refiere a los grupos y ya no solamente a la sociedad o al individuo. La mutación aquí señalada acompaña entonces al desarrollo de la psicología colectiva o social, entendiéndolo por ello tanto la microsociología (sociología de los pequeños grupos) como la psicología de las masas. Freud y Moreno, para no citar más que a dos teóricos, fundan en esa época, el primero, un "socioanálisis" o psicoanálisis aplicado al campo social; y el segundo, una terapéutica y una teoría social del pequeño grupo. Es asimismo la época en que, en la industria sacudida por el final de la guerra y el retorno a la economía de paz, psicólogos y sociólogos reciben una fuerte demanda social que los insta a encontrar una terapéutica nueva, destinada a curar las nuevas disfunciones del sistema industrial. La psicología social explota una tierra desconocida o, al menos, poco estudiada por los institucionalistas: lo *informal*, la vida subterránea de los grupos tras la fachada de las instituciones, las normas no institucionales que completan y combaten las normas institucionales en la institución más fértil del capitalismo: la empresa industrial.

¿Quiere decir esto que el concepto de institución superará la crisis que lo afecta gracias a un enfoque empírico, clínico o etnográfico de los grupos? ¿Se pasará simultáneamente del institucionalismo doctrinario y *a priori* a un análisis institucional? ¿La inducción cederá su lugar al análisis de situaciones concretas? Para ello sería necesario que el concepto de grupo no ofreciera las mismas “facilidades” que su competidor, el concepto de institución. En 1947, Znaniecki piensa que “el concepto de grupo social no ha llegado a ser todavía el punto de mira principal de los estudios sobre las instituciones”.

Como se verá, los conceptos de función y de estructura tomarán una importancia creciente. Alrededor de 1925, sin embargo, el concepto de grupo se instala definitivamente en el sistema de referencia sociológico. Con respecto al libro de Brown, *Social Groups*, aparecido en 1926, decía otro sociólogo, E. Eubank: “Este librito es una prueba tangible de que el grupo pasa a ser el concepto central de las formas de sociabilidad, e incluso de la sociología en su conjunto: la sociología se ha convertido en la ciencia del grupo. Pero ¿qué es ese grupo que tomamos como piedra angular de la sociología?”¹⁷ De Park y Burgess, y Brown, a Merton, se han esbozado muchas respuestas. Znaniecki informa sobre algunas. Recuerda la distinción operada por Summer¹⁸ entre *in-group* y *out-group*, así como la pregunta siguiente, planteada por Cooley y Summer: “¿Cómo puede un solo y único individuo formar parte de grupos diferentes, cada uno de los cuales tiene su orden propio?”. Esta es una pregunta esencial, que encamina hacia las investigaciones emprendidas por Merton y que convergen parcialmente con el presente trabajo sobre el concepto de institución.

La teoría del grupo de referencia,¹⁹ positiva o negativa, recurre alternativamente a los trabajos anteriores referidos a los grupos (por ejemplo, el *in-group* pasa a ser un caso del grupo de pertenencia, mientras que el *out-group* pasa a serlo del grupo de no-pertenencia), y a la gran encuesta sobre *The American Soldier*, que fue encargada por el ejército de Estados Unidos.²⁰

La mencionada encuesta aplica tres tipos de variables, que Merton designa de este modo:

a. *Variables dependientes*: movilización y oportunidades de promoción.

b. *Variables independientes*: antecedentes civiles, universitarios, profesionales, etc.; condición social, orígenes, etcétera.

c. *Una variable intermedia de interpretación*, que no es sino la noción de “frustración relativa”. Por ejemplo, el “hombre casado” (variable independiente) cuestiona más a menudo la legitimidad de su movilización (variable dependiente) porque evalúa la situación comparándola (variable de interpretación) con las de los casados que no fueron movilizados y con la de los solteros que lo fueron”.

Merton subraya que la función de la variable de interpretación consiste en proporcionar una interpretación provisional en lo que concierne a las actitudes de los soldados. La teoría exige afinar la noción de pertenencia y la de referencia. El término “grupo” es incorrecto -señala Merton- “porque se aplica no sólo a grupos, sino también a individuos y a categorías”. De hecho, se aplica a grupos permanentes, morfológicamente observables, y también a criterios de pertenencia social, carentes de respaldo morfológico. Por eso, pertenecer a un club deportivo y al Ministerio de Educación no significa pertenecer a dos grupos cualesquiera: en el primer caso hay efectivamente un agrupamiento estable, permanente o periódico, de individuos que practican uno o varios tipos de actividades deportivas, mientras que en el segundo caso, la pertenencia socioprofesional es sumamente vaga (tanto el portero de un liceo como un profesor universitario trabajan para el Ministerio de Educación), o bien no se refiere a un grupo coherente (millares o centenas de millares de individuos pertenecen al “grupo” de los docentes sin conocerse).

En cuanto al grupo de referencia, designa entidades aún más vagas que el grupo de pertenencia. Ser prochino y ser jugador de rugby significa situarse con respecto a dos grupos de referencia que no tienen gran cosa en común. Supongamos, en un primer caso, que el individuo se contenta con adherir desde lejos a China o al rugby, sin militar activamente en una organización prochina o sin jugar ni haber jugado nunca al rugby. A la inversa, supongamos, en un segundo caso, que un individuo milita activamente en una organización prochina francesa, y que otro individuo (o el mismo) practique activamente el rugby: en ambos casos -sin hablar de todos los casos intermedios- ¿se cruzan en algún lugar las referencias y las pertenencias? Dicho de otra manera: ¿qué relaciones habría entre una hipotética reunión periódica (o una organización permanente) de los aficionados al rugby prochinos y el grupo de referencia de los aficionados al rugby, o bien el grupo de referencia de los prochinos? El concepto de transversabilidad que se encontrará más adelante explica los cruzamientos y no cruzamientos entre las múltiples pertenencias y referencias. Tanto Merton como los encuestadores de *The American Soldier* se plantean, en cambio, la siguiente pregunta: "Si un individuo tiene grupos de referencia cuyas normas son contradictorias, ¿cómo triunfa sobre esas contradicciones?". Estamos tentados de ofrecer a Merton la siguiente respuesta: el individuo triunfa sobre ese pluralismo a través de las desviaciones, el gangsterismo, el alcohol, los estupefacientes, la neurosis. Esta es, al menos, la respuesta que la sociedad norteamericana -y poco a poco las sociedades que adoptan su sistema social- dan a la pregunta del sociólogo. Nada tiene de asombroso que la psicología social aborde las contradicciones del sistema social en este nivel, que corresponde a la interiorización de normas por el individuo; pero esta perspectiva sólo nos interesa aquí muy indirectamente. De Merton se puede retener la dilucidación del *pluralismo* que rige la sociedad, pluralismo muy apto para aterrar a los responsables de la "salud social", pero que puede y debe ser considerado como uno de los datos fundamentales de todo análisis. Cuando los antropólogos comprobaban, en las sociedades primitivas, una coherencia inimaginable en nuestras propias sociedades, utilizaban el término de *segmentaridad*²¹ para designar la división sumamente escueta de tales sociedades. Preferiremos dicho término al de pluralismo, porque sugiere no tanto la idea de una suma de innumerables pertenencias, referencias, criterios, normas, opiniones, proyecciones e interiorizaciones (suma inacabable que conduce a la psicología social a multiplicar las encuestas microscópicas, y a la sociología a extraer de la psicología social muchas nociones seudopsicológicas y seudopsicoanalíticas), como la idea de una lucha entre fragmentos de la "sociedad". La noción de pluralismo supone que se toma como marco de referencia una sociedad como totalidad bien delimitada: ahora bien, ese tipo de totalidad no existe, salvo (quizá) bajo la forma del Estado. Suponer una "sociedad global" equivale de hecho a invocar la existencia de Estados nacionales, es decir, de conjuntos sociales cuya estructura y fronteras son proporcionadas por la fuerza armada. Se trata de una confusión muy grave para la sociología, lo cual, por supuesto, de ningún modo significa que el sociólogo no deba tomar el Estado como objeto.

La noción de segmentaridad, por el contrario, presenta la ventaja de no confundir objeto real (el Estado) y objeto de conocimiento (el sistema social). Se apoya en el postulado según el cual la "sociedad" es un agregado más o menos estable de "sociedades" -categorías y clases sociales- que viven a la vez en complementariedad y en lucha permanente. Otra característica de estas "sociedades" dentro de la sociedad que son los grupos segmentarios, es que existen -a veces conscientemente (por ejemplo, los grupos supranacionales, los trusts, las internacionales obreras, las iglesias)- por encima de las fronteras nacionales y estatales. La índole transnacional y transestatal de algunos grandes grupos segmentarios entra en lucha con las fuerzas centrípetas de todos los Estados; estos grupos segmentarios, lejos de formar una nación supranacional, se hallan igualmente en competencia o en lucha: el internacionalismo, el ecumenismo, son dos ejemplos modernos del conflicto y de las contradicciones que menciona Merton, y que no designaremos como el conflicto entre la pluralidad y la unidad, sino entre la segmentaridad y la transversalidad.

Hemos visto recién cómo el concepto de institución se renueva, corriendo el riesgo de desaparecer en esta renovación, a partir del momento en que se impone el concepto de grupo. Veamos ahora qué relaciones mantiene con otros conceptos; en primer lugar con los de *función* y de *estructura*, muy antiguos en sociología; luego, con los de *símbolo* y de *inconsciente*, mucho menos integrados, aunque utilizados desde hace tiempo.

La antropología en sentido amplio, es decir, la etnología y la antropología cultural, es el dominio donde se desarrollan estos conceptos. Examinemos en primer lugar el caso de la etnología en el sentido estricto del término.

Se conoce a Malinowski como uno de los principales teóricos del funcionalismo, y por su crítica de *Tótem y tabú*: contra Freud, extrae de la observación de los primitivos, y en particular del estudio de su vida sexual, la idea de que la prohibición del incesto, tal como la describe el fundador del psicoanálisis, no es una regla universal. Según este autor, se operan diferenciaciones a partir de la estructura de la institución familiar. La rivalidad del hijo respecto de su padre es válida para la familia patrilineal de tipo occidental, y no para otros tipos de familia, especialmente para la familia matrilineal, donde la función de padre es llenada simbólicamente por el tío materno, permisivo y no represivo. De un modo general, Malinowski ve en el sistema de parentesco simbólico, no una forma universal, sino formas singulares ligadas a cada civilización y, por lo tanto, eminentemente relativas. La institución de la familia es una respuesta a una necesidad social; patrilineal o matrilineal, muy rigurosa como en la familia burguesa occidental del siglo XIX, o nutrida de elementos imaginarios como en los "parentescos simulados", cumple una función en la estructura de un sistema social determinado.

Este problema, retomado y desarrollado con frecuencia desde Malinowski y Freud, sólo nos interesa aquí en la medida en que pone de relieve la idea -orquestada ya por los filósofos de la Ilustración- de una relatividad de las instituciones (que la ideología corriente supone universales y estables) en el tiempo y en el espacio. En este sentido, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de Rousseau, y el *Suplemento al viaje de Bougainville*, de Diderot, son dos de los primeros actos de la ciencia etnológica. Al mismo tiempo, son dos de los ataques más violentos que haya sufrido en esa época la ideología dominante en cuanto a la creencia en la universalidad de ciertas instituciones occidentales y cristianas.

Pero Malinowski señaló también la opción teórica que consiste en comprender el concepto de institución en el sistema de referencia de la cultura (mientras que la escuela francesa de sociología, excepto tal vez Mauss, refiere el concepto de institución al sistema social). En los escritos teóricos redactados al final de su vida,²² describe las funciones y la estructura de la institución en general apelando a la distinción entre necesidades primarias, "es decir, biológicas", y necesidades derivadas, "es decir, culturales". La función o finalidad de la institución significa entonces "satisfacción de una necesidad" primaria o derivada.

Las necesidades primarias exigen instituciones donde el aparato material, la infraestructura tecnológica, están muy desarrollados: es el caso de las instituciones basadas en el "principio territorial", o sea las que ocupan necesariamente un espacio bien delimitado y lo valorizan: Estado, tribu, familia rural, pero también instituciones culturales o espirituales toda vez que fundamentan su poder y su hegemonía en sus dominios territoriales o inmobiliarios, por ejemplo, la Iglesia. La mayoría de las instituciones cuya función es producir, regular y dominar, poseen un sustrato material importante y se apropian de grandes partes del espacio o de los medios de producción (máquinas); por eso en las actuales crisis institucionales se observa el desarrollo de una forma de lucha que es la ocupación de los emplazamientos institucionales (oficinas, sedes de asociaciones, centros decisorios, lugares de trabajo). Lo que pone de relieve el análisis de estas crisis es un elemento privilegiado por el análisis cultural de Malinowski: *el sustrato material de toda institución* y el carácter simbólico asignado a ese material por el hecho de ser material institucional.²³

Malinowski destaca otro elemento en lo que denomina la "estructura de la institución": la *carta*. A la inversa del sustrato material, la carta designa el contenido ideológico de la institución. "La carta es la idea que los miembros tienen de su institución, y la definición que la comunidad da de esta". Por ejemplo, la carta territorial (de una tribu) "se expresa mediante la mitología del antepasado común y mediante la acentuación unilateral de los lazos del parentesco extenso".

Un tercer elemento; mejor dicho, una pareja de elementos, completa la estructura de la institución según Malinowski: un sistema de normas y un sistema de roles. Sistema de normas: por ejemplo, las leyes, reglamentos, principios morales. Sistema de roles: por ejemplo, las casas de solteros en las sociedades primitivas, los modelos jerárquicos, etcétera.

Finalmente, el análisis funcional de la cultura y el análisis estructural de las instituciones, que lo integra, indican que la articulación del concepto de institución con los conceptos de función y de estructura depende estrechamente del contenido que se asigne a los conceptos de *cultura* y de *necesidades*. Tanto la antropología cultural como la psicología social postulan que la sociedad estudiada “funciona” -lo cual suele ser cierto-, pero también que ese funcionamiento no es problemático -lo cual a menudo es falso. Al mismo tiempo, el concepto de institución sirve para designar regulaciones naturales (aunque culturales), cristalizaciones de lo inmutable, del orden deseado por todos. Esto equivale a privilegiar el consenso, que en general no existe sino en el nivel de la “carta”, y a subestimar las relaciones entre la carta y el sustrato material, es decir, la negatividad que actúa en las instituciones. Por negatividad entendemos aquí las oposiciones objetivas y subjetivas que no pueden dejar de surgir entre las finalidades de la institución (su “función social”) y el peso de su realidad material. Pensamos asimismo en las contradicciones que existen entre diversas instituciones, aparentemente en el plano de la carta o del sistema de normas, de hecho en el de la apropiación del espacio, de los medios de producción y de los bienes sociales. Por último, la visión culturalista, ensamblando en una unidad imaginaria las ideas de naturaleza y de cultura, se priva de percibir las relaciones existentes entre ambas nociones. La función de la instancia simbólica de la institución, que Malinowski reconoce sin embargo, es escotomizada en beneficio de un causalismo que no deja de evocar aquello de “la virtud dormitiva del opio”, de la antigua física. Por consiguiente, la crítica del funcionalismo pasa por la dilucidación de la dimensión simbólica de las instituciones.

Mauss y Lévi-Strauss ilustran esta crítica del funcionalismo. El primero puso al segundo en la senda de una antropología social o “estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representaciones”, mientras que la antropología cultural se dedica en cambio al “estudio de técnicas, y eventualmente también de las instituciones consideradas como técnicas al servicio de la vida social”. En esa distinción establecida por Lévi-Strauss,²⁴ se oponen con nitidez dos concepciones de la institución. El tecnicismo y el pragmatismo de Malinowski se contraponen al simbolismo de los “sistemas de representaciones”.

Con respecto a las formas de intercambio tales como el *potlach*, y también a los sistemas institucionales estudiados en el plano morfológico y ecológico (por ejemplo, los dos tipos de vida social en los esquimales, según las “variaciones estacionales”), Mauss ha señalado sin cesar hasta qué punto los datos institucionales son otros tantos signos o símbolos “utilizados como tales por los mecanismos más profundos de la conciencia”. Refiriéndose a las relaciones entre la psicología y la sociología, indica “que sólo es posible comunicarse y comunicar entre seres humanos mediante signos y símbolos comunes, permanentes, exteriores a los estados mentales individuales que son simplemente sucesivos; mediante signos de grupos de estados interpretados luego como realidades”.²⁵

La dimensión inconsciente de la institución es reconocida aquí con torpeza, pero con fuerza. Lévi-Strauss se mostrará permeable a muchas otras ideas esbozadas por Mauss (las técnicas del cuerpo; la búsqueda de las “iunas muertas” en el firmamento de la razón, que son las categorías que los hombres han utilizado o utilizan, y cuyo catálogo hay que establecer). La noción de estructura se halla virtualmente presente en la visión de Mauss sobre la clasificación de las categorías por cada sociedad. Mencionando un trabajo efectuado por Durkheim, formula el importantísimo postulado siguiente: “El estudio de la clasificación de las nociones en algunas sociedades indicó que el género tiene como modelo a la familia humana. Tal como se sitúan los hombres en sus sociedades, así ordenan y clasifican las cosas en especies y géneros más o menos generales. Las clases en que se distribuyen las imágenes y los conceptos son las mismas que las clases sociales. Este es un ejemplo tópico de la manera en que la vida en sociedad ha contribuido a formar el pensamiento racional, proporcionándole marcos ya estructurados, que son sus clanes, fratrías, tribus, facciones, templos, regiones, etc.”²⁶ Es el postulado de la homología universal entre la estructura del espíritu humano y la estructura social. En el límite, se podría hablar del principio de la analogía universal. En el primer capítulo se vio cómo la “sociología” de la emigración francesa, Bonald en particular, procuraba establecer una analogía entre la estructura de la lengua (¡francesa!) y la estructura familiar, corporativa, estatal, etc. Es sabido que Fourier, desde una perspectiva sin embargo opuesta a la de los tradicionalistas, construyó un sistema de analogías entre las potencialidades del espíritu humano y la naturaleza, lo cual lo llevó a trastornar todas las ideas sostenidas en esa época, y todavía hoy, sobre la división del trabajo y la vida en sociedad. Mauss no va tan lejos como Lévi-Strauss, quien tiene en cuenta el desarrollo no sólo del pensamiento racional, sino también del “pensamiento salvaje”.

Mauss postula que la estructura social ha proporcionado “marcos ya hechos” a la formación de la estructura de pensamiento: visión bastante “materialista” y determinista, mucho menos psicológica que la de Lévi-Strauss. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber cómo se produce la formación de las estructuras sociales: aunque se interesa en las “variaciones” institucionales, Mauss excluye la historia, único factor que podría indicarnos cómo, pese a la universalidad de la homología entre estructuras mentales y estructuras sociales, las sociedades han “elegido” ordenamientos y clasificaciones tan distintos en el tiempo y en el espacio. Los marcos sociales no se dan “ya hechos” de una vez para siempre: son producidos por la práctica social de los hombres, y las homologías entre representaciones mentales y representaciones colectivas, entre la “carta” y el “sustrato material” -para emplear los términos de Malinowski- se pueden comprender refiriéndose a otra instancia, el *inconsciente*. Las homologías, pero también las diferencias y las contradicciones.

Lévi-Strauss ataca por todos los flancos la confusión “realista” mantenida por el funcionalismo entre naturaleza y cultura. Trascendiendo las instituciones que eran el objeto privilegiado de la sociología y de la etnología, trata de perfilar las estructuras inconscientes de todo sistema social. Donde el realismo etnológico veía una institución -por ejemplo, en el totemismo-, Lévi-Strauss indica que la cuestión reside en un nivel analítico. El tótem sirve para la estructuración de las relaciones sociales; nada tiene que ver con una religión de los animales o las plantas. El clan que toma al zorro como emblema no se identifica con el zorro, pero utiliza este emblema para distinguirse del clan del águila o del clan del jabalí.

