

**LOS "MISTERIOS DE LA ENCARNACION":
ALGUNOS PROBLEMAS EN TORNO AL LENGUAJE
ANALITICO DE LA PRACTICA**

Angel DÍAZ DE RADA y Francisco CRUCES
Dpto. de Antropología Social. UNED

Dos fragmentos etnográficos.

Hace dos años, uno de nosotros asistió, por primera vez en su vida, a un concierto de rock. Sus acompañantes le explicaron, sobre la arena del rockódromo madrileño en la que se aglomeraban a cientos los jóvenes, que aquello que estaba viendo no era un ejemplo óptimo de lo que puede llegar a ser un "buen" concierto. No había "marcha". Los cantantes no acababan de "enrollarse" con el público, y el "ambiente", sin ser malo, no alcanzaba el de otras ocasiones vividas. Rememoraban situaciones de gran presión para colocarse cerca y frente al cantante; de emotivos signos de "entrega" por parte de éste; de unanimidad en los gestos y los saltos de todo el público, hasta salir "chorreando de sudor". Eso sí que era "marcha".

Aunque en el contexto de uso del concierto adquieran sentidos especiales, la "marcha", el "ambiente" y el "enrollarse" son algunas de entre tantas formas locales de referirse a las situaciones y relaciones festivas en general. No es que sean, simplemente, metáforas de la fiesta. Sirven sobre todo para evaluarla, para distinguir cuándo está sucediendo en ella algo socialmente interesante. Dan cuenta del proceso por el que un conjunto de acciones colectivas, estereotipadas y recurrentes se transforma en experiencia para quienes participan en ellas, convirtiendo "ideas" en

"realidades". Ilustran una encarnación práctica de procesos convencionalizados que sólo se revelan al observador en sus manifestaciones externas.

Comencemos por el segundo de estos términos, "ambiente". En Madrid se cuenta el siguiente chiste. Va un grano de arena paseando a través de la gran urbe. Caminando, caminando, llega a las afueras. Se asoma desde lo alto y ve, más allá de los arrabales, el desierto. Entonces exclama: '¡Ahí va, que ambientazo!'

La gracia de este chiste reside en la cruda objetivación que ejerce sobre lo que nosotros solemos denominar el "ambiente" de un encuentro público. Viola la noción de sentido común de que una fiesta es algo más que un montón de gente puesta junta, como los granos de arena de un desierto. Pero refleja, al mismo tiempo, el hecho cierto de que "ambiente" denota por fuerza la pérdida del espacio personal en estas situaciones. Por ejemplo, un concierto sin cierta multitud, sin empujones por estar en el centro de la arena y cerca de los cantantes, difícilmente podría ser considerado un concierto "con mucho ambiente".

El "ambiente" es ante todo una forma de referencia metafórica (a partir del aire que se respira, la atmósfera en el interior de la cual se vive) a lo que, en términos de experiencia e interacción social, está ocurriendo en la fiesta. Describe la copresencia de una cantidad de personas, pero también, por extensión, la calidad del entorno generado para la participación. Precisamente por esta causa no es fácil para nadie definir con exactitud su significado. Sin embargo, como nativos de una cultura donde el encuentro festivo es importante, aprendemos a usar este termómetro de su buen o mal funcionamiento, podemos decir cuándo hay ejemplares de "buen" o "mal" ambiente. Mas hablamos, sobre todo, de "mucho" o "poco" ambiente. El concepto pone en relación las condiciones externas del ritual (cantidad de gente, intensidad y orden de estímulos y acciones) y su sentido. Nos hace percibir a los presentes como un conjunto, un todo integrado. Como la exclamación alborozada del grano de arena, convierte lo "mucho" en lo "bueno".

La noción de "marcha" es un ejemplo aún más gráfico de esta conversión de la cantidad en calidad. En el contexto del concierto de rock, se supone que la "marcha" es el indicador por excelencia de su éxito o su fracaso. Hay conciertos con "mucho" y con "poca" marcha. Sin embargo, pese a su importancia como criterio evaluati-

vo, las personas no saben definirlo bien. Apunta simultáneamente a un comportamiento colectivo y a una experiencia individual. Por ejemplo, un cantante puede preguntar a su público: "¿Teneis mucha marcha?", del mismo modo que alguien se puede negar a colocarse en las primeras filas porque no se siente "con marcha suficiente". A veces se explicita el hecho de que la marcha "se lleva en el cuerpo". Sin embargo, "marcha" no designa una mera condición subjetiva, individual. Es también algo objetivamente visible, apreciable desde el exterior como un atributo de las situaciones. "Aquí hay mucha marcha" significa que hay un buen número de personas que exteriorizan en comportamientos su experiencia, moviéndose sincronizadamente al ritmo de la música. La "marcha" se experimenta simultáneamente como estímulo externo y como disposición a ser activo.

Estos conceptos, al igual que muchos otros de apariencia similarmente inefable, describen lo social a partir de las representaciones sinestésicas y metafóricas de la experiencia corporal. No obstante, al llevar a cabo dicho rodeo semántico la experiencia se normativiza, se carga de sentido social. "Marcha" describe algo más que "baile" o "movimiento", así como "ambiente" describe algo más que presión, multitud y empujones. Este "algo más" es lo que podríamos llamar el *plus social*¹ que produce toda situación festiva, y por el cual la cantidad y la cualidad, el comportamiento y la experiencia resultan tan difícilmente discernibles para el que participa. Este es el sentido en el que hablamos de un "misterio de la encarnación"².

¹ Tras su definición inicial en las teorías evolucionistas de la religión como medio de comunicación con lo "sobrenatural", los desarrollos sucesivos del concepto de ritual han ampliado su campo de aplicación en el sentido de configurarlo más como una categoría de la acción en sus propios términos que como el resultado consecuente y racionalizado de un cuerpo de creencias religiosas (Velasco 1986:65-75). En este sentido, "plus social" refiere a la calidad expresiva de los actos rituales, una calidad que va más allá de cualquier cálculo explícito de "medios-fines". Para una elaboración de este concepto, véase García, Velasco *et al.* (1991:264-265).

