

Una fenomenología del «nosotros» A propósito de la comunidad griega de Estambul

Natalie Depraz
Université de Rouen
Université Inter-âge (La Sorbona)
Archives-Husserl (ENS, París)
CREA (París)

Introducción

Mi título indica una exploración que se sitúa en el cruce de la filosofía y la etnografía, la teoría sociológica y el trabajo de campo, inclusive, de la epistemología cognitiva y la experimentación en primera y en segunda persona. Mi objetivo es hacer variar las miradas sobre un objeto —la comunidad griega de Estambul— según un método inspirado en la variación eidética husserliana, pero manteniendo una preocupación multifocal. Habiéndome nutrido yo misma de esas diferentes miradas, deseo, con ellas, darle forma al objeto para desprender no un invariante, sino una dinámica atravesada por tal variabilidad, de manera que resalte la singularidad de ese objeto que, de hecho, es un multi-sujeto, al que yo misma pertenezco.

Voy, entonces, a hacer que las miradas del lingüista, el filósofo, el etnógrafo, el historiador y el antropólogo varíen, lo que permitirá que el objeto aparezca bajo esas miradas en la resistencia misma que este les opone por el hecho de ser irreducible. Así, es necesario ver en sus múltiples miradas recursos puestos al servicio de una aproximación genérica que llamaré “fenomenología práctica” —que, sin agotarlas, se nutre de ellas—, ella misma puesta al servicio de esta “realidad múltiple” (según James) que es el “nosotros” de la comunidad estambulita.

I. La emergencia del objeto mediante la variación de las miradas

1. La actitud del lingüista

¿Qué entendemos por el pronombre personal “nosotros”? ¿Un yo en plural, como la gramática nos invita a hacer, así como hay un yo en singular? En ese caso, yo y nosotros están originariamente ligados por su identidad de “primera persona”. Esta simple observación, que en la gramática extrae una verdad inmediata, espontáneamente nos conduce a entender al nosotros como una reunión de “yos”, pero no prescribe nada más. Para ir más lejos en la determinación del nosotros, no es suficiente referirnos solo a la gramática, aunque ella pueda dar, si no una base, al menos una indicación heurística útil. Así: ¿esta reunión de “yos” es una adición o un conjunto? El punto de vista del análisis gramatical no lo dice. De la primera alternativa a la segunda, pasamos de una concepción del nosotros como yuxtaposición de unidades discretas y aisladas, de individuos atómicos, a una aprehensión de la totalidad (el conjunto) irreducible a sus partes. En ese punto, el método psicológico *lato sensu* nos provee diferentes pistas interpretativas: 1) la psicología experimental es espontáneamente atomista y asociacionista; descompone y apunta: “nosotros = yo + yo + ...”; 2) la psicología de la Gestalt

verá una unidad colectiva contextualizada que no se puede descomponer; 3) la psicoterapia familiar verá relaciones múltiples entre las personas, irreducibles a la distinción entre unidad y adición, y ligadas a una preocupación por tomar en cuenta la singularidad de cada uno en el seno del grupo. Desde este punto de vista, la perspectiva abierta tan precozmente (1946) por Émile Benveniste, en el cruce entre la lingüística comparativa, la psicología fenomenológica y el pragmatismo analítico, es notable: “la unicidad y la subjetividad inherentes al ‘yo’ contradicen la posibilidad de una pluralización. Si no puede haber varios ‘yo’ concebidos por el ‘yo’ mismo que habla, es porque ‘nosotros’ no es una multiplicación de objetos idénticos, sino una conexión entre ‘yo’ y ‘no-yo’ (...). Esta conexión forma una totalidad nueva de un tipo completamente particular, en la que los componentes no son equivalentes: en ‘nosotros’, ‘yo’ es quien siempre predomina, pues solo hay ‘nosotros’ a partir del ‘yo’, y este ‘yo’ somete al elemento ‘no-yo’ por su cualidad de trascendente”¹.

Así, decir “nosotros” supone (1) la *inclusión*, más o menos explícita, de mí mismo en un conjunto que cuenta como mínimo con dos personas (“nosotros dos”: yo/no-yo=tú), pero a menudo reúne a más (tres o más: yo/ustedes, nosotros inclusivo, o yo/ellos, nosotros exclusivo). En suma, *la pertenencia de mí mismo al grupo* (en cualquier forma que sea: provisional, observacional, afectiva, profesional) excluye toda posibilidad de considerar al nosotros como un simple conjunto de “ellos” o “ellas”, en tercera persona, cuyo comportamiento podríamos observar de modo externo. También supone (2) el posible *recuento* de los miembros del grupo, es decir, una *individuación*, al menos potencial, de cada uno en el conjunto. En resumen, una personalización de los sujetos. En todo caso, nada que conduzca al anonimato de una turba informe. Esto no significa que este “nosotros” no pueda ser intencionalmente indiferenciado (“un nosotros colectivo”). Significa que si no está mínimamente determinado, es al menos determinable: se puede censar a los miembros del grupo. Además, supone que (3) la experiencia del “nosotros” está atravesada por esta *tensión* entre la multi-individuación que le es inherente y la preexistencia dada en el mundo de sujetos tendencialmente sustituibles unos por otros.

2. La actitud del filósofo fenomenólogo

Teniendo en mente esta mini-modelización del “nosotros”, podemos reseñar las perspectivas fenomenológicas que le hacen justicia, no para estudiarlas en sí mismas, sino para destacar las pistas y los recursos que contienen.

1. En los manuscritos consagrados a la intersubjetividad, Husserl describe la constitución generativa de un “nosotros” en tres formas principales: a) la constitución estratificada del “nosotros dos”, al que se agrega otra persona que toma la forma de un tercero y da el “mundo para nosotros tres”; b) la constitución del nosotros dada a través de comunidades arcaicas vitales (familia, ancestros); c) la constitución del nosotros que resulta de asociaciones (lingüística, deportiva, musical) provisionales, efímeras, cuya temporalidad es permeable y se desvanece².

¹ Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale* I, París: Gallimard, 1966, “Structure des relations de personnes dans le verbe”, p. 233.

² Husserl, E., *Textes sur l'intersubjectivité*, París: PUF, 2000, vol. II, p. 301 (*Hua* XV, n° 10, p. 134), ¿?-219 (*Hua* XIII, apéndices XVIII, XIX y XX, pp. 98-110), y pp. 186-187 (*Hua* XIV, n° 10, pp. 192-193).

2. En *Entre nous*³, Levinas tematiza una experiencia del “entre nosotros” que retoma el esquema de la primera forma husserliana del “nosotros”, pero que permite pensar en términos éticos ese pasaje entre el cara a cara desmesurado y acósmico de la relación con el otro ubicada bajo el signo de la exposición pasiva y la aparición del Tercero que abre la posibilidad de una medida equivalente de la comunidad social.

3. Desde *El ser y la nada*, Sartre distingue un nosotros-objeto y un nosotros-sujeto, distinción que lo conduce a poner en duda la unidad homogénea del nosotros y su cualidad de forma primera y, luego, a referir el nosotros a la situación compartida y a la acción llevada en conjunto, en común, especialmente en la *Critica de la razón dialéctica*⁴.

4. En el segundo volumen de *Collected Papers*, Schütz se ocupa de las relaciones diferenciadas en la primera persona del plural (*we-relationships*) en el cruce entre la coexistencia sincrónica y la transmisión generativa⁵.

5. Heidegger considera que el ser-con (*Mitsein*) es un “nosotros” anterior a la distinción yo-otro, que responde a la coexistencia de los seres en el mundo⁶.

6. Contra la yoidad (*mienneté*) heideggeriana y tomando como ejemplo la experiencia del amor, Binswanger promueve una nostridad (*Unsrigkeit, Wirheit*) que, pasando por Buber, se apoya en el duelo tematizado por Humboldt, no como plural reducido a dos, sino como “singular colectivo”⁷.

Una tensión atraviesa estas aproximaciones: la consideración de una dimensión colectiva unificadora que trasciende al sujeto individual (que podemos llamar “mundo”, “sociedad”, “historia”) se cruza con la preocupación de hacerle justicia a la persona singular del otro. Mientras que la primera forma husserliana del nosotros [se presenta] como una relación individuada de a dos o de a tres, la aproximación levinasiana privilegia la singularidad del otro y corre el riesgo de una forma de acosmismo, y la aproximación de Binswanger le hace justicia a la nostridad del “nosotros dos enamorados” como “singular colectivo”, las otras perspectivas proponen una variación del mundo social (mundo común: Husserl, *we-relationships*: Schütz, ser-con: Heidegger, nosotros-sujeto/objeto: Sartre), que tiende a dejar en el anonimato al individuo singular.

Por eso, quisiera partir de la siguiente ecuación: mundo social + individuación = comunidad y, a la luz de ella, explorar el caso de los griegos estambulitas: ¿en qué medida su mundo social, su “nosotros” colectivo unificado, integra procesos de individuación suficientemente fructuosos para que podamos hablar a propósito de ellos de una “comunidad”, a saber, de un “nosotros” pluripersonal no-unificable?

³ Levinas, E., *Entre nous. Essai sur le penser à l'autre*, París: L. de poche, 1993.

⁴ Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, París: Gallimard, 2001, p. 465; *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard, 1985, p. 494. Cf. Huson, L., “De l'existence à l'histoire: la question du nous”, en: *Études sartriennes*, 9 (2004), pp. 113-142.

⁵ Schütz, A., *Collected Papers*, La Haya: M. Nijhoff, 1962.

⁶ Heidegger, M., *Être et temps*, París: Authentica, 1980.

⁷ Binswanger, L., *Grundformen der Erkenntnis und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, Heidelberg: Asanger, 1993, p. 237.

3. La actitud del etnógrafo

Una estadía de dos años en Estambul —de 1988 a 1990— y, luego, estadías más breves entre el 2000 y el 2007 me han permitido entablar contactos estrechos y durables con ciertos miembros de la comunidad griega de la ciudad. Trabajando tanto en la ciudad moderna como en la antigua, pude crear bastante rápido una red de relaciones cotidianas, formales e informales a la vez, con la población griega de la ciudad. Durante mis desplazamientos por los diferentes distritos, por Asia, Europa, la ciudad antigua o la moderna, donde vivía, me di cuenta de que, en realidad, la dicha “comunidad griega”, lejos de concentrarse, como yo había pensado, en uno de sus hogares históricos de implantación (Pera, Galata), se encontraba diseminada por la mayoría de los distritos de la ciudad. La comunidad griega presentaba numerosos signos de heterogeneidad: la antigüedad de su implantación en la capital, su origen social, su lazo con la ortodoxia, su dominio del idioma griego, su relación con la familia, por lo demás, a menudo desmembrada. Imposible, por otro lado, conocer la cifra exacta de la población. En realidad, desde 1922, cuando se fundó la República turca, los llamados “griegos” de Estambul son ciudadanos de nacionalidad turca: los censos no los mencionan como “griegos”. De otro lado, la pertenencia religiosa no los singulariza, pues los armenios y asirios también reivindican esta identidad. Solo el criterio del dominio del idioma puede identificarlos, pero eso no se toma en consideración en los censos. Queda la autoevaluación de su número, siempre sometido a los albuces de una exageración extrema... Interrogados sobre este tema en 1989, ellos se estimaron en 5000/6000 aproximadamente. Al inicio del tercer milenio, se estiman en 3000, lo que significa que deben ser alrededor de 1500/2000.

Así, forman una “comunidad” que, por ser residual, es problemática: en picada. Una comunidad residual: estimados en 110000 en 1913, hoy están aislados en tierra turca, desterrados por el Estado griego vecino que les tiene celos y los desprecia, considerados por los occidentales convertidos con una mezcla de atracción nostálgica y desprecio benevolente. Y los griegos estambulitas responden de la misma manera. Les tienen celos porque los ven como los últimos herederos —incluso míticos— del Imperio bizantino; los desprecian, puesto que se constata la deriva de su identidad en el alba del siglo XXI. De ahí que sea una comunidad problemática: ¿forman incluso una comunidad, un “nosotros” inscrito en una identidad fructuosa? Es aquí que pondré a prueba mi ecuación inicial: **mundo social (= nosotros colectivo que unifica desde el exterior) + individuación = comunidad (nosotros pluripersonal unificado desde el interior)**. En suma, ¿no están, de hecho, inscritos en un “mundo social” que los excede (la sociedad turca), incluso en mundos sociales usurpados (el mundo ortodoxo internacional, la socialidad lingüística más allá de las fronteras) que, unificándolos a pesar suyo, los des-individúa respecto de su propia identidad? ¿Cuáles son los procesos individuantes que pueden contribuir al surgimiento de un nosotros comunitario, sin que hagan estallar la identidad interna de este nosotros y que la nutran?

4. La mirada del historiador

Para [comprender] mejor el estatuto singular de su identidad, es necesario que nos ubiquemos en una perspectiva histórica. Del seno de la multiplicidad heterogénea de procesos de contacto cultural que el culturalismo ha identificado de un modo demasiado genérico (integración,

asimilación, imposición, disyunción, reforzamiento, sincretismo)⁸, resulta que la individuación del grupo está en peligro por fenómenos de absorción que tienden al anonimato, lo que ubica a la descripción del lado del mundo social y no del lado de una comunidad singularizada. En este marco, los griegos estambulitas constituyen una figura aislada: no están en situación de diáspora, ni en la situación de su reflejo, la comunidad turca de Tracia occidental que, en 1923, se benefició de un estatuto que le permite permanecer en el lugar y que ha visto crecer su población al punto de doblarla, evolución conforme a la hipótesis de un estrechamiento de los lazos comunitarios comparable al de las comunidades minoritarias desplazadas y exiliadas. La comunidad de griegos estambulitas se ha vaciado y encogido sucesivamente, casi como una piel de zapa. Sin embargo, son los “residentes del origen”: forman, incluso desde un punto de vista mítico, la *comunidad originaria* de Bizancio. O bien, de modo menos mítico, son los únicos que *quedaron* en 1922, en el momento de la Catástrofe⁹. ¿Conduce su vertiginosa disminución a una crispación individuante o a una inserción anónima en el tejido social turco? En suma, la reestructuración de los lazos comunitarios no está dictada por el cambio de lugar, sino que procede de una descomposición progresiva del seno mismo del lugar, lo que implica *otros modos* de recomposición.

Como los griegos se quedaron en el mismo lugar, parece, a primera vista, que el medio ambiente penetra a la minoría, al punto de que esta termina por perderse en él: hay una contaminación del medio turco y una diseminación de la identidad griega. Ahora bien, conjuntamente, existe una recreación de los modos que individualizan a las identidades, las que *juegan* con esta diseminación y contaminación, se amoldan a ellas y se enriquecen. Más que endurecer su oposición a los turcos, los griegos adoptan una estrategia inconsciente de asimilación que, de hecho, pasa por la multiplicación de los lugares de vivienda de la familia y de implantación de la comunidad: aprovechan el estallido de las familias y la diseminación comunitaria pluralizando las identidades en el plano geográfico. La pregunta es si los modos de alteración que hoy conoce la comunidad griega pueden contribuir a reconstituir espacios plurales de identificación o si van a llevar a término la próxima desaparición de la comunidad. ¿Cómo la identificación comunitaria puede atravesar no solo formas de alteración del espacio familiar, sino también del parentesco, de los mitos de origen y de la construcción de la imagen de sí? En resumen, esta alteración del sí mismo comunitario crea una plasticidad inédita, pero el riesgo es su disolución.

5. La mirada del antropólogo

A través de esta última mirada, podríamos pensar que la comunidad estambulita es un nosotros objetivo o exclusivo con el que me relaciono exteriormente como un observador neutro, “en tercera persona”. Sin embargo, este no es en absoluto el caso: esta posición es abstracta, como la que reivindica De Gérando, inventor de eso que se llama desde Malinovski “la observación participante”¹⁰. Aunque un método como ese responde bien a la condición primera de la experiencia del “nosotros”, que supone la inclusión de mí mismo a título de

⁸ Wachtel, N., “L'acculturation”, en: Le Goff, L. y P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, tomo 1, *Nouveaux problèmes*, París: Gallimard, 1974; Herskovitz, M.J., *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Gloucester: Peter Smith, 1958, versión francesa *Les bases de l'anthropologie culturelle*, París: Payot, 1967.

⁹ Cf. Pendzopoulos, D., *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact upon Greece*, París/La Haya: Mouton & co., 1962.

¹⁰ Copans, J. y J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, París: Le Sycomore, 1978, pp. 129-169; Malinovski, B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, París: Tel/Gallimard, 1993, pp. 57-82.

“participante” en un conjunto de personas, mantiene la ilusión de que se puede “devenir otro” o, por lo menos, devenir uno de los suyos: Izard¹¹ formula un escepticismo metódico sano, que plantea la pregunta por la “buena distancia” del observador respecto de lo que observa. Si la experiencia del “nosotros” requiere la inclusión del Yo en el grupo, la modalidad de tal inscripción excluye la modalidad fusional.

Cinco trazos se dibujan: 1) el yo no es solamente observador, sino observado; 2) el yo tiene su ser en la relación que mantiene con los tú y los/as ellos/as; 3) el yo es tanto actor, actuante, agente como observador¹²; 4) antes, el yo participa en y de la situación del grupo de un modo que puede ser activo (iniciativa) o pasivo (receptivo); 5) el yo es afectado por el nosotros, más aún por ser del grupo¹³.

Conclusión: la experiencia del nosotros pone en el centro al yo en su no-neutralidad, pero también en su no-fusión; en suma, en su implicación relacional.

II. Escenificar la actitud del practicante de fenomenología en el terreno de la comunidad griega estambulita

Mi hipótesis es que la variación que produce estas diferentes miradas forja el hilo de mi análisis, que llamo “fenomenología práctica”.

1. El método en primera persona: la epojé del etnógrafo¹⁴

Nos interesa comenzar por la *actitud práctica* del yo etnógrafo, lo que implica efectuar lo que Husserl llama una “*epojé*”. Ese es el método de base: se trata de un movimiento que pone en suspenso los contenidos no interrogados de la experiencia del sujeto, movimiento destinado a darle una distancia respecto del objeto observado y a desarrollar una actitud conjunta de discriminación y apertura a todas las posibilidades de experiencia susceptibles de emerger¹⁵.

Ahora bien, el etnógrafo adopta espontáneamente tal actitud. Vemos aparecer ese requisito, por ejemplo, en los trabajos de ciertos sociólogos como Jack Douglas o Michael Pollner, quienes insisten en los procedimientos de suspensión y reflexividad necesarios para el trabajo de campo¹⁶. La *epojé* es el único método reclamado por Izard, por él, que sospecha que la

¹¹ Izard, M., “La méthode ethnographique”, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, París: PUF, 1991, p. 471.

¹² Cefaï, D. y N. Depraz, “De la méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique: Garfinkel à la lumière de Husserl et de Schütz”, en: *L’ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, París: Le Découverte, 2001, pp. 99-119.

¹³ Maturana, U. y F. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Boston/Londres: Shambhala, 1998. Cf. también Gibson, J.J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979.

¹⁴ Depraz, N., “L’ethnologue, un phénoménologue qui s’ignore? L’apport de la phénoménologie aux sciences sociales”, en: *Genèses*, París: Belin, 1993, pp. 108-124.

¹⁵ Depraz, N., “La phénoménologie, une pratique concrète”, en: *Magazine Littéraire. La phénoménologie*, octubre, 2002.

¹⁶ Douglas, J., “Understanding Everydaylife”, artículo epónimo de un volumen editado por el mismo autor, titulado *Understanding Everydaylife. Toward the Reconstruction of sociological Knowledge*, Londres: Routledge, Kegan Paul, 1971; Depraz, N., *art. cit.*, 1993, pp. 118-119; Pollner, M., “Left of Ethnomethodology:

observación participante disuelve al observador en los observados y que insiste en la “inalcanzable ‘objetividad’ de la mirada antropológica”. En efecto, los trazos de la actitud que describe Izard corresponden a la actitud fenomenológica ligada al gesto de *epojé*: 1) la actitud misma remite a un *ethos*: el etnógrafo se eclipsa delante del otro, es decir, evita violentarlo con su presencia. En fenomenología, ese es el gesto por el cual yo retrocedo delante del objeto, evito estar en él, penetrarlo con mirada apropiadora o posesiva, o, lo que da lo mismo, evito ser obnubilado por él, y ello, para poder entrar en relación con él; 2) la neutralización de los juicios de valor que sostiene esta actitud no es una negación: se toma la actitud apropiada, no-juzgante, pero observante; 3) Izard habla de una “puesta entre paréntesis”: esa es la formulación que Husserl adopta para describir el movimiento por el cual se opera la reducción fenomenológica, la cual pregunta por lo que es habitualmente vivido como obvio: pre-juzgado.

Todavía se necesita *poner efectivamente en obra* tal actitud de apertura ética, observante e interrogativa. Izard nota la dificultad que hay en *hacer efectivamente* y a no contentarse con invocar, incluso, con formular la exigencia. Esta observación, aparentemente anodina, define el giro *pragmático* de la actitud fenomenológica que es, en Husserl mismo, un poco general: 1) como descripción experiencial; 2) como práctica concreta¹⁷. En *On becoming aware*, “nosotros” hemos propuesto, junto con F.J. Varela y P. Vermersch, distinguir en la *epojé* pragmática tres gestos orgánicamente coordinados: 1. una fase de *suspensión* prejudicial que constituye la posibilidad misma de todo cambio en el tipo de atención que el sujeto presta a su propia vivencia y que representa una ruptura con la actitud natural; 2. una fase de *conversión de la atención* del “exterior” al “interior”; 3. una fase en la que *dejamos ir o acogemos* a la experiencia¹⁸.

2. Métodos en “segunda persona”: heterofenomenología y resonancia empática

Pero la práctica fenomenológica “en primera persona” del acto reflexivo solo es fecunda si permite dar cuenta de la modalidad de la implicación que caracteriza la experiencia del “nosotros”. Ello supone entrar en las variadas prácticas de lo que, en las ciencias cognitivas, se llama “metodología en segunda persona”: la empatía inspirada en Husserl (orgánica/imaginante) y en Scheler (emocional), la heterofenomenología (cognitiva) defendida por D. Dennett, la resonancia (afectiva) propuesta por Mony Elkaïm. Esta última, la más justa, remite, más bien, a las figuras del tutor, entrenador, instructor o de la partera. La competencia de estas personas se funda en una sensibilidad particular para los sutiles indicios presentes en los giros de frases y las entonaciones de sus interlocutores, para el lenguaje corporal y para la expresividad, una sensibilidad que está en busca de indicios más o menos explícitos que son incursiones dirigidas a un fondo experiencial común, por lo menos compartible.

The Rise and Decline of Radical Reflexivity”, en: *American Sociological Review*, vol. 56 (junio, 1991), pp. 370-380.

¹⁷ Cf. Depraz, N., “Mettre la méthode phénoménologique au travail dans des protocoles d’expérience: ‘passage génératifs’ entre l’empirique et le transcendantal”, en: Palem, R. (ed.), *Conscience. De la phénoménologie à la neurophilosophie*, Cahiers Henry EY, 2006, artículo publicado en italiano en *Neurofenomenologia* (Massimiliano Cappuccio), Mondorari Editori, 2006, pp. 249-271.

¹⁸ Depraz, N., F.J. Varela y P. Vermersch, *On Becoming Aware. A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam: Benjamins Press, 2003.

Las dos últimas figuras de la segunda persona (heterofenomenología y resonancia) dibujan los primeros contornos de una fenomenología del nosotros bífida: este nosotros sigue siendo un poco abstracto, es un “nosotros dos”, pero la condición primera de la experiencia del nosotros se cumple: hay inclusión (por implicación) del Yo en la experiencia del otro, sea mediante una distancia que orienta a la segunda persona en dirección de la tercera (Dennett), sea en virtud de una resonancia que descubre una posible participación, en la primera persona de a dos, en la vivencia. Esta es la experiencia del etnógrafo con su “informante”, experiencia de una micro-socialidad compartida por dos. De modo menos formal, es también la experiencia de los numerosos intercambios con miembros singulares de la comunidad griega, en los que, durante un encuentro con una persona que dirige un restaurante, un miembro del Consulado, un pope o un jardinero en las islas, se entabla una relación que se inscribe en un espacio y un tiempo individuados, y descubre un fragmento de vida que es común por ser compartida. Se puede decir que, en estos diferentes casos, oscilamos entre un nosotros de resonancia empática y un nosotros heterofenomenológico en función del grado de distancia y/o implicación que uno mismo pone en juego.

3. El método del nosotros: la primera persona del plural

Pero este *nosotros dos* dado con la segunda persona en resonancia es limitado: se necesita mantener juntas a la singularidad personal del sujeto y su apertura a los otros mediante la pluralidad de las relaciones que tiene con ellos.

En uno de los textos de los años treinta, Husserl insiste en la experiencia de un “nosotros” (*das ‘Wir’*) que se revela irreducible a la adición de tendencia monadológica de los “yos” tomados uno por uno, incluso de dos en dos. El sentimiento de hacer cuerpo todos juntos en la pertenencia común a una misma comunidad, a una misma cultura e historia confiere a este “nosotros” un estatuto muy particular. Pertenece, al mismo tiempo, a la categoría de lo común compartido (casi homogéneo), según la problemática de un mundo de la vida que sirve como marco común operante, y a la categoría de la inter-personalidad (heterogeneizante) desde la multiplicidad de expresiones intercomunicativas¹⁹. En el fondo, las relaciones pluripersonales “hacen” al “nosotros”, a saber, el hecho de que cada vez me dirija a una persona singular, pero que también pueda, al instante siguiente, dirigirme a otra, modular la relación, redistribuirla, poner en relación a dos personas que conozco, ausentarme para dejarlas relacionarse, volver a intervenir en la relación, dirigirme a una tercera persona, y, en la misma medida, ver que tal o cual otro me dirige la palabra. En suma, hay una plasticidad del lazo inter-relacional que hace que la relación con el otro nunca sea frontal, es decir, cerrada y exclusiva, sino que siempre introduce flexibilidad y ligereza entre las personas.

En *Human Encounters in the Social World*²⁰, Aron Gurwitsch pone en evidencia, a través de la experiencia de la “co-socialidad”, tres modos de estar juntos (“being together”) que van en el sentido de tal plasticidad relacional. Aquellos que Gurwitsch llama “*cosociates*” son agentes que participan juntos en la realización de una tarea común que no podrían realizar solos. Son los co-participantes de una obra que los supera y que, sin embargo, necesita de cada uno de ellos: 1. *Partnership*, 2. *Membership*, 3. *Fusion*. Solo las dos primeras son formas

¹⁹ *Hua* XV, anexo LVI, “Fenomenología de la expresión”.

²⁰ Gurwitsch, A., *Human Encounters in the Social World* (1929-1930), Pittsburg: Duquesne University Press, 1979.

de relaciones sociales [que] responden a la participación afectiva de una situación vivida en común aunque transitoria. La diferencia entre *partnership* y *membership* reside en la temporalidad de la relación: mientras que *partnership* corresponde a una participación puntual y local de una actividad (el ejemplo que da Gurwitsch es el de dos hombre que trabajan juntos adoquinando una calle; el primero poniendo las piedras, el segundo adhiriéndolas), *membership* responde a situaciones cuya temporalidad se ha sedimentado históricamente y no implica solo a algunas personas, sino a todo el grupo. El sentido inmanente del “nosotros” reside en el hecho de que cada “yo” tiene un lugar irremplazable al mismo tiempo que se eclipsa, es decir, 1) se pone a la escucha del otro singular y 2) al servicio no solo de este otro, sino también de la empresa común²¹.

Este “nosotros” se presenta (1) como un plural no-unificable, ni por un súper sujeto que lo domine, ni por un mundo que lo contenga y (2) como un evento transitorio que, en ese sentido, está siempre expuesto a una posible desaparición. Es, en suma, doblemente alterable.

4. El “nosotros” de la comunidad griega de Estambul²²

Ahora, para cerrar el círculo, podemos regresar a los trazos variables del “nosotros” de “nuestra” comunidad estambulita.

a. El yo es un sujeto actuado/afectado y el ustedes, un sujeto actuante/afectante: la primera persona en dirección de las segundas personas.

Observando múltiples situaciones y personas muy diferentes en Estambul, me di cuenta de que yo era *al menos igualmente (incluso más) observada* (actuada/afectada) que observante u observadora. No solamente estaba *implicada* en la situación (no-neutra), no solamente era *co-participante*, estando a la iniciativa de eventos relacionales (un encuentro, un intercambio, una fiesta, una cena) al menos tanto como mis interlocutores, sino que *yo misma era —a menudo, sin saberlo— el objeto de una observación*, a saber, el objeto de palabras que se referían a mí, de actuaciones, de intereses. Incluso estaba expuesta a afectos ambivalente (amada/odiada): me facilitaron la tarea introduciéndome en familias; me pusieron trabas al rechazarme el acceso a la Escuela teológica de *Chalki (Heybeliada)*. Aquí, es necesario integrar esta dimensión de pasividad radical del agente en la descripción de la situación de observación, que, de modo absoluto, priva al sujeto de toda posición de dominio, y ello, para contribuir a la emergencia del sentido de lo que pasa *en el seno de las interacciones mismas*.

Este tipo de aproximación, cualitativa y, a la vez, regida por una preocupación descriptiva, la encontramos en los trabajos de Garfinkel y de Goffman, en los que la dinámica inmanente a la interacción acorrala, hasta el final, todo residuo de trascendentalismo para experimentar el tejido mismo de las relaciones; pero eso es también perder (disolver) la vivencia singular de la subjetividad “en primera persona” y, especialmente, la vivencia del etnógrafo. Ciertos adelantos contemporáneos en etnografía pre-reflexiva, los de J. Favret-Saada, de G. Althabe, abren pistas más justas para avanzar en dirección de una fenomenología del “nosotros” que

²¹ Cf. Depraz, N., “Vertical Context after Gurwitsch”, en: Embree, L. (ed.), *Gurwitsch and the Cognitive Sciences*, Dordrecht: Kluwer, 2004.

²² Depraz, N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, París: A. Collin, 2006. Sobre el campo etnográfico, Primera sección, capítulo 3, 2. “Les champs relationnels”, punto 2.2.

pone al yo en posición de preguntarse por su oscuro lado irreflexivo, no desarrollando una reflexión dominante, sino dejándose actuar y afectar, cultivando, en suma, una aptitud que deja que el afecto me interrogue. Experimentando en un terreno-límite, la práctica de la magia negra en el bosque bretón, J. Favret-Saada fue llevada, por el terreno mismo, a elaborar una metodología de observación a la medida de la implicación afectiva, incluso a la medida de la intrincación pasional y estructural del observador en el observado. En efecto, los actos de brujería crean una co-implicación que revela *in vivo* la inanidad de toda neutralidad del sujeto en una situación dada. En ellos, se confirma la implicación, la “toma” del observador (el embrujado) por el observado (el brujo —a veces, él mismo embrujado— o bien, el embrujado mismo), no como una simple contra-hipótesis al paradigma objetivante de la neutralidad del observador, sino como una demostración que emana del trabajo de campo mismo. A la vez, el observador nunca desaparece en la interacción, por más “tomado”, “embrujado” que esté: permanece presente como sujeto expuesto, pasivo y receptivo, y, por ello, interrogante.

Aprovechando estas herramientas metódicas del trabajo de campo, yo misma he comenzado a intentar dar cuenta, del modo más cercano y justo posible, la situación etnográfica “co-personal” que vivía en Estambul. En el fondo, parece que aquí se requiere un gesto original de suspensión, que toque al observador mismo en la raíz del afecto pluripersonal.

b. Los “observados”, co-investigadores: la segunda persona hacia terceras personas

Paralelamente, me pareció que los llamados “observados” se convertían, por ser observadores potenciales de mí misma en tanto observada, en co-partes concernidas por la observación, al punto de adquirir espontáneamente el estatuto de “co-investigadores”. Al poner su competencia de nativos al servicio de mi trabajo, cumplían el rol de lo que tradicionalmente se ha llamado un “informante”, salvo que todas las personas que conocimos cumplen este criterio, sin que haya que privilegiar a alguna y sin que, por otro lado, se requiera una competencia particular. El contexto de trabajo solo constituye el marco-contenedor que permite que surja la competencia y el saber, en el modo de una *epojé* permitida por el marco mismo, donde cada uno crea para el otro la posibilidad de una actitud de *epojé* para los otros.

Ahí, hay una forma de ética de la relación con los “observados/observadores” que no nos autoriza a considerarlos por más tiempo como “informantes”. Este término vehicula un sentido demasiado mecanicista y cognitivo, cuando lo que está en juego en la relación con las personas nativas es el aprendizaje de un modo de ser-juntos sin influencia ni apetito de un conocimiento posesivo del otro, de donde solo puede emerger tendencialmente algo como una inteligibilidad de la vivencia compartida.

c. El nosotros como tejido relacional multiestable

Hemos, pues, avanzado haciendo que las tres metodologías que hoy están en discusión en el seno de las ciencias cognitivas jueguen juntas, de modo intrincado.

En la situación etnográfica, el método “en la primera persona del plural” prima sobre cualquier otro, pues tenemos que lidiar con un terreno que, inmediatamente, pone en juego a un “nosotros”, una comunidad co-, inter- y pluri-personal (que incluye ella misma al etnógrafo): esto refleja una composición inédita e irreducible de dos métodos inicialmente

distintos, en primera persona y en segunda persona, y hace que surja una nueva metodología, irreducible a las dos primeras. Además, el objeto del etnógrafo presenta componentes de objetividad, a saber, dimensiones de la experiencia que escapan a los actores singulares, pero también a la dinámica de la interacción, por más plural que sea, sin importar si estos componentes son históricos, estructurales o formales.

Si, para comenzar, le hacemos justicia al *procedimiento cuantificativo* (en virtud de su precedencia en la historia de la sociología “positiva”, en virtud de nuestra tenaz —y constitutiva— dificultad para dismantelar la ilusión de la neutralidad objetiva), este corresponde a una forma de objetividad positiva, la del punto de vista de la “tercera persona”. Pasa por la utilización de documentos administrativos, jurídicos y geográficos: a) los censos; b) los documentos de archivos (registros de matrimonio, de bautizo, contratos de dote), que permiten considerar todos los aspectos de la estructura del parentesco; c) las listas y los planos de repartición de las iglesias, escuelas y periódicos, que dan acceso a la red de actividades sociales de la comunidad; d) los cuestionarios dirigidos a las instancias institucionales de la comunidad (Consulado, Escuelas superiores, patriarcado) y a sus miembros particulares, que proveen informaciones de diverso tipo. Ciertamente, estas informaciones están supeditadas a los alures de las respuestas de los cuestionados y no pueden constituir una base de datos objetivos absolutamente fiables. A cambio, este último tipo de documento muestra cuántos, incluidos los otros tipos de documentos y, en primer lugar, los censos, llevan en sí mismos una forma de objetividad cifrada, que es necesario relativizar en función de los criterios que han regido su establecimiento. Incluso los documentos de archivos están sometidos a la interpretación de aquel que los comenta. Se han tomado, pues, estos diferentes documentos cuantificados con toda la prudencia que conviene, es decir, como indicadores de una verdad social antes que como pruebas positivas absolutas: no hay, entonces, “tercera persona” pura, sino siempre una tercera persona que, de modo natural, está en contacto con las segundas personas y que es modelada por la primera persona. Eso revela *de facto* la ilusión de una objetividad pura al mismo tiempo que dibuja los contornos de una objetividad social.

El recurso a documentos de un tipo más cualitativo también se mostró bastante instructivo en la medida en que no se corría el riesgo de atribuirles la ilusión de un peso de verdad objetiva. Los tipos de documentos que siguen nos dan elementos parciales y fragmentarios de realidad, con toda la modestia de la subjetividad que portan.

Ante todo, permiten matizar ciertos datos positivos que provienen de documentos cuantificados. Es ahí que resalta, tercera pista, la emergencia de nuevos datos en primera y/o segunda persona. En el fondo, los diversos materiales recolectados toman dos formas distintas, la del testimonio escrito u oral y la de la observación personal, es decir, una forma intersubjetiva ligada a la segunda persona y una forma propiamente subjetiva que realza la fuerza de evidencia de la observación en primera persona.

En primer lugar, los testimonios corresponden a una forma de participación personal de la experiencia, sin embargo, enraizada en la historia²³. Son particularmente apropiados para una metodología “en la primera persona del plural” y responden a esta preocupación de estar en resonancia con la vivencia en cuestión sin que, no obstante, una influencia esté

²³ Sobre el interés de la vivencia del testimonio, cf. Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, décimo estudio: 1. “L’engagement ontologique de l’attestation”, París: Senil, 1990, pp. 347-351 y, recientemente, su obra sobre el reconocimiento.

necesariamente implicada, la cual genera, a veces, una tendencia posesiva, incluso objetivante, del otro. Hemos distinguido dos tipos. De un lado, entrevistas, encuentros, momentos pasados con familias. Compartiendo la vivencia cotidiana de una familia, ciertos momentos de su vida ordinaria y festiva, comunicándonos con los miembros de esta familia a propósito de su historia, eventos felices o trágicos de su vida, nos familiarizamos profundamente con la vivencia comunitaