



EL OTRO COMO SÍ-MISMO.

OBSERVACIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE LAS TECNOLOGÍAS DE LA SUBJETIVIDAD

Álvaro Pazos Garciandía

Profesor contratado, Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid. Dirección: Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. 28049 Madrid (España). E-mail: alvaro.pazos@uam.es

Resumen

El artículo es una aproximación comparativa a las nociones de persona y las formaciones subjetivas. Se pone en cuestión, en primer lugar, las formas que ha adoptado la dicotomía "tradición-modernidad" en el campo de estudio de las construcciones culturales de persona; especialmente, la fórmula principal que opone las nociones socio-céntricas de persona, propias de sociedades tradicionales en las que el individuo sería anulado por categorías funcionales holistas, y la noción de autonomía individual específica de la modernidad. Se trata de replantear aquellas nociones socio-céntricas, y pensarlas en tanto que nociones relacionales.

Palabras clave

Subjetividad, Self, Individualismo, Psicologías indígenas, Reproducción Social

Abstract

This article is a comparative approach to the notions of the self and the subjective formations. Questions are raised, firstly, into the ways which the dichotomy "tradition-modernity" has adopted in the domain of cultural constructions of the self; its main form opposes the socio-centric notions of the self, typical of traditional societies in which the individual would be annulled by holist functional categories, to the notions of individual autonomy specific of modernity. Our aim would be to rethink those socio-centric notions in order to make them relational.

Key Words

Subjectivity, Self, Individualism, Indigenous psychologies, Social reproduction

En antropología social, la noción socio-céntrica de la persona ha resultado ser uno de los modos habituales de negación al otro (cultural) de la posición de "sí-mismo". Esta noción responde a la dicotomía sociológica inaugural que escinde "tradición" y "modernidad". Las concepciones del individuo o de la persona se han considerado durante mucho tiempo de acuerdo a ese modelo; aún hoy se hace así, aunque se pretenda cuestionarlo. Se impone como un modelo teórico hegemónico,

que delimita no una posición (socio-centrismo) sino las condiciones de una problemática (individualismo – socio-centrismo), de manera que lo que parece reacción al modelo viene a ser, en realidad, un punto de vista más en el seno de un campo polémico, definido siempre de acuerdo a los mismos parámetros.

La forma sintética del socio-centrismo presenta a la persona en las sociedades “tradicionales” y “primitivas” como entidad anulada, borrada o reprimida por el peso de la normativa comunitaria. Falta de iniciativa y responsabilidad individual, desajuste de la autoconciencia, identidad fusionada en lo colectivo, no individuación, son algunas de las características, a veces negativa a veces positivamente valoradas, que se han considerado como parte de un marco social y cognitivo más amplio, el de las sociedades y el pensamiento “primitivos”.

Contra esto respondió hace ya tiempo Malinowski en el célebre *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Y no deja de ser significativo que la reivindicación de la agencia y la autonomía individuales, suponga ahí una proyección sobre el “salvaje” de una “psicología” individualista y burguesa. A pesar del valor que todavía hoy podría rescatarse de este tipo de aproximaciones, lo que ha perdurado, cuando se habla de otras nociones de persona, es una reducción del otro a la categoría socio-céntrica en tanto que opuesta al individualismo (“occidental” en general, o, de manera más adecuada, “cristiano y moderno”), caso éste que sería único transculturalmente.

La imagen antropológica tradicional de la India, por ejemplo, responde a esta caracterización. Es una imagen en gran medida constituida a partir de los libros de Louis Dumont (1970; 1989), y centrada en dos rasgos: “holismo” y “jerarquía”. Opone el sistema individualista “occidental”, para el que la verdadera realidad humana son los individuos, que existen en sí y para sí como seres independientes y autosuficientes; y el sistema jerárquico de castas, que supone la interdependencia de los humanos dentro del orden universal en el que consistiría, en contraste con el sistema anterior, la realidad humana verdadera. Para Dumont, aunque en India exista empíricamente el humano particular, y se lo reconozca también empíricamente como tal, no es, no obstante, como en nuestro caso, un “ser de razón y portador de valores”. Aunque en India se reconozcan personalidades y caracteres “individuales”, el “hombre particular” no es sujeto institucional. Sin una moral común, la casta prescribe a cada humano su deber específico. “No se es hombre; se es, según el caso, sacerdote, príncipe, cultivador o servidor” (1984: 24).

El problema con el análisis de Dumont es que, limitado al nivel normativo-ideológico, apenas deja traslucir el funcionamiento de ese sistema en la práctica y en relación a las experiencias de los sujetos. Antes bien, lleva a pensar fácilmente en unos “individuos empíricos” que funcionarían como meros agentes pasivos. La proyección evidente de esa imagen normativo-ideológica en el plano del *self*, más que en la obra de Dumont se percibe con claridad en otros trabajos sobre India, de tipo experimental, como el de R. A. Shweder y E. J. Bourne (1984: 172-195). En esta investigación, que pretende también una comparación entre India y Occidente, resalta el contraste entre el individuo que

no se diferencia de su rol, típico de la primera, y el individuo abstracto y autónomo de Occidente. En India, las relaciones entre individuos y sociedad se conciben como “orgánicas y socio-céntricas”, con los intereses individuales subordinados al bien colectivo, en tanto que el “reduccionismo egocéntrico” característico de Occidente considera la sociedad al servicio de los intereses del individuo. Como indica Spiro (1993), el problema no radica tanto en que existan categorías como las que aparecen en los trabajos de Dumont, sino, más bien, en si éstas son, y en su caso cómo llegan a serlo, las concepciones realmente operativas. En este sentido, aparte de las objeciones metodológicas que Spiro hace del trabajo de Shweder y Bourne, habría que cuestionar si su aproximación experimentalista (basada en informes sobre diferentes ítems solicitados a individuos de dos muestras, en India y en Estados Unidos) es la más adecuada para alcanzar los objetivos de una investigación sobre el *self*. Mattison Mines (1988) indica que se precisaría un tipo de datos muy diferente de los que trabaja un análisis ideológico; pero también una metodología diferente a la que desarrollan Shweder y Bourne.

Aunque explícitamente se separa de la aproximación psico-social ensayada por Rudolph y Rudolph (1981) y otros trabajos inspirados en Erikson, y de Kakar (1987), me parece que Mines se sitúa en lo fundamental en esa misma línea. Son investigaciones de corte psicoanalítico, que enfatizan la importancia de los ajustes psicológicos y conductuales que los indios deben hacer en un sistema que normativamente castiga la autonomía. Son trabajos, también, que, en contraste con las grandes divisorias culturalistas, subrayan los paralelismos del sistema indio con otros sistemas y, desde luego, con el occidental. Así, en el trabajo de Kakar, intereses de grupo y conciencia de sí son polos igualmente reconocidos del conflicto. El sistema social y normativo, familiar y de castas, se estudia tomando en consideración, ante todo, las consecuencias que para los sujetos tienen unas expectativas y demandas concretas, realizadas en situaciones y por agentes particulares, así como los temores y ansiedades, las problemáticas subjetivas que generan. Se introducen así en el análisis factores que tienen que ver con las posiciones del sujeto respecto del sistema normativo, “externo” o “interiorizado”.

En esta misma línea, Mines se aplica a la producción y análisis de historias de vida. Esta técnica le permite, por ejemplo, caracterizar diferentes estadios de la vida de los individuos en la India, diversificando y contextualizando las problemáticas planteadas. Las historias de vida muestran, al contrario que la visión jerárquica (que supone o deja suponer unos agentes pasivos) que la percepción del interés propio y el control sobre las decisiones que afectan a la propia vida, es ahí, como en otros lugares, fundamental.

Esta idea de romper la división entre una India holista y un Occidente individualista, atendiendo a experiencias subjetivas más que a estructuras ideológico-normativas, la encontramos en otros autores. En una entrevista con Anthony Molino (2004: 57), el antropólogo cingalés Gananath Obeyesekere cuenta su interés teórico por las motivaciones inconscientes como una historia personal: una de las primeras cosas que le habría atraído de Freud, es que reconocía en su propia

sociedad (Sri Lanka), tradicionalmente adscrita al modelo holista, tensiones intrafamiliares, el complejo edípico, o el poder disruptor de la sexualidad. Es decir, un tipo de realidades conflictivas, habitualmente negadas por las interpretaciones “orientalizantes” de la India.

La interpretación que Clifford Geertz (1987) hace de la noción de persona en Bali es otro ejemplo particularmente ilustrativo de la caracterización socio-céntrica. El concepto que se describe en “Persona, tiempo y conducta en Bali” consiste, efectivamente, en las designaciones que el individuo recibe cuando se refieren o se dirigen a él los otros. Estas designaciones con las que es identificada la persona son: el nombre personal, el nombre según orden de nacimiento, los términos de parentesco, los tecónimos, los títulos de estatus y los títulos públicos. Sólo los nombres personales están individualizados, aunque su función en el conjunto es meramente residual. Los nominativos relevantes son todos los demás, que se refieren a las posiciones estructurales que ocupan los individuos; se refieren, en cierto modo, a los diversos escenarios en que las personas desempeñan sus papeles. Sobre este fondo, las vivencias subjetivas, en el análisis de Geertz, se reducen a una representación teatral de roles, y las problemáticas identitarias y emocionales se limitan a una problemática dramática.

Unni Wikan (1990) cuestiona radicalmente la visión altamente estetizada que Geertz presenta de, entre otros temas, la subjetividad balinesa, y las actividades (transformadas en actuaciones) de las y los balineses en sus vidas cotidianas. La cortesía, la serenidad, la gracia, etc., propias del “estilo” balinés, adquieren en este trabajo una entidad existencial que en absoluto aparece en la interpretación expresiva de Geertz; y la etnografía de Wikan revela dimensiones que el trabajo del americano no permite imaginar. No en vano, esta etnografía está llena de incidentes, a diferencia del carácter abstracto y reificado que, a pesar de su declarado interés por los significados públicos de los símbolos, tiene el ejercicio geertziano.

Un asunto urgente para las personas balinesas, de acuerdo a la investigación de Unni Wikan, es la salud, y el temor a los ataques sobre ésta a través de la brujería. La vivencia constante de la exposición al exterior y, en este sentido, de una relación permanentemente conflictiva o amenazada de conflicto, marca las experiencias. El esteticismo de las maneras, es una superficie tras la que se esconden intenciones y se negocian pasiones. El reto al que los sujetos balineses intentan dar respuesta con sus formas serenas no es estético-dramático. Tiene que ver, más bien, con el control de “corazones turbulentos”, de las pasiones y deseos del propio corazón y el de los otros (temor a despertar la hostilidad de los otros).

También en este caso, pues, la atención etnográfica a la subjetividad y a la relación de los sujetos con lo concreto social (los otros) en lugar de con lo socio-cultural reificado, permite acceder a unas problemáticas que los análisis culturalistas, para los que los sujetos se adecuan y desaparecen en la adecuación a pautas de representación, desconocen.

Desde luego, en toda formación social podemos determinar rasgos holistas e individualistas; el inconveniente está en la atribución, a partir de estos rasgos, de un carácter monolítico a una entidad de amplia escala como es la sociedad en su conjunto. Trabajos críticos, como los citados más arriba, han cuestionado la homogeneización de las sociedades exóticas que así se lleva a cabo, y la reducción de las formaciones socio-subjetivas específicas. Algunos autores, como Spiro, han subrayado, además, la simplificación de la sociedad “occidental” que esa visión dual efectúa. La imagen del “sí-mismo occidental” como esencialista, autónomo, limitado, estable, permanente, unitario, etc., que en investigaciones como la de Shweder y Bourne se utiliza para la comparación, responde a un uso muy particular de determinadas fuentes. Ocurre como con la comparación de pensamiento primitivo y pensamiento racional; que tan cuestionable como el uso de la primera categoría para caracterizar el pensamiento de los bororo o los azande, es el uso de la categoría “racional” para caracterizar los modos habituales de pensamiento en nuestra sociedad (como si la lógica aristotélica pudiera entenderse como una síntesis adecuada de los razonamientos ordinarios característicos de la sociedad, la cultura o el pensamiento occidental).

En el caso de la noción de persona, ocurre, como ha indicado Murray (1993), que la imagen que se considera prototípica se va a buscar a un ámbito específico y muy especial, que es el de las teorías filosóficas, a las que con demasiada frecuencia se toma, sin más distingos, como ideologías estructuradoras de la realidad social (en lugar de considerarlas como parte, junto con otras formas y dispositivos de conocimiento, de “epistemes”). Además, se considera como propio de Occidente no cualquiera sino un determinado tipo de teoría filosófica (que se supone hegemónica), dejando de lado gran parte de la historia del pensamiento filosófico.

Así, Murray plantea que lo que se ha constituido como “tradición hegemónica”, es algo desarrollado en contextos en los que se ha tratado precisamente de salvar la continuidad del “sí-mismo”. Si el Yo trascendental kantiano se toma como característico de la noción cultural del yo moderno, habrá de tenerse en cuenta, al menos, lo que tiene de respuesta –en el campo filosófico, y quizás en otros campos- al empirismo radical de Hume, ubicado igualmente en la tradición occidental de pensamiento aunque rara vez se lo tome como ilustración de noción cultural de persona en Occidente. Asimismo, podríamos restablecer las posiciones de filósofos, psicólogos y científicos sociales, en los que la crítica de las nociones sustantivas del yo se acompaña de nociones relacionales y empirismos radicales. La “tradición cultural occidental” es, en este sentido, una reificación de un proceso complicado que presenta múltiples facetas. Se puede decir que el campo filosófico, en lo que se refiere al problema del *self*, se articula como una dialéctica entre posiciones de lo discreto y lo continuo, lo estable y lo fluido, lo trascendente y lo inmanente, lo subjetivo y lo objetivo. Si hay algo propio del pensamiento occidental es una problemática más que una tradición o un concepto,

problemática respecto de la cual se adoptan diversos puntos de vista que, entre otros elementos, constituyen el campo profesional de la filosofía.

Lo que las revisiones críticas de casos como India o Bali muestran no es exactamente la validez de la noción de "individuo", o la pertinencia de aplicar unas motivaciones y unos principios de acción puramente "occidentales" (algo que, no obstante, a veces se pretende, al no diferenciar bien el sujeto, el individuo y el individualismo). Más bien, los trabajos de Wikan, Mines y otros, revelan lo que el socio-centrismo no deja ver (pero tampoco el individualismo racionalista), que es la presencia de la subjetividad en las sociedades en cuestión. El tema de la subjetividad es el tema del vínculo social, normalmente dejado de lado cuando nos manejamos sólo en los términos de la dicotomía "sociedad-individuo", y que supone justamente una superación de esos términos.

Por lo demás, aquellos análisis muestran también que la estructura de la acción y la condición de las prácticas sociales en tanto que prácticas, es la misma básicamente en toda sociedad. Es decir, que en ningún caso la acción podría interpretarse como mecánica actuación de acuerdo a un rol, o mera aplicación de reglas; aunque en la sociedad o en el grupo en cuestión circulen nociones holistas que niegan la autonomía personal. Se actúa siempre desde un lugar, que es el del sujeto, caracterizado por condiciones, que son las de la práctica. La teoría de la acción y de la práctica es previa a las nociones (holistas o individualistas) de acción que existan en el medio. Es previa en sentido lógico, pues ella es la que nos permite, en todo caso, problematizar y entender éstas.

Las críticas del socio-centrismo mencionadas son expresiones de un hasta hace poco insólito interés de la antropología por el *self*. Invitan a observar una realidad que, desde la separación que Mauss establece, y el propio Dumont perfila y refuerza, entre *self* y noción cultural, había quedado al margen del ámbito de estudio de la ciencia social. La operación epistemológica, trasunto de la distinción fundacional durkheimiana, coloca los fenómenos psicológicos y la experiencia en un lado, y la categoría histórico-cultural en el otro.

Dejaré de lado todo lo relativo al 'yo', a la personalidad consciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha nacido ser humano que haya carecido de tal sentido no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal [...]. Mi tema es otro e independiente, es un tema histórico social. Cómo a lo largo de los tiempos y de numerosas sociedades se ha elaborado, no el sentido del 'yo', sino la noción, el concepto que los hombres de las diversas épocas se han inventado (Mauss, 1971: 310-311).

De acuerdo a esto, el problema de la persona, en antropología, no consistirá en indagar la percepción o la conciencia de sí. Éstas se consideran previas a su formulación cultural. Su desarrollo en la ontogénesis, sus formas y su dinámica presente, resulta ser un proceso autónomo en el que no están implicados factores sociales y cuya investigación no atañe a la antropología social.

En este sentido, la atención antropológica hacia el *self*, al tiempo que presta atención a la parte vedada de aquella dicotomía, conduce a un cuestionamiento del polo opuesto, de la “noción cultural”. La atención de la antropología hacia el *self* presenta las formas del anti-culturalismo. En la medida que la atención se dirige a los procesos (inter)subjetivos de constitución de las experiencias concretas, se produce un distanciamiento crítico de toda aproximación tipológica, estructural o formalista a lo que se suelen considerar construcciones ideológicas o simbólicas de una supuesta unidad psicológica subyacente. El estudio de los tipos de nociones culturales de persona, nada puede decirnos de la producción y reproducción de formaciones subjetivas.

En esta posición se sitúa, por ejemplo, Gananath Obeyesekere. El universalismo que éste mantiene se asocia menos al positivismo que a la necesidad de un ejercicio antropológico entendido como hermenéutica (la influencia fundamental sobre su obra es la del Ricoeur de *Freud y la interpretación*). Por otro lado, la afirmación de una organización psíquica universal es, en Obeyesekere, un enunciado crítico: algo necesario para hacer frente a la fabricación académico-occidental de imágenes exoticistas sobre los otros. Este enunciado no se invalida porque se asiente, a su vez, en un discurso occidental como el del psicoanálisis. Lo relevante no es el origen del discurso, sino sus efectos en la práctica y en el imaginario.

La propuesta freudiana de análisis del inconsciente le sirve a Obeyesekere para poner en cuestión la “visión emic” (o el “sistema cultural”, que es, en autores como Geertz, su forma reificada). En realidad, esa “visión” es producto de una homogeneización llevada a cabo por el etnógrafo a partir de una cacofonía de voces conflictivas, denegadas por el proclamado respeto a un supuesto punto de vista nativo (Obeyesekere, 1990: 219-225).

El objetivo declarado por este autor de volver de la epistemología a la ontología, se refiere, entre otras cosas, al desplazamiento de la mirada desde las culturas particulares hacia la forma de vida en general, desde el relativismo de los puntos de vista hacia el universalismo del ser social. Este giro precisa, desde luego, de teorías y, sobre todo, de metateorías que produzcan interpretaciones generales y que, sin excluir “descripciones densas”, excluyan, no obstante, las singularidades históricas. El psicoanálisis puede cumplir, según Obeyesekere, esta labor, pues busca una relación entre el “sentido cultural” y la motivación (desechada esta última como psicologismo por el análisis cultural tan sólo interesado en restituir aquél). Precisamente con la noción de “símbolo personal” se trataría de superar la dicotomía entre símbolos públicos y símbolos privados que, durante la historia de las dos disciplinas, ha opuesto a antropología y psicoanálisis, como en una renovación permanente de la dualidad de autopercepción individual y noción cultural que Mauss por su parte había establecido. Las motivaciones profundas de algunos individuos son socialmente “reconocidas”, así que puede entenderse que toda sociedad propone símbolos culturales para dar expresión a problemas subjetivos (culpa, alienación...); y la interpretación de esos símbolos no pierde aquí la dimensión “individual” del sujeto, no persigue el objetivo de trazar estructuras globales del tipo de la “personalidad básica” (1990: 24-25).

Esta preocupación por abandonar las reificaciones culturalistas, y por tomar como objeto el vínculo subjetivo con lo social, tal y como se da en el plano de la acción y las prácticas de las personas, caracteriza la propuesta de Unni Wikan en "The Self in a World of Urgency and Necessity" (1995), encuadrada en una perspectiva no psicoanalítica, y, desde una perspectiva psicoanalítica aunque algo diferente de la de Obeyesekere, la de Katherine Ewing en "The Illusion of Wholeness: Cultura, Self, and the Experience of Inconsistency" (1990). En los dos casos se apunta a un abordaje etnográfico de la subjetividad, atento a las negociaciones prácticas de la experiencia subjetiva en situaciones complejas. Es interesante, por otra parte, que estas dos autoras propongan analizar la subjetividad en lugares distintos al del lenguaje, y con técnicas diferentes del análisis de discurso. Para las dos es sumamente interesante la observación de la subjetividad. Así, Wikan ha limitado el alcance de las narrativas en el estudio del *self*; ha subrayado la importancia de la acción más que el discurso para este estudio; y ha subrayado también el valor que para el etnógrafo –y especialmente el etnógrafo de la subjetividad- deberían tener los silencios. Por su parte, Katherine Ewing insiste en la importancia técnica del modo de trabajo psicoanalítico para la etnografía, aunque más pendiente de los procesos que es posible observar que de las interpretaciones de motivaciones inconscientes, como Obeyesekere; y reaccionando, por lo demás, a la idea de la constitución lingüística del sujeto. Una posición que no deja de asemejarse al análisis de la experiencia reflexiva "I/ Me" en lo que Herdt y Stoller (1990) llaman "etnografía clínica".

Pienso que la crítica del culturalismo debería, además, tener en cuenta otras dimensiones relevantes para el análisis de los procesos materiales de constitución de la subjetividad. Sería preciso advertir, por ejemplo, que si la observación es importante en este ámbito, y si hay que reconsiderar el valor del discurso, es porque la constitución de la subjetividad consiste fundamentalmente en procesos de incorporación (de formas de hacer y formas de decir). Puede ser entendida como un adiestramiento corporal, una reproducción de principios de percepción, concepción y acción, de sistemas de disposiciones o *habitus* con los que se articula la experiencia de sí, como cualquier otra experiencia (véase a este respecto Bourdieu, 1993; 2004).

El análisis de disposiciones incorporadas y activadas en las condiciones ordinarias de los agentes-sujetos sociales, es inseparable del estudio de las tecnologías sociales que producen formas de reflexión, testimonio, confesión, expresión, examen o presentación de sí, en el seno de problemáticas histórica y culturalmente específicas (técnicas de escritura, de lectura, de conversación, de consulta, de reunión, de presentación ritual, etc.). Pienso esencialmente en el tipo de material y de enfoque con el que una perspectiva como la de Foucault (1995) da cuenta del desarrollo de formas de subjetivación.

Esas tecnologías producen sujetos como parte de procesos más amplios de reproducción social. Las formaciones subjetivas deberían ponerse en relación, de manera compleja y no mecánica, con las formaciones sociales y con las condiciones históricas de las problemáticas específicas de reproducción que en ellas se plantean. Más allá de la distinción entre tradición y modernidad, o de la

inagotable diversidad cultural, una perspectiva sobre la persona que pretenda abarcar el entrelazamiento de lo socio-subjetivo, habrá de exponer la relación entre producción y reproducción subjetiva, y producción y reproducción económica y social.

Antes de continuar, me parece interesante avanzar algunas notas sobre los conceptos que vengo utilizando, conceptos cuyo valor se ha ido manifestando con el replanteamiento de los análisis socio-céntricos. De la misma manera, me gustaría introducir muy someramente mi posición inicial respecto de la forma o estructura que podríamos asumir como término universal de comparación. Aunque no pretendo demorarme en exceso en esta temática ni argumentar las afirmaciones, sí que avanzaré algunas precisiones que, al menos, permitan ubicarme.

En términos muy generales, yo diría que la subjetividad se define por la relación intencional y la conciencia. Y que el estudio de la subjetividad es el estudio de los puntos de vista o las posiciones adoptadas por el individuo con respecto a realidades del mundo, así como de los modos en que es afectado el individuo por esas realidades. Estas dimensiones (conceptos, valores, afectos) son las que hacen de un individuo un sujeto. Por lo demás, sólo se puede constituir como tal, sólo toma posiciones respecto del mundo y es afectado por éste, sólo tiene un mundo, en cuanto que, y porque hay otros sujetos (individuos, colectivos u otras instancias sociales). El sujeto se constituye en y por los vínculos.

Por *self* entenderemos la relación reflexiva de sí para consigo mismo. No se reduciría a ningún concepto de identidad, pues la constancia, la permanencia, la coherencia, etc., no son problemas que lo constituyan necesariamente, independientemente de que surjan, en determinadas coyunturas, problemáticas identitarias que hay que analizar contextualmente (Ewing, 1990). Las formas de la reflexividad varían de acuerdo a diversos factores (y, por supuesto, la interioridad no es más que una de esas formas), pero el hecho de la posición respecto de sí, como el hecho de la posición subjetiva, el sujeto, se afirmarían como un universal. Esto último, que veo como una especie de postulado necesario, trata de dar respuesta a un cruce de problemas y de aportar un punto de partida estable para el trabajo por hacer.

De un lado, se trata de cuestionar las generalizaciones de trabajos en los que, como hemos visto, se hace desaparecer los "sí-mismos" de los otros bajo categorías colectivas. Pero se trata, igualmente, de asegurar que al reconocer un "sí-mismo" a los otros, no se llena el concepto de contenidos temáticos específicos. En tanto que universal, el "sí-mismo" tiene una estructura puramente indexical que (como el pronombre en el lenguaje) permite la acción (dicción) y la relación (diálogo).

El relativismo cultural no alcanza a la existencia misma de la conciencia de sí como foco de agencia y de experiencia. No creo que “interioridad-exterioridad”, “mente-físico” u otras dicotomías como éstas, puedan funcionar como universales para entender las articulaciones subjetivas. La estructura universal, el modo dialéctico como la subjetividad se expresa en todo lenguaje, y de manera análoga en toda acción, es del tipo “yo-tú”. Modo pronominal, presente en toda lengua –aunque los pronombres sean deliberadamente omitidos- como condición de discurso, como condición de toda experiencia y acción (Benveniste, 1960: 261; 1974: 67-78).

Aunque Anne Wierzbicka (1993) argumenta en este sentido sobre las categorías de persona o “yo” (yo-tú) como universales, aportando datos empíricos sobre el léxico, tiendo a no dar, en este momento al menos, mucha importancia a los argumentos empíricos. Porque no sé hasta qué punto el léxico indica realmente el concepto, ni a qué tipo de realidad se refiere el léxico (¿tenemos en cuenta todos los usos de la palabra en cuestión?). Me interesa más la necesidad lógica que se advierte en el desarrollo de Wierzbicka. No parece posible una situación de comunicación ni un acto de discurso sin que, implícita o explícitamente, funcionen aquellas categorías. Algo parecido diría de la estructura reflexiva. No veo la posibilidad de diferenciar entre acciones y actos, entre lo que se hace y lo que se ha hecho o se hizo, entre el presente y el pasado, si no se activa una relación reflexiva que es la que en el plano del lenguaje permite diferenciar, por ejemplo, entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado.

El tema en el que quiero ahondar algo más, para cerrar estas reflexiones, es otro; un tema genérico pero crucial, pues es el que revela y, al mismo tiempo, deniega el socio-centrismo: la persona como realidad relacional.

Si hay una categoría imprescindible para entender las problemáticas de la persona cristiana y moderna, ésta es la de “cuerpo”. Lejos de ser anticorporalista, la cultura cristiana identifica al “cuerpo” con el “individuo” y la “persona”, como pilar de su antropología, y en oposición, en todo caso, a la noción de “carne” (Robinson, 1968; Brown, 1993). La tecnología de la subjetividad en Occidente ha implicado al cuerpo en tanto que unidad y en tanto que factor de individuación.

Con *Do Kamo*, el temprano estudio sobre la persona y el mito en Melanesia, de Leenhardt (1997), disponemos de una muy clara presentación de lo que es la noción relacional de persona, reconocida como tal y elaborada culturalmente por la propia población. Es una de las primeras, y quizás la más lúcida descripción de lo que supone la definición y el tratamiento de la persona no como sustancia ni como interioridad, sino como haz de facetas o vínculos:

Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas [...]. No sería un punto al que habría que señalar con **ego**, sino trazos diversos que marcarían relaciones, **ab**, **ac**, **ad**, **ae**, **af**, etc. Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rasgos un vacío que se puede circunscribir con las **a** que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas **a** son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene un nombre (Leenhardt, 1997: 153).

El valor teórico y metodológico de esta obra reside justamente en lo adecuado de un abordaje fenomenológico, no culturalista ni socio-céntrico, particularmente atento a las problemáticas existenciales de los sujetos. Es notable también la monografía de Leenhardt por lo bien que resalta, como en un negativo, cuán singular puede resultar una concepción sustantiva, integrada del cuerpo como elemento que individualiza a la persona, identificándola al margen de o en otro lugar distinto del que marcan las relaciones. Es la noción que los canacos no han desarrollado y que, como se manifiesta en la famosa conversación de Leenhardt (misionero aquí antes que etnógrafo) con Boesoú, anciano escultor y pronunciator de discursos, la evangelización cristiana habría dado a conocer a los nativos:

-¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero lo que nos habéis aportado es el cuerpo.

Réplica inesperada. Sin duda, el **ko**, el espíritu aquí afirmado, corresponde al influjo atávico, mítico y mágico, pero el significado de la respuesta permanece intacto. Esta persona inalcanzable exigía una firme delimitación que su definición en el dominio socio-mítico impedía. Boesoú definió con una palabra el contorno nuevo: el cuerpo (1997: 162).

De lo que Leenhardt informa en *Do Kamo*, pues, es de una transformación subjetiva sin precedentes, efecto de la introducción de esta categoría de “cuerpo” propia del cristianismo. Lo que, previamente a esta aculturación, los caledonios denominan **karo** (que se traduce por “cuerpo”) se refiere a lo que, para una visión externa, aparece como soporte de ciertos seres o cosas: el **karo so** o cuerpo de la danza (el poste en torno al que se baila), el **karo boe** o cuerpo de la noche (la Vía Láctea), el **karo gi** o cuerpo del hacha (el mango). El **karo kamo** es el cuerpo de la persona, en este sentido técnico. Sin representación completa del mismo, la vida, la emotividad y el sentimiento no constituyen tampoco su contenido, ni tienen en él su origen. El **karo** no es un elemento del individuo. Más que un cuerpo unitario, lo que aparece entre los canacos son referencias a elementos heterogéneos, sostenidos pero no integrados por el **karo**; un concepto plural, no demasiado alejado, por lo demás, de la pluralidad de miembros que aparece, en lugar de una concepción clara de cuerpo, en Homero (Snell, 1965: 23).

Como en Nueva Caledonia, en muchas otras poblaciones hallamos nociones meramente técnicas del cuerpo. En la presentación de la identidad entre los samo del antiguo Alto Volta (Burkina Faso), que hace Françoise Héritier (1981), por ejemplo, se nos muestra una estructura compleja del ser humano (**mityi**) que articula nueve componentes. El cuerpo (**me**) en sentido técnico, es un elemento recibido de la madre, en tanto que la sangre (**miya**), segundo elemento, se recibe por la línea agnaticia. A diferencia de estos dos componentes, la vida (**myìni**) es un elemento totalmente individual, no transmitido por las líneas de descendencia, que lo impregna todo sin manifestarse en algo en especial; se introduce en el niño al nacer, con el primer estornudo, es transportada por la sangre, y abandona el cuerpo dos o tres días antes de la muerte. El calor del cuerpo y el sudor son el **tàràre**,

signo de la presencia de **myini**. El pensamiento (**yíri**) no es necesario para que haya vida; se compone de entendimiento (**yeyera**) y conciencia de sí, de la duración, e imaginación (**táse**). El aliento (**sisi**) penetra cuando el embrión toma forma humana abandonando las formas previas de lagarto y sapo, y llega a través de una sangre (del corazón) distinta de la que transporta la vida, que es del cuerpo. La sombra (**nysile**) no tiene función particular, aunque en determinadas circunstancias una sombra doble puede revelar algo del doble. El doble (**mere**) es un elemento inmortal. Transmitido por Dios dentro del seno materno en el momento de la aparición del cabello. Como la vida, no pertenece en exclusiva al humano: otros seres vivos o inertes, la Tierra incluso, lo tienen. Abandona de noche el cuerpo del individuo y comunica en los sueños sus aventuras. Tres o cuatro años antes de la muerte real, abandona definitivamente al "individuo", y los clarividentes pueden verlo con apariencia de hombre vivo, camino de la aldea de los muertos. El destino individual (**lepere**) es determinado por la futura persona, en comunicación con Dios, cuando es aún un feto; al nacer lo dice (dice lo que será su muerte).

A los componentes del humano se añaden los atributos: el nombre, que es la marca que lo ubica socialmente; el homónimo surreal, que se refiere a la potencia extrahumana que tolera la existencia de la vida humana, y que es identificada por los adivinos; la marca de un antepasado que se encarna en el recién nacido y que da a sus actos un estilo peculiar, pero que no aparece necesariamente, porque ni todo niño tiene esta marca ni todo antepasado decide "volver"; la presencia en el individuo de genios, benéficos o maléficos, que pueden tomar como soporte a un individuo y hacer de él un clarividente o un loco.