² Nos ha resultado imposible no ceder a las sugerencias de la idea de "misterio" como expresión liminar de "una experiencia compartida de lo irreductible a... las lógicas territoriales", tal y como lo emplea Gonzalo Abril en su propuesta tripartita *misterios / mensajes / secretos* (Abril, 1992).

Frente a la teoría tradicional del significado como convención, que lo desvincula del cuerpo y de la acción, el sentido práctico desvía nuestra atención hacia lo convencional del cuerpo y hacia lo instrumental del significado. La categoría de experiencia social, que constituirá el tema de esta discusión, cobra en este punto una relevancia especial, precisamente por su posición básicamente ambigua. En efecto, es en la experiencia de los sujetos donde, de modos que no alcanzamos a conocer con claridad, se conectan un exterior y un interior, "caja negra" en la que se encarnan los procesos visibles y objetivados que constituyen la materia prima de trabajo del etnógrafo. Carecemos, en el lenguaje del observador, de traducciones apropiadas para esta clase de términos de experiencia (como "marcha" o "ambiente"), a un tiempo representacionales y pragmáticos. Los lenguajes nativos son capaces de integrar tales ambigüedades por medio de sinestesias y metáforas, apuntando, en un sólo movimiento, hacia las dimensiones corporales y subjetivas de la experiencia y hacia lo que se halla socialmente objetivado. La práctica social integra la ambigüedad al expresarla. Y en este punto cabe formular las siguientes cuestiones: ¿Atrapan nuestras jergas analíticas lo que la práctica tiene de experiencia como lo hacen este tipo de mediaciones simbólicas nativas? ¿Cómo podemos reconstruir lo que los sujetos hacen con lo que el exterior hace de ellos?

Un segundo fragmento etnográfico puede dar una idea más clara del problema. Uno de nosotros ejerció durante más de tres años funciones de "orientación" como psicólogo escolar en un instituto de enseñanza media de Madrid. Los padres de los alumnos del centro eran mayoritariamente obreros manuales cualificados y empleados asalariados de cuello blanco. Los programas formales de orientación informaban sobre los estudios universitarios por medio de textos, charlas, discusiones en el aula y folletos. Sin embargo, el sabor de la experiencia escolar acerca de estas cuestiones era el de una persistente frustración, pues las expectativas que alimentaba la escuela por estos medios se encontraban con la resistencia de modos de concebir el mundo del trabajo originados en otro campo de práctica social, el de las relaciones familiares, que sin apoyarse en procedimientos formalizados de transmisión cultural mostraba una eficacia más intensa que los esfuerzos programados y explícitos de los orientadores. En este contexto, el psicólogo/etnógrafo pudo sentir la perplejidad que producía el desajuste entre el optimismo

de las descripciones textuales en las que se codificaba esa información ("un mundo de papel", como diría un alumno en un grupo de discusión), y la realidad de un universo más amplio de prácticas socioculturales. Los estudiantes del instituto, por su parte, intuían explícitamente la ruptura entre las representaciones del mundo proyectado por la escuela y el aprendizaje inmediato de las experiencias directas.

Psicólogo (etnógrafo)³: Y vosotros ¿teneis ya determinada la carrera que vais a estudiar?

Alumna 1: Yo tampoco lo tengo muy claro, ¿no? Porque... yo qué sé, a mí me gusta periodismo o derecho. Me gustaría ser periodista, me gustaría ser abogado. Pero tampoco ves cómo va a ser esta carrera, no sabes lo que vas a dar, no tienes una idea clara de la carrera que vas a hacer.

Alumna 2: Es que desconoces las carreras totalmente.

Alumna 1: Las desconoces totalmente. Ves a los periodistas, ves a los abogados, y te gusta, ¿no? Dices, 'qué bien, qué bonito todo'. Te lo ponen todo muy bonito, porque ya tienen trabajo, y todo ¿no? Pero tú dices: 'me voy a poner a estudiar periodismo'. ¿Qué vas a hacer en esta carrera? Tampoco lo sabes. Desconocemos prácticamente el contenido de esa carrera. Sabes ya el futuro, o sea, la gente que ya es abogado o periodista.

Psicólogo: ¿Y vosotros creéis que sabiendo el contenido de las asignaturas, eso os aclararía?

Alumna 1: Es que no es sólo el *contenido* de las asignaturas, porque llegas allá y es otro *mundo* al que tú creías. Yo conozco a mucha gente que, no sé, que empezó con una carrera con muchas ganas y luego no le gustaba el *ritmo* que había allí en la facultad. O, no

³ Agradecemos a María José Villahoz, la psicóloga titular del centro, la formulación de estas cuestiones durante los grupos de discusión en presencia del etnógrafo, que se presentaba, en estas y otras ocasiones, como un "técnico auxiliar" de su trabajo.

sé... los profesores, cómo se lo toman. Y no sé... Te desmoralizas mucho.

La *acción* frente a la *visión*, el *ritmo* frente al *saber*, el *mundo* frente al *contenido*, eran oposiciones que se construían conforme los agentes trataban de acercarse a una realidad que en la escuela sólo podían contemplar a distancia. Pero el problema de los alumnos (y también del etnógrafo) era que tal acercamiento no producía categorías de mediación capaces de introducir algún esclarecimiento.

Ambos fragmentos etnográficos ilustran las ambigüedades de la experiencia social y la encarnación de procesos objetivados en dicha experiencia. Al ver cómo rituales como los conciertos de rock inducen significados no explícitos y experiencias eficaces; o cómo los alumnos en la escuela adquieren intuitivamente preferencias acerca de los contextos académicos formales, concluimos que en la práctica social hay sentidos no definibles sino en y por la acción misma. En ocasiones, los actores no saben contestar a la pregunta sobre qué significa algo, pero pueden sin embargo señalar las cuestiones significativas de forma deíctica o presentacional. Desde esta perspectiva, el discurso nativo permanece siendo una vía de acceso necesaria al sentido de la práctica, si bien escasamente "traducible" o "transparente". Las mediaciones conceptuales nativas tienden a ser, de manera indisociable, instrumentos de comprensión y de acción: categorías como "mundo", "ritmo", "marcha" o "ambiente" sirven para "hacer" aquello mismo que tratan de reflejar.

