

# Hacia el rescate del sujeto. Consideraciones epistemológicas- metodológicas

**Fernando Acevedo**

Prof. Efectivo de Investigación Educativa en el CERP del Norte

Buena parte de la producción socioantropológica posterior a la inflexión de los años 60 del siglo pasado rehusó un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos y de a poco asumió otro basado en casos e interpretaciones, aunque rara vez lo hizo privilegiando anclajes empíricos centrados en las subjetividades e intersubjetividades de los sujetos implicados. Pero el silenciamiento del sujeto implica una falencia y, en su límite, una falacia: una falencia metodológica que muchos legítimamente podrán juzgar que encubre una falacia epistemológica –o, *sensu stricto*, representacional–. Ello opera menguando la potencia de la labor de reflexión; en efecto, prescindir del *punto de vista del nativo*, cimiento y simiente de todo trabajo etnográfico con pretensión de consistencia, inhibe la posibilidad de alcanzar, como es deseable, una hermenéutica reflexiva y permite, apenas, algunas flexiones provisionales. Resulta innegable, además, que el investigador de lo social debería abordar su tarea –descriptiva, analítica, crítica, heurística... en fin, *poiética*– alternadamente *desde dentro y desde fuera*, es decir, trashumando entre lo que en la jerga antropológica algunos denominan, respectivamente, perspectivas *emic* y perspectivas *etic*.

**Palabras clave:** sujeto, subjetividades, hermenéutica.

## ■ Introducción: de la opacidad y la complejidad del mundo fenoménico<sup>1</sup>

Si se examinan las diversas formas en las que se concibe la relación sujeto-objeto se advierte que el legado *kantiano* tiene una persistente vigencia en la actual epistemología de las ciencias humanas, incluso a pesar del influjo que aún ejerce la vertiente fenomenológica de raigambre *husserliana*. Sin embargo, las corrientes hermenéuticas *pos-kuhnicas* –incluyendo algunas vertientes, más bien marginales, de sesgo *nietzscheano*– han ido colonizando algunos territorios disciplinares: historia, antropología cultural, estudios culturales. En cualquier caso, desde hace más de un siglo la imposición de los hechos sociales o bien de los fenómenos sociales como objeto de las ciencias sociales –en especial de la sociología– ha constituido, más que una disputa terminológica, una tajante divisoria de aguas.

*Phainómenon*, enseña Daniel Vidart (2007, p. IX) apoyándose en Husserl, “es lo que aparece, lo que

deslumbra con su viva luz y no deja ver el noumenos, la cosa en sí”. *Phainómenon* y *noúmenon*, lo visible y lo invisible, objetos axiales y fundacionales de las principales ciudadelas de la razón: la física y la metafísica. *Phainómenon* y *noúmenon*, espiralándose también en la imagen, en la cual, según un filósofo todavía de moda, “*determinadas partes son visibles y otras no, las visibles hacen invisibles a las otras*” (Baudrillard, 1988, p. 28), sentencia que se exacerba en el inesperado (y muy anterior) verso de un admirable poeta ya no tan de moda: “*y lo invisible se prueba por lo visible*” (Whitman, 1959, p. 33), asertos que dialogan entre sí tanto y tan involuntariamente como los títulos de los libros que los acogen<sup>2</sup>.

Quizás lo visible no pruebe nada, excepto su propia contingencia. Quizás sea imposible probar lo invisible y hasta su propia existencia. Quizás sea también imposible probar la imposibilidad de probarlo. Quedémonos, por ahora, con lo primero: *phainómenon*, la viva luz de la máscara que oculta el rostro (que oculta el alma) de las cosas. Claro que (más allá del paréntesis animista) «las

1-Excepto por su primer y su último párrafos, esta Introducción es un tramo del ensayo titulado “*De la opacidad y la complejidad, de gauchos y salvajes*”, ya publicado (Acevedo, 2009).

2-“*El otro por sí mismo*” (Baudrillard); “*Canto a mí mismo*” (Whitman).

cosas» no tienen una naturaleza única en los diversos mundos fenoménicos; en el ámbito de “lo natural” y en cualquiera de sus escalas –en el *continuum* que va desde lo infinitamente grande hasta lo infinitamente pequeño– se ha podido «probar» (deductivamente) la existencia de objetos invisibles<sup>3</sup>. Deberíamos asumir, entonces, que tales objetos son parte constitutiva de «la realidad», aún cuando la imperfección inherente a nuestros mecanismos sensorio-perceptivos y a sus cada vez más sofisticadas prótesis tecnológicas impida, por lo menos provisoriamente, su visibilidad: de hecho, podemos inferir con certeza –por vía inductiva o deductiva– la existencia de objetos tan «reales» como invisibles, aún cuando nos sintamos como Aquiles tratando de alcanzar a la tortuga, según ilustra una de las inquietantes paradojas de Zenón de Elea.

El ámbito de *lo social*, por el contrario, nos enfrenta a algo diferente. También aquí “*lo invisible social es tan real como lo visible, pero su realidad no puede ser aprehendida del mismo modo*” (Barel, 1984, p. 13) que en el caso anterior. No puede serlo porque de lo que se trata no es de aprehender objetos invisibles –que carecen de existencia «real» en el ámbito de *lo social*– sino relaciones y significados, invisibles por definición. Afortunadamente, hace tiempo que se cayó –y se acalló– “*la primera regla, y la de carácter más fundamental*” del método sociológico que hace más de un siglo formuló el tío de Mauss: “*considerar a los hechos sociales como cosas*” (Durkheim, 1994, p. 69). Detrás estaba, ciertamente, su mentor, el secretario de Saint-Simon: “*ciertamente, Comte ha declarado que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. De este modo ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay sino cosas*” (idem, p. 73).

