

experiencia, de unir pasado y presente. Esta reacción no era totalmente inesperada; pero no había pensado que los materiales así recogidos me ayudarían a hacer comprender su manera de ver a públicos incrédulos, a los cuales las militantes *right-to-life* no habrían de otro modo accedido. En fin, me pareció claramente que mis informantes me consideraban como un intermediario para llegar a ellos.

Trabajando en una situación tan compleja y discutida como la que había elegido, no podía apoyarme sobre los modelos en los cuales el objeto cultural es presentado como homogéneo y estable. Mi esfuerzo para encontrar una aproximación que refleje más precisamente mi experiencia, coincidió con la emergencia de un nuevo «experimentalismo» en la escritura de la etnografía, que pone en interés sus convenciones políticas y poéticas subyacentes<sup>19</sup>.

Entre aquellos a los que les interesa la innovación en la escritura etnográfica, algunos han sufrido la influencia de los trabajos de Mikhail Bakhtine. Ellos han retenido en particular la idea bakhtiniana de informe «dialógico» como estrategia retórica para reflejar la polifonía de los grupos dispares, a menudo en desacuerdo, particularmente en sociedades complejas y heterogéneas como los Estados Unidos. En su introducción a *Writing Culture*, el historiador de la etnología James Clifford (*op. cit.*:15) ve en este método una guía para la producción textual etnográfica: «La perspectiva (dialógica) sitúa las interpretaciones culturales en numerosos contextos [...] La cultura es siempre relacional: ella es la inscripción de procesos de comunicación que existen, históricamente, entre sujetos tomados en relaciones de poder.»

Tomando en cuenta mis tentativas de presentar ante los etnólogos un universo a la vez familiar y enemigo, yo quisiera apelar a Bakhtin de manera más radical aún. Si Clifford se afirma en favor de un texto descentrado, complejo, el mismo Bakhtin siempre rechazó separar texto y contexto. En su concepción de una poética histórica, ninguna producción cultural existe fuera del lenguaje; el contexto está ya textualizado por lo que él llama las «palabras anteriores» y lo «ya dicho»<sup>20</sup>. Cuando los informantes de un etnólogo son vecinos próximos pero controvertidos, no se puede sino tener una conciencia aguda del poder de las «palabras anteriores» en nuestra propia comunidad universitaria, pues estas llegan a ser particularmente ruidosas y difíciles de subvertir.

En desplazar el acento, de una estrategia de mediación analítica que pone inevitablemente al etnólogo en posición de defensor y portavoz del «nativo», a otra forma de diálogo donde el discurso de «otro» es audible, yo quisiera llegar a ser capaz de recrear para mi público el choque del encuentro que yo misma había probado en el contacto de estos «otros» que son también vecinos. De esta manera, mis auditores eran conducidos a probar más vivamente la alteridad. Seguramente, esta es también el fruto de una mediación. Sin embargo, cuando las palabras de los informantes y las de la etnóloga son distinguidas una de la otra, los esfuerzos de ésta para volver sensibles las diferencias corren menos riesgo de ser tomados por un asunto de error sobre la persona.

New York University

Traducción de Sergio Eduardo Visacovsky  
(Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires)

19 MARCUS & FISHER, *op. cit.*

20 Robert STAM, «Mikhail Bakhtin and Left Cultural Critique», *Democracy and Its Discontents*, Ann KAPLAN, ed. Bristol Vers

## Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica<sup>1</sup>

Gustavo Lins Ribeiro

La constante fluidez teórica y metodológica entre las distintas disciplinas que analizan la experiencia humana lleva a los antropólogos a buscar, con frecuencia, las especificidades de la perspectiva de la Antropología. Así como existen varias sociologías, psicologías, economías, filosofías, historias, existen muchas antropologías. No es este el lugar para problematizar la relación entre diferencias internas a cada disciplina y diversidad de parámetros teóricos metodológicos. Pero antes de entrar en nuestra cuestión central, un comentario introductorio general puede ser hecho. La fuerza del debate contemporáneo en torno de la hermenéutica ha traído, de nuevo, a un primer plano la discusión sobre la relación individuo/sociedad. En el campo de las ciencias sociales, la polémica, una vez más, se establece en términos de la tensión existente entre los enfoques subjetivistas y los llamados objetivistas.

Desde ya, la salida para la presente situación sólo puede plantearse en términos de una comprensión dialéctica —sin abusar de esta desgastada palabra— de la relación individuo/sociedad. Los individuos no son productos mecánicos y pasivos de determinaciones sociales (una especie de reduccionismo sociológico a lo Durkheim) ni de determinaciones económicas o de clase (una especie de reduccionismo relacionado con el materialismo histórico).<sup>2</sup> En realidad, más que hablar de individuo y/o sociedad, habría que hablar siempre en términos conjuntos, al modo de la relación individuo/sociedad, donde las partes se constituyen mutuamente. Considerar permanentemente esta cuestión en términos relacionales permite evadir los problemas más ontológicos que se plantean siempre cuando la discusión intenta comprender cuál de los lados es más importante para la determinación de la realidad, si el individual o el social.

Está claro que ninguna persona existe a no ser socialmente. Recordemos las críticas a las «robinsonadas» hecha por Marx (1977). Pero también es claro que los individuos pueden cambiar los marcos definidos de lo social; y aquí recordamos la conocida consideración sartreana que dice que es cierto que Paul Valéry es un intelectual pequeño-burgués, pero no todos los intelectuales pequeño-burgueses son Paul Valéry (Sartre 1967:50).<sup>3</sup> De hecho, la relación individuo/sociedad está mediatizada no solamente por trayectorias específicas de desarrollo de personalidades que califican a individuos como agentes competentes, sino también por coyunturas históricas concretas (donde las trayectorias individuales se realizan) que crean los límites

1 En *Cuadernos de Antropología Social*, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Vol. 2, N° 1, 1989, pp. 65-69.

2 Aquí se podrían agregar discusiones que apunten a limitaciones de orden cognitivo-simbólico, como los casos del determinismo lingüístico de Sapir (1964) y tesis como las de la ideología dominante (Marx y Engels, 1970). Para una discusión contemporánea sobre subjetivismo/objetivismo con relación a la teoría marxista sobre ideología, véase Abercombe et. al., 1983; Therborn, 1984.

3 El mejor contexto para problematizar esta cuestión es el surgimiento de liderazgos en movimiento políticos que han sufrido cambios radicales. Aunque las condiciones objetivas para los cambios estén presentes, se hace necesario que individuos concretos (y muchas veces apenas algunos de ellos) se transformen en operadores que actualicen los cambios y les impriman determinadas direcciones a través de sus propias lecturas sobre las posibilidades concretas de acción. Evidentemente la acción social de los individuos está muy claramente —en términos de cambios sociopolíticos— matizada por sus posiciones de clase.

y posibilidades de resolución de impases cotidianos ó estructurales, tanto respecto de la manutención de un determinado orden cuanto de su cambio gradual o radical.

### Extrañamiento y conciencia práctica

Si hay algo positivo en la vuelta a ese viejo debate, es la búsqueda de cuerpos teóricos que pretendan superar las discusiones anteriores. La polémica teórica siempre fue una de las vías de oxigenación de las perspectivas interpretativas en las ciencias sociales. En este sentido, un trabajo como el de Anthony Giddens (1984) representa un esfuerzo que plantea muy abiertamente cuestiones importantes para el futuro de esta discusión. Así, sin detenerme en las críticas que pueden ser hechas, justamente por las reverberaciones más subjetivistas de su "teoría de la estructuración" utilizaré, enseguida, una de sus nociones, la de "conciencia práctica", para pensar la especificidad de la perspectiva antropológica.

El "extrañamiento" de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva del antropólogo desde que a partir de Malinowski la investigación de campo se impuso como una marca de nuestra identidad académica.<sup>4</sup> Trátase de un elemento cualitativo que diferenciaría —en el trabajo etnográfico, y a partir de éste en la construcción de objeto— la "mirada" del antropólogo. Al no participar como nativo en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, en las imposiciones cognitivas de una determinada realidad social, el antropólogo experimenta, existencialmente, el extrañamiento como una unidad contradictoria: al ser, al mismo tiempo, aproximación y distanciamiento. Es como estar delante de un sistema de signos —vivirlo relacionándose primeramente con sus significantes pero sin comprender del todo sus significados. Esta sería una característica depositada en las normas de reproducción del saber antropológico por los estudios de sociedades no occidentales, fundamento tradicional de la disciplina. Así, la perspectiva antropológica se basaría en una tensión existente entre el antropólogo como miembro —aunque especial— de un sistema social y cognitivo intentando transformar lo exótico en familiar.

Esta tensión ha sido resumida en la fórmula nosotros/otros, donde "nosotros" significa el antropólogo y todo lo que le es familiar como miembro de una sociedad; y "otros", los actores sociales que estudia, lo exótico. Al estudiar "su" propia sociedad el antropólogo busca realizar la operación inversa, convertir lo familiar en exótico, usando —por principio y por racionalización metodológica— una posición de extrañamiento.

Es importante, a efectos de nuestra discusión, destacar que cuando el antropólogo se dirige a una investigación de campo se desplaza físicamente de sus parámetros cotidianos, insertándose en parámetros que, aun cuando no le son totalmente exóticos, le son desconocidos por no ser un actor social significativo ya que no posee una historia e identidad vivida y preestablecida en aquella red social en la que va a trabajar.

El extrañamiento es una experiencia socialmente vivida, básica en la construcción de la perspectiva antropológica, que puede ser relacionada con la noción de "conciencia práctica" que Anthony Giddens desarrolla al discutir la tríada freudiana *id*, *ego*, *super ego*. Por considerar que la perspectiva de Freud es problemática respecto a la autonomía de los individuos como agentes sociales, Giddens elabora una síntesis, incorporando principalmente, elementos de la

4 El antropólogo parece ser uno de los pocos "outsiders" que se vanagloria de serlo y lo transforma en la base de su identidad. Lo que sigue está basado en una discusión desarrollada por Roberto da Matta (1982).

sociología interaccionista de Goffman. Propone, entonces, la existencia de las siguientes categorías constitutivas del sujeto humano: el sistema de seguridad básico, la conciencia práctica y la conciencia discursiva (Giddens 1984 y siguientes). No entraremos en la polémica sobre el status heurístico de las concepciones freudianas. Aquí nos interesa utilizar la discusión de Giddens sobre "conciencia práctica" para poder repensar la especificidad de la perspectiva antropológica.<sup>5</sup>

La noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales, en su contexto cotidiano, dejan de monitorear activamente distintas fuentes de información. Estas entran en el desarrollo de las acciones de los actores como supuestos, como "lo dado". Esta fijación, de los elementos constitutivos de los contextos significantes para las interacciones, está dada por la rutinización de los encuentros sociales en el cotidiano de los agentes sociales. Las fuentes de información no monitoreadas discursivamente son parte significativa de los elementos que son considerados y entran como parte constitutiva de las características de las interacciones pero no necesitan estar explicitadas como elementos discursivos conscientes. Están ahí, como datos del escenario concreto del desarrollo de las acciones. La "conciencia práctica" se diferencia del inconsciente en que no existe ninguna barrera entre ella y la conciencia.<sup>6</sup> Ella es fuente básica de la reproducción de la vida social, ya que crea la confianza en que los parámetros de monitoreo mutuo de las acciones están presentes creando el contexto compartido y no problematizado. La rutina y la previsibilidad son fuentes de seguridad.<sup>7</sup>