Por otra parte, estos fragmentos sugieren además una cierta carencia de vocabulario analítico por parte del etnógrafo a la hora de hablar, mediante un modo proposicional de discurso, acerca de las condiciones ambiguas, vagas y localmente encastradas de la experiencia de los actores. En lo que sigue discutiremos éste y otros problemas que los científicos sociales, y en particular los antropólogos, parecen afrontar en la medida en que buscan representar la práctica social en la esfera de sus lenguajes observacionales.

Práctica, acción, lenguaje. El planteamiento del problema.

Aunque el concepto de praxis se remonta a las tradiciones filosóficas de la Antigüedad, y ha sido profusamente tematizado en la crítica kantiana y post-kantiana del "juicio práctico", nuestro interés se centra en el problema tal y como se presenta en el

dominio de las ciencias sociales empíricas. En este marco, cualquier intento de situar la posición del concepto de práctica social debería comenzar teniendo en cuenta, en primer lugar, que el proyecto weberiano de elaborar una sociología comprensiva, es decir, de penetrar en las condiciones internas de la acción social, hubo de asentarse sobre el reconocimiento de un límite interpretativo allá donde el investigador se veía incapaz de atribuir "racionalidad" a las acciones. Más allá de ese límite la interpretación había de ceder su lugar a la comprensión, como "el modo esencialmente negativo de satisfacer nuestra exigencia de explicación causal respecto a la 'interpretación'" (Weber 1985: 81). De este modo, la teoría de la acción social, ya desde sus orígenes, restringió la acción práctica al ámbito concreto de la acción racional, por la cual un agente se veía involucrado en un cálculo universalizable de motivos, medios, fines y valores (Weber 1985:81; Habermas 1982, 1989a).

Este modo de comprender la práctica dejaba así a un lado lo que escapaba a la caracterización racional de la acción. En tanto que acción racional, la práctica devenía ante todo razón (*razón práctica*, como la ha designado Sahlins). Esta perspectiva inspiró la visión de un mundo social etnocéntricamente percibido a la manera en que se reconocen a sí mismas las instituciones formales en y por las que vivimos. Fuera de ese recorte epistemológico quedaban todas aquellas facetas de la acción que no se ajustan por completo a estrechas pautas instrumentales o utilitaristas (cf. Godelier 1990: 209-239). La práctica en general -como "el simbolismo en general" de Sperber (1978)- había sido instituida como un residuo, como un resto.

Para la antropología como disciplina empírica la penetración en este residuo es, sin embargo, crucial, y no sólo por el horror vacui que provoca en ella la vieja aspiración holística. Lo es también porque para el etnógrafo las prácticas cotidianas no son únicamente objeto de investigación, sino que constituyen además el medio primordial de construcción del objeto (cf. Stocking 1985, López Coira y Díaz de Rada 1990). En palabras de Gumperz:

"Independientemente de lo razonables y utilitarias que puedan resultar las justificaciones que los miembros de una cultura dan a sus prácticas, el antropólogo tiende a contemplar la conducta como algo dotado tanto de componentes racionales y orientados a fines, como de

componentes convencionalizados, arbitrarios y culturalmente específicos. Es la clarificación del papel de los aspectos de la conducta ritualizados, rutinizados, inconscientes y a menudo pasados por alto, del modo en que entran a formar parte de las operaciones y tareas de cada día, lo que mejor caracteriza la contribución del antropólogo a nuestra comprensión de la sociedad humana y del lugar del lenguaje en ella" (1975:xii).

A pesar de tan saludables propósitos, el caballo de batalla con el que se enfrenta cualquier etnógrafo al tratar de llevar a efecto dicho programa está en el agudo contraste existente entre las prácticas reales que los agentes desarrollan en su vida cotidiana y el lenguaje utilizado por los teóricos para ordenar, clasificar, interpretar y explicar tales prácticas. Una amplia diversidad de etiquetas críticas nos viene a recordar cuán defectuosos son a menudo nuestros intentos y cuáles los peligros de confundir ambos niveles de realidad: "filologismo" (Bajtin, cit. en Bourdieu 1988:116), "objetivismo", "teoricismo", "logicismo" (Bourdieu 1988:119; 1991:25-41), "intelectualismo" (Evans-Pritchard 1989:41; Fernandez 1978:220--225), "psicologismo", "formalismo" (Polanyi 1976:155-178), "utilitarismo" (Sahlins 1988:162-165), "racionalismo" (Lave 1989:172-176; Tambiah 1990)... Todos estos conceptos, si bien en ocasiones se hallan acotados a una crítica explícita de los supuestos iluministas y modernos de la teoría de la acción social, en general apuntan, a nuestro juicio, hacia un desajuste de mayor alcance que afecta a la investigación sociocultural en su conjunto. Sugieren la existencia de una especie de *vacío conceptual* mediando entre las categorías analíticas -puestas en palabras- y las categorías insertas en las prácticas analizadas -puestas en acción, rutinas, esquemas, movimientos corporales, etc. Este "salto" o *décalage* entre dos lógicas divergentes es, desde hace tiempo, un foco de confluencia interdisciplinar, donde autores procedentes de trayectorias tan diversas como Bourdieu, Lave, Certeau, Johnson, Fernandez o Tambiah han coincidido en señalar los peligros de una reducción logicista o intelectualista de la acción y la experiencia social.