La concepción *comteana* de equivalencia de “*hechos naturales*” y “*hechos sociales*” ya resulta perimida por inconsistente, tanto como el pretendido sometimiento de los «*hechos sociales*» a leyes naturales y, más aún, “*su carácter de cosas*”. Es igualmente insostenible la sutil chicana *durkheimiana* del «*como si*». *Como si* dijera: mi mentor dijo que “*los fenómenos sociales son*

*hechos naturales*”; yo, en cambio, digo que hay que *considerarlos como si* lo fueran. Los «*hechos sociales*», tal como los concibe Durkheim, no son en rigor «*fenómenos sociales*», así como tampoco “*los fenómenos sociales son hechos*”, como propugna Comte. No lo son, entre otras cosas, porque, perogrullada mediante, los fenómenos sociales son... fenómenos sociales. De lo que se trata es de acercarse a *lo que aparece* –exclusivo objeto de aprehensión e inteligibilidad– y preguntar, escuchar, desentumescer al objeto: “*nunca entenderé la actitud de los hombres frente a nosotros, los objetos. Proceden como si creyeran que la circunstancia de habernos dado vida les autoriza a tratarnos como a esclavos mudos*” (Mujica Láinez, 1994). Se trata, pues, de acercarse a *lo que aparece*, no para regodearnos con su *estar-en-el-mundo* a la manera de las intentonas de algunos sofistas y etnometodólogos, tampoco como argucia para acceder a lo oculto o a *la cosa en sí*, a la manera de neoplatónicos y ciertos trasnochados esotéricos de lo arcano, sino principalmente para dar cuenta de la relación entre ambos. Relación compleja e irreductible a fórmulas mágicas, inescrutable desde la causalidad o la casualidad: relación de implicación e imbricación por ocultamiento, cuya complejidad la instaure como denso plexo relacional.

Así pues, la realidad social (en términos de verosimilitud –*veri similis*– y no de veracidad –*veracitas*–<sup>4</sup>) no es de índole fáctica sino fenoménica, y por lo tanto, tal como ha señalado Yves Barel, es del orden de la relación entre el acontecimiento y su comentario, lo observado y el observador, la cosa y la palabra, lo real y lo imaginario. Es por ello que han fracasado quienes se han obstinado “*en ver una relación como puede verse un objeto*” (Barel, 1984, p. 14)<sup>5</sup>. Resulta más consistente –y de valor heurístico apreciablemente mayor– la obstinación en asumir aquel carácter fenoménico, ya no para desvelar lo velado o hacer visible lo invisible, sino para mostrar “*lo que vuelve ciertas cosas invisibles y, por el mismo hecho, asegura la visibilidad de otras cosas. No el objeto, sino lo que se le hace al objeto*” (*ibid.*).

Resulta ilusoria, pues, la pretensión de mostrar al objeto que oculta para acceder al objeto oculto (ilusión de

3-Uno de los casos más conocidos es el de Neptuno, planeta cuya existencia no fue constatada a partir de su observación directa, sino inferida a partir de la observación de ciertas desviaciones aparentes en la «esfera celeste» (cf. Prigogine-Stengers, 1990, pp. 52-53). Por ende, afirmar que Neptuno no fue «descubierto» sino «inventado» por Newton es conceptualmente más riguroso y hace mayor justicia con la precisión etimológica: la voz latina *inventum* deriva de *invenire*, que significa hallar, bastante distinto que descubrir.

4-Aquí entiendo por *verosimilitud* a una “*ilusión de coherencia real o de verdad lógica*” (Beristáin, 1997, p. 499).

5-El contexto discursivo en el que Barel planteó lo que aquí he traducido es el siguiente: “*une partie de la «réalité» sociale se laisse mal apercevoir, décrire, analyser, interpréter, alors que par ailleurs s'impose l'impression qu'il est impossible de tenir cette partie pour négligeable. (...) L'invisible social existe, et il ne peut être considéré à la manière d'un objet*”.

transparencia de «lo real», ilusión de cierta hipertrofia interpretativista), casi tanto como la de mostrar, sin mediación alguna, lo oculto (ilusión de inteligibilidad de «lo ideal», ilusión del poder omnisciente de la razón). Resulta ilusoria, también, la postulación kantiana de una esencia –el *noúmenon*– que presuntamente anida bajo la cáscara o la máscara de lo aparente. Tal vez, en fin, sólo quepa deslizarse hacia la hermenéutica de la opacidad inherente a la filosofía nietzscheana de la sospecha, de tan alta potencia heurística: “*la palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico*” (Nietzsche, 2004, p. 30), puesto que no es cierto, seguramente, que exista algo así como «*la esencia de las cosas*»: «*el mundo empírico*», el mundo de «*lo que aparece*» simplemente oculta, en virtud de su opacidad constitutiva, aquello que el conocimiento –filosofías, ciencias, artes– pretende hacer visible.

Sólo cabe asumir, pues, la opacidad radiante de lo fenoménico: *luz que deslumbra* y opaca. Y entonces explorar –y luego *mostrar*, como quiere Barel– las estrategias (cf. de Certeau, 2000, pp. XLIX-X; pp. 42-45) o los dispositivos (cf. Foucault, 1991; 1979) o las modalidades de ocultamiento. En una palabra: *estar entre*.