El análisis estructural se opone al análisis funcional en que no se basa en una teoría de las necesidades que las instituciones estarían “funcionalmente” encargadas de satisfacer, sino en una “teoría del sistema”, que no es sino la estructura con sus componentes elementales y secundarios (cf. la definición que da Boudon del concepto de estructura: “la teoría de un sistema”). Véase el sistema de parentesco. Su estructura “se apoya en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo)” y en “tres tipos de relaciones familiares que siempre se dan en la sociedad humana, es decir: una relación de consanguinidad, una relación de alianza, una relación de filiación; o sea, una relación entre el hermano y la hermana carnales, una relación entre ambos esposos, una relación entre padre e hijo”.²⁷

La lingüística estructural (Lévi-Strauss se inspira sobre todo en Saussure, Troubetzkoy, Jakobson) se aplica directamente al análisis de los sistemas sociales (al menos de los sistemas “fríos”, inmóviles o que están por inmovilizarse en la muerte lenta; los intentos de análisis estructural de una sociedad “caliente”, o de un momento “caliente” de la historia, no produjeron hasta ahora grandes resultados). Declara Lévi-Strauss: “En el estudio de los problemas de parentesco (y también sin duda en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como aquellos, sólo adquieren esta significación a condición de integrarse en sistemas; los “sistemas de parentesco”, al igual que los sistemas fonológicos, son elaborados por el espíritu en la etapa del pensamiento inconsciente”.

Los sistemas estudiados por Lévi-Strauss son sistemas de representaciones; los vínculos de consanguinidad, etc., no existen objetivamente, sino sólo en lo imaginario de los hombres (la etapa del inconsciente). No hay que “perder jamás de vista que, tanto en el caso del estudio sociológico como en el del estudio lingüístico, estamos en pleno simbolismo”.²⁸ De hecho, los elementos de realidad o de ideología que el funcionalismo estudia, y a los que confiere una función, no nos hablan solamente de su función pasada o presente; nos hablan de otra cosa y sirven para designarla: el sistema. Los diversos sistemas que se acoplan unos con otros, y el sistema social en su conjunto (si se lo pudiera aislar), funcionan como sistema de referencia, al que se remiten todas las actividades técnicas, procedimientos, costumbres y reglas sociales. La prohibición del incesto no es solamente una regla de derecho (del dominio de la cultura); su universalidad la vincula también a la naturaleza. No significa solamente la prohibición de copular con determinados miembros del grupo de parentesco. Su función no se reduce a una regulación represiva de los instintos sexuales. Significa también que tal clan o tal comunidad debe aceptar la entrega de sus mujeres a los hombres de otro clan, de otra comunidad. Permite la exogamia -por consiguiente, la constitución de una sociedad estructurada mediante el intercambio- en la misma medida en que prohíbe la endogamia, es decir, el confinamiento en la familia patriarcal y en la economía autárquica.

Aunque Lévi-Strauss no analiza las instituciones por sí mismas, el análisis de las estructuras elementales del intercambio (de bienes, de mujeres, de palabras) pone de relieve una característica esencial de toda institución, a saber, su ambigüedad: permisiva-represiva, la institución tal como la ve Lévi-Strauss se presenta, sin duda, como un modelo ideal, pocas veces alcanzado en la historia. Después de todo, los primitivos transgreden la prohibición del incesto, y aun en las “sociedades sin historia” hay “historias” entre la gente, cuando las instituciones entran en conflicto debido a su heterogeneidad o a que su “estructura” no ha sido interiorizada en el mismo “piso” del inconsciente por los diversos miembros de la comunidad. Además, no todas las instituciones primitivas son únicamente “reservorios de semejanzas” (según la bella fórmula de Hauriou); son también reservas de dinámica social, y por lo tanto lugares de cambio y de transgresión más o menos institucionalizados. Pensemos, por ejemplo, en el *potlach*, esa institución *agonística* descrita por Mauss. Como “hecho social total” engloba, junto con los elementos de continuidad y de tradición, elementos dinámicos, ligados a la lucha por el poder, a la competencia económica, al conflicto entre escasez y abundancia. El *potlach* es una ceremonia, pero una ceremonia que consistiría, en nuestra civilización, en una misa católica oficiada en un taller o en una gran tienda y empleando procedimientos que evocarían a veces una asamblea general de militantes políticos, y otras un remate o una sesión de “*jerk*”..

De igual modo, un curso de facultad o de liceo está identificado en general con una ceremonia grave, basada en la ruptura instituida entre el mundo del saber y el “mundo” en general. Sin embargo, se hace cada vez más evidente que existen relaciones agonísticas entre los participantes de esta “ceremonia” por un lado, y por el otro, entre los participantes y el conocimiento. Si bien la ruptura instituida entre saber y vida mundana ha tenido tiempo de interiorizarse después de ochocientos años de pedagogía clerical, hay un “piso” del inconsciente donde esa interiorización es combatida por otra: las de las relaciones dramáticas entre el individuo y el conocimiento, entre el deseo de saber y el saber del deseo.

Tanto en el caso de la misa como en el caso del curso magistral, está presente la doble naturaleza de la institución, permisiva-represiva; pero es seguro que la evolución de ambas instituciones, en función de los profundos cambios ocurridos en otras y en la totalidad del sistema social, hace aparecer la función represiva, en un momento dado, como primordial con respecto a la función permisiva. Otro tanto podría decirse de la institución que prohíbe el incesto: su función represiva es legible como sobre un palimpsesto en los esfuerzos que hacen todas las civilizaciones por sublimar el instinto en la moral, y sobre todo en la estética.

A la inversa, Lévi-Strauss plantea el problema apasionante de la institución ausente. En un pasaje referido a la pintura corporal (facial) de las mujeres caduveo,²⁹ indica cómo resuelven los mbaya la contradicción entre el modelo jerárquico y el modelo social basado en la reciprocidad. No buscan la solución en las “instituciones artificiosas”, susceptibles de sublimar la contradicción existente simbolizándola en alguna práctica ritual. La buscan en el plano de lo fantástico; para el caso, en el plano del arte gráfico aplicado al rostro. Lévi-Strauss interpreta entonces el arte gráfico de las mujeres caduveo “como la fantasía de una sociedad que busca, con una pasión insaciable, el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener, si sus intereses y sus supersticiones no se lo impidieran”. Y concluye, con cierta complacencia en la que algunos han percibido los rastros de un esteticismo estructuralista: “Adorable civilización, cuyos sueños las reinas enmarcan con sus afeites: jeroglíficos que describen una edad de oro inaccesible, que a falta de código ellas celebran en sus adornos, y de la cual revelan los misterios junto con su propia desnudez”.

Este pasaje indica con precisión lo que cabe entender por instancia simbólica de las instituciones. La pintura facial de las mujeres caduveo -esa “técnica del cuerpo”, según la expresión de Mauss- no consiste solamente en una técnica que cumpla una función de ornamento dentro de una cultura determinada. Sin duda, en un nivel superficial (descriptivo, morfológico), es una institución particular, ausente de muchas otras culturas donde “es incorrecto” que las mujeres se pinten el rostro. Pero sobre todo, es la representación estilizada de un orden de cosas ausentes: está encargada de simbolizar una forma social que el sistema institucional rechaza experimentando al mismo tiempo su carencia. Si bien todas las instituciones existentes entre los mbaya presentan un aspecto “funcional” y parecen corresponder a necesidades reales, no por eso es menos cierto que una “necesidad” está insatisfecha en el plano de las instituciones objetivas, y que tal ausencia es indicada objetivamente por la mediación de una operación simbólica.

En la teoría de Lévi-Strauss quedan, sin embargo, dos puntos que impiden una aproximación completa al concepto de institución. En primer término -crítica que ya se ha hecho-,³⁰ el estructuralismo tiende a privilegiar la noción de *código* y a subestimar la noción de *contexto* o de *sistema de referencia*. El acoplamiento de los "sistemas" y de los "sistemas de sistemas" evoca individuos (y sociólogos) que descifran hasta el infinito una naturaleza y una cultura que en definitiva nada pueden decirnos, salvo que ellas mismas son códigos o criptogramas. En Lévi-Strauss, la función metalingüística del lenguaje tiende a hacer desaparecer la función referencial. El bororo, al igual que el etnólogo estructuralista, clasifica, codifica, transcodifica, descifra y construye sistemas basados en la nada, en una ausencia de mensaje. Centrada en el código, la función metalingüística, sin embargo, nunca está aislada; flanqueando la función

referencial, se articula además con otras funciones del lenguaje. Aislándola, autonomizándola, la filosofía del sistema se hunde en el significante y pierde de vista la existencia del significado. La acción de los hombres, aunque "en determinado piso" se apoya en la existencia oculta de códigos y de estructuras inconscientes, no por ello deja de ser determinada también por referenciales, por objetos reales y problemas que la historia se encarga de situar "en el piso" de la conciencia.

El segundo punto que suscita problemas en el enfoque estructuralista es la relación entre el nivel de análisis sincrónico y el nivel de análisis diacrónico. Según la expresión utilizada por Lévi-Strauss, quien abordó esta cuestión en *El pensamiento salvaje*, es la "lucha constante entre la historia y el sistema". Tal vez las sociedades primitivas, objetos de estudio del etnólogo, sean privilegiadas para el estructuralista porque son "sin historia" o "sin escritura"; pero el mismo Lévi-Strauss comprueba que la historia y la escritura, es decir, la historicidad y las formas de gestión burocráticas propias de Occidente, confluyen a veces, dramáticamente, con las sociedades que el etnólogo observaba en la inmovilidad sincrónica. El ejemplo que él proporciona de tal confluencia entre una "institución" occidental tipo (el campo de refugiados o de concentración) y los novecientos sobrevivientes de una treintena de tribus australianas en un campo gubernamental, en 1934, casi no requiere comentario. Estos novecientos sobrevivientes se hallaban "reagrupados al azar, en un campo que abarcaba unas cuarenta habitaciones, con dormitorios vigilados y separados para los muchachos y las jóvenes, una escuela, un hospital, una prisión y negocios, y donde los misioneros (a diferencia de los indígenas) podían estar a sus anchas: en un lapso de cuatro meses, desfilaron por allí conformistas, presbiterianos, el Ejército de Salvación, anglicanos y católicos romanos".³¹ En esta forma-límite de la *ciudad* controlable totalitariamente que es el campo de concentración, ¿no se ve acaso funcionar ese modelo institucional de Occidente como contrainstitución absoluta? Pero sobre todo se llega a comprender, a través de este ejemplo trágico, que el conflicto entre la historia y el sistema no es -como pretenden los estructuralistas- una oposición entre la ciencia verdadera (el estructuralismo) y una doxología (la historia como "falsa" ciencia). Recordar la importancia de la historia no significa dedicarse a indagar la génesis temporal de las instituciones (aunque Durkheim haya recomendado esta tarea), sin analizar los acontecimientos históricos como producto de la confluencia -siempre agonística y a veces trágica- entre instituciones nuevas y antiguas, o también entre diversos sistemas institucionales. Por ejemplo: la aparición, el desarrollo y el triunfo de esa forma económico-social que es la manufactura, seguida por la fábrica, la empresa y el grupo industrial o el trust en Occidente, durante los siglos XIX y XX, ¿pueden ser analizados sociológicamente sin recurrir a la historia institucional, económica y tecnológica de los tiempos modernos? En cierto modo, ¿la empresa industrial no ha producido en el mundo rural del siglo XIX, un efecto comparable al que produjo aquella ciudad totalitaria en los sobrevivientes de las tribus australianas?

Las dos direcciones que acabamos de explorar -la antropología cultural y la antropología social-, sumadas a la tendencia de la sociología a adoptar conceptos de la psicología social, dan una idea de las vicisitudes que sufre el concepto de institución a medida que se lo confronta con los conceptos de grupo, de función, de estructura, de símbolo, de inconsciente... La reseña que hemos hecho en esta parte no hace más que prolongar lo que expusimos con relación a la filosofía del derecho y la teoría marxista. Se desprende de este análisis referencial (es decir, que hace variar el concepto estudiado en los diversos contextos o sistemas de referencia en los que se lo emplea) que la polisemia, el equívoco y finalmente el carácter problemático del concepto de institución constituyen innegables obstáculos para su utilización "naturalista".

Gurvitch señaló precisamente esta crisis del concepto, que él llegó a “excomulgar” del vocabulario sociológico.² Según él, resulta demasiado amplio y demasiado estrecho a la vez. Es demasiado amplio, ya que parece indiscutible que las creencias, ideas, valores, conductas colectivas, aun en cuanto se hallan preestablecidas, no son todas de la misma índole (por ejemplo, las conductas organizadas; los ritos y los procedimientos; las conductas más o menos correspondientes a los modelos, signos, señales; las prácticas, costumbres, rutinas, géneros de vida; las modas y los entusiasmos colectivos). Es demasiado estrecho porque, de todas maneras, lo no preestablecido queda excluido. La vida social, y aun su aspecto particular constituido por las “estructuras sociales”, son representados como algo demasiado calmo, bien ordenado, conformista (por ejemplo, las conductas colectivas efervescentes, no conformistas, reformistas, revolucionarias, creadoras, así como las “corrientes libres de la mentalidad colectiva”, y hasta las “formas de la sociabilidad”, resultan eliminadas de modo más o menos inconsciente).

Esta recusación reclama un comentario. El concepto de institución es criticado tanto en su extensión como en su comprensión. Reconozcamos que la doble crítica de Gurvitch tiene algún fundamento. Como se verá más adelante, el reproche de haber abusado de una noción que terminó por confundirse con otras nociones (estructura, organización) está dirigido particularmente a la sociología norteamericana, puesto que un concepto tiene como función delinear las fronteras precisas de un objeto de conocimiento.