El predominio de metáforas textuales y representacionales de la cultura y el comportamiento en los estudios socioculturales puede contemplarse como un intento, sólo relativamente útil, de salvar ese vacío. Es común, desde Austin, considerar el lenguaje como acción,

atendiendo a sus dimensiones pragmáticas y a cómo los locutores "hacen cosas con palabras" (Austin 1971). Recíprocamente, la tradición interpretativa de la antropología se ha distinguido por una sensibilidad especial respecto al sentido que los grupos humanos otorgan a sus prácticas, es decir, a lo que la acción tiene de expresivo más allá de los propósitos finalistas que puedan guiarla. Sin embargo, esta convergencia que aproxima "lenguaje" y "acción" no deja de ser, en términos conceptuales, un tanto asimétrica. Cuando se examina con detenimiento el bagaje de metáforas y modelos sobre el que se asienta nuestra comprensión de lo que la gente dice y hace, es perceptible un gran desequilibrio en favor de una terminología basada en el "lenguaje", el "texto" o el "discurso", frente a una correlativa escasez de léxico para hablar directamente de la práctica, en sus propios términos. Tenemos más palabras para describir otras palabras que para explicar qué se hace con ellas.

Ciertamente, lo que hemos dado en llamar aquí metáforas del "lenguaje", "el discurso" y el "texto" no son en realidad sino un conjunto heterogéneo de instrumentos categoriales con implicaciones muy distintas. El énfasis del relativismo lingüístico en la estructura gramatical de los lenguajes dista mucho del interés universalizador del estructuralismo francés por el mecanismo fonológico de las operaciones binarias, y éste difiere considerablemente a su vez de la atención reciente concedida a la pragmática de uso del lenguaje, el cambio sociolingüístico, el lenguaje figurativo, la construcción de la coherencia discursiva o la naturaleza dialógica del habla. Al ser tomada como modelo, la estructura del lenguaje inducía a hacer de toda práctica un sistema semiótico dispuesto para ser "decodificado" o "descifrado" en una suerte de actividad criptológica. Tal actividad interpretativa ha concebido el lenguaje, fundamentalmente, como cuerpo de convenciones sociales objetivadas, dando de lado a los sujetos agentes. Frente a ella, las metáforas del "diálogo" y la "traducción" replantean drásticamente las relaciones de la teoría con su objeto (la diversidad cultural), renunciando a la pretensión de ejercer una mediación única en un concierto donde se oyen muchas "voces" e interactúan muchas "lógicas" (Cruces y Díaz de Rada 1991).

Sin embargo, entre estas diversas metáforas de la práctica (y, más ampliamente, de la cultura) hay una continuidad que nos

interesa. Todas ellas son propuestas aproximativas, tratan de salvar el salto que separa los lenguajes descriptivos de las acciones por ellos descritas. Suponen una tentativa de conservar la especificidad de la acción, su organicidad con un contexto local; lo que J. Fernandez ha denominado muy gráficamente la *embeddedness* del sentido (Fernandez, 1978: 221). Con objeto de recuperar las "lógicas", las "voces" y los "sentidos" que la objetivación sociológica anula, sugieren un "como si": "leer" el ritual *como si* fuera un texto; analizar las reglas de filiación *como si* obedecieran a un esquema lógico; contemplar los modos de comer, andar o trabajar *como si* de una gramática se tratase.

Aunque el uso, a menudo implícito, de este tipo de metáforas textuales representa un importante apoyo conceptual, su debilidad puede encontrarse en la apariencia misteriosa, cuando no paradójica, que tienden a tomar los procesos de transmisión, incorporación y ejecución de las prácticas al ser traspuestos -y con ello subordinados- al lenguaje de la teoría (como sucede con los "misterios" de nuestros dos fragmentos etnográficos). En términos de Certeau, el conocimiento práctico toma en estos casos la forma autocontradictoria de una "docta ignorancia", un "saber inconsciente", un "conocimiento sin conciencia" (1979:136-141). Si hay en las prácticas "lógicas", "voces" o "saberes", las inercias inevitables del lenguaje analítico y las rutinas de escritura de las que nos servimos como observadores tienden a difuminar su *locus*. No sabemos muy bien dónde situarlos, a quién atribuirlos. En un principio hay prácticas mudas por el lado de los "datos", y conceptos claros y abstractos por el de la "teoría"; según avanza la investigación -y especialmente según se escribe-, lo que aparece es una elucidación de sentidos localizable en algún punto hipotético dentro del espacio que separa las construcciones del etnógrafo y las acciones de los agentes. No es sólo que la teoría se cargue de contenidos locales (por ejemplo, préstamos léxicos de difícil traducción, como *mana*, *tabú*, *potlatch*, o *alma*). Es que, de manera correlativa, se vuelve difícil discernir el grado de realidad psicológica de esos "saberes" y "significados", apesados a medio camino entre el utillaje del antropólogo y el contexto empírico.

Las insuficiencias de la distinción competencia versus actuación, un esquema básico sobre el que solemos construir buena parte de nuestra comprensión, son un buen ejemplo de lo que queremos

decir. La separación habermasiana entre unas "ciencias reconstructivas" de la competencia y unas "ciencias empíricas" de la actuación (Habermas 1989b:313) se diluye desde el momento en que el modelo reconstruido por el investigador a partir de su propio "conocimiento de regla" (sea gramático, pragmático o lógico) ha de postularse como un factor presente en la cabeza de los sujetos, explicativo de su actuación. Desde este momento, el discurso "reconstructivo" se torna "empírico"; un hecho apreciable en el acercamiento que el propio Habermas ha precisado llevar a cabo en relación con las tradiciones más empiristas y analíticas de investigación social.