Por otra parte, la recurrente idea *borgeana* de que “*el menor de los hechos presupone el inconcebible universo*” (Borges, 1974, p. 179), presente en culturas orientales milenarias (tanto en el panteísmo místico de los sufíes como en algunas versiones del confucianismo y del taoísmo), ya había sido avizorada por Pascal, singular centauro matemático-filosófico, lejano precursor de eso que hoy se denomina pensamiento complejo: “*creo imposible conocer las partes sin conocer el todo y tampoco conocer el todo sin conocer particularmente las partes*” (1995, p. 11). Lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande (esos dos campos que quitan el sueño a tantos físicos contemporáneos y donde se han dado los más vertiginosos e inciertos avances) se presentan enredados inclusivamente: así como cada *pixel* de un holograma contiene la totalidad de la información de aquello que en su totalidad representa, así como “*cada célula contiene la totalidad del patrimonio genético de un organismo policelular*” (Morin, 1999, p. 16), así también “*el menor de los hechos presupone el inconcebible universo*”. Tal hiperbólico embrollo nos dispara hacia la inefabilidad causal de lo fenoménico: “*investigar las causas de un fenómeno, siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca, es proceder en infinito*” (Borges, 1974, p. 180). Pero también escamotea la aparentemente intrínseca complejidad de lo fenoménico y su opacidad por ocultamiento. No

hay fenómenos simples. Todo fenómeno, por simple que parezca, es complejo; no complejo per se –por lo que es, por lo que denota, por lo que muestra– sino fundamentalmente por sus implicancias –por lo que evoca, por lo que connota, por lo que oculta–. Pero además, y por encima de esos asertos en apariencia axiomáticos, el plexo de complejidad en el que todo fenómeno teje su urdimbre se asienta en esa singular relación, como ya dijo Barel, “*entre el acontecimiento y su comentario, el observado y el observador*”.

De esta manera, la complejidad radica más en las estrategias de abordaje del fenómeno que en sus características inmanentes. Aún cuando se trate de fenómenos en apariencia simples –*siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca*–, cuanto más nos acerquemos al desvelamiento de las implicancias ocultas –acercamiento que inevitablemente es proceder en *infinito*–, mayor será la complejidad aparente (y viceversa). Dicho de otro modo (bastante más esquemático): la complejidad de un fenómeno es directamente proporcional a la profundidad con la que lo exploramos y a la idoneidad y precisión de los instrumentos de los que nos valemos para ello. (Veamos: «a simple vista» cualquiera de los objetos que nos rodean son simples. Por ejemplo, esta hoja que estamos mirando lo es: una superficie rectangular y blanquecina, con caracteres impresos negros. Ahora bien –y dejando a un lado los significados que podríamos atribuir a las palabras, esas perras negras, que tales caracteres conforman–, si ponemos atención a la disposición de esos caracteres, a los diversos espacios blancos que se configuran entre ellos, esta hoja que estamos mirando ya no es tan simple como «a simple vista» nos parecía. Si ahora miramos un sector de esta hoja con una lupa, empezamos a ver cosas que antes no veíamos: el paisaje lunar constituido por los minúsculos y desiguales poros del papel, el modo en que cada carácter hiere y deja su peculiar impronta en la hoja, las sutiles volutas de algunas letras. Esta hoja es ahora mucho menos simple de lo que parecía. Y si, finalmente, la miramos con un microscopio de alta potencia, ese paisaje estático de caracteres y poros, de heridas y volutas, se vuelve ti vivo desquiciado: partículas que se mueven morosamente, otras que se desplazan a alta velocidad, algunas siguiendo órbitas elípticas, otras trayectorias oscilatorias *brownianas*. El paisaje que se recorta en la lente –la misma hoja de siempre– se nos presenta ahora con una complejidad desconcertante.)

“*Todo gaucha de la literatura (todo personaje de la literatura) es, de alguna manera, el literato que lo ideó*”, sentenció Borges (1974, p. 180), mientras Clifford Geertz aprendía que las vocales son cinco y Jesús Ibáñez tarareaba *El elefante Trompita* en la pequeña tienda de

su madre)<sup>6</sup>. La paráfrasis es tentadora: todo salvaje de la antropología (*todo personaje de la etnografía*) es, de alguna manera, el etnógrafo que lo ideó. En efecto, éste construye al sujeto de su descripción –convirtiéndolo en sujeto sujetado– y haciéndolo también procede en *infinito* en la construcción del propio objeto –la *otredad* cultural– de su complejo e inquietante oficio.

El etnógrafo *estuvo ahí*: observó, escuchó, registró, tomó notas. Cuando la proximidad empieza a exigir distanciamiento, cuando la metonimia se deja seducir y colonizar por la metáfora, el etnógrafo deviene antropólogo<sup>7</sup>: rascando la piel del *phainómenon* busca, vanamente, el *noúmenon* entre sus pliegues, presume que vuelve visible lo invisible. Después narra a sus pares las visibilidades que miró y las invisibilidades que vio, pone en palabras más o menos legibles su «visibilización» de las invisibilidades que creyó ver: traduce, interpreta, inventa, construye: pura *póiesis*.

No es, entonces, la realidad visible sino la invisibilidad –nada de los *hechos sociales como cosas*– la materia prima, la arcilla necesaria, el huevo de la creación. Así como *el arte requiere de irrealidades visibles* –tal lo que decía Borges haciendo prótesis en su admirado Schopenhauer– la antropología se nutre de realidades invisibles. En fin, *todo salvaje de la antropología (todo personaje de la etnografía) es, de alguna manera, el etnógrafo que lo ideó*: el etnógrafo construye al sujeto de su descripción –convirtiéndolo en sujeto sujetado–... y, si no promueve adecuadamente su distanciamiento, en su afán de sujetarlo queda sujetado por él.

Es así como la singular relación entre objeto y sujeto *literaturiza* al quehacer antropológico: la búsqueda

y formulación de leyes (esas que puedan explicar el movimiento de planetas y péndulos) queda desplazada por la búsqueda y formulación de interpretaciones (esas que puedan dar cuenta de la coexistencia de crisantemos y espadas). Nietzsche resucita para sepultar a Durkheim –“*no existen hechos, sólo interpretaciones*”<sup>8</sup>–, con Geertz colgado de su mostacho: “*los bosques están llenos de intérpretes ambiciosos*” (1994, p. 34).

### Crisantemos y espadas

*Muchos científicos sociales han renunciado a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos para asumir otro basado en casos e interpretaciones, buscando menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas.*

Geertz (1987, p. 31)<sup>9</sup>

Si bien no lo aclara –no es su estilo–, es lícito suponer que la afirmación de Geertz alude a la interpretación propuesta por Ruth Benedict para dar cuenta de la aparente paradoja del «carácter» del pueblo japonés y de su estilo de vida; según esa interpretación el crisantemo representa metafóricamente al pacifismo pos-segunda guerra mundial, que ya se vislumbraba durante la guerra, y la espada al militarismo atávico, de muy remota tradición. Benedict, discípula dilecta de Franz Boas, innegable animal totémico de la antropología estadounidense, había alcanzado notoriedad al promediar los años 30 a partir de la publicación de su *Patterns of culture*, libro que pronto se habría de convertir en un referente emblemático de la antropología cultural del continente (a pesar, incluso, del adocenado prólogo de otra destacada discípula de *Daddy Franz*, la igualmente célebre Margaret Mead).

6-La sentencia citada está tomada del ensayo “*La poesía gauchesca*”, incluido en el libro *Discusión*, publicado originalmente en el año 1932. Geertz nació en 1926 e Ibáñez dos años después.

7-Cuando la metonimia se sobrecarga de empatía y resbala hacia la asíntota de la sinonimia, cuando el etnógrafo no puede resistir a la fuerza centrípeta del *estar-ahí*, es también posible, es también probable, que no devenga antropólogo sino nativo. Es la parábola *borgeana* de “*El etnógrafo*” (en “*Elogio de la sombra*”: Borges, 1974, pp. 989-990) o la de Carpentier (1973), o la peripecia de Castaneda y algunos otros. En el extremo, es la alegoría *cortazariana* de “*Axolotl*” (Cortázar, 1966), maravilloso cuento en el que el narrador observa con admiración a un axolotl, de a poco se identifica con él, hasta que inadvertidamente se opera una inquietante transferencia de identidades: el observado deviene observador, el observador deviene observado.

8-Resulta conveniente situar esta tan difundida sentencia en su contexto discursivo original: “*Contra el positivismo que se detiene en los fenómenos y dice «existen sólo hechos», yo diría: no, en realidad no existen hechos, sólo existen interpretaciones. No podemos comprobar ningún hecho «en sí», es quizás absurdo pretender algo parecido. «Todo es subjetivo», decís vosotros, pero esto es ya una interpretación, el «sujeto» no es algo dado, solamente es algo que la imaginación ha añadido, una cosa agregada con ulterioridad. (...) El mundo es cognoscible en la medida que la palabra «conocimiento» tenga algún sentido; pero el mundo es interpretable de modos diversos, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos: perspectivismo*” (Nietzsche, 2004, aforismo 374).

9-Para quienes gustamos de la antropología cultural como oficio y de la etnografía y la literatura antropológica como taller, Geertz es un referente inevitable, más allá de su peripecia: después de una larga y bastante errática peregrinación por distintos campos de la producción de pensamiento (literatura y filosofía, entre otros) y diversas instituciones académicas de alto prestigio (Harvard, Chicago, Princeton), se zambulló en el océano de la antropología haciendo pie en los obligados islotes iniciáticos del archipiélago de la etnografía: Indonesia, Java, Marruecos. (Ya no nada: murió hace algunos años, mientras preparaba un libro sin adivinar que el anterior había sido el último.)

El libro siguiente de Benedict (titulado, justamente, *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*), también demoró poco en erigirse en un clásico de la literatura antropológica. Y ello a pesar de las circunstancias de su producción: en el momento más álgido de la guerra (junio de 1944) el gobierno estadounidense, pasmado ante el inefable e impredecible comportamiento de su enemigo y urgido por alcanzar una victoria que se le estaba haciendo esquivar –y también preocupado por garantizar, una vez que terminara la guerra, una ocupación eficaz–, le encomendó que indagara en torno a los valores, normas y pautas culturales de la sociedad japonesa. El resultado fue, precisamente, el libro aludido por Geertz. (En fin, cualquiera que restrinja el quehacer etnográfico y el qué hacer antropológico a tales actuaciones y derivaciones –*la mujer y sus circunstancias*– queda tentado, mal que le pese a la ciencia y a su propia conciencia, a volver a Newton, a sus planetas, péndulos y toda otra cosa que no requiera de nadie que los mueva...)

