

Mario Solís Umaña

Los subterfugios de la identidad

Abstract. *The paper addresses the issue of self-becoming on the basis of social interaction in the neopentecostal religious space. To understand identity and social interaction in such paradigmatically social space, the importance of microanalysis –for ethnography and ethnomethodology– is discussed. Relevant concepts like place and event represent a rapprochement with thinking about social interaction and identity.*

Key words: identity, social interaction, neopentecostal studies, ethnography, place.

Resumen. *El artículo trata el tema de la constitución de sí desde las dinámicas de la interacción social en el espacio religioso neopentecostal. Se discute el valor del análisis micro –en la etnografía y la etnometodología– para la comprensión de tales asuntos (identidad e interacción social) en dicho espacio social paradigmático. Nociones importantes como la de lugar y acontecimiento, constituyen un acercamiento a las reflexiones sobre identidad e interacción social.*

Palabras clave: identidad, interacción social, estudios neopentecostales, etnografía, lugar.

Introducción

Usualmente la reflexión filosófica se asume como un ‘alzar la mirada’ y sobrevolar las áridas y desérticas planicies de la inmediatez, de lo contingente, de la particularidad. Cualesquiera

que sean los objetos de reflexión (sean asumidos como trascendentes o triviales), la labor filosófica consistirá en señalar con agudeza lo que ‘no aparece’, lo que finalmente, fundamentalmente, categóricamente, constituye el ser o la razón de ser del objeto en cuestión. La reflexión filosófica se reconoce entonces en la radicalización del pensar: es el pensamiento sobre el pensamiento respecto de cualquier objeto del pensar, que no necesariamente se reduce a un idealismo burdo (no supone la oposición a la materialidad ni siquiera la existencia de un mundo ideal radical) ni al racionalismo extremo (no descarta el valor cognoscitivo de ‘lo dado’, ni soporta un límite infranqueable entre razón y sentidos).

La otra cara de la moneda, que también soporta una propuesta y actitud filosófica (léase axiológica, epistemológica, ontológica), es la del rechazo al “imperio” de la razón, el agotamiento del *sí mismo* en la experiencia vital (o mortal) bajo el supuesto de la banalidad de la fundamentación y la esterilidad del pensar el pensamiento de ‘algo’ o ese ‘algo’ como soporte del ser-pensar que ‘dice algo’. Nihilismo, escepticismo, agnosticismo, relativismo, e incluso vitalismo son algunos nombres con los que se puede identificar dicha arremetida filosófica. El presente artículo no aborda tal oposición, mas la asume como telón de fondo y como polémica que encuentra réplicas en el asunto que trataremos. Nos hemos propuesto plantear el problema de las identidades en un esfuerzo por señalar algunas vías de análisis y propuestas de trabajo que resultan prometedoras y nos atrevemos a afirmar que el tratamiento del tema de la identidad, tal cual lo intentamos presentar aquí, deviene esclarecedor y propositivo respecto del quehacer filosófico hoy.

La presente reflexión es producto de la investigación que venimos desarrollando desde la Maestría Centroamericana en Sociología. El tema de investigación que nos ocupa se titula “Procesos identitarios e interacción social, un estudio microsociológico del acontecer religioso neopentecostal”. Dicho proyecto constituye un esfuerzo por pensar los procesos identitarios en una revisión puntual de las dinámicas, elementos y tesitura de la interacción. Hablamos de una exploración que permita entender los ‘juegos interrelacionales-intersubjetivos’ que tienen lugar en el particular espacio social neopentecostal y que nos permita acercarnos con mayor propiedad y consistencia a la *constitución de sí*. Así, el trabajo versa sobre la *materialización* de la interacción en el lugar físico (el templo) y exige una lectura tanto de los roles, niveles jerárquicos e ‘imaginario religioso’ como de los discursos (narrativas) que desde allí se gestan (puntualmente desde su “ritual” fundamental: la celebración del culto). Nos proponemos, a la vez, entender los procesos de construcción de identidad en ese ‘privilegiado’ espacio social neopentecostal (privilegiado para el análisis identitario) y dar cuenta del instrumental analítico que nos ofrecen las ciencias humanas, y particularmente la sociología. Dicha tarea de investigación nos ha invitado a elaborar una revisión considerable de nociones, categorías de análisis y estrategias, instrumentos y métodos de análisis de la acción social. En ese viaje nos hemos encontrado con recursos poco aprovechados, caminos de poco acceso y rutas de trabajo que se muestran promisorias. Esa variedad de recursos y rutas no obedecen solo a opciones de análisis, sino que expresan la pluralidad y sutileza de los procesos identitarios mismos. La riqueza del campo de análisis de la acción social y lo fluido e insospechado de los procesos de construcción de identidades –axial respecto de la acción social– nos incita a considerar puntualmente –filosóficamente– esto que hemos llamado los ‘subterfugios de la identidad’.

De la cuestión macro-micro en el análisis identitario

Los procesos identitarios se han tratado tradicionalmente como procesos sociohistóricos

amplios que –en el mejor de los casos– admiten una aproximación a lo experiencial, al espacio de la interacción social micro, entendido éste, sea como receptáculo de fuerzas y dinámicas ‘cuasi-eternas’, sea como metáfora o alegoría de una ‘realidad mayor’. Dicho tratamiento recoge los dogmatismos propios de una tradición científico-social decimonónica (qué no decir del saber filosófico tradicional) que apuntaba a las grandes síntesis y que, en su “aprehensión panorámica” hacía injusticia a procesos interactivos en espacios sociales específicos y puntuales. Sostenemos aquí la pertinencia de la diferenciación entre los procesos sociohistóricos amplios que intervienen en la *percepción de sí* y la *terrenalidad relacional*, los encuentros, los cuerpos en interacción. Esto bajo el supuesto de que es posible y pertinente leer dichos procesos identitarios en doble vía. Amparamos la necesidad de evitar entonces el peligro tanto de una equiparación de las mismas, como de su opuesto: una suerte de determinación de ‘lo menor a lo mayor’. Las lecturas que resultan comunes son las que señalan una determinación de una vía (lo mayor a lo menor) o una extrapolación a la dialéctica del todo y las partes, que termina siempre, por principio, en lo mismo: en una absorción a la totalidad. Por lo tanto, la discusión que planteamos busca afincarse en un terreno poco trabajado y parte defensivamente de una hipótesis de trabajo fuerte: la de la preeminencia de la *terrenalidad relacional* como materialización del sentido en y por la interacción social en contraposición con los planteamientos analíticos que se “desplazan” en las alturas de “sentido de la historia”.

La adecuación a la terrenalidad de lo identitario supone o exige un análisis micro, un trabajo sobre los hábitos, corporalidad, internalización y reproducción de códigos interactivos. García Selgas expresa tales exigencias del siguiente modo: “Es en la recursividad de la cotidianidad, especialmente en el mantenimiento de las posturas, posiciones y disposiciones adecuadas, donde los supuestos sobre la existencia de lo otro, de los otros y de uno mismo se mantiene con el candor de su origen infantil y junto a las esquematizaciones básicas de orientación, sentido y valoración” (García Selgas, 1995, 521). Esa propuesta de análisis y sus supuestos socioantropológicos marcan

un carácter intensivo en la labor interpretativa de los procesos identitarios (y en la genealogía del *sí mismo*). Los estudios extensivos, desde nuestra perspectiva, permiten dar cuenta de fenómenos sociales más abiertos y arrojan luz en un sentido macro alrededor de fenómenos sociales susceptibles de ser explicados en términos de tendencias o de alcances de un colectivo a partir de una o varias cuestiones muy concretas. Los estudios intensivos (nuestra propuesta del análisis de procesos identitarios en ‘microespacios’ sociales sería un ejemplo de ello) transitan por caminos más estrechos y con estrategias de análisis mucho más “sutiles” y provisionales. Esto por su menor perfil heurístico y el carácter móvil y cambiante de aquellos objetos y unidades de análisis que les corresponde. Se podría decir de modo sintético que lo intensivo es a lo fluido y menos estable como lo extensivo es a lo codificado y cristalizado. El valor del análisis identitario micro –y su respectiva metodología– estaría en la posibilidad de ‘control’ de los contextos concretos a partir del cálculo y la medición de dichos contextos. De este modo, la investigación social se podría entender como una “progresiva reducción de las múltiples dimensiones y planos de expresión de cualquier fenómeno social”. (Conde, 1995, 506)

Del lenguaje y la acción

Nótese entonces que el *proceso identitario* es, por definición, un proceso interactivo y, como dato fundamentalmente antropológico, tal interacción es material y simbólica. Dicho de otro modo, cuando hablamos de identidad en tanto producción de sentido nos remitimos a la cuestión lenguaje-acción. *Lenguaje y acción* son dos aspectos básicos de la producción de sentido a los que podemos aplicar la misma medicina que la de lo extensivo/intensivo. No son lo mismo, no una sin la otra, y la tradición filosófico-social ha marcado la determinación de la primera sobre la segunda. Otra vez, de modo defensivo, nos hemos abocado al estudio de la producción de sentido (de los procesos identitarios) “amparados” en uno de sus aspectos –la acción– y la hemos puesto en “lugar de privilegio” respecto de su otro “rostro”. Es una proposición que responde tanto al Marx de *La ideología alemana* (1979) como a Weber

(1976). Es un planteamiento que asume hipotéticamente la preeminencia de la acción sobre el lenguaje y que luego se traduce en lenguaje como *institucionalización de sentido* y en acción concreta (para nuestro estudio de graduación, el culto). Lenguaje es ese aspecto básico que, juntamente con la acción, corresponden al escenario humano, al hábitat de nuestra especie. Por supuesto, no es posible separarlos radicalmente, mas partimos del supuesto de que la experiencia directa y concreta en el ‘roce de los cuerpos’ soporta y contiene los ‘comandos’ de sentido. El lenguaje –y en sus formas complejas: *institucionalización de sentido*– se comporta aquí como factor de la producción de sentido en una vinculación dependiente con la acción concreta ubicada espacio-temporalmente (y no de modo contrario: la acción inserta en el macrocontexto de todos los escenarios del ‘sistema mundo’). La dualidad *lenguaje-acción* nos remite igualmente a la dualidad *actividad práctica-inteligibilidad*. Hablamos de dos dimensiones que intervienen en todo proceso de socialización/individuación, en todo proceso identitario. Otra vez, nos apegamos al supuesto de la preeminencia de la acción, de la actividad práctica sobre la inteligibilidad, tal y como lo sugiere Giddens (1997, 261) cuando sostiene que “las ‘actividades prácticas de cada día’ incluyen mucho más que la mera sustentación del mundo inteligible... ‘Hacer de burócrata’, ‘hacer de científico’, etc., implica algo más que hacer que burocracia y ciencia sean fenómenos ‘explicables’.”

De algunos logos “de cercanía” Antropología

Dicho lo anterior, hemos de aproximarnos con más detenimiento a aquellas vías empírico-analíticas que mejor nos relatan los avatares de la producción de sentido de acuerdo con el tratamiento particular que le queremos imprimir. La dilucidación de la categoría de identidad –pensándola en sus posibles alcances– exige la utilización de presupuestos y contextos de reflexividad que pasan por la antropología cultural. En esta vía se han elaborado estudios sumamente sugerentes respecto de la relación entre el espacio y los seres humanos, o, dicho de modo más categórico, de la

constitución de “lo humano” por el espacio. Los términos “domesticar” y “casa” (domus), según lo trabaja Marc Augé (Cardoso, 2001), apuntan a esa característica propia de lo humano que pasa por la “apropiación” del espacio en la intersubjetividad.

La especificidad del trabajo antropológico (sin olvidar la débil frontera entre la ciencias humanas) radica en ese esfuerzo interpretativo de “códigos” culturales en su sentido más común: las costumbres, las tradiciones religiosas y artísticas –materializadas en objetos concretos y en lenguaje– a través de su estrategia metodológica distintiva: la etnografía.

La revisión de las tradiciones culturales y los procesos identitarios desde esa vertiente que ‘hipostasia’ la producción artística y la interacción social en sus distintas manifestaciones para convertirse en una etología (con lo que sesga metodológicamente los elementos políticos que las atraviesa y los corolarios cognoscitivos que de ellas se desprende –expresados en las diversas teorías de la conciencia que conocemos–) constituye un ‘plus’ para efectos de comprensión y explicación de los fenómenos sociohistóricos. Marc Augé¹, por ejemplo, con su trabajo sobre la vida urbana en *los no lugares* y sus reflexiones ampliadas en textos como *Una antropología de la sobremodernidad*; o en trabajos más puntuales como *Dios como objeto*, nos presenta una veta rica en información y una fuente empírico-analítica de alto valor para la configuración de la categoría de identidad y la consecuente dilucidación de procesos identitarios.

En *Dios como objeto* –solo para ilustrar nuestra afirmación– Augé estudia el “universo pagano” de África y encuentra elementos de una “religación” del cuerpo en las relaciones simbólicas –muy vivenciales– que “da forma a sistemas de interacción, que son sistemas de construcción de sí.”² Ahí se hace evidente la relación entre las distinciones sociales de género y generación con (junto con elementos psico-biológicos) y las prácticas ritualísticas. El mundo social en el que nos movemos se muestra complejo. El *sí mismo cuerpo* y el *sí mismo símbolo* se evidencian entretejidos e interdependientes en su ser y hacerse; y la religión (religación, ritual) aparece como uno de los espacios privilegiados del mundo cultural (y de la consecuente reflexión antropológica).

Etnometodología

La anterior aproximación antropológica puntual encuentra su correlato en corrientes sociológicas relativamente recientes como la etnometodología. Sobre esta corriente sociológica intentaremos elaborar la reflexión que nos ocupa ahora, siempre en función del reconocimiento de senderos transitables para la comprensión de los procesos identitarios.

La etnometodología se remite literalmente al estudio de los métodos a los que los individuos se acogen en su diario vivir. Se trata entonces de esos marcos de acción cotidiana que recogen y permiten la interacción social. Nótese el énfasis: se habla de actos en sus especificidades y no de los pensamientos. La tradición de la fenomenología social (y de la fenomenología filosófica) trabaja desde el pensamiento, desde el territorio de la conciencia, la imaginación, la percepción. En el caso de la etnometodología se advierte un reposicionamiento en la acción, tanto desde el punto de vista del objeto de investigación, como desde la “fuente” generadora de un saber y de una forma de ser en el mundo³.

En una discusión de rango más amplio, diríamos que la etnometodología se asienta en la idea de una subjetividad activa y relativamente autónoma, frente a la posición de muchas tradiciones sociológicas que asumen la inoperancia de los individuos respecto de sistemas que los determinan radicalmente y los arrinconan en una suerte de acontecer del mundo ajeno a ellos y desprovisto de *agenciación particular*. La etnometodología se intenta desmarcar de los determinismos de las estructuras-mundo, sin querer negar la generación histórica de esos grandes “cañones”, según se hace evidente en los trabajos de dos de sus mejores exponentes: Harold Garfinkel y Erving Goffman. Hablamos pues de un campo delimitado de estudio de la interacción social⁴ que se torna –como es de suponer– relativamente autónomo y potencialmente ‘replicante’ de las tradiciones sociológicas macro.

En “The Interaction Order”, Erving Goffman retoma muchas de sus propuestas teórico-metodológicas y de sus nociones básicas que nos ponen en el centro de la discusión sobre los procesos identitarios. La misma definición de *interacción*

social abre el camino: “Social interaction can be identified narrowly as that which uniquely transpires in social situations, that is, environment in which two or more individuals are physically in one another’s response presence” (Goffman, 1982, 2). El autor habla así del estudio ‘cara a cara’ como un espacio particular, válido y legítimo del saber sociológico. Se muestra entonces ese énfasis muy particular⁵, a saber, la ‘corporalidad’ de la respuesta y la respuesta cara a cara, ambos como expresión y nicho de la “razón práctica” (en sentido sociológico). A tal materialización el autor lo llama precisamente “orden interactivo”: “My concern over the years has been to promote acceptance of this face-to-face domain as an analytically viable one –a domain which might be titled, for want of any happy name, the *interaction order*” (Goffman, 1982, 2).

En *Ethnomethodology’s program*, Harold Garfinkel puntualiza aquellos elementos centrales de su propuesta analítica, cuya pertinencia para los estudios sobre identidad es considerable. Y es que la “obsesión” y el alcance de tal “género de estudio sociocultural” (la etnometodología) se torna altamente indicativo, tal y como lo señala el mismo autor: “The central obsession in ethnomethodological studies is to provide for what the alternate procedural descriptions of achieved and achievable phenomena or order –methodologies– could be without sacrificing issues of structure.” (Garfinkel, 1996, 6) Ese reconocimiento de la importancia de la “ejecución procedimental” (que no es sinónimo de proceso, como lo explica el autor) y su valor respecto de estructuras de acción más amplias colocan a este género de estudio en un lugar epistemológico nada desdeñable.