¿Estamos hablando entonces de algo más que de una mera colonización de toda investigación social por la hermenéutica? ¿O se trata simplemente de una viciada sobreextensión del uso de metáforas textuales? No es ese desde luego nuestro punto de vista. A nuestro juicio, la necesidad de representar las prácticas humanas dando un *rodeo* se debe a la naturaleza misma del trabajo etnográfico. En la medida en que, como antropólogos, hemos de interpretar prácticas que otros realizan, estamos inexorablemente situados ante la siguiente encrucijada: o bien negar a las prácticas nativas toda significación que no les venga dada desde fuera (es decir, desde el sistema de relaciones contenido en el lenguaje de observación); o a la inversa, hacerlas "hablar" más de la cuenta, en un ejercicio de disimulada ventriloquía etnográfica. En el primer caso, las prácticas nativas, subordinadas a un entramado impuesto de relaciones causales y distribuciones estadísticas, tienden a volverse "mudas", por así decirlo; se desdibujan las justificaciones, los agentes, las *maneras de hacer* (Certeau 1979:20). En el segundo caso, su asimilación al lenguaje, el discurso o el texto tiende a textualizarlas en demasía, imponiendo la particular coherencia de un modo de discurso escrito y proposicional sobre las condiciones de la práctica; las cuales, como trataremos de mostrar a continuación, resultan ser extremadamente distintas. Es como si el significado de las prácticas, real y relevante, pero para nada transparente, tuviera que ser reconstruido en el nivel de la teoría, ya sea por medio de las categorías dominantes del análisis del significado, ya con la ayuda de conceptos locales -préstamos léxicos que ejercen una mediación similar entre la conducta y sus sentidos.

Estos dilemas, comunes para cualquier etnógrafo, señalan la existencia de problemas terminológicos cuando se trata de hablar de esquemas de acción y de pautas de experiencia; problemas que hemos tratado de ejemplificar y que no se resuelven satisfactoriamente por la vía rápida de retornar a prejuicios objetivistas o antimentalistas, o de refugiarse en ellos. Por el contrario, lo que necesitamos es especificar en qué aspectos difieren el conocimiento práctico y la construcción analítica de los conceptos por parte del observador. En otras palabras, hace falta ahondar en la reflexividad de nuestro propio lenguaje de análisis, contrastándola con las formas de la reflexividad práctica o nativa. Con este propósito está escrito lo que sigue.

De la coherencia del discurso antropológico a las condiciones de la práctica y la experiencia social

Si alguna propiedad tienen en común los diversos lenguajes conceptuales de la antropología es la de pretender una coherencia discursiva: un orden de sentido del que se supone, como mínimo, la capacidad para re-presentar un mundo sociocultural dado. Tal representación se supone orientada hacia una comunidad científica, en la que el escrutinio y la discusión racional exigen un cierto grado de validez (adecuación y relevancia de las representaciones) y también de fiabilidad (estabilidad del código representacional). La coherencia del discurso antropológico se construye gracias al uso predominante de un medio expresivo -el lenguaje verbal escrito- en el que destacan, para nuestros propósitos, algunas propiedades básicas.

Este lenguaje permite, entre otras cosas, una expresión proposicional del conocimiento, es decir, una plasmación de ideas que opera por referencia a un mundo representado con pretensiones de verdad. No es necesario insistir en que este modo expresivo no sólo facilita la construcción proposicional del discurso, sino que tiende a subrayarla y a hacerla dominante sobre los aspectos no proposicionales del lenguaje (como por ejemplo, los componentes intencionales y pragmáticos de la comunicación), y también sobre las propiedades de la realidad que no pueden contenerse en el lenguaje mismo (cf. Goody 1990). Así, el modo expresivo puede reducir la realidad a lenguaje, y el lenguaje a un entramado de proposiciones.

Puesto que estas propiedades del modo proposicional son más bien inevitables en el contexto de la comunicación científica, sería bastante inexacto confundir esta reducción con algún tipo de reduccionismo. Sabemos que la realidad sociocultural y la experiencia no son coextensivas con el lenguaje proposicional, pero tenemos que expresar nuestras ideas de este modo si queremos construir un espacio de diálogo racional. En consecuencia, el lenguaje proposicional provee los recursos, pero el mismo tiempo establece los límites. Por ejemplo, el lenguaje proposicional es capaz de incluir figuras retóricas que pueden reflejar parcialmente el tipo de desplazamientos y continuidades que operan en nuestra práctica social. Más aún, es capaz de incluir en su cadena las expresiones lingüísticas que nuestros informantes mencionan como parte de su experiencia. Como antropólogos, estamos acostumbrados a usar citas literales como "ambiente", "marcha", "mundo". El asunto está en que, en el contexto del discurso antropológico, estas figuras y términos nativos anidan en la tensión que se da entre la "lógica" vagamente divergente de la práctica y la lógica convergente de las representaciones científicas. El lenguaje proposicional puede apropiarse estas "ventanas" abiertas a la experiencia, pero sólo bajo la condición de subordinarlas a un sentido de coherencia universalmente comprensible, elevándolas, paradójicamente, al reino de lo "irreductible" o de lo "inefable". Como hemos mostrado explícitamente, nos vemos forzados a hacer uso de términos nativos que transportan una experiencia encapsulada aún cuando trabajamos como "etnógrafos en casa", y, por tanto, aún cuando nos conducimos como agentes reales del proceso sociocultural que tratamos de describir.

En tanto que texto escrito, el discurso antropológico se presenta en un medio discreto, articulado y serial. La descripción analítica ha de ser fragmentaria y discontinua, pero si aspira a componer un orden ha de regirse también por un criterio de articulación que confiera un sentido necesario a los elementos (y también a sus posibles sustituciones) en una serie lógica.

Finalmente, el medio expresivo posibilita una visión panóptica de la realidad representada (Certeau 1979:82-89; Bourdieu 1990:83). La permanencia de las inscripciones otorga un control sobre la totalidad del conocimiento expresado, una visión simultánea del antes y el después -en los textos escritos- y un desplazamiento de

la mirada en todas las direcciones conceptuales -en los diagramas y cuadros sinópticos (como bien lo ilustra el ejemplar que presentamos más abajo). En consecuencia, el discurso antropológico puede dar lugar a una experiencia de reversibilidad en el campo utópico y u-crónico de las referencias textuales, puede desdeñarse o justificarse a posteriori, puede poner junto lo que la realidad separa obstinadamente y puede separar para el análisis lo que en el mundo de la vida viene dado en experiencias compactas.