No obstante, es indiscutible que buena parte de la producción socioantropológica pos-'60 efectivamente rehusó un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos y de a poco asumió otro basado en casos e interpretaciones<sup>10</sup>, aunque no siempre lo hizo privilegiando anclajes empíricos en las subjetividades e intersubjetividades de los sujetos implicados. Sin embargo, desde aquel entonces han crecido las huestes de quienes asumieron con fuerza cada vez mayor que “*los investigadores sociales, los sociólogos, los psicólogos, los lingüistas, los psicoanalistas, los semióticos, se encuentran con objetos que son sujetos con la misma capacidad distintiva y objetivadora que ellos mismos. [Es por eso que] “las interpretaciones del investigador como sujeto se tienen que contrastar con las interpretaciones del investigado, que también es sujeto, por lo que la táctica de silenciar a este último nos hace perder información”* (Ibáñez 1994, p. XII). Aceptado esto, se advierte sin fricción que el silenciamiento

del sujeto implica una falencia y, en su límite, una falacia: una falencia metodológica que muchos legítimamente podrán juzgar que encubre una falacia epistemológica –o, *sensu stricto*, representacional–. Ello opera menguando la potencia de la labor de reflexión; en efecto, desconocer que “*la forma como los actores involucrados vivencian los procesos es parte constitutiva del objeto*” (Álvarez, 2010, p. 80) y, en definitiva, prescindir del *punto de vista del nativo*<sup>11</sup>, cimiento y simiente de todo trabajo etnográfico con pretensión de consistencia, inhibe la posibilidad de alcanzar, como es deseable, una hermenéutica reflexiva y permite, apenas, algunas flexiones provisionales. Resulta innegable, además, que el investigador de lo social debería abordar su tarea –descriptiva, analítica, crítica, heurística... en fin, *poiética*– alternadamente *desde dentro y desde fuera*, es decir, trashumando entre lo que en la jerga antropológica algunos prefieren denominar, respectivamente, perspectivas *emic* y *etic*<sup>12</sup>.

Las primeras, al instalarse desde la máxima proximidad en situación de inmersión, habilitan un conocimiento más estrecho del objeto; cuando el objeto es –como suele serlo en las investigaciones de campo producidas desde las ciencias humanas– uno o varios sujetos y sus relaciones y comportamientos (lo que piensan, sienten, hacen, dicen, a partir, entre otras cosas, de lo que dicen que piensan, sienten y hacen), este modo poiético hace posible un mayor y mejor acceso a las subjetividades implicadas (y a cómo se construyen, pliegan, despliegan y ponen en juego) y a las producciones textuales que les son inherentes. Por su parte, las perspectivas *etic*, de utilización más frecuente en los abordajes más tradicionales de las ciencias humanas –más próximos a la ensayística con escaso o nulo anclaje empírico directo–, al instalarse desde el máximo distanciamiento, hacen posible una mayor y mejor objetivación del objeto y de su inserción en sus particulares circunstancias contextuales.

El principal riesgo –y entonces contraindicación– de los enfoques *emic* radica en la dificultad del sujeto para

10-En otro tramo del texto citado en el epígrafe Geertz afirma, con mayor contundencia aún, que “*el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones*” (1987, p. 20).

11- Procurar ver las cosas *desde el punto de vista del nativo* es un potente vector programático de la antropología cultural, por lo menos desde su mascarón de proa –*Los argonautas...*– hacia acá: “*La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo*” (Malinowski, 1986, p. 41; destacados del autor). De hecho, uno de los ensayos más célebres y celebrados de Geertz se titula, precisamente, “*Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*” (cf. 1994, pp. 73-90).

12- Los términos *emic* y *etic*, desarrollados por el antropólogo Marvin Harris, provienen de un lejano escrito de Kenneth Pike (1954) inspirado en otro, aún más lejano (1927), de uno de los pioneros de la lingüística antropológica, Edward Sapir (discípulo, como tantos otros, de Franz Boas y, en el más amplio sentido del término, muy cercano –¿cómo tantos otros?– a Ruth Benedict). Tanto Pike –no en vano lingüista que coqueteaba con la antropología cultural– como Sapir –no en vano antropólogo cultural que coqueteaba con la lingüística– preferían los enfoques *emic*; Harris, en cambio –al fin y al cabo un materialista bien disciplinado–, privilegia los enfoques *etic* (siempre y cuando sean, naturalmente, de corte materialista). Para un mayor desarrollo de esta cuestión, véase Harris (1986, pp. 129-130; 1988, pp. 491-519) y, mucho mejor, la esclarecedora exposición ofrecida al respecto por Ibáñez (1994, pp. 33-38).

«despegarse» del objeto (*“objeto que son sujetos”*), para evitar su contaminación, para sortear el influjo de los aspectos emotivos que siempre atraviesan las interacciones en situación de inmersión o proximidad; también, y no es un riesgo menor, en la deformación perceptiva resultante de la casi nula estereoscopia propia de una visión a corta distancia. Por su parte, el principal riesgo –y contraindicación– de los enfoques *etic* radica en la dificultad del sujeto para dar cuenta cabal del objeto (*“objeto que son sujetos”*, no lo olvidemos), para conocerlo con la debida precisión, agudeza y profundidad, para acceder a las subjetividades implicadas y a sus producciones discursivas, sin las cuales poco –tanto cuantitativa como cualitativamente– se puede conocer; también, y tampoco es un riesgo menor, en la mengua perceptiva (o *miopía*) resultante de una visión a larga distancia.