La noción de "conciencia práctica" podría ser aproximada a la de "fetichismo de la mercancía" de Marx (1906: 41-96), en el sentido estricto de que ambas apuntan a la existencia de dimensiones de la realidad social que escapan a la percepción discursiva de los individuos pero, no obstante, son fundamentales para la relación social. Así, la noción de conciencia práctica también apuntaría a la alineación de los individuos de fuentes que históricamente crean parámetros objetivos para sus interacciones. Tales fuentes pueden ser tanto objetos, relaciones, organizaciones espaciales, informadores de significado y definidores de contexto físico de interacción como relaciones económicas, sociales y cognitivas/ simbólicas que son heredadas y que marcan los límites de las lecturas posibles en los encuentros. La búsqueda por conceptualizar una dimensión que entra cualitativamente —pero básicamente de manera difusa— en la constitución del tejido simbólico de los encuentros sociales está presente también en nociones como la de "indexicalidad" (para una discusión sobre indexicalidad véase Crapanzano 1981).

5 Como ocurre con la mayoría de los esfuerzos de síntesis teórica, el trabajo de Giddens tiene áreas más oscuras y menos desarrolladas que otras. Lo importante es que es suficientemente rico como para estimular discusiones que posibilitan ver o proponer nuevas cuestiones. La apropiación que hago de la noción de conciencia práctica implica menos "conciencia" de lo que probablemente argumentaría Giddens, aunque él mismo no es suficientemente claro sobre la relación entre consciente e inconsciente.

6 "Los agentes humanos o actores tienen, como un aspecto inherente a lo que hacen, la capacidad de comprenderlo mientras lo hacen. Las capacidades reflexivas del actor humano están característicamente involucradas de manera continua en el flujo de conducta diaria en los contextos de actividad social. Pero la reflexividad opera apenas parcialmente en un nivel discursivo. Lo que los agentes saben sobre lo que ellos mismos hacen y por qué lo hacen (sus conocimientos como agentes) es altamente desarrollado en conciencia práctica. La conciencia práctica es todo lo que los actores saben tácitamente sobre cómo "proseguir" en los contextos de la vida social sin poder darle expresión discursiva directa" (Giddens, 1984: XXIII).

7 Según Giddens (1984: XXIII) la rutinización es vital para los mecanismos psicológicos a través de los cuales un sentido de confianza o seguridad ontológica se sostiene en las actividades diarias de la vida social. Ejercida primordialmente por la conciencia práctica, la rutina interpone una cuña entre el contenido potencialmente explosivo del inconsciente y el monitoreo reflexivo de la acción que los agentes "demuestran". Para la importancia de la rutinización como medio de controlar la excepcionalidad véase la discusión weberiana sobre la "rutinización del carisma" (Weber, 1968).

### Desconocimiento, desfasajes y asimetrías: explicitando la conciencia práctica

El punto central para la argumentación en términos de la especificidad de la Antropología es que el antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano; desconoce —y este desconocimiento es parte central del extrañamiento— inmediatamente la “conciencia práctica”, importante para la definición de los parámetros del flujo de la vida social de los agentes sociales que intenta conocer. El antropólogo se ubica, así, en una posición/ perspectiva de un actor social “descalificado”, cuyo equivalente más próximo serían los niños.<sup>8</sup>

De este modo, al no participar de la “conciencia práctica” de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (ya que los “supuestos” del cotidiano no lo son para él) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. Se da de nuevo el distanciamiento (la no participación en un código) y la aproximación (presencia física en los contextos y el interesarse de elementos centrales de la realidad social analizada). Así, la práctica de investigación antropológica, basada en el extrañamiento, es una dinámica objetiva y subjetiva fundamentándose fuertemente en la percepción/explicitación de la conciencia práctica de los agentes sociales estudiados. Gran parte de la producción antropológica es, entonces, investigación sobre la conciencia práctica.<sup>9</sup> De aquí proviene, muchas veces, la sensación de que lo que el antropólogo hace es organizar y sistematizar lo que ya se “sabía”. De hecho —y aproximándonos de nuevo a la discusión marxista sobre fetiches— “lo hacen pero no lo saben” (Marx, 1906).

