

Publicado: 2004-12



Rehaciendo miradas antropológicas. Acerca de prácticas y sujetos

Remaking anthropological conceptions: on practices and subjects

L. Nicolás Guigou

Profesor Adjunto, Cátedra de Antropología Cultural, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

avisual@adinet.com.uy

RESUMEN

El presente artículo pretende indagar la concepción de sujeto y el desarrollo de sus prácticas a partir de los aportes de Michel de Certeau, Pierre Bourdieu y Michel Foucault. Dicha comparación intenta dar cuenta de las diferentes vertientes que de una u otra manera han apostado a la disolución del sujeto, considerando la impronta que la figura del individuo moderno ha tenido en esa búsqueda. Asimismo, se plantea la posibilidad de nuevas orientaciones en pos de una concepción antropológica del sujeto que considere la producción de prácticas desde su heterogeneidad creativa.

ABSTRACT

This study examines the conception of subject and the development of his practices according to the contributions made by Michel de Certeau, Pierre Bourdieu and Michel Foucault. Such comparison tries to show the different viewpoints that favour the dissolution of the subject, considering the influence exerted on this search by the figure of modern individual. Furthermore, it presents the possibility of new orientations in pursuit of an anthropological conception of the subject, which considers the production of practices from their creative heterogeneity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología del sujeto | Michel de Certeau | Michel Foucault | Pierre Bourdieu | prácticas | anthropology of Subject | practices

1. Introducción

El arte de "rehacer" prácticas y sujetos, necesariamente está del lado de la mirada: aquella mirada que se "antropologiza" en la tematización de determinados tópicos que constituyen ejes. Tal vez sería mejor hacer referencia a la identidad de la disciplina, a un corpus o tradición que se va conformando a través de determinadas prácticas -discursivas y no discursivas- y que posee topos que trabajan en la constante "antropologización" de la antropología como tal.

Estableciéndose en el terreno de las prácticas -que es lo que nos interesa en este artículo- la justamente "antropologización" de la antropología lleva a postular una de las tramas posibles en la conjugación de lo visible y lo decible a través del pensamiento de Michel de Certeau, Pierre Bourdieu y Michel Foucault.

Si bien la trama central de este trabajo tratará de generar más un diálogo que una comparación "polémica" entre estos pensadores en cuestión, el común mínimo del sujeto y sus prácticas (¿pero acaso son de él, le pertenecen?) abre una selección no azarosa que replica -insistamos- sobre la construcción de diferentes miradas antropológicas.

A favor pues de estas miradas y de los "posibles antropológicos" es que el recorrido del trabajo deberá acometer *A invenção do cotidiano* de Michel de Certeau (2003), y particularmente, el capítulo de esta obra dedicado a Pierre Bourdieu y Michel Foucault. El "reenvío" de textos de Foucault y Bourdieu, hacia esa trama dialógica inaugurada por Certeau, pretende continuar en ese mismo tono de dialogicidad. Porque antes de postular antropologías diferentes, se trata de pensar de otra forma a la propia diferencia (1).

Es por este motivo que en el diálogo, siguiendo a Foucault, "toda uma moral está em jogo, a da procura da verdade e da relação com o outro" (Rabinow 2002: 17).

El espacio que tratamos de establecer entre los tres pensamientos citados, resulta dialógico en un doble

sentido: el primero, va en la dirección que Foucault le otorga al diálogo en desmedro de la polémica. Resulta por demás sugerente que esta foucaultiana referencia al diálogo se inscriba en una entrevista llevada a cabo por un antropólogo citado más de una vez en este trabajo: Paul Rabinow.

En dicha entrevista -parte de un conjunto de colaboraciones entre ambos que acercarán al "inclasificable" Foucault a las arenas de la antropología, y al mismo tiempo, dejarán una profunda impronta de éste en la fuga de Rabinow del interpretativismo geertziano (2)-, el antropólogo inquiriere a Foucault acerca de su "estilo" de huir de las polémicas.

La respuesta no se deja esperar: la figura de la polémica jugaría el triste papel de la eliminación del diálogo y la obliteración del otro: "Algum dia, quem sabe, uma longa história da polémica será escrita: da polémica como figura parasitária na discussão e obstáculo na procura da verdade" (Rabinow 2002: 18) (3).

El segundo sentido de este intento de dialogicidad toma su forma a partir de la crítica que Certeau realizara sobre la figura del autor, construcción autocentrada que interrumpe el necesariamente carácter colectivo del dialogo (y por tanto, el carácter también colectivo de la producción científica e intelectual).