La coherencia del discurso antropológico	Las condiciones de la práctica y la experiencia social
Proposicionalidad	Hecho total integración caracter presentacional Ambivalencia opacidad
discreción	Continuidades temporales y sociales Ruptura de distinciones simbólicas
Articulación	Politetia
Serialidad	Sustituibilidad Multimedia simultaneidad
Panopsis	Parcialidad Oportunismo Localidad
Reversibilidad	Privilegia las relaciones temporales Presente enunciativo Irreversibilidad

Por otra parte, ¿qué podemos decir de las experiencias que se encarnan en la práctica y que cristalizan en etiquetas del sentido común, tales como "marcha" o "ritmo"? Esencialmente, la práctica social se presenta a los agentes como un "hecho total" en el sentido de Mauss (1979: 258-263). Con ello nos referimos a una experiencia integrada e inmediata en la que el ejercicio de la comunicación no se halla prioritariamente comprometido con un intento de clarificación y distintividad analítica. Más bien, este ejercicio se ve masivamente penetrado por acciones e interpretaciones de acciones que constantemente entremezclan elementos procedentes de diferentes perspectivas, niveles y parcelas de realidad. Fijémonos, por ejemplo, en la dinámica de las relaciones de dominación. En este caso es relativamente sencillo dejarse fascinar por una comfortable comprensión del fenómeno a base de trazar fronteras que separen nitidamente a los dominantes de los dominados. Sin embargo, en este tipo de relaciones hemos de asumir un importante grado de ambivalencia, puesto que una parte de la comprensión de la realidad sostenida por los "dominantes" se integra en las perspectivas de los "dominados", y esta integración no puede ser reducida a una mera adición de elementos; remite a una esfera de operaciones relacionales y transformacionales (Grignon y Passeron 1982:49-96). Otros campos cruciales de acción sociocultural se ven señalados por parecidas propiedades: los reinos de la cognición, el simbolismo y el ritual sólo pueden ser captados con finura cuando jugamos con las ambigüedades del desplazamiento y la condensación del significado. Su realidad se asienta en procesos de incoación y alumbramiento (Fernandez 1986). Más aún, en su constitución, la vida social y la experiencia misma deben su estructura a una estructuración que es continua, y que se ve permanentemente atravesada por la contradicción y el conflicto (Willis 1978; Giddens 1984).

Construida en cierta medida con representaciones, la experiencia es ante todo un hecho presentacional, en el que las palabras y otros dispositivos representacionales operan haciendo cosas, e incluso son tomados -ellos mismos- como cosas. El conocimiento práctico de los agentes se halla bastante alejado de la imaginaria intelectualizada propia de nuestro medio académico: el cuerpo está en la mente (Johnson 1987). Esto no quiere decir que la experiencia práctica sea contraria a todo tipo de reflexividad. En su vida cotidiana, los agentes sociales controlan su conducta en escenarios

prácticos: su conocimiento es conocimiento práctico, y así es también su reflexividad. No obstante, como ha señalado Certeau, las prácticas cotidianas son opacas, pues en su misma realización ocultan los sentidos que el analista cree ver en ellas.

Las prácticas sociales constituyen el espacio de todo tipo de continuidades sociales, culturales y temporales. Por una parte, los agentes construyen e interpretan los contextos presentes en los términos de otros contextos. En cada experiencia particular, parecen cargar con el peso de una experiencia más amplia y comprensiva. Por otra parte, ponen en juego, según venga al caso, tanto las largas *durées* que penetran en un sentido de la historia colectiva como los tiempos cortos, que les permiten desenvolverse en las distancias también cortas de la relación cara a cara.

La práctica cotidiana se caracteriza asimismo por un constante ejercicio de ruptura y reconstrucción de las distinciones simbólicas. Una sola acción suele hallarse saturada de sentidos que remiten a una diversidad de campos, estableciendo todo tipo de metáforas y "golpes dobles" (Bourdieu 1989: 384) que sitúan a los agentes en el contexto múltiple de una cosmovisión. Los requerimientos analíticos de la ciencia moderna parecen exigir una fragmentación de la realidad social en "dominios": economía, arte, parentesco, religión... Esta aproximación, que resulta necesaria para la comprensión racional, no se ajusta sin embargo al modo en que los agentes ven y construyen el mundo. Como es sabido, un movimiento en el dominio de la religión puede producir efectos en el dominio de la economía o el parentesco, y hasta puede producir efectos no pretendidos, en la medida en que los agentes no son completamente conscientes del conjunto total de las relaciones y de las mediaciones.

En consecuencia, los "criterios" de la práctica no son directrices limpiamente definidas, sino que operan según clasificaciones políticas y borrosas, donde la aparición de un elemento dado no suele responder a una lógica serial, sino a una analógica que abre el campo a un conjunto indeterminado de sustituciones (cf. Certeau 1979: 115). El "significado" de las acciones y de las representaciones prácticas no puede ser reducido, desde una perspectiva informacionista, a "información" simple (en el estrecho uso técnico de una "reducción de incertidumbre"), y tampoco a una definición componencial de atributos semánticos. Hasta cierto punto, el

significado del "significado" debe ser evaluado en el terreno, por la vía de contrastar las definiciones del sentido común con las que vienen ofrecidas en el campo de las ciencias sociales.

La práctica social pone en juego una diversidad de canales comunicativos y expresivos. Es, por definición, un complejo multimedia (Tambiah 1985:145) cuyo sentido global no se presta a una reducción a lo que pueda suceder en cada uno de los medios por separado. Estos operan además de forma simultánea, pues los agentes no dejan de actuar en ningún momento, y la regulación de sus interacciones ha de pensarse como si de una "danza" se tratase (Gearing 1979).