Como “outsider” el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana. Así, su presencia en los contextos sociales que investiga le da un carácter de agente “rompedor” de la rutina de las actividades sociales, transformándolo en una pantalla donde los actores sociales proyectan, simultáneamente, sus nuevas percepciones causadas tanto por las expectativas interpretativas operadas por la presencia del antropólogo. Por esto frecuentemente ocurren crisis mutuas de identidad en los encuentros etnográficos.

El extrañamiento se revela una vez más como una experiencia subjetiva y objetiva del antropólogo. Por desconocer subjetivamente la conciencia práctica de los actores sociales sobre los cuales desarrolla su investigación, puede —con sus filtros subjetivos— percibirla objetivamente. Al mismo tiempo, se transforma objetivamente en el espacio social, ruptura del cotidiano, en contra del cual los actores sociales trazan posibles descubrimientos sobre sus conciencias prácticas, posibilitados por la presencia del antropólogo como actor social que desconoce las reglas de la rutinización, de la reproducción de los parámetros cotidianos. La fuerza de la rutina como elemento central de la vida social genera, por otro lado, la necesidad de socializar al antropólogo, de domesticarlo, de darle un lugar en las redes sociales locales, ubicándolo en el aparente flujo de prácticas eternizadas y naturalizadas a través, frecuentemente, de rituales de nominación, atribuciones de roles de parentesco ficticio u ofrendas rituales. Hay que subrayar que este proceso cuenta con la participación activa del antropólogo quien establece

8 En otro lugar (Ribeiro, 1982) sugerí que los niños podrían ser vistos como una “minoría social transitoria”, ya que irremediablemente se transforman en el “otro” que los controla.

9 A los más preocupados con la formalización metodológica de las investigaciones se les puede sugerir el uso de categorías producidas por la etnografía de los hechos comunicativos como base para una sistematización y operacionalización de estas ideas (véase,

complejas relaciones de seducción con sus informantes. En esta dialéctica de aproximación/distanciamiento está subsumida una paradoja central de la experiencia existencial de la práctica del antropólogo y definida — anecdóticamente— en la antropología norteamericana con la expresión: “you can never go native” (uno nunca se transforma en nativo).

### Asincronías: ¿descotidianizar es conocer?

Al ser un “rompe-rutinas” cotidianas el antropólogo se aproxima a otros actores de su propia sociedad que, en sus prácticas sociales cotidiana viven en permanente desfasaje con la sincronía dominante de la reproducción de la vida social: los artistas en particular, y los intelectuales en general. De hecho, en distintos momentos de su propia vida personal la irregularidad (con relación a los grandes ciclos de reproducción del cotidiano de la vida social) se impone al antropólogo. El momento más evidente es la investigación de campo que también le priva de su conciencia práctica, de su rutina, y lo inserta directamente en el “extrañamiento” de la realidad. Pero también, muchas tareas docentes y académicas —por ejemplo, irregularidades en horarios de trabajo que no encajan con aquellos de la gran mayoría— “descotidianizan” al antropólogo. Si agregamos el hecho de no ser portador de un discurso sacralizador del orden cotidiano (relativizar, por ejemplo, puede ser una imposibilidad real para mucha gente), la práctica del antropólogo aparece como una ruptura con las formas de la vida cotidiana de los actores sociales. El “descotidianizar” parecería ser, por lo tanto, no solamente una manera de ser, sino también de vivir, en una búsqueda de solucionar la tensión aproximación/distanciamiento para revelar, a través de una experiencia totalizante, los elementos constitutivos de la realidad social.<sup>10</sup>

Habría que intentar comprender hasta qué punto esta característica de “rompe-cotidianos” no se refleja en la propia constitución/percepción del antropólogo como una especie de actor social “divergente” en su propia sociedad.

10 La importancia de los hechos no cotidianos como reveladores de dinámicas subyacentes a la realidad es bastante admitida en la antropología tanto por el lado del estudio de rituales como por la influencia del psicoanálisis que comparte el mismo principio (Van