

EXTRAÑAMIENTO Y CONCIENCIA PRACTICA. UN ENSAYO SOBRE LA PERSPECTIVA ANTROPOLOGICA

GUSTAVO LINS RIBEIRO
Ph.D. Program in Anthropology
City University of New York.

Buenos Aires - Agosto 1986

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 teórico-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 solo 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 la Durkheim) ni de determinaciones económicas o de clase (una especie de reduccionismo relacionado con el materialismo histórico¹). 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 ontológicos que se plantean siempre cuando la discusión busca 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 la crítica a las «robinsondas» hecha por Marx (1977). Pero también es claro que los *individuos* pueden cambiar los marcos definidores 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)². De hecho, la relación individuo/sociedad está mediatizada no solamente por trayectorias específicas de desarrollo de personalidades que califican individuos como agentes competentes, sino también por coyunturas históricas concretas (donde las trayectorias individuales se realizan) que crean los límites y posibilidades de resolución de impases cotidianos ó estructurales, tanto respecto de la manutención de un determinado orden cuanto a su cambio gradual o radical.

EXTRAÑAMIENTO Y CONCIENCIA PRACTICA.

Si hay algo positivo en la vuelta a este 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, en seguida, una de sus nociones, la de *conciencia práctica*, para pensar la especificidad de la perspectiva antropológica.

El «estranamiento 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 académica³. Trátase de un elemento cualitativo que diferenciaría - en el trabajo etnográfico, y a partir de éste en la construcción del 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 existencialmente experimenta el estranamiento una unidad contradictoria, por ser al mismo tiempo aproximación y distanciamiento. Es

como estar adelante 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. La perspectiva antropológica se basaría, así, en una tensión existente entre el antropólogo como miembro - aunque especial - de un sistema social y cognitivo, que se encuentra en relación a otro sistema social y cognitivo, intentando transformar el exótico en familiar.

Esta tensión ha sido resumida en la fórmula nosotros/ellos, donde *nosotros* significa el antropólogo y todo lo que le es *familiar* como miembro de una sociedad; y *ellos* 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, para efecto 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, mismo que no le sean totalmente exóticos, le son desconocidos por no ser un actor social significativo al no poseer una historia e identidad vivida y prestablecida en aquella red social en la que pasa 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, superego. Por considerar que la perspectiva de Freud es problemática en términos de la comprensión de la capacidad de autonomía de los individuos como *agentes* sociales, Giddens elabora una síntesis, incorporando principalmente, elementos de la 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 ⁴.

La noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales operan en su cotidiano en contextos en donde distintas fuentes de información dejan de ser monitoreadas activamente por el cuerpo, ya que sus existencias entran en el desarrollo de las acciones de los actores como supuestos, como dados. Esta fijación de los elementos constitutivos de los contextos signi-

ficantes para las interacciones está dada por la *rutinización* de los encuentros sociales en el cotidiano de los actores sociales. Estas fuentes de información no monitoreadas discursivamente hacen parte significativa de los elementos que son considerados, entran como parte constitutiva de las características de las interacciones pero no necesitan estar explicitados como elementos discursivos concientes. Están ahí, como datos del cotidiano del escenario concreto del desarrollo de las acciones. La conciencia práctica se diferencia del inconciente en que no existe ninguna barrera entre ella y el conciente ⁵. Es fuente básica de la reproducción de la vida social, ya que crea la confianza en que los parámetros de monitoreamiento mutuo de las acciones están presentes creando el contexto compartido y no problematizado. La rutina y la previsibilidad son fuentes de seguridad ⁶.

La noción de «conciencia práctica» podría ser aproximada a la de «fetiché 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 que, no obstante, son fundamentales para las relaciones sociales. Así, la noción de conciencia práctica también apuntaría a la alienación de los individuos de fuentes que históricamente crean parámetros objetivos para sus interacciones. Tales *fuentes* pueden ser desde objetos y relaciones/organizaciones espaciales informadores de significado y definidores de contextos físicos de interacción, hasta las relaciones económicas, sociales y cognitivo/simbólicas que son heredadas marcando los límites de las lecturas posibles en los encuentros. La búsqueda de 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).

DESCONOCIMIENTOS, DESFASAGES Y ASIMETRÍAS: EXPLICITANDO LA CONCIENCIA PRACTICA.

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 estudia. El antropólogo se ubica, así, en una posición/perspectiva de un actor social «desalficador», cuyo equivalente más próximo serían los niños ⁷.

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 dá de nuevo el distanciamiento (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 en antropología, 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 práctica⁸. De aquí proviene, muchas veces, la sensación de que lo que el antropólogo hace es organizar y sistematizar lo que ya se «sabe». De hecho - y aproximándonos de nuevo a la discusión marxista sobre fetiche - «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 rutinización de las actividades sociales, transformándolo en un pantalla donde los actores sociales proyectan, simultáneamente, sus nuevas percepciones causadas tanto por la ruptura de la conciencia práctica cuanto por las expectativas interpretativas operadas por la presencia del antropólogo. Por esto frecuentemente ocurren crisis mutuas de identidades 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 el cual los actores sociales lanzan 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 regular genera, por otro lado, la necesidad de socializar al antropólogo, de domesticarlo, de darle un lugar en las redes sociales locales,

ubicándole 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 que establece complejas relaciones de seducción con sus informantes. En esta dialéctica de aproximación/distanciamiento está embudida 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).

ASINCRONIAS: 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 cotidianas viven en permanente desfase 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 (en 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. Muchas tareas docentes y académicas implican en horarios de trabajo que no se encajan con aquellos de la gran mayoría, y también «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 social⁹.

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.

NOTAS

- 1 **Aquí se podrían agregar discusiones** que apunten a limitaciones de orden cognitivo-simbólico, como los casos del determinismo lingüístico de Sapir (1964) y Whorf (1941) y tesis como las de la ideología dominante (Marx y Engels 1970). Para una discusión contemporánea sobre subjetivismo/objetivismo en relación a la teoría marxista sobre ideología véase Abercrombie et al 1983; Therborn 1984).
- 2 El mejor contexto para problematizar esta cuestión es el del apareamiento de liderazgos de movimientos políticos que hayan llevado a cambios radicales. Aunque las condiciones objetivas para los cambios estén presentes, individuos concretos (y muchas veces apenas algunos de ellos) tienen que transformarse en los operadores que actualizan los cambios y les imprimen determinadas direcciones, a través de sus 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.
- 3 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).
- 4 Como en 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 posibiliten ver ó proponer nuevas cuestiones. La apropiación que hago de la noción de conciencia práctica implica en mucho menos «conciencia» de lo que probablemente argumentaría Giddens, aunque el mismo no es suficientemente claro sobre la relación entre consciente e inconsciente.
- 5 «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 con 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 porque lo hacen (sus conocimientos como agentes) es altamente desarrollado en conciencia práctica. La conciencia práctica es todo lo que los actores saben tácitamente sobre como «perseguir» en los contextos de la vida social sin poder darle expresión discursiva directa» (Giddens 1984: XXIII).
«No creo que la distinción entre conciencia práctica y discursiva sea rígida e impermeable. Al contrario, la división entre las dos puede ser alterada por muchos aspectos de la socialización de los agentes y experiencias de aprendizaje. Entre las conciencias discursivas y prácticas no hay ninguna barrera, hay nada más que las diferencias entre lo que puede ser dicho y lo que es característicamente hecho. De todos modos, entre la conciencia discursiva y el inconsciente hay barreras centradas principalmente sobre la represión» (Giddens 1984: 7).
- 6 Según Giddens (1984: XXIII) La rutinización es vital para los mecanismos psicológicos a través de los cuales un sentido de confianza ó 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).
- 7 En otro lugar (Ribeiro 1982) sugiere que los niños podrían ser vistos como una «minoría social transitoria» - ya que irremediablemente se transforman en el otro que les controla.
- 8 A los más preocupados con la formalización metodológica de las investigaciones se 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, por ejemplo, Hymes 1982).
- 9 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 Gennep 1960; Matta 1977; Turner 1974).

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie, Nicholas; Stephen Hill y Brian S. Turner - «Determinancy and Indeterminancy in the Theory of Ideology». *New Left Review* 142: 55-66. 1983.
- Crapanzano, Vicent «Text, Transference and Indexicality». *Ethos* 9:122-148. 1981.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*. University of California Press. 1984.
- Hymes, Dell, «Toward Ethnographies of Communication: the Analysis of Communicative Events». In Pier Paolo Giglioli. *Language and Social Context*. 21-44. Harmondsworth. Penguin Books. (Primera edición 1972). 1982.
- Marx, Karl, «Introdução a Crítica da Economia Política». In *Contribuição a Crítica da Economia Política*. 199-231. Sao Paulo. Livraria Martins Fontes Editora. 1977.
- Marx, Karl, «Commodities». In *Capital; a Critique of Political Economy*. 41-96. New York. The Modern Library. 1906.
- Marx, Karl & Friedrich Engels, *The German Ideology*. London. Lawrence & Wishart. 1970.
- Matta, Roberto da, «O Carnaval como um Rito de Passagem». In *Ensaio de Antropologia Estrutural*. 19-66. Petrópolis. Vozes. 1977.
- Matta, Roberto da, «O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues». *Comunicacao* nº 9. Museu Nacional. Rio de Janeiro. 1982.
- Ribeiro, Gustavo Lins, «Aspectos Contemporaneos da Questao Indígena». *Raízes* 1: 45-54. 1982.
- Sapir, Edward, «Conceptual Categories in Primitive Languages» (Primera Edición 1931). In Dell Hymes (comp.). *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*. p. 128. New York. Harper & Row. 1964.
- Sartre, Jean-Paul, *Questao de Método*. Segunda Edición. Sao Paulo. Difusao Europeia do Livro. 1967.
- Therborn, Goran, «The New Questions of Subjectivity». *New Left Review* 143: 97-107. 1984.
- Turner, Victor, *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press. 1974.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*. Chicago. Phoenix Books. University of Chicago Press. 1960.
- Weber, Max, *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*. New York. Bedminster Press. 1968.
- Whorf, Benjamin Lee, «The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language». In L. Spier, A.I. Hallowell, S.S. Newman (comps.). *Language, Culture and Personality*. 75-93. Menasha, Wisconsin. Banta. 1941.