Sin embargo, Gurvitch se equivoca al acusar al concepto mismo, en lugar de cuestionar las teorías o seudoteorías que son las responsables de su mal uso, así como del mal uso de muchos otros conceptos. Señalar la excesiva amplitud de dicho concepto no es una crítica válida: el problema reside precisamente en hallarle un sistema de referencia riguroso, nítidamente separado de los contextos ideológicos en que se lo seguirá empleando abusivamente por mucho tiempo aún. Este es el objeto del presente estudio.

Decir que el concepto es demasiado estrecho constituye una crítica mejor fundamentada. En efecto, se lo ha utilizado cada vez con mayor frecuencia para designar lo que, siguiendo a otros autores, he llamado lo *instituido*, la cosa establecida, las normas vigentes, el estado de hecho confundido con el estado de derecho. Por el contrario, se ha ocultado cada vez más lo *instituyente*, que Gurvitch designa mediante una serie de fórmulas aproximadas, tales como “conductas efervescentes”, “revolucionarias”. Aquí aparece con claridad la connotación política de las teorías sociológicas. A fuerza de vaciar el concepto de institución de una de sus instancias primitivas (instituir en el sentido de fundar, crear, romper con un orden antiguo y crear uno nuevo), la sociología terminó por identificar la institución con el orden establecido. No es casual que, en el momento en que ese orden aparece ante capas sociales instituyentes como únicamente represivo, la palabra institución parezca designar solo a lo instituido. De este error teórico, que los revolucionarios cometen con frecuencia, es responsable la sociología de los últimos cincuenta años.

También aquí, uno de los objetivos de este estudio consiste en restituir al concepto de institución su significado dinámico. ¿No es el mejor medio para restituirle también su especificidad, desvirtuada por las confusiones que Gurvitch denuncia, especificidad que implica una relativa autonomía de la institución respecto del poder político?

Gurvitch no se contenta con denunciar el concepto de institución: critica igualmente las relaciones, a su criterio confusas, que este concepto mantiene con el concepto de estructura. En esta perspectiva, Parsons es el blanco preferido.³

En Parsons, la reducción del concepto de institución a la instancia de lo instituido es muy notable. Asigna un lugar importante a la noción de institucionalización, pero no lo hace para conferir una significación dinámica al concepto, sino para designar los procesos de integración, de interiorización de las normas o modelos sociales por los individuos. La institucionalización no es la actividad social instituyente desplegada por los miembros de la sociedad, por los usuarios de las instituciones: consiste en la acción integradora de la sociedad, de las instituciones y de la ideología dominante, respecto de los individuos. La inspiración de los filósofos del derecho, fundadores de la sociología moderna -Durkheim, Weber y Pareto- se hace sentir en Parsons. Es muy fuerte asimismo la influencia de la psicología social y de su ideología. Donde Hauriou distingue entre *incorporación* (introyección) y *personificación* (proyección), Parsons retiene solamente el primero de estos procesos.

En los pocos textos en que intenta articular el campo de la sociología con el del psicoanálisis, Parsons ha dado una idea bastante precisa sobre el lugar que ocupa el concepto de institución en su teoría "estructural-funcional". En su deseo de crear "un sistema conceptual fundamental y único de referencia", que pueda ser aplicado de igual modo al análisis de la personalidad como al de la sociedad, Parsons recurre al concepto de estructura y al concepto de motivación. "Es necesario tratar los problemas de motivación en el contexto de sus relaciones con la estructura". Debe entenderse por estructura "un sistema de previsiones conformes a determinado esquema", o "sistema de roles".

Este "esquema conceptual" permite entonces definir el concepto de institución: "En la medida en que un conjunto de estos roles posee un significado estratégico para el sistema social, puede llamarse institución al complejo de reglas que define su comportamiento esperado". Y da el siguiente ejemplo: "En la medida en que el comportamiento de los cónyuges en sus relaciones mutuas está gobernado por previsiones legítimas sancionadas socialmente -en el sentido de que apartarse de dichas reglas provoca reacciones de desaprobación social o sanciones explícitas- hablamos de la institución del matrimonio. En este sentido -concluye Parsons- las estructuras institucionales son el elemento fundamental dentro de la estructura del sistema social. Ellas constituyen cristalizaciones relativamente estables de las fuerzas del comportamiento, a tal punto que la acción puede regularse de manera de hacerse compatible con las exigencias funcionales de una sociedad".

La última observación de Parsons indica los límites de su "estructural-funcionalismo": de hecho, el análisis en términos de estructuras desemboca en un análisis en términos de función. Las "exigencias funcionales de la sociedad" son el punto ciego de la teoría de la acción: consideradas como un dato, aparecen como las verdaderas instituciones, la cosa instituida, la necesidad natural de la cual derivan "naturalmente" las estructuras institucionales, los sistemas de roles o "roles institucionalizados".

Las "exigencias funcionales de la sociedad" no dejan de evocar las "instituciones primarias" que Kardiner y Linton³⁴ distinguen de las instituciones secundarias. Parsons advierte con claridad que la institución se caracteriza por una instancia inconsciente, y no únicamente por la existencia -aleatoria- de un sistema "funcional" de necesidades y de roles sociales racionalmente estructurados. Sin embargo, debe comprobar que la utilización de un mismo esquema conceptual para la estructura de la personalidad y para la estructura social no resuelve el antiguo problema de las relaciones entre psicología (psicoanálisis) y sociología. "Si tuviéramos una teoría dinámica perfectamente adecuada de la motivación humana, es probable que esta diferencia de niveles de abstracción desaparecería. Entonces el uso de categorías estructurales, en el plano de la personalidad o del sistema social, sería inútil, dado que [las bastardillas son mías] *tales categorías son solamente generalizaciones empíricas introducidas para llenar las lagunas dejadas por la insuficiencia de nuestros conocimientos dinámicos*".

Subrayemos la doble confesión contenida en este pasaje, y que algunos críticos de Parsons no han notado. En primer lugar, el fundador de la teoría de la acción reconoce el carácter extremadamente problemático del concepto de motivación, tomado de la psicología social. Como en la antropología cultural (Kardiner, Linton), la idea según la cual las instituciones están "en nosotros", son constitutivas del yo o del superyó, nada tiene de esclarecedor. La idea de que las instituciones sólo existen porque los individuos interiorizan las normas, roles y comportamientos institucionalizados es casi tautológica.

En segundo término, Parsons sitúa en su justo lugar “las categorías estructurales”, en las que ve “generalizaciones empíricas” que colman el vacío teórico, tanto en sociología como en otros campos. Ante la insuficiencia de las nociones de motivación y de estructura, el “estructural-funcionalismo” debe contentarse, como hemos visto, con la vieja noción de función, es decir, con la idea de una causalidad que no es más que la comprobación empírica del estado de hecho. Como señala Mills en su crítica del sistema parsonsiano, la “suprema teoría” confluye finalmente en el “empirismo abstracto”. Se advierte que el intento de construcción teórica de Parsons, lejos de resolver las preguntas planteadas en general por la sociología, ni siquiera responde sus propias preguntas. Se comprueba entonces que “el rey está desnudo”.³⁵

Por lo mismo, la acusación de Gurvitch, aunque sumaria, no es del todo injustificada. “Las concepciones de Parsons, puesto que demuestran una vez más -sin proponérselo, por supuesto- la perfecta inutilidad y el carácter confuso del concepto de institución, no hacen sino aumentar la confusión en sociología general, porque no logran diferenciar las instituciones ni de las estructuras sociales, llamadas a reemplazarlas, ni de los “sistemas sociales”, destinados (según nuestro autor) a sustituir los “fenómenos sociales totales”, término que él evita cuidadosamente”.

Gurvitch rechaza entonces el concepto de institución a través de su utilización por la sociología norteamericana. Aunque desde hace algunos años empieza a ser utilizado con mayor precisión,³⁶ no puede decirse que, en el ánimo de numerosos sociólogos, la excomunión gurvitcheana haya sido enteramente levantada.

Polisémica, equívoca, problemática: así aparece la institución al finalizar esta revisión de las variaciones del concepto en los diferentes sistemas de referencia donde se lo encuentra utilizado.

A. *La polisemia.* Desde la filosofía del derecho hasta los más recientes desarrollos de la sociología, la polisemia del concepto de institución es evidente. Resumamos. La filosofía del derecho, a partir de Hegel, acentúa sobre todo el momento de la universalidad del concepto. Recuenta las normas universales, las formas de regulación establecidas, ya-ahí en los códigos o en la costumbre no escrita. Cuando la institución posee un aparato jurídico, la filosofía del derecho se esfuerza -siguiendo siempre a Hegel, pero asimismo en la corriente de la escuela tradicionalista- en sacar a luz la universalidad de las formas singulares de jurisprudencia y de legislación. Con ello contribuye en gran medida a mistificar el problema de la institución. En efecto: nada más relativo y contingente que esas formas singulares de regulación que son las leyes y las constituciones; pero como la función ideológica del derecho consiste en volver evidente, intocable y sagrado lo que no es sino contingencia política, el filósofo del derecho acepta convertirse en filósofo del Estado, legitimando en el plano ideológico algo que solamente la fuerza justifica. Por último, el momento de la particularidad del concepto de institución es escotomizado con frecuencia, lo cual es una consecuencia lógica de lo antedicho: la participación de los “particulares” en las instituciones aparece como un complemento secundario o un lujo peligroso.

Las diversas tendencias sociológicas que ponen la institución en el centro de su pensamiento presentan más o menos las mismas características que la filosofía del derecho. Sin embargo, sociólogos y etnólogos suelen atenerse al momento de la particularidad, valorizado a veces a tal punto que la institución termina por no ser más que una modalidad psicológica: la interiorización de normas. También aquí, y aunque el procedimiento sea inverso al operado por el derecho, el momento de la singularidad es descuidado o confundido con el momento de la universalidad. La función ideológica de tal subestimación salta a la vista: se trata, de acuerdo con la ideología psicologista, de apelar a una “naturaleza humana” (vista a través de la psicología social o del psicoanálisis) para negar o descartar la existencia de lo político.

Con la historia en general, y más en especial con el marxismo como “ciencia de la historia”, el momento de la universalidad del concepto es sometido a una severa crítica. El nivel de análisis sincrónico que privilegia los conceptos de estructura y de función es confrontado con el nivel del análisis histórico. Las instituciones ya no aparecen como invariantes sociales, receptáculos de la racionalidad y del consenso, sino como formas singulares aprehendidas en las relaciones de fuerza, las relaciones de clases, las relaciones de producción. El momento de la universalidad aparece como el momento de lo ideológico: la “idea” de Hauriou, la “carta” de Malinowski, la “representación colectiva” de Durkheim o de Mauss, el “sistema de representación” de Lévi-Strauss, etc., permiten captar la función simbólica de las instituciones, pero no la totalidad de las funciones objetivamente cumplidas por aquellas. En cuanto al momento de la particularidad, el marxismo se empeña unas veces en ponerlo de relieve, otras en olvidarlo. Hipostasiados en tanto agentes históricos, constructores de su propia historia, los individuos arriesgan perder esta autonomía y esta iniciativa instituyente en el momento en que el marxismo, dejándose llevar por las facilidades dogmáticas del economismo y del filosofismo materialista, se vuelve institucional.

B. *El equívoco.* Como se comprende a partir de las observaciones anteriores, el equívoco del concepto de institución reside en el hecho de que designa alternativa o simultáneamente lo instituido o lo instituyente. Para la ideología dominante, formada en gran parte por una vulgarización del derecho y de la filosofía del derecho, la institución es la cosa establecida, lo instituido. La duración, la repetición del estado de hecho sirven para legitimar la institución. En lo que hace a la teoría marxista -que se rebela contra la ideología dominante y el derecho- suele ocurrir lo mismo; esto explica la desconfianza y, por último, el rechazo hacia el concepto de institución, acusado de servir de “fachada”, de “máscara” ideológica a la realidad de las relaciones de producción. Ya se ha visto, con respecto a Parsons, que los fenómenos de institucionalización se encargaban de indicar, en sociología, la necesaria interiorización de las normas por los individuos, y ya no la capacidad instituyente de estos. Se ha visto también que Gurvitch invocó esta tendencia para denunciar en bloque todos los usos del concepto de institución.

¿No es mejor admitir que la institución pertenece a lo instituido y a lo instituyente a la vez? Ambas faces del concepto de institución recuerdan en algo las dos faces del signo de acuerdo con Saussure: significante y significado. Al igual que el signo, la institución no es unívoca, salvo en determinadas circunstancias en las que aparece como únicamente permisiva o como únicamente represiva. Por ejemplo: un sindicato no es solamente una burocracia represiva (salvo en el caso de sindicatos directamente controlados por el poder, como en algunos regímenes totalitarios), sino también una institución cuya negatividad respecto de las instituciones económicas y políticas se ejerce, al menos potencialmente, en forma de reivindicaciones o de movimientos de protesta. A la inversa, desde el punto de vista conservador, el sindicato nunca es (salvo en períodos de huelga prolongada y de crisis social) un mero instrumento de reivindicación e impugnación; también es un organismo regulador del movimiento obrero, un medio para controlar indirectamente las iniciativas de la “base” obrera. Y por esa razón, el derecho sindical terminó siendo institucionalizado en la mayoría de los países industriales.