La propuesta analítica de Goffman-Garfinkel (vale decir, de la corrientes variadas de la micro-sociología y en particular de la etnometodología) podría entenderse tanto en su expresión proactiva como en la reactiva. Por un lado, tenemos un reclamo de sostenibilidad científica en la especificidad de la materialidad (corporalidad) de la acción social en su *acontecer* y, consecuentemente, la viabilidad y relevancia de ese estudio micro como ventana abierta para ‘el asomo’ científico-social. Ese es el proyecto que los etnometodólogos han venido construyendo y proponiendo. Por otro lado, se asoman vestigios de resistencia a ese

terreno vecino –y muchas veces atrayente– del situacionalismo (y resistencia hacia los críticos que apuntan al trabajo micro-sociológico como reduccionismo radical). De aquí que los correlatos macro-sociológicos e incluso antropológicos del análisis micro sean vistos como posibles de abordar con los datos arrojados por el estudio de la interacción social ‘atomizada’ en los *encuentros* y en la *razón práctica*. Siendo un poco más radicales, sostendríamos que la *identidad*, en su expresión abierta (identidades políticas, culturales, nacionales, etc.), corre el riesgo de ser asumida en abstracción estéril cuando se recoge analíticamente al margen de tal interacción social ‘atómica’. En fin, los esfuerzos comprensivos y técnico-metodológicos de la etnometodología asentados en el estudio de la interacción situada en su propia situación y luego el paso de la situación a lo situacional (que no es, según lo demandan sus precursores, un situacionalismo) marcan una diferencia en los modos y alcances de una noción como la de identidad, según nuestro entender.

En el contexto de la propuesta analítica de Goffman (1982), se hace muy llamativa la apelación al individuo como “unidad humana ambulatoria”⁶. A dichas unidades ambulatorias se les reconoce en su especificidad (unidad) tanto como en su carácter abierto, colectivo, sociohistórico (ambulatoria, que no significa indeterminada, sino dinámica e interactiva). El carácter metafórico que dicho término puede revestir marca de por sí, el objeto, las pretensiones y los alcances explicativos del ejercicio analítico etnometodológico: los micromundos, la interacción social y la producción de sentido desde un “sí mismo” anclado. Los “micro-mundos” sociales admiten y exigen una aproximación apropiada y particular que se desmarca –sin excluirlas– de aquellas grandes teorías de la sociedad (el materialismo histórico, el funcionalismo social) que han ‘sobresocializado’ la acción intersubjetiva⁷ mandándola ‘al exilio’.

Reflexión final sobre el sujeto y el “acontecer”

Dicho lo anterior, hemos de lanzar ‘la mirada filosófica’ a nuestro intento de anclaje a esos pequeños lugares del “*sí mismo interactivo*” en

ebullición, a esos subterfugios de la identidad. Lo haremos brevemente desde la noción de acontecimiento-verdad y su correlato de sujeto-lenguaje de Alan Badiou que Žizek rescata en *El espinoso sujeto*. El paradigma del “acontecimiento-verdad” –nos señala Žizek– es la religión cristiana: la encarnación y muerte de Jesucristo, cuyo “múltiple de la situación histórica” –eventos concatenados que permiten “contarse”– es la iglesia y su sujeto es el “*corpus* de creyentes que intervienen en su propia situación en nombre del acontecimiento-verdad” (Žizek, 2001, 141). Dicho “espinoso” planteamiento permite juntar algunos de nuestros señalamientos: la importancia del lenguaje, del “contar” que hace de una situación –acontecimiento histórico– un punto de anclaje identitario. Ese acontecimiento exige su repetición para existir y hacer existir a quienes se identifican con tal acontecimiento, a quienes “devienen” acontecimiento. Para tal concreción hace falta un “*corpus*” garante de existencia en la interacción, en el contacto de los cuerpos, en el “cara a cara”. Tornando propia tal aseveración (y echándola a andar en un “ejercicio empírico-analítico”) remarcamos la idea de que esa interacción intensiva y localizada es la que finalmente recoge mejor –caracteriza– la producción de sentido, la *apropiación de sí*, la identidad.