En esta operativa, "ao isolar de sua gênese histórica o objeto de seu discurso, um "autor" pratica portanto a denegação de sua situação real. Ele cria a ficção de um lugar próprio" (Certeau 2003: 110).

Pero esta última afirmación sobre este segundo sentido dialógico (vinculado obviamente con el primero) tal vez nos lleve a adelantarnos a la temática de los sujetos y las prácticas. Porque crear un "lugar propio" es para Certeau montar una "estrategia", en oposición a las "tácticas". Y montar una estrategia implica el asilamiento de un sujeto de querer (y de poder) de una exterioridad. Es así que la estrategia "postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e por tanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta." (Certeau 2003: 46).

Lo opuesto a esta conformación de "lo propio" -monologismo ficcionalmente aislado para el caso del "autor"- tendría que ver con una escritura "táctica" y dialógica en que "lo propio" del autor se altera mediante un discurso que asume "Intercâmbios, leituras e confrontos que formam a suas condições de possibilidade" (Certeau 2003: 110).

Estas condiciones de posibilidad del discurso "táctico" hacen que el discurso autoral se disemine ya que "cada estudo particular é um espelho de cem faces (neste espaço os outros estão sempre aparecendo), mas um espelho partido e anamórfico (os outros aí se fragmentan e se alteram)" (Certeau 2003: 110).

En esa fragmentación y alteración, es que el espacio del sujeto y las prácticas se vuelve un encuentro: el sujeto como efecto del aislamiento se descentra y devuelve su imagen en el diálogo y la alteridad.

2. Michel de Certeau y el dichoso sujeto

En la labor de Michel de Certeau, la descentración del sujeto se da a través de su insistencia en las prácticas. Es por medio de las mismas que consigue reintroducir al sujeto "en el mundo", con sus prácticas inclusive inesperadas y su capacidad de "invención" sorteando "panoptizaciones" y modalidades de dominación.

Esta vuelta del saber/hacer está postulando una teoría de la práctica que supone un sujeto conceptualmente diferente al establecido por el sociologicismo bourdiano y el panoptismo foucaultiano, y que sin embargo, dialoga con estos dos pensamientos. Este diálogo carga con toda la impronta de Pierre Bourdieu y Michel Foucault sobre Certeau, y al mismo tiempo, advierte sobre la densidad que adquieren todos los fantasmas que atrae este regreso del sujeto. Vuelven entonces al escenario las teorías tendientes a su disolución.

También el viejo temor al solapamiento individuo/sujeto - que será una continuidad teórica en la línea de trabajo de estos tres pensadores- regresa conjuntamente con las interrogantes acerca del saber-hacer teórico que ha rondado al cuestionado sujeto (¿acaso no fue el propio Foucault el que de una manera a primera vista un poco desconcertante nos recordó que su tema general de pesquisa no era el poder, sino el sujeto?) (4).

Es en este saber-hacer teórico que habrá que hacer un desvío inicial.

Porque en este saber-hacer es que se comprende el intento de Certeau de huir de las modalidades reproductivas y esterilizantes o bien de la sobrecarga de un disciplinamiento asfixiante para abordar "as formas sub-repticias que são assumidas pela criatividade dispersa, táctica e bricoladora dos grupos o dos indivíduos" (Certeau 2003: 41).

Qué duda cabe que para la versión estructuralista esta búsqueda implicaría una vuelta a la filosofía del sujeto y también que es en buena parte esta matriz la que se arrastra en el diálogo triádico que tratamos de llevar adelante.

Habría entonces que comenzar por allí y por dos provocaciones fértiles sin dudas para el pensamiento contemporáneo (tan fértiles que todavía éste no consigue salir de su discurso, es decir no pueden ser consignadas al olvido), al mismo tiempo que deberemos retener el citado solapamiento entre sujeto e individuo -tal vez sea mejor decir, la "sombra" del individuo sobre el sujeto- para desarrollarlo más adelante, en la medida que constituye la figura central en esta trama.

3. La disolución del sujeto

En esa obra llena de imágenes deslumbrantes y encuentros inesperados llamada *Las palabras y las cosas* (Foucault 1966), Foucault atrae a la etnología (la etnología de Lévi-Strauss, claro está) para colocarla en ese universo liminal de la experiencia moderna y lo que ya se comenzaba a avizorar como nuestra contemporaneidad.

En esa dimensión liminal, Foucault retoma aquella contundente afirmación levistraussiana que hacía referencia a la "disolución del hombre" en tanto tarea fundamental de la etnología, poéticamente expresada en la "Obertura" de las *Mitológicas*: "El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres (Lévi-Strauss 1996: 21).

Y agrega: "Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten" (Lévi-Strauss 1996: 21) [\(5\)](#).

Desde la hermenéutica de Ricoeur, el tema no puede ser más escandaloso: la disolución del sujeto (su nulificación en las prácticas, los mitos, los discursos, la producción de sentido en todas sus dimensiones) queda señalada por el filósofo en un diálogo que tendrá ecos hasta el día de hoy.

En este debate entre Lévi-Strauss y Ricoeur, el hermeneuta le dirá al estructuralista: "usted está en la desesperación del sentido; pero se salva por el pensamiento de que, si las gentes no tienen nada que decir, por lo menos lo dicen tan bien que se puede someter su discurso al estructuralismo" (Ricoeur 1967: 183).

Por su parte, desde otro lugar teórico, Pierre Bourdieu también será cuestionado por Lévi-Strauss por volver a una filosofía del sujeto, al intentar reintroducir una teoría de la acción (el agente con sus prácticas) reconstituido a través de la tríada campo /habitus /agente (Bourdieu 2000: 23).

La disolución del sujeto -punto de partida de la etnología estructuralista- tendrá con todo, bajo la égida del pensamiento foucaultiano, otra salida.

Entramos pues, a la segunda provocación. En *Las palabras y las cosas* (Foucault 1966) el sujeto como centralidad relevante del saber (la gestación de las ciencias humanas) arriba en la porosidad de una y otra episteme. En *Vigilar y castigar* (Foucault 1976), el sujeto deviene, con más ahínco, en la producción de un efecto de poder, desdoblado también en ese discurso específico de las ciencias humanas. Los dispositivos panópticos que dan lugar a ese hombre "disciplinado" y "vigilado" deben dar lugar también un hombre conocido (sujeto y objeto de saber).

La preguntas de Michel de Certeau queda flotando: ¿Hasta qué punto la mirada de Foucault no cae bajo ese propio panoptismo detectado por él en las ciencias dedicadas al "hombre"?

4. El Foucault de Michel de Certeau

Llama la atención la preeminencia de diferentes regímenes de visibilidad presentes en el camino de Michel de Certeau por la apuesta teórica de Foucault. Por este camino, Certeau trata de apropiarse de las "artes de hacer teoría" de Foucault, de manera de descentrar al sujeto a través de las prácticas del "saber-hacer", en oposición a las de "saber-poder".

También es incluyente de estos regímenes de visibilidad el pensamiento de Pierre Bourdieu.

Surge la primera paradoja: ¿cómo elaboran estos creadores (Bourdieu y Foucault) el pasaje de las prácticas discursivas a las prácticas no discursivas? Este pasaje es más que importante, en la medida que "Foucault y Bourdieu situam a sua empresa nessa borda, articulando um discurso sobre práticas não discursivas" (Certeau 2003: 131).

La lectura que hace Certeau de Foucault lo coloca diferenciando "procedimientos" de "discursos". Los procedimientos "disciplinarios" -nos referimos obviamente a *Vigilar y castigar* (Foucault 1976) - habrían progresivamente "dado forma" a las prácticas cotidianas mediante la elaboración de una tecnología del cuerpo (prácticas no discursivas) que a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX habrían colonizado el lugar del corpus de doctrinas reformistas (prácticas discursivas) opuestos a los castigos y torturas propios de la "sociedad de soberanía".

Mediante este "arte de hacer teoría", "Foucault detecta aí o gesto que organizou o espaço do discurso" (Certeau 2003: 113).

Digamos, un gesto no discursivo que organiza el espacio posible del discurso.

Hay aquí la preeminencia de un régimen de lo visible -tecnologías del cuerpo, panoptización- sobre un régimen de lo decible. Este último habrá que encontrarlo ya no en la organización celdaria del espacio y su encierro (escuelas, manicomios, cuarteles, fábricas, prisiones) que a su vez en el doble juego de seriación e individualización remite a la "producción" de sujetos, sino, como decíamos, en el discurso sobre esos sujetos: las ciencias cuyo objeto resulta en esa citada figura del "hombre".

Retomando algunas de las argumentaciones de Michel de Certeau, cabría interpelar al pensamiento foucaultiano sobre dos aspectos: *Vigilar y castigar*, ¿no constituye él mismo a la vez que una continuación de esa tradición de las ciencias del hombre, con su base en las antiguas Luces, a la vez que un límite sobre las determinaciones de los dispositivos panópticos sobre los discursos posibles? A su vez, si la ideología de los reformistas fue "vampirizada" por los dispositivos panópticos, ¿no estará sucediendo lo mismo con dichos dispositivos a través de la pluralidad del saber/hacer?

Aquí hay que retomar la argumentación de Certeau sobre el panoptismo: "Sob o monoteísmo aparente a que se poderia comparar o privilégio que garantiram para si mesmos os dispositivos panópticos, sobreviveria um "politeísmo" de práticas disseminadas, dominadas mas não apagadas pela carreira triunfal de uma entre elas" (Certeau 2003: 115). Estas prácticas disseminadas -aunque silenciosas- podrían indagarse tanto históricamente como en su densidad contemporánea.

5. El otro Foucault

Para las artes de saber/hacer, sin duda que *Vigilar y castigar* es un exponente fundamental. El ejercicio "metonímico" que ve allí Certeau parece adecuado: al detectar un conjunto de dispositivos panópticos dominantes y generalizarlos, otro conjunto de procedimientos "minoritarios" se invisibilizan.

Este arte "exorbirtado" es desde luego también un procedimiento teórico.

De cualquier forma, reducir a Foucault a uno de sus trabajos parece limitar bastante la reflexión general de este pensador sobre el sujeto y sus prácticas.

Volvamos al inicio de su pensamiento: el sujeto se desdobra en objeto y a la vez se recupera como sujeto. Al postularse como unidad autocentrada -esto es autoconsciente, por tanto libre de sus amarras y

con sendas posibilidades de elección, y en fin, todos los espectros del individuo moderno- el sujeto no puede ser más que un efecto de poder. El individuo no puede ser más que un efecto de poder.

Sin negar todas esas dolorosas realidades concretas, el vaciamiento del sujeto a cristalizaciones de poder constituye un cierre para otras posibilidades del mismo.

Tal vez sería bueno recordar que en Foucault (también en Bourdieu, aunque de otra manera) las nuevas posibilidades de sujeto (y por tanto, de subjetividad) son una cuestión de prácticas (y también de políticas).

Desde la lectura realizada por Rabinow (2002), se desprenden algunas modalidades del sujeto foucaultiano que cabe reseñar.

Se trata pues, de objetivaciones del sujeto que bien pueden realizarse por asignación de identidades a los seres humanos mediante su diferenciación de una masa informe a través de sendos ejercicios de clasificación social (leprosos, internados, presidiarios, etc.). Esta modalidad de clasificación no es inocente.

Foucault la denomina de prácticas divisorias en el sentido que el sujeto "é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos es os 'bom meninos'" (Foucault 1995: 231). También las modalidades clasificatorias o de "clasificaciones científicas" objetivarán al sujeto transformándolo en objeto de estudio e indagación (ejem.: sujeto del discurso en lingüística, sujeto productivo en la economía, sujeto en tanto organismo en la biología, etc.).

Una última forma de producción del sujeto está constituida por los procesos de autocuidado y autoproducción del sujeto en sí, tal como se muestra, por ejemplo, en las *Tecnologías del yo* (Foucault 1996) [\(6\)](#).

En cualquiera de estos casos, se trata de desencuzar al sujeto y en indagar las formas de su producción, sea mediante su cuadrícula clasificatoria, sea mediante su "autocreación" a través de prácticas que le vienen otorgadas desde afuera, y que en su interiorización y seguimiento, el sujeto las "autoproduce".

Ahora bien, frente a este sujeto pasivo y sin esencia, con un conjunto de prácticas que no serían más que la reiteración de Lo Mismo -y por tanto la anulación de todo saber/hacer, como postula Certeau-, emerge otra concepción del sujeto (ese sujeto individualizado, ese sujeto- individuo) realizada por el propio Foucault, que en algún pasaje afirma: "he intentado realmente analizar los cambios, no para encontrar causas materiales sino para mostrar todos los factores que han interactuado y las reacciones de la gente. Creo en la libertad de la gente" (Foucault 1996: 149). De un estudio realizado por Miguel Morey (1996) se destaca el conocido pasaje de Foucault: "Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos" (Foucault, en Morey 1996: 24). Por último, en los comentarios que se esparcen en "El antedipo: una introducción a la vida no fascista", Foucault escribe lo siguiente: "El individuo es el producto del poder. Lo que se necesita es "des-individualizar" por medio de la multiplicación y el desplazamiento, la disposición de combinaciones diferentes" (Foucault 1994: 89).

En cualquiera de estos ejemplos, la emergencia de las posibilidades del sujeto, del conjunto de sus subjetividades dependerá de la deconstitución de ese individuo gestado por el poder. La salida de esa recuperación del sujeto es política en un sentido amplio: necesidad de gestar prácticas diferentes, de experimentar subjetividades que rompan con la sombra del individuo autocentrado mediante operativas que terminen con esa ilusión de autoconciencia o de búsqueda de las profundidades subjetivas clásicas (individuo moderno).

Tal vez niveles de exigencia tan alto impidan que la indagación foucaultiana se detenga en el saber/hacer cotidiano, en el conjunto de prácticas y resistencias que son movilizadas aún coexistiendo con "individualizaciones" contemporáneas.

La apuesta foucaultiana, queda así instalada en el gran rechazo o bien la necesidad de transformación radical de lo que somos - esto es, sujetos-individuos en tanto cristalizaciones de poder- al mismo tiempo

que empíricamente no son abordadas (para volver al lenguaje de Certeau) las "tácticas".

Si los procedimientos que analiza Foucault se caracterizan por poseer "um lugar próprio no qual possa funcionar a maquinaria panóptica" (Certeau 2003: 117), la posibilidad de emergencia de otras prácticas quedan supeditadas a la deconstitución de estos "lugares" propios y los sujetos que los habitan.

Se trata evidentemente, de una tarea política. Ahora bien, en la dimensión teórica y empírica, el conjunto de prácticas y procedimientos que coexisten con el panoptismo quedan diluidos. Estos otros procedimientos (que estarían modificando los órdenes del saber y el poder) y por lo tanto estarían invocando a un sujeto político efectivo a la vez que estudiando las modificaciones al panoptismo y esbozando el camino de otras prácticas que acontecen, resultaría el espacio teórico (y empírico) abordado por Certeau.

6. El Bourdieu de Michel de Certeau

Los regímenes de visibilidad adquieren un peculiar giro en la mirada de Certeau hacia el desarrollo del pensamiento de Pierre Bourdieu.

El argumento no es aquí la mirada panóptica de Foucault, sino la ambición totalizante de Pierre Bourdieu, quien decididamente va hacia el terreno de las prácticas para nulificarlas sea mediante una inconciencia "incorporada" de las mismas (la docta ignorancia) o bien por un principio totalizador que asegura una unidad en el conjunto de prácticas heterogéneas (*habitus*).

Esta ambición totalizante (y de ahí la importancia de los regímenes de visibilidad instaurados por Certeau) se reflejaría en elementos teóricos tales como estrategia, estructuras objetivas, adquisición, disposición, y, por supuesto, la noción de *habitus*.

Certeau establece su propia división mediante lo que se ve y aquello que permanece ajeno a la mirada. Así todo aquello adquirido mediante los procesos de socialización y aprendizaje (adquisición) lleva a la cristalización de los *habitus* (no visibles).

Por otra parte, las estructuras objetivas (sendas regularidades sociales invisibles) que se evidencian en determinadas situaciones y prácticas (estas últimas observables) también entran en esa dicotomía de lo invisible y lo visible.

De la invisibilidad de las estructuras objetivas, pasamos a la invisibilidad del *habitus* y de allí a las prácticas en situaciones concretas (estas últimas visibles).

En realidad este argumento sobre la estrategia teórica de Bourdieu parece llevarnos a un punto muerto, en la medida que toda abstracción que no sea directamente observable caería bajo la misma sospecha (¿no llevó una crítica antigua y vulgar a la negación del inconsciente freudiano por no haberse encontrado una sustentabilidad material?). Mas allá de estas configuraciones de visibilidad e invisibilidad, la reflexión que lleva a cabo Certeau acerca de la labor de Bourdieu, parece adquirir mayor densidad cuando se refiere a la ejercitación teórica del *habitus* en tanto instancia de unificación y totalización de las prácticas. Es así que la heterogeneidad (podríamos también decir polifonía) de las prácticas queda en aquellos juegos que dependen de aquellas estructuras objetivas y los *habitus* (obviamente estructuras interiorizadas) que direccionan, evalúan, dirigen las prácticas y montan estrategias en contextos específicos.

No hay pues, un aprendizaje desde las prácticas -un saber/hacer- sino la producción de prácticas que operan en la dimensión de los *habitus*, que exteriorizan las estructuras objetivas (interiorizadas por su parte en lo *habitus*), estando y "dando forma" a los agentes (no sujetos) que operan en diferentes campos.

Tal vez sean éstos los costos que el esquema bourdiano deba arrastrar tanto de la Escuela Sociológica Francesa como del estructuralismo, considerando la ruptura integrativa que este pensador realizó con ambos.

De la orientación durkhemiana, extraemos una nueva modalidad de sociocentrismo a través del *habitus*.

Si en la ruptura con el estructuralismo Bourdieu reintroduce el concepto de agente (no de sujeto) con sus prácticas, (permitiendo así la existencia del agente en vez del "sujeto desaparecido" estructuralista); con el *habitus* -ese social inscripto en los cuerpos- Bourdieu somete al sujeto -mejor dicho, lo transforma en agente- mediante en un proceso de hipersocialización, en el cual no hay otro espacio que esa suerte de sociedad "interiorizada".