C. *La problemática.* El concepto de institución es además problemático: esto significa que la institución casi nunca se ofrece de manera inmediata a la observación, o al estudio inductivo. Presente-ausente, la institución emite mensajes falsos directos mediante su ideología, y mensajes verdaderos en código mediante su tipo de organización. No se confunde con los objetos reales que designa en la ideología corriente o en el vocabulario jurídico-sociológico. Mientras que el etnólogo y el sociólogo generalizan una serie de observaciones para inducir la existencia de tal o cual institución (por ejemplo, la prohibición del incesto, o la *kula*, o el *potlach*), el análisis institucional debe captar la acción social en su dinamismo y, sin prejuizar acerca del sistema institucional existente, tratar de poner en evidencia dónde está la institución existente, tratar de poner en evidencia dónde está la institución, es decir, las relaciones entre la racionalidad establecida (reglas, formas sociales, códigos) y los acontecimientos, desarrollos, movimientos sociales que se apoyan implícita o explícitamente en la racionalidad establecida y/o la cuestionan.

Presente-ausente, es decir, simbólicamente presente en los grupos, agrupamientos, organizaciones, “instituciones” (en el sentido trivial del término), pocas veces la institución ofrece, en las prácticas que se pretenden analíticas, la faz objetiva que se manifestó sobre todo durante la primera parte de este estudio. Es preciso, por consiguiente, explorar los dominios donde, tras los sistemas de referencia que la expulsan o le asignan un lugar reducido (psicoanálisis, psicosociología, pedagogía), su presencia-ausencia hace surgir la índole problemática del concepto.

Propongo denominar *intervenciones institucionales* las prácticas que acabo de mencionar: ya se trate del psicoanálisis individual o de grupo, de la psicología de grupo, de la psicoterapia o de la pedagogía, todas tienen como rasgo común no sólo desarrollarse en un marco institucional preciso (aunque a menudo ocultado), sino también trabajar (una vez más de manera empírica y espontánea, salvo en cuanto a la terapia y la pedagogía institucionales) con *un material que no es sino la relación que los individuos mantienen con las instituciones*. El tipo de intervención que se da por objeto analizar este material ocultado o desfigurado por los demás tipos de intervención, se llamará *socioanálisis*.

Al final del presente trabajo, se intentará delinear brevemente las condiciones teóricas y prácticas de este método en curso de elaboración.

NOTAS

¹⁵ F. Znaniecki, "Organisations sociales et institutions", en G. Gurvitch, *La sociologie au XXe. siècle*, París, PUF, 1947, vol. I. Más recientemente, S. Taylor en *Conceptions of institutions and the theory of knowledge* (Nueva York, 1956), distingue tres grandes teorías de la institución: individualismo, positivismo y relativismo histórico.

¹⁶ F. H. Allport, *Institutional behavior*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1933.

¹⁷ Citado por R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Plon, 1953; pág. 461, nota 42, en la edición de 1965. La obra de E. Eubank es *The concepts of sociology*, Neston, 1932.

¹⁸ W. G. Sumner, *Folkways*, Boston, 1907.

¹⁹ R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*.

²⁰ *American soldier*, dos volúmenes redactados por dos equipos parcialmente distintos, Princeton University, 1949. Véase también H. Hyman, "The psychology of status", *Archives of Psychology*, nº 269, 1942; H. H. Kelly, "Deux fonctions du groupe de référence", en *Readings in social psychology*, Nueva York, 1952, en A. Levy, *Textes fondamentaux de psychologie sociale*.

²¹ E. Durkheim (*Les fêgles de la méthode sociologique*, París, Alcan, 1895) distingue entre sociedades unisegmentarias (horda), sociedades polisegmentarias simples (clanes, tribus) y sociedades polisegmentarias compuestas (Estados).

²² B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, París, Maspero, 1968.

²³ Cf. R. Lourau, *L'instituant contre l'institué*, París, Anthropos, 1969, cap. 2.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, introducción.

²⁵ M. Mauss, "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", comunicación que data de 1924, reimpresa en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950.

²⁶ M. Mauss y Hubert, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", en M. Mauss, *Œuvres*, I, *Les fonctions sociales du sacré*, París, Ed. de Minuit, 1968.

²⁷ *Anthropologie structurale*.

²⁸ *Anthropologie structurale* El historiador Seignobos había afirmado ya que "no se ven las instituciones que se describen. Se está obligado a imaginar a los hombres, los objetos, los actos, los motivos que se estudian. Estas imágenes son la materia práctica de la ciencia: son estas imágenes las que se analizan" (*La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, Alcan, 1901).

²⁹ *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955; fin de la 5ª parte.

³⁰ H. Lefebvre, "Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme", en *L'Homme et la société*, nº 1-2. Véase también, del mismo autor, *Position, contre les technocrates*, París, Gonthier, 1967.

³¹ *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pág. 207 y sig.

³² G. Gurvitch, "Le concept de structure sociale", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 19, 1955.

³³ T. Parsons, *The social system*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1951; *Social structure and personality*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964; *Essays in sociological theory*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964. De esta última obra se extrae el capítulo titulado "Psycho-analysis and the social structure", para presentar la teoría parsonsiana. Se hace referencia, asimismo, a las escasas traducciones aparecidas: "La théorie sociologique systématique et ses perspectives", en G. Gurvitch, *La sociologie au XXe. siècle*. Y, trad. y prólogo de F. Bourricaud, *Eléments pour une sociologie de l'action*, París, Plon, 1955.

³⁴ A. Kardiner, *The individual and his society*, Nueva York, 1939; *The psychological frontiers of society*, Nueva York, 1945; R. Linton, *De l'homme* (1936), París, Ed. de Minuit, 1968; *The cultural background of personality*, Nueva York, 1945. Respecto de estos autores, véase el estudio de M. Dufresne, *La personnalité de base*, París, PUF, 1953. Dufresne señala ya la ausencia de un "análisis institucional", junto al análisis funcional (pág. 293) y emprende una crítica del confucionismo de los culturalistas acerca del concepto de institución.

³⁵ C. W. Mills, *L'imagination sociologique*, París, Maspero, 1967. Véase también S. Jonas, "Talcott Parsons ou le roi nu", en *L'homme et la société*, nº 1, 1966, y E. Enriquez, "La sociologie est-elle une théorie de l'action?", *Critique*, nº 116, 1957.

³⁶ Así lo demuestran las encuestas y análisis sobre la educación y la cultura surgidos del Centro de Sociología Europea (Bourdieu y Passeron); la obra de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *Le métier de sociologue*, París, Mouton-bordas, 1968. O también M. Amiot y M. Freitag, *Essai sur les rapports du politique et du culturel; Rapport sur l'étude de l'administration centrale de la jeunesse et des sports*, Laboratoire de Sociologie Industrielle, 1968. Véase, sobre todo, la tercera parte del tercer volumen.