La práctica es parcial y oportunista. Los intereses cotidianos no se desenvuelven en escenarios ficticios, sino en el seno de relaciones de fuerza concretas y próximas. En consecuencia, los agentes pueden verse movidos a satisfacer intereses inmediatos, contrarios a la satisfacción de otros intereses que pudieran serles eventualmente atribuidos desde una perspectiva panóptica, racional y científica. Además, la práctica es local en el espacio y en el tiempo. Su temporalidad (como la de la enunciación) se proyecta desde el presente y en el presente. Aunque pueda haber evocación no hay vuelta atrás; aunque pueda haber anticipación no hay predicción. Cada momento de la acción se establece en un locus específico desde el que no es posible avistar el conjunto de las relaciones. Por esta razón, la reversibilidad es improbable en la experiencia cotidiana. En contraste con la panopsis que proporciona el lenguaje conceptual escrito, la práctica se nos antoja ciega y fatidica.

Algunas notas acerca de la reflexividad⁴.

Como se puede intuir, el uso dado a la evidencia etnográfica a lo largo de este artículo difiere del que probablemente correspondería si hubiéramos tomado fragmentos de una antropología realizada en sociedades y culturas claramente distintas de la nuestra. En

⁴ Para el desarrollo de esta sección han sido de gran utilidad las sugerencias y comentarios proporcionados por Kirsten Hastrup y Peter Hervik (Universidad de Copenhague), y por Tamara Kohn (Universidad de Oxford), cuyos trabajos pudimos discutir en el marco de la II Conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (Praga, 1992).

lugar de la visión externa del foráneo que penetra en un entorno cultural radicalmente ajeno sin un dominio pleno de su lenguaje, lo que conllevan los dos fragmentos aquí presentados es una precomprensión lingüística de los contextos en los que hemos tenido que contrastar y negociar nuestras propias categorías analíticas. La preocupación metodológica de una antropología "de los otros" parece centrarse en encontrar mutualidades en cuanto a la experiencia directa de la cultura por parte de nativos y etnógrafo. A la inversa, nosotros hemos subrayado las rupturas y saltos que se producen entre una diversidad de niveles de comprensión en el seno de "una misma" cultura.

Con nuestros fragmentos etnográficos hemos querido ilustrar un problema teórico que va más allá de determinadas distinciones al uso, concretamente la que opone una "experiencia lingüística" a una "experiencia prelingüística", y la que contrasta una "etnografía de los otros" con una "etnografía en casa". Desde nuestro punto de vista, la existencia del vacío o *décalage* del que aquí se ha venido tratando es bastante indiferente a tales oposiciones. Nuestra hipótesis es que, en cualquier caso, aparecerá tarde o temprano en el proceso etnográfico, incluso una vez que el etnógrafo haya adquirido competencias culturales y lingüísticas "adecuadas" en términos metodológicos, y tanto si es un miembro nativo de la cultura que estudia como si no lo es.

Es cierto que nuestra característica posición como observadores pudiera determinar, en parte, esta visión. Para nosotros no hubo "shock" prelingüístico; al menos, no lo hubo de la forma extrema en que podría haberlo experimentado un etnógrafo ajeno, ingenuo. Está de más decir que antes de entrar en el campo habíamos asistido en incontables ocasiones a fiestas, conciertos, escuelas. En nuestra calidad de etnógrafos "nativos", ambos hemos debido afrontar la paradójica tarea de "traducir" las categorías de experiencia de nuestro propio mundo social a categorías antropológicas -en lugar de seguir la trayectoria inversa. Pero este rasgo en común no debería ocultar el hecho de que en una sociedad urbana, compleja y plural, el espectro de posiciones virtuales que puede ocupar un observador es extremadamente amplio. Ejercer de consultor técnico en una institución formal (como nuestro psicólogo/etnógrafo escolar) está muy lejos de bajarse al foso de un concierto de rock

como anónimo *voyeur*. Sólo la ficción de ser "nativos" de tales contextos autoriza a pasar por alto semejantes diferencias.

No obstante, hay además razones teóricas para sostener que el problema de la reflexividad, tal y como aquí se viene entendiendo, atraviesa transversalmente dichas oposiciones comunes -es decir, "prelingüístico"/"lingüístico", "los otros"/"nosotros". En tanto que capacidad humana básica y general para la autorreferencia, ya sea de manera representacional u operacional, la noción de "reflexividad" conlleva algunas implicaciones destacables. (1) La experiencia práctica no puede etiquetarse fácilmente como "extra" o "prelingüística" (y en consecuencia, tampoco como "meramente lingüística"). En otras palabras, las realidades prácticas son en cierto sentido "lingüísticas" y "extralingüísticas" al mismo tiempo, dado que las palabras constituyen uno entre los muchos recursos a través de los cuales las personas se vuelven sobre sí mismas. Autorreferencia y automención son, evidentemente, habilidades significativas, y sin embargo no se encuentran necesariamente restringidas al estrecho marco de la conducta verbal explícita. Como hemos tratado de mostrar, el desafío fundamental a la hora de comprender la práctica está en *dar cuenta de esta reflexividad de la acción humana que no se halla adecuadamente contenida en los modelos del lenguaje, el texto y el discurso*. (2) La coherencia del discurso antropológico constituye sólo un modo de reflexividad, no su monopolio. De hecho, lo que las etnografías muestran, aunque sea de una manera parcial, son las numerosas y diversas formas de la reflexividad nativa. Los seres humanos son capaces de tomarse a sí mismos como objeto de reflexión en la actividad ritual, en las rutinas cotidianas, en el habla marcada, en la acción política, en los procesos de institucionalización, y allí donde se trate de crear y recrear cultura por el hecho de practicarla. En consecuencia, desde nuestro punto de vista el verdadero valor del concepto de "reflexividad" radica en disolver, en buena medida, oposiciones de esta naturaleza.

Podemos pues resituar nuestra discusión partiendo de la existencia de una diversidad de modos de reflexividad que no son correctamente aprehendidos cuando el problema se reduce a un contraste entre "ellos" (los nativos) y "nosotros" (los miembros de la cultura de origen del etnógrafo). Sea "nativo" o "extranjero", el antropólogo será siempre un intruso. Y por esta razón nos hemos

centrado en una crítica de los dispositivos analíticos del discurso antropológico y no en un análisis del *background* cultural particular de los etnógrafos. La ficción de que el antropólogo pertenece a una única "cultura" no puede seguir sosteniéndose. De hecho, nadie se encuentra en esa situación; cualquier agente es, hasta cierto punto, "nativo" de una diversidad de niveles de inclusión enmarcados en límites socioculturales. Muy a menudo, hablar en los términos de la oposición "ellos"/"nosotros" no es sino utilizar una herramienta retórica útil para propósitos expositivos, pero dañina en la medida en que reproduce una concepción insular de las culturas. Además, las identidades no sólo operan en múltiples niveles, sino que son móviles y flexibles: lo que el etnógrafo recoge depende siempre de su propia definición relacional con respecto a "los otros". Es, por decirlo así, como la instantánea de una multitud en movimiento. Nuestro trabajo de campo urbano, hecho "en casa", ha generado en nosotros un reconocimiento sensible de estos hechos. A menudo, nuestros informantes eran tan permeables a un talante universalista y racionalista como pudiéramos serlo nosotros, con lo que nos hemos visto en la tesitura de tener que negociar nuestras visiones con ellos en términos de igualdad.

Por estas razones, para dar realmente cuenta de la complejidad del asunto no bastaría con trazar, como aquí se ha hecho, una línea nítida entre la coherencia del discurso antropológico y las condiciones de la práctica y la experiencia social. El discurso antropológico se debe igualmente a un proceso de experiencia práctica; y a la inversa, en su experiencia cotidiana, los agentes (sean o no antropólogos) parecen buscar interpretaciones coherentes del mundo en el que viven; y muy especialmente cuando se les exige elaborar reconstrucciones racionales sobre su propia cultura (como sucede precisamente en la entrevista etnográfica). Por tanto hubiera sido pertinente realizar esta comparación, por así decirlo, a cuatro bandas, contrastando el discurso teórico del observador (a) con la investigación como forma específica de práctica, (b) con las condiciones de las prácticas observadas, y (c) con la construcción de coherencia discursiva que hacen los informantes.

Al indicar el problema de un vacío conceptual en el lenguaje analítico de la práctica, no hemos buscado restar valor a los heurísticos -por otro lado irremplazables- que se apoyan tanto en una "teoría de la acción social" como en metáforas textuales, sino

más bien interrogarnos sobre las condiciones de cualquier esfuerzo analítico en relación con el mundo social. Asumir los efectos que nuestra propia actividad investigadora genera sobre la construcción del objeto de estudio implica también reconocer paradojas y misterios que hacen que los antropólogos no seamos, al menos en este particular, distintos de los demás.

REFERENCIAS

- Abril, G. 1992. "Del trato con las puertas". *La balsa de la Medusa*, 22:5-11.
- Austin, J. L. 1971. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- Bourdieu, P. 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. 1989. *La noblesse d'Etat*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. 1990. *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Certeau, M. de. 1974. "Des espaces et des pratiques". En *La culture au pluriel*. Paris: Union Générale d'éditions.
- Certeau, M. de. 1979. "L'invention du quotidien". En *Arts de faire*. Paris: Union Générale d'éditions.
- Cruces, F.; Díaz de Rada, A. 1991. "Traducción y derivación. Una reflexión sobre el lenguaje conceptual de la antropología". *Antropología*, 1:85-106.
- Evans-Pritchard, E. E. 1989. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Fernández, J. 1978. "African Religious Movements". *Ann. Rev. of Anthropol.* 7:195-234.
- Fernandez, J. 1986. "The mission of metaphor in expressive culture". En *Persuasions and performances*. Bloomington: University of Indiana Press.
- García, J.L. 1987. "El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo Asturiano". *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas*, 23:113-124.
- García, J.L.; Velasco, H. et al. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: ICRBC, Ministerio de Cultura.
- Gearing, F. 1979. "A reference model for a cultural theory of education and schooling". En F. Gearing y L. Sangree (eds.) *Toward a cultural theory of education and schooling*. New York: Mouton.
- Giddens, A. 1984. *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press.
- Godelier, M. 1990. *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- Goody, J. 1990. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza.
- Grignon, C.; Passeron, J. C. 1982. "Alternance et ambivalence". En *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*. Paris: Gides, 4:49-96.
- Gumperz, J. J. 1975. "Foreword". En M. Sanches & B. G. Blount (eds.) *Sociocultural Dimensions of Language Use*. New York: Academic Press.
- Habermas, J. 1982. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1984. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. 1989a. "Aspectos de la racionalidad de la acción". En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. 1989b. "¿Qué significa pragmática universal?". En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Johnson, M. 1987. *The body in the mind: The bodily bases of meaning, imagination and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lave, J. 1989. *Cognition in practice*. New York: Cambridge University Press.
- López Coira, M.; Díaz de Rada, A. 1991. "Los antropólogos vistos por sí mismos. Un planteamiento para el análisis de la reversibilidad". En J. Bestard y J. Frigolé (eds.) *Trabajo de campo*. Granada: Universidad de Granada, V Congreso Nacional de Antropología. En prensa.
- Mauss, M. 1979. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. Pp. 258-263.
- Polanyi, K. 1976. "El sistema económico como proceso institucionalizado". En M. -- Godeller (comp.) *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama. Pp. 155-178.
- Sahlins, M. 1988. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Sperber, D. 1978. *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural.
- Stocking, G.W. Jr. 1985. "The ethnographer's magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". En G.W. Stocking Jr. (ed.) *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. London: The University of Wisconsin Press. Pp. 70-120.
- Tambiah, S. J. 1985. "A Performative Approach to Ritual". En *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass. and London, U.K: Harvard U.P.
- Tambiah, S. J. 1990. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velasco, H.M. 1986. "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas". *Revista de Occidente*, Enero: 65-75.
- Weber, M. 1985. "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía". En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos. Pp. 3-173.
- Willis, P. 1988. *Aprendiendo a trabajar*. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera. Madrid: Akal.