Así, el *habitus*, organizador de la acción y "sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación" (Bourdieu 1997: 26) deviene en un esquema simbólico extremadamente simple y eficaz, que podrá (bajo una formulación monista) eliminar de su análisis las variantes de desvío en las prácticas, cualquier formulación del inconsciente, y sociologizar in extremis las diferentes prácticas simbólicas. Son los costos también de considera a una sociedad en tanto "completamente simbólica" a diferencia de la incompletud de la misma ya anunciada en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" (Lévi-Strauss 1991).

7. El otro Bourdieu

Podría tal vez indagarse un otro Bourdieu mediante sus indagaciones sobre el socioanálisis. Tal vez podría encontrarse allí cierto remanente capaz de decirnos algo acerca de una concepción del sujeto más compleja. Pero sería difícil extraer de un pensamiento que surge del régimen diurno de las "ciencias del hombre" algo más que no fuese la búsqueda de la lucidez extrema. Lucidez y luz que pretende (de manera muy moderna, por tanto, universalista) extraer toda la oscuridad de lo social y del sujeto.

Este último conseguiría una suerte de reapropiación mediante la aplicación de ese socioanálisis. Ese gesto casi de lucidez total (reservada para unos pocos) requiere enorme reservas de capital cultural, de capital académico y además "disposiciones subversivas" para enfrentarse al propio socioanálisis.

Por medio de éste, el sujeto consigue objetivarse mediante la abstracción de "su lugar" (en relación a otros, claro está) , recorrer su trayectoria y dar cuenta del instrumental que utiliza a la hora de "producir" un objeto de investigación.

Un nivel de exigencia tan alto para establecer la inanidad del sujeto, apenas agente entonces en la trama de relaciones sociales que se debaten en el poder simbólico, parece darse únicamente en las posibilidades del propio pensador: Pierre Bourdieu.

8. El espectro del individuo

Debemos llamar al espectro del individuo moderno para comprender en buena parte el vaciamiento simbólico del sujeto sea en el estructuralismo, en Foucault, en Bourdieu e inclusive en parte del planteo llevado a cabo por el propio Michel de Certeau.

Sabemos que el proceso de autonomización del individuo contemporáneo, vino acompañado de un conjunto de planteos esbozados en torno a la problemática del sujeto. De acuerdo a Dumont, la configuración del individuo moderno exige "que a sociedade delegue nele uma parte da sua capacidade de fixar os valores. A liberdade de consciência é o exemplo típico" (Dumont 1992: 258).

Ahora bien, esta "libertad de consciencia" y asimismo la emancipación progresiva del sujeto basado en una racionalidad acumulativa, ha despertado diversas sospechas.

El estructuralismo, de manera significativa, cristaliza en parte importante la sospecha sobre esas "libertades", solapando o subsumiendo el sujeto al individuo.

Si el sujeto puede implicar también colectivos, la sospecha puede conjugar tanto la libertad de sujetos individuales como de sujetos colectivos.

Al postular que tanto las prácticas simbólicas como las reglas sociales obtienen su regularidad a través de operativas inconscientes, el estructuralismo deconstituye la configuración ilusoria tanto del sujeto como del individuo en tanto depositario de una racionalidad distribuida en un conjunto de libertades.

Evidentemente, que si esto constituyó un momento importante del pensamiento social (es decir, rehuirse a elaborar una antropología desde una filosofía del sujeto y continuar con la tradición de considerar al individuo como construcción arbitraria tanto como los supuestos atributos y "libertades" que lo caracterizan), por otra parte, debió de establecer a la singularidad simbólica de los sujetos en cuestión sea como resultado de conformaciones simbólicas más profundas (y por tanto, más relevantes), sea como una de las tantas posibilidades (numéricamente limitadas) de actualización de ese inconsciente sin tiempo, historia y sin prefiguraciones sociales.

A este sujeto sin prácticas, se le opone un sujeto como efecto de poder y un individuo moderno como efecto de poder (en la perspectiva foucaultiana), o bien el agente bourdiano con sus prácticas unificadas por los habitus.

En estas últimas apuestas, la recuperación (si acaso existe) del sujeto y las formas parciales de recuperación del individuo (en el caso de Foucault) exigen tales esfuerzos y niveles de creatividad que resultan la contracara de todo el conjunto de prisiones, ilusiones, "docta ignorancia", etc., marcando los límites de las posibilidades simbólicas de los sujetos en cuestión. Si la visión monista de Bourdieu se sostiene sobre el reingreso del agente con sus prácticas -eminentemente social, al mismo tiempo que formulada en esquemas trans-históricos (búsqueda de invariante) y por tanto con una clara voluntad universalista- al mismo tiempo, esta mirada universalista y monistas deberá recuperar las singularidades culturales para homogeneizarlas en esquemas generales (ejemplo: dominados/dominantes).