Como Héritier, otros participantes del seminario *La identidad* presentan trabajos con nociones de persona similares. También tempranamente encontramos una amplísima muestra de este tipo de categorizaciones en el coloquio sobre "la noción de persona en África" (CNRS, 1973). Desde los años ochenta, los estudios sobre cuerpo, sustancias y órganos corporales, en los campos del género, la sexualidad, el parentesco..., han multiplicado los ejemplos etnográficos (Lambeck y Strathern, 1998; Heelas y Lock, 1981; Kapferer, 1976). En este tipo de composiciones, el cuerpo no desempeña una función de individuación, ni se identifica con la persona. A diferencia del modo como el socio-centrismo planteaba la cuestión de la persona en las sociedades exóticas, aquí se ve con claridad el sentido en el que la persona es relacional. La persona consiste en vínculos de diverso género con diversas instancias. Podemos decir que es definida no por relaciones en general, sino, más concretamente, por filiaciones, pertenencias, identificaciones, deudas, fidelidades, participaciones distintas. Se hace muy patente, entonces, que lo relacional no es exterior ni posterior a un agente. Tampoco se refiere a un haz de relaciones que vendría a cubrir un vacío, como aparece en la monografía de Leenhardt. Éste, en efecto, da por supuesta una experiencia subjetiva de ausencia o de falta que el cristianismo vendría a colmar. Las relaciones en cuestión se encarnan, se materializan y expresan en diferentes rasgos de la persona, especialmente de las sustancias y los órganos corporales. No hay aquí vacío, porque las relaciones no rodean un hueco sino que constituyen, y lo hacen materialmente, el "interior" de la persona. Se reconoce así la conciencia de sí de los otros

(culturales); aunque una conciencia que presenta unos marcos perceptivos y conceptuales diferentes de la conciencia cristiana, y especialmente protestante, de sí.

Lo singular de la reflexividad en estos casos se manifiesta muy bien en los trabajos recopilados por White y Kirkpatrick (1985), donde se insiste en las dificultades de la psicología cultural para implementar la tecnología de la introspección, allí donde el “núcleo” del sí-mismo no se expresa directamente, y la conciencia de sí nada tendría que ver con la inmediatez. Catherine Lutz, en su trabajo ya clásico sobre los ifaluk (1988), abunda en el modo como en muchos pueblos del Pacífico el vocabulario emocional se articula en enunciados sobre relaciones de personas y eventos (que involucran, a su vez, a otras personas), más que sobre la introspección en estados internos.

Otro rasgo importante de estas composiciones es la divisibilidad, o el carácter partitivo de las nociones de persona “dividual”, por oposición a la noción de “individuo” en sentido estricto. La división del cuerpo en elementos que no son meras partes u órganos de un sistema, sino que tienen entidad en sí mismos, hace pensar en unidades de la persona no sustantivas sino –podríamos decir– coreográficas. Unidades que son, ante todo, dinámicas: los elementos que las constituyen pertenecen a y hacen comparecer registros diferentes; y la persona, en lugar de poder dibujarse como un compuesto de niveles (físico y mental, por ejemplo), se vería mejor como una serie de traviesas entre planos.

Por todo ello, las nociones de personas divisibles, hacen del intercambio la actividad fundamental de construcción y definición de la persona. Lo que algunos autores llaman el carácter partitivo implica que “partes” de la persona son extraídas y dadas a otras personas, porque, a su vez, esas “partes” tienen su origen en otras personas. La realidad personal es una realidad “inter”; es circulación continua. Marilyn Strathern (1999) subraya la frecuencia y el alcance de este tipo de articulaciones en el área melanesia. Resultan algo diferentes de las nociones de “permeabilidad”, frecuentes en India, en las que la persona aparece como un entramado de flujos que la conectan con los otros. En cualquier caso, unas y otras formulaciones, como señala la misma Strathern, contrastan con el individualismo posesivo. Las “partes” recibidas y cedidas en las que consiste la persona aparecen como la imagen opuesta a las partes pertenecientes a un cuerpo y propiedad, por tanto, de la persona.

Los “individuos indivisibles” no dan ni reciben partes de sí. A diferencia de lo que ocurre en los modelos “dividuales”, de partición o de permeabilidad, en los que circulación, intercambio y relación son conceptos centrales, entre nosotros la transmisión de elementos o de sustancias corporales ocurre prácticamente sólo con la procreación –si exceptuamos las donaciones de órganos y de sangre. Esto es, el intercambio de partes o sustancias funciona entre nosotros básicamente en la constitución de relaciones genealógicas de descendencia; a diferencia de la circulación generalizada, horizontal y transversal, de sustancias y cualidades generativas, objeto de intercambios entre entidades tan diferentes como los espíritus, los animales, los muertos o las rocas (Ingold, 2000).

Para resaltar estas diferencias, Ingold (2000: 134-150) recurre a los conceptos de Deleuze y Guattari. Contrapone así, un tipo “rizomático” de relaciones, y un modelo de árbol (genealógico) muy extendido en ámbitos diversos de las sociedades occidentales. Una composición rizomática tiene un carácter reversible y no jerárquico, que permite a cada raicilla crecer de vuelta a las otras, reuniendo lo anteriormente separado en el proceso de crecimiento: no hay separación entre vivos y muertos; todos los seres intercambian dialógicamente; en el proceso de obtención de sustancias, energía y conocimiento están implicadas más comunidades además de la comunidad humana viviente.

No es fácil restituir la complejidad de los modelos que reconocen el carácter relacional de la persona. La pervivencia de las explicaciones socio-céntricas lo muestra. Lo muestra también –me parece– la pervivencia de la asociación, cuando no identificación, entre reflexividad e “interioridad”. En su último libro, por ejemplo, Descola entiende la dualidad de Mauss (entre *self* y noción cultural) en relación con esta categoría, y asocia la universalidad de la estructura indexical con la partición entre interioridad y fisicalidad, dando como universal también esta dualidad (2005: 168-180).

Sin embargo, la noción de “interioridad” me parece un término demasiado marcado culturalmente como para que se pueda afirmar su universalidad. Espontáneamente nos sentimos inclinados a pensar que la relación reflexiva de sí consigo mismo crea un *topos*, un espacio interior; y tendemos a centrarnos en esto dejando de lado la relación misma. Creo que las dificultades para la introspección de las etno-psicologías del Pacífico, en los trabajos recopilados por White y Kirkpatrick, deberían servir para medir las dificultades de la aplicación del concepto de “interioridad” ahí; por lo demás, es tan fuerte la vinculación del concepto con el desarrollo de las problemáticas de la persona en el Occidente cristiano y moderno (Taylor, 1996), que no podría plantearse como universal sin una prolongada y profunda reelaboración teórica. La distinción “interior/ exterior” es una demarcación de dos regiones, el yo y el no-yo; el proceso de constitución de un sí-mismo se entiende como si fuera la constitución de un sistema por separación del entorno, respecto del cuál el sistema se define porque funciona de acuerdo a una lógica específica. Me parece difícil entender las nociones “dividuales” de persona de acuerdo a este modelo, y entender que esas nociones funcionan con este supuesto de la interioridad. Y, por otra parte, creo que las teorías relacionales más estimulantes en ciencias sociales, y que mejor podrían describir las articulaciones de las que venimos hablando, son las que han prescindido de la distinción “interior/ exterior”, distinción que no haría sino ponernos de vuelta en la división “individuo-sociedad”.

Estas teorías difuminan la división entre individuo y sociedad, entre interioridad y exterioridad, con una ontología social que podríamos llamar monista. De acuerdo a la noción de “configuración” de Elias, por ejemplo, en un continuo de relaciones los “individuos” aparecen como cruces de vínculos (1982; 1990). Especialmente interesante, por su atención a los datos etnográficos y su carácter interdisciplinar, resulta la propuesta de Ingold en “Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution” (2005). En la definición de Ingold, el *self* consiste en relaciones sociales, en el mismo sentido que la sociedad consiste en relaciones sociales. Los conflictos propios del encuentro

de grupos o instancias sociales distintas, aparecen igualmente en el *self* como tensiones entre pertenencias diferentes del sujeto. Hay, pues, un único plano continuo de relaciones; el despliegue de las relaciones conforma el proceso de la vida social, y los sí-mismos vienen a ser repliegues de esas relaciones, estructuras de conciencia y respuesta. Las formaciones subjetivas se constituyen a la manera de pliegues, en un sentido similar al que evoca Deleuze (1986) cuando retoma los conceptos de Foucault. Si hay algún tipo de concepto alternativo al cierre socio-céntrico y a la noción de "interioridad", que pueda dar cuenta de la universalidad del carácter relacional de lo socio-subjetivo, podría ser éste.

Bibliografía

Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale I*, París : Gallimard.

Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale 2*, París: Gallimard.

Bourdieu, P. (1993). Les contradictions de l'héritage. En *La misère du monde*, París: Seuil.

Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Raisons d'agir

Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona: Muchnick

CNRS (1973). *La Notion de Personne en Afrique Noire*. París: CNRS.

Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et cultura*. París: Gallimard.

Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar

Dumont, L. (1984). *La civilización india y nosotros*. Madrid: Alianza

Ewing, K. (1990). The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18 (3): 251-278.

Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Herd, G. y Stoller, R.J. (1990). *Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Heelas, P. y Lock, A., Eds. (1981). *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. Londres: Academic Press.

- Héritier, F. (1981). La identidad samo. En *La identidad*. C. Lévi-Strauss, Ed. Barcelona: Petrel
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2005). Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. En *Anthropology in Theory. Issues on Epistemology*. H. Moore y T. Sanders, Eds. Londres: Blackwell.
- Kakar, S. (1987). *El mundo interior. Un estudio psicoanalítico de la infancia y la sociedad en la India*. México: F.C.E.
- Kapferer, B., Ed. (1976). *Transactions in Meaning*. Philadelphia: ISHI Publications.
- Lambeck, M. y Strathern, A. Eds. (1988). *Bodies and Persons. Comparative views from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leenhardt, M. (1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments in a Micronesian Atoll, and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mines, M. (1988). Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. *American Anthropologist*, 90 (3): 568-579.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Molino, A., Ed. (2004). *Culture, Subject, Psyche. Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*. Londres: Whurr.
- Murray, D.W. (1993). What is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume. *Ethos* 21 (1): 3-23.
- Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Robinson, J.A.T. (1968). *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona: Ariel.
- Rudolph S.H. y Rudolph, L.I. (1981). La adultez rajput: reflexiones sobre el Diario de Amar Singh. En *La adultez*. E.H. Erikson, ed. México: F.C.E.
- Shweder, R.A. y Bourne, E.J. (1984). Does the concept of the person vary cross-culturally?. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. R.A. Shweder y R.A. LeVine, Eds. Cambridge, Cambridge University Press.
- Snell, B. (1965). *Las Fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe.

Spiro, M.E. (1993). Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures?.
Ethos 21 (2): 107-153.

Strathern, M. (1999). *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres:
Athlone Press.

Taylor, C. (1996). *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.

White, G.M. y Kirkpatrick, J., Eds. (1985), *Person, Self and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*,
Berkeley: University of California Press

Wierzbicka, A. (1993). A Conceptual Basis for Cultural Psychology. *Ethos*, 21 (2): 205-231.

Wikan, U. (1990). *Managing turbulent hearts. A Balinese Formula for Living*, Chicago: The University of Chicago
Press.

Wikan, U. (1995). The Self in a World of Urgency and Necessity. *Ethos* 23 (3): 259-285.