Vale acudir, una vez más, a la precisa síntesis que ofrece Ibáñez: *“el enfoque émic se caracteriza, frente al enfoque étic, por los siguientes rasgos: es específico e intra-cultural (el étic es genérico e intercultural), se basa en el descubrimiento (el étic en la predicción), constituye un punto de vista interior (el étic exterior), es relativo (el étic absoluto), es integrador (el étic fragmentador), es final –proporciona un punto de llegada– (el étic es inicial –proporciona un punto de partida–)”* (1994, pp. 33-34). A pesar de la opinión de Harris, no se trata de enfoques antitéticos –aunque así podría inferirse de las definiciones precedentes– o, por lo menos, de una antítesis que no pueda superarse. Expresado esquemáticamente: las deformaciones, deficiencias e insuficiencias inherentes a la percepción fenoménica desde una perspectiva *emic* pueden superarse si el sujeto *también* asume una perspectiva *etic*. Y viceversa. De algún modo –apelo, una vez más, a una analogía óptica–, estamos condenados a una suerte de *estrabismo metodológico*<sup>13</sup>.

Esa parece ser, entonces, la mejor opción, por lo menos en términos de fecundidad, productividad y espesor hermenéutico: *estar-allí*, presenciando e interpretando la situación en cuestión a través del tránsito por la *empiria*, luego *estar-acá*, procurando la producción de *episteme* inherente al análisis interpretativo, volver allá, después aquí... y recrear, en la mayor medida de lo posible, ese vaivén (recursivo, adjetivaría Morin; de articulación recíproca, complementariedad, conjugación y reflexividad, hubiese dicho Ibáñez; en espiral ascendente, prefiero, aquí y ahora). La tensión, pues, queda instalada en ese *estrábico* y *espiralado* ida-y-vuelta, en ese devenir que va del estar-allí al estar-acá, y volver a estar-allí y otra vez estar-acá, y así...<sup>14</sup>. (Naturalmente, el modo de estar-allí y el de estar acá, tanto como el modo y cadencia del vaivén, las predisposiciones y expectativas –y las resultantes y efectos correspondientes– resultan diferentes en función de las singularidades del allí –y, también, del acá–: sujeto-espectador proclive a la fruición estética o reflexivo-estética en algunos casos, sujeto-observador espoleado por la pulsión de conocimiento en otros, sujeto-agente involucrado con el mejoramiento de prácticas o vidas en otros, o con la construcción de teoría de la práctica, etcétera.)

Al transitar sobre esa tensión –desde ella, con ella– se refuerza la necesidad de asumir al *otro* como sujeto y de re-asumirnos nosotros mismos como sujetos (espectadores, observadores, investigadores...). No se trata de una *metamorfosis* sino, insisto, de una asunción. Si mi interpretación es acertada, fue precisamente eso lo que Sartre aprendió de Gregor Samsa, con turbadora agudeza y próximo a *la náusea*: *“debemos descubrir al sujeto, el culpable, ese monstruoso y desdichado insecto en que tenemos el potencial de transformarnos en cualquier momento”* (apud Taussig, 1995, p. 144). Y también fue exactamente eso, tal vez, lo que tempranamente –en 1952– también aprendió Cortázar

13-La expresión, aunque hacía referencia a otra cosa, la formuló Augé (cf. 1993, p. 120).

14-Desde muy lejos los objetos (y los sujetos cuando son parte de nuestro objeto) se ven muy poco o muy mal, y entonces se inhibe su conocimiento; desde muy cerca, aún si logramos superar la presbicia, los objetos (y los sujetos cuando son parte de nuestro objeto) se ven sin su contexto, y entonces se inhibe su comprensión cabal. Pero en esto, como en tantas otras cosas, el punto medio es la peor opción. A lo largo de la modernidad, y aún antes, se nos obligaba (o nos obligábamos) a optar: una cosa o la otra (o una cosa intermedia entre una y otra). Ahora, en esta fase manierista de la modernidad (o tardo-modernidad o sobre-modernidad o pos-modernidad, tanto da) ya sabemos que podemos elegir una cosa y la otra, y que no se trata de una simple sustitución de conjunciones. Más aún, cuando elegir una cosa y la otra es física o lógicamente imposible (porque son cosas física o lógicamente excluyentes), igual se puede elegir una cosa y la otra: una primero, después la otra, y así... Una cosa y la otra: mirar desde muy cerca –en situación de máxima proximidad (inmersión), con una perspectiva *emic*– y alternar ese mirar con otro desde muy lejos –en situación de distanciamiento físico y/o analítico (extrañamiento), con una perspectiva *etic*–; estar adentro y desde ahí mirar y luego salir, estar afuera y desde ahí mirar y luego entrar, y estar en el borde o en la frontera y desde ahí mirar, y luego... [En cierto sentido –sólo en cierto sentido– esta última es la opción propuesta por Slavoj Žižek en *Mirando al sesgo* (2000): *“si miramos de frente, es decir, con realismo, de modo desinteresado y objetivo, sólo vemos una mancha informe; el objeto sólo asume rasgos claros y distintos si lo miramos «desde un costado», es decir, con una mirada interesada, sostenida, impregnada y «distorsionada» por el deseo”*.]

del narrador de su inquietante "Axolotl", que así empieza: "Hubo un tiempo en que yo pensaba mucho en los axolotl. Iba a verlos al acuario del Jardín des Plantes y me quedaba horas mirándolos, observando su inmovilidad, sus oscuros movimientos. Ahora soy un axolotl" (1966, p. 161).

Sea o no un *monstruoso y desdichado insecto* (o un igualmente monstruoso y desdichado batracio con un "pequeño rostro rosado azteca y patas acabadas en menudos dedos, en uñas minuciosamente humanas"; *ídem*, p. 162), *debemos descubrir al sujeto...* y, haciéndolo, evitar toda posibilidad de sufrir el síndrome de Zelig<sup>15</sup>, u obturar todo atisbo de confusión ontológica, identificación empática, mutación simbiótica o cualquier otra operación o circunstancia que diluya la distinción entre *ego* y *alter*, es decir, que haga que un hombre devenga axolotl... o cucaracha<sup>16</sup>. (O viceversa.)

Esa evitación deberá apelar, pues, al distanciamiento (no necesariamente físico), pasaporte forzoso a la comprensión o, en rigor, a "una suerte de comprensión hermenéutica que oficia de manera paradójica: antes que la empatía, el extrañamiento; antes que la identificación, la alienación" (Acevedo, 2008, p. 23)<sup>17</sup>. De algún modo, eso refuerza la convicción de que "necesitamos concentrarnos más en la manera de describir que en los objetos descritos" (Darnton, 1987, p. 14), a partir de lo cual quedaremos en condiciones de "distinguir los acontecimientos que surgen de diferencias en los puntos de vista de las diferencias en los puntos de vista que surgen de los acontecimientos" (Geertz, 2002, p. 90)... y, una vez hecha la distinción, poner ambas cosas en conjunción, a partir de lo cual quedaremos en condiciones de acometer "la traducción de sistemas semióticos distintos del nuestro en términos comprensibles para nosotros, problemática axial de buena parte del actual pensamiento ilustrado francés (Ricoeur, Derrida), alemán (Gadamer), italiano (Eco) y británico (Winch)" (Acevedo, 2008, p. 25), a partir de lo cual...

## Máscaras y rostros

*Y después de hacer todo lo que hacen, se levantan, se bañan, se entalcan, se perfuman, se peinan, se visten, y así progresivamente van volviendo a ser lo que no son.*

Cortázar (1979, p. 87)

Una última apelación, una última evitación. Bajo el imperio de la interacción plural el rostro del sujeto queda oculto por máscaras; podemos acceder a lo aparente: a su desempeño de rol, a su estatus, a lo que dice, a lo que hace... pero no a su *ego*, no a lo que es. Aquí el otro no es un prójimo, no es un *tú* sino *meramente* un *otro*. No es un *consociado* ni un *congénere*, sino, siguiendo con la terminología *schütziana*, un "mero contemporáneo" (cf. Schütz, 1993): compartimos un mismo espacio físico y un mismo tiempo cronológico, pero no –o no necesariamente– un mismo espacio vital ni un mismo tiempo *kairológico* (esto es, un *Umwelt* o entorno compartido). Se trata, pues, de una relación de extraños, epidérmica (a la que Schütz denomina *Ihreinstellung: orientación-ellos*), en la que la subjetividad y las vivencias del otro me son inaccesibles: el sujeto como corporeidad sin rostro.

Podemos acceder a lo aparente, sí, pero no a su *yo*, no a lo que es. Otro acceso a lo aparente se da cuando miro al otro para mirarme a mí mismo (el otro como espejo); aquí quien aparece ante mí tampoco es un prójimo, sino lo que pongo (o lo que quiero ver) de mí en el otro, otra corporeidad sin rostro. Cuando, en cambio, me esfuerzo por comprender al otro y a su motivación, su perspectiva, y lo hago respetándolas –y con ellas su dignidad, su libertad, su alteridad plena– el otro es un *tú*, un *vos*, su rostro se me aparece. Ello sólo es plausible en la interacción dual, cara-a-cara –allí donde el otro es un *tú*, un *vos*–, y siempre que se produzca "la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia" (Maturana, 1997, p. 26). En cualquier caso, es difícil –quizás imposible– saber qué hay detrás del rostro, elucidar lo que oculta –si es que efectivamente oculta algo–; pero no lo es, o no lo es tanto, identificar

15-Zelig es el título de un (falso) documental cinematográfico realizado por Woody Allen en 1993. La patología de Leonard Zelig, "the camaleon man", personaje ficticio encarnado por el propio Allen, consistía en que se mimetizaba –en ocasiones, involuntariamente!– con la personalidad de aquellos con quienes le tocaba interactuar, pudiendo adoptar, incluso, la apariencia física de cada una de ellos: Hitler, William Hearst, Mao, entre otros menos célebres.

16-En el desarrollo (esquizo)discursivo de Deleuze y Guattari (1997, pp. 240-315), *devenir* no es conversión ni mutación ni mimesis, sino una suerte de movimiento/tránsito (molecular) inter-objetual marcado por el deseo de ser otro (*alter*) sin dejar de ser uno mismo (*ego*).

17-"Entonces mi cara se apartó y yo comprendí", dijo el narrador de "Axolotl" (Cortázar, 1966, p. 166).

18-Estoy tentado a decir, atado a una concepción kantiana, que esas máscaras son *phaenoména*, "lo que aparece, lo que deslumbra con su viva luz y no deja ver el noumenos, la cosa en sí". Pero no.

las máscaras que lo ocultan, simplemente porque éstas constituyen la realidad observable de la que se nutre toda tarea de descripción-interpretación<sup>18</sup>.

La relación entre rostro y máscaras es, en cualquier caso, problemática. No es una relación lineal, y el ocultamiento del rostro de «*las cosas*» (los *constructos ficcionales* de *lo propio* y de *lo ajeno*) no sólo opera por mera opacidad. Además, el repertorio de máscaras, variado y voluble, suele estar investido de una estimable potencia expresiva y *performativa*, lo cual actúa acentuando el ocultamiento<sup>19</sup>. Parece ser esto lo que subyace al ya citado comentario de Barel: “*lo invisible social es tan real como lo visible, pero su realidad no puede ser aprehendida del mismo modo*”.

Siendo así, sólo cabe evitar la ilusión de total transparencia de lo aparente –las máscaras– tanto como la ilusión de total inteligibilidad de lo oculto –el rostro–. Cumplida esa evitación, quedaremos en condiciones de acercarnos a la captura del rostro y, sobre todo,

a las modalidades, estrategias y dispositivos de su ocultamiento.

*En fin, debemos descubrir al sujeto*, dijo Taussig que dijo Sartre, *debemos rescatar al sujeto*, corrigió Ibáñez, evitando al mismo tiempo la mengua perceptiva (o miopía) resultante de una visión a muy larga distancia y la casi nula *estereoscopia* propia de una visión próxima, estrecha, evitando al mismo tiempo la ilusión de transparencia propiciada por la situación de observador a distancia y el «efecto Zelig» (o el «efecto Castaneda», o el «efecto axolotl», tanto da) que suele amenazar al observador en situación de inmersión.

*Descubrir al sujeto, rescatar al sujeto*. No es una asunción sencilla ni, mucho menos, inocua. En cualquier caso, es por detrás de ella que asoma la otra, la de interpretar... *buscando menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas*.

---

19-Aquí aplico la noción de *performatividad* en un sentido similar al propuesto hace medio siglo por Austin (cf. 1982) para ciertos *actos de habla*: la capacidad que tienen algunos enunciados de configurar las acciones de otros, es decir, de realizar un hecho por el mero hecho de expresarlo.

## ■ Bibliografía

- ACEVEDO, F. (2009). De la opacidad y la complejidad, de gauchos y salvajes. En *La producción del patrimonio cultural, las máscaras de la identidad colectiva. Una aproximación socio-antropológica al rico patrimonio de los corralenses*. Montevideo: Erga e omnes ediciones, pp. 371-380.
- ACEVEDO, F. (2008). "Hoy: estofado de elefante y conejo. La antropologización de la Historia y otras aventuras epistémicas". *Revista de la Facultad. Estudios Sociales N° 14*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Argentina, pp. 11-27. [También accesible en <http://fade.uncoma.edu.ar/medios/revista/revista14/04-Acevedo.pdf>].
- ÁLVAREZ, E. (2010). Tras la exploración de lo cualitativo y singular. Fenomenología, hermenéutica y más allá. En Rasner, Jorge (coord.): *De la epistemología a la metodología y viceversa. Una aproximación a la investigación en ciencias humanas y sociales*. Montevideo: Unidad Central de Educación Permanente de la Universidad de la República, pp. 69-138.
- AUGÉ, M. (1993). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- AUSTIN, J. (1982) [1962] *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.
- BAREL, Y. (1984). *La marginalité sociale (La politique éclatée)*. París: PUF.
- BAUDRILLARD, J. (1988). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- BERISTÁIN, H. (1997). *Diccionario de retórica y poética*. México, D.F.: Miguel Á. Porrúa.
- BORGES, J. L. (1974). *Obras completas 1 (1926-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- CARPENTIER, A. (1973). *Los pasos perdidos*. Montevideo: Arca.
- CORTÁZAR, J. (1979). *Un tal Lucas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CORTÁZAR, J. (1966). *Axolotl*. En *Final del juego*. Buenos Aires: Sudamericana, pp.161-168.
- DARNTON, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- DE CERTEAU, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DURKHEIM, É. (1994) [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya.
- FOUCAULT, M. (1991). *La arqueología del saber*. México, D. F.: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C. (1987) [1973]. *La interpretación de las culturas*. México, D. F.: Gedisa.
- HARRIS, M. (1986). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza.
- IBÁÑEZ, J. (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- MALINOWSKI, B. (1986) [1922]. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MATURANA, H. (1997). *Una mirada a la educación actual desde la perspectiva de la biología del conocimiento*. En *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen, pp. 11-37.
- MORIN, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- MUJICA LÁINEZ, M. (1994). *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires: Sudamericana.
- NIETZSCHE, F. (2004) [1873]. *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Madrid: Tecnos.
- PASCAL, B. (1995) [circa 1660]. *Pensamientos*. Madrid: Espasa Calpe.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1990). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- SCHÜTZ, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- TAUSSIG, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- VIDART, D. (2007). *Una guía para viandantes. Prólogo a Acevedo, Fernando: Ciudad tomada. Miradas y huellas sobre Montevideo*. Montevideo: Ediciones de la Plaza.
- WHITMAN, W. (1959). *Canto a mí mismo*. Buenos Aires: Losada.
- ŽIŽEK, S. (2000). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.