La vuelta a las particularidades culturales vuelve a llevarnos una y otra vez a los habitus, agentes y campos en cuestión.

En medio de esta hiperdeterminación, como decíamos más arriba, el socioanálisis puede surgir como posibilidad de lucidez (para pocos) de manera de indagar tanto las determinantes como su distribución en singularidades-agentes, de manera de "detectarnos" en esa trama de poder. En un esquema que marca un nuevo sociocentrismo, la "salida" (relativa) de las determinantes se encuentra en la objetivación del ser social.

En Foucault, el planteo será diferente. Al sujeto idealizado por la modernidad, al individuo conformado por las matrices de poder, se agregarán (como posibilidad) nuevas búsquedas de producción de subjetividad.

En ambos casos, el rechazo lúcido a una perspectiva de sujeto indeterminado y consciente de sus acciones, deja en blanco la producción creativa de prácticas (el saber/hacer) como modalidad de apropiación -también de resistencia- de los sujetos en la vida social. El temor de reificar la figura del individuo moderno tiene mucho que ver con las perspectivas esbozadas, y el solapamiento individuo/sujeto también.

Al desustancializar al individuo (desenmascararlo) como imagen epocal, histórica y mera producción socio-cultural, la rehabilitación del sujeto se volvió casi imposible, o bien el resultado de condiciones tan singulares y poco comunes, que la dimensión simbólicamente productiva de los propios sujetos debió desaparecer del análisis empírico, tomando solamente la vía de la reproducción o la reiteración de Lo Mismo.

Esto en buena parte resulta, como decíamos, de la subsunción o encapsulamiento del sujeto en la configuración del individuo moderno.

En la situación específica de la obra de Michel de Certeau, y en el diálogo que establece con Bourdieu y Foucault, el espectro del individuo también estará presente.

Al comenzar a trazar los objetivos de su investigación, y al insistir en que su estudio se orientará principalmente hacia las prácticas, Certeau aclara que no se trata de una vuelta a los individuos (Certeau 2003: 37). También establece que su objeto de investigación refiere a "...modos de operação ou esquemas de ação e não diretamente ao sujeito que é o seu autor ou seu veículo" (Certeau 2003: 38).

Ahora bien, si esta postura inicial intenta "evitar" la temática del sujeto, o bien lo redefine parcialmente en función de sus prácticas, rápidamente Certeau muestra la preocupación expresa de su investigación: el estatuto del individuo y la relevancia política de la temática del sujeto. Es así que su investigación

"Coloca em causa, sob uma forma diferente, o estatuto do indivíduo nos sistemas técnicos, pois o investimento do sujeito diminui à medida de sua expansão tecnocrática" (Certeau 2003: 52).

Digamos que si no encontramos en Certeau una definición "en sí" del sujeto, la conceptualización sobre el mismo se encuentra en el terreno de las prácticas y del saber/hacer. Si por Certeau tampoco ingresamos a la complejidad de la temática del sujeto (por lo menos en término de sus posibles y diferentes dimensiones simbólicas), el mismo vuelve a través de la heterogeneidad (e incoherencia) que las singularidades individuales asumen en la vida cotidiana y la diversidad de prácticas que estas mismas singularidades desenvuelven en un terreno de aprendizaje y apropiación.

Los "posibles" del sujeto en matrices tecno-culturales tendrán que ver con este aprendizaje capaz de resistir -tal vez vampirizar- matrices disciplinarias y modalidades de dominación.

Las diferencias con Bourdieu y Foucault son notorias en ese sentido: las prácticas "tácticas" y operativas que se van estableciendo como modalidades de resistencia van hacia el terreno empírico y se brinda particular atención a las mismas.

Sin embargo, existe una base común en lo que tiene que ver con poseer una conceptualización antisustancialista del sujeto. Es este punto el que pretendemos desarrollar en las conclusiones.

9. Conclusiones

A la crítica al sujeto clásico y al individuo moderno debe corresponder una perspectiva antisustancialista del sujeto. Este antisustancialismo ha poseído diversas características por lo menos en las líneas teóricas esbozadas: disolución del sujeto, constitución del mismo a través de modalidades de poder, transformación en agente o desdoblamiento en prácticas táctiles y operativas.

El antisustancialismo se movió hasta ahora en el terreno de la elaboración de esquemas simbólicos simplificados, de manera de establecer altos niveles de abstracción que fueran capaces de ser aplicados a diferentes culturas, llegando en algunos casos a plantear modelos universales.

En su lucha contra el sujeto nacido de diferentes idealismos y de la ilusión moderna del individuo, las diferentes perspectivas de vaciamiento del sujeto generaron algo más que las necesarias sospechas sobre ciertas certezas modernas.

Generaron también esquemas "vacíos" de sujetos y la necesaria simplificación de las diferentes dimensiones simbólicas que posiblemente constituyan a los mismos.

Tal vez sea en otras artes de saber/hacer -bajo otra perspectiva y otra mirada- que pueda postularse tranquilamente la temática del sujeto sin temer tanto la vuelta del individuo, parte de una aventura acotada en el tiempo: la modernidad.

Notas

1. "¿Si el pensamiento se liberase del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? ¿Si, en vez de admitir con complacencia su ciudadanía en la doxa, practicase con maldad el sesgo de la paradoja? ¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia?" (Foucault 1999: 29).

2. La importancia del diálogo Rabinow/Foucault es reconocida por ambos. La influencia de Foucault sobre Rabinow es indudable: basta pensar en la elaboración del "cosmopolitismo crítico" de Rabinow (Rabinow 1998) contrario a la "política de la representación" del interpretativismo de Clifford Geertz para constatar el mencionado efecto del pensador francés. Por su parte, Michel Foucault, refiriéndose a Rabinow y a Hubert, comentará lo siguiente: "Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y dijeron que Heidegger me había influido (...) Evidentemente, era bastante cierto pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello" (Foucault 1996: 146).

3. También en esta entrevista Foucault diseñará magistralmente la figura del polemista: "O polemista procede baseado nos privilégios que tem de antemão e que nunca vai questionar . Ele possui, por princípio, direitos que o autorizam a guerrear e que fazem dessa luta um empreendimento justo; quem está diante dele não é um parceiro na procura da verdade, mas um adversário, um inimigo errado o nocivo cuja mera existência constitui uma ameaça. Para ele então, o jogo não consiste em reconhecê-lo como um sujeito com direito a falar, mas sim em aboli-lo como interlocutor de cualquier diálogo possível; seu objetivo final não será chegar o mais próximo possível de umaverdade difícil, mas sim obter o triunfo da causa justa que ele manifestamente sustenta desde o princípio. O polemista assume uma legitimidade que por definição é negada a seu adversário" (Rabinow 2002: 18).

4. "Eu gostaria dizer, ante de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, en nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos" (Foucault 1995: 231).

5. Recordemos que para Lévi-Strauss "El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes" (Lévi-Strauss 1987: 226). Si en esta definición ya no hay lugar para el sujeto (en su especificidad y originalidad), la señalización del inconsciente en tanto mediador muestra que el eje de posibilidades relacionales de los sujetos entre sí deriva nuevamente en su disolución. En efecto, ya que al profundizar en los "datos" del inconsciente, no profundizamos en nosotros mismos ni en los otros sino en "formas de actividad que son al mismo tiempo nuestras y de los otros, condiciones de todas las vidas mentales, de todos los hombres y de todos los tiempos" (Lévi-Strauss 1991: 28).

6. Foucault va a definir las tecnologías del yo de la siguiente manera: "tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (Foucault 1996: 48).

Bibliografía

Bourdieu, Pierre

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

1996 *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.

Certeau, Michel de

2003 *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.

Dumont, Louis

1992 *Ensaio sobre o individualismo*. Lisboa, Dom Quixote.

Foucault, Michel

1999. *Theatrum philosophicum*. Barcelona, Anagrama.

1996 *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.

1995 "O sujeito e o poder", en Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Río de Janeiro, Forense Universitária.

1994 «El antedipo: una introducción a la vida no fascista», *Archipiélago* (Barcelona), nº 17: 88-91.

1976 *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.

1966 *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude

1996 *Mitológicas, 1. Lo crudo y lo cocido*. México, Siglo XXI.

1991 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

1987 *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós.

Morey, Miguel

1996 "Introducción. La cuestión del método", en Michel Foucault, *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós: 9- 44.

Rabinow, Paul

2002 "Política da verdade: Paul Rabinow entrevista a Michel Foucault", en Paul Rabinow, *Antropologia da razão*. Río de Janeiro, Relume Dumará: 17-25.

1998. "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología", en José Elías Palti (ed.), *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes: 171-215.

Ricoeur, Paul

1967 "Lévi-Strauss: respuestas a algunas preguntas", en *Problemas del estructuralismo*. Córdoba, Ed. Universitaria de Córdoba: 157-183.