Recordemos que nuestra propuesta de investigación se asienta en el culto, en ese recurrente acontecimiento-verdad (ritual), en tanto más sujeto de la experiencia vivida que de la explicación discursiva científica, con lo cual el análisis identitario exige su concreción tal cual lo constituye el acontecimiento mismo. El estudio que elaboramos comienza a mostrar que en la comunidad religiosa –abstraída por la “rendición sacra” (el culto)– se gesta (se traduce, se dirige a) una hipóstasis radical que convierte en una totalidad a los individuos que participan de ella, de modo tal que nos encontramos con una dilución de los sujetos en esa totalidad comunitaria ‘trascendentalmente comunicada’. Los sujetos reaparecen y desaparecen constantemente en una suerte de identificación directa con Dios y una suerte de pasividad receptora de la fuerza divina en manifestación general. A veces la acción de los individuos en el culto apunta a su propia desaparición, a un tipo de transustancialización. A veces estos

individuos particulares se muestran convencidos de su particularidad indisoluble. Estas dos formas en las que enfrentamos al sujeto se hacen patentes y relevantes para el estudio de la interacción religiosa, de los procesos identitarios. Desde el punto de vista psico-social, esto respondería a ese anhelo de desprendimiento de lo banal por una existencia plena de sentido (que se daría en otro lugar, en un ‘no-lugar’, como utopía).

El relato neotestamentario de la conversión de Pablo de Tarso es paradigmático en este sentido (Badiou también se refiere al asunto). El texto señala una experiencia de encuentro con Dios (Jesús) literalmente enceguecedora y fulminante, un acontecimiento Esa experiencia vivida en el cuerpo mismo, convierte al perseguidor de los creyentes en un apóstol. La experiencia de conversión de ‘los restantes’ no ha de ser necesariamente espectacular, empero se presenta siempre como experiencia vivida (no como traslado de la experiencia de otros, que uno racionaliza y sigue por la pura ‘luz de la razón’). El relato del “descenso” del Espíritu Santo en la primera iglesia (según se lee en el texto bíblico, *Hechos* cap. 2) confirma ese aspecto de lo experiencial en la vida religiosa y de cómo ese es un rasgo de autenticidad y transformación divina real. Corresponde pues demarcar bien la cancha –en nuestro caso nos referimos a la celebración del culto–. El investigador observa *individuos* (con sus especificidades y su pertenencia identitaria diversa, ‘dadas’ y asumidas), en un juego de *acciones* y *percepciones* en tiempo y espacio determinados (que se perfilan en la celebración del culto, por un lado, y en la “narratividad” por el otro). Ese yo-nosotros narrativo de las percepciones (que buscamos recoger con las entrevistas y con el análisis de discurso) es –para la población en cuestión– el vehículo identitario-trascendente que resulta preponderante para la construcción de su “sí mismo”. Las *acciones*, aparecen como ese *receptáculo* para el sentido predeterminado de la acción –divina– (‘todo lo que se haga, tendrá la marca del “señor”, aunque parezca loco, desquiciado, salido de los parámetros de la normalidad’) y a la vez –desde la lectura cultural (desde el investigador) *el mecanismo* que alimenta tanto la identidad-trascendente como el acontecimiento mismo. Es aquí donde el análisis de la interacción social admite una revisión bajo

dicha categoría de *acontecimiento* de gran valor para la comprensión de los procesos identitarios. Ese último elemento constituye el punto de partida analítico y ontológico-social, en otras palabras, la interacción se torna eje del análisis de la identidad y los procesos identitarios se reconocen en primera instancia como resultado del “choque de los cuerpos” en el espacio social.

El corolario de lo anterior respecto del sujeto es paradójico. Para Badiou y Zizek, el sujeto es una “emergencia contingente finita” que es tal en cuanto a su “fidelidad al acontecimiento” (Zizek, 2001, 140). Esto lo desplaza como sujeto-activo y, sin embargo, lo asienta en el acontecer, en la ‘terrenalidad de su ser’ en la interacción que hace del acontecimiento (del ritual) un *sí mismo* dependiente de su “producir sentido”: su “identidad” se genera en su “actualidad”. La verdad de sí es más bien acontecimiento-verdad y no una cuestión meramente cognoscitiva: no se trata de pensarse sino de hacerse con los otros en un momento de la existencia, en la que interviene el lenguaje, mas no se reduce a él. La definición de individuo-sujeto como unidad ambulatoria en Goffman calza bien en este corolario, y ambos planteamientos se tornan sugerentes respecto de la riqueza analítica e interpretativa del estudio de los espacios micros de interacción.

Notas

1. Este autor señala la dicha especificidad de la antropología y, a la vez, su interdependencia –incluso supeditación– de la antropología con perspectivas analíticas más amplias: “...la antropología es siempre antropología de otra antropología. La mirada del etnólogo no se dirige a realidades brutas que el etnólogo sería el primero en descubrir como problemas; lo que encuentra el etnólogo son realidades sociales, pensadas, elaboradas, en las que no sólo puede leerse una relación de fuerza, más o menos encubierta, sino además una relación de sentido sin el cual la fuerza no significaría nada y el disimulo aún menos. (Augé, 1995, 113)
2. “El objeto fetiche es precisamente el objeto en el que se acumulan, en una forma alusiva o metonímicamente corporal, objetos que van desde la materia mineral a la materia animal y desde la materia bruta a la materia muerta: tierra, piedras, conchillas, plantas, excrementos, sangre, cadáveres... Así se propone una continuidad análoga a la que une el cuerpo de los dioses y el de los hombres en un conjunto lógico en el que alternativamente el primer cuerpo puede pasar por la imagen del segundo y el segundo, por el sustituto del primero. Es este segundo lugar de observación y experiencia común a todos los hombres de una misma cultura y por cierto común a todas las culturas, lugar fundamental en el que se aprehenden las diferencias de los sexos, las semejanzas de un individuo con otro, los ritmos desiguales de la vida biológica, la autonomía relativa de los órganos, la pluralidad de los humores, los efectos físicos de las emociones que tiene que ver con la relación con los demás, en suma, la materia orgánica del ser, de la identidad y de la relación...” (Augé, 1995, 107)
3. El tipo de razonamiento al que se apunta en el análisis de la interacción social desde la etnometodología es el que –con Giddens (2003) y Bourdieu (1995)– podemos llamar razón práctica o semántica pragmática.
4. La simple definición de etnometodología expresa esa simplicidad (desafiante, desde el punto de vista de esta investigación): “la etnometodología es el estudio de cuerpos de conocimiento de sentido común y de la gama de procedimientos y consideraciones –métodos– por medio de los cuales los miembros corrientes de la sociedad dan sentido a las circunstancias en las que se encuentran, hallan el camino a seguir en esas circunstancias y actúan en consecuencia” (Ritzer, 2000, 288).
5. Nótese que el estudio de la acción social y de la interacción social no es nuevo. Ya Max Weber hacía lo suyo con mucha propiedad y profundidad en su sociología comprensiva, y concretamente en las nociones a las que ahora nos referimos, tal y como se evidencia en *Economía y sociedad*.
6. Entre otras nociones muy sugerentes que marcan este camino analítico –y que no podemos revisar puntualmente aquí por razones de espacio– tenemos las de contacto, arreglos y la de ocasión (celebrative social occasion), juntamente con criterios teórico-metodológicos como el de indexicalidad, reflexividad, etc.
7. La etnometodología tal cual nos la presenta Garfinkel hace suya la tesis de la “sustancialidad social” de la interacción micro y sus “mecanismos” (con su carga subjetiva y relativamente aleatoria) con su correspondiente corolario epistemológico: “EM took it that the workings of immortal, ordinary society are the origins, sources, destination, locus, and settings of achieved phenomena of

order. Provisions for achievements of order, whether these provisions are vernacular or technical, lay or professional, begin, have their course, and finish in the midst of these ordinary workings". (Garfinkel, 1996, 11).

Bibliografía

- Augé, M. (1996) *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Berman, M. (1985) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Boudewijnse, et.al. (1991) *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Cardoso, C. (2001) *Ensayos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Conde, F. (1995) Procesos e instancias de reducción/formalización de la multidimensionalidad de lo real: procesos de institucionalización/reificación social en la praxis de la investigación social. En Delgado, M. y Gutiérrez, J. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis Psicológica.
- García Selgas, F. (1995) Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad. En Delgado, M. y Gutiérrez, J. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis Psicológica.
- Garfinkel, H. (1996) Ethnomethodological Program. *Social Psychology Quarterly*. 59 (1), 15-21.
- Giddens, A. (1997) *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- _____. (2003) *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books, Inc.
- _____. (1982) The Interactional Order. *American Sociological Review*. 48, 1-17.
- Martínez, A. (1993) Simbólica social y creencia religiosa: el caso del conversionismo popular. *Revista de Ciencias Sociales*. 61, 75-86.
- Marx, K. y Engels, F. (1979) *La ideología alemana*. México: Ed. Cultura Popular.
- Mead, G. H. (1963) *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ritzer, G. (1993) *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Weber, M. (1976) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (1999) *El sujeto espinoso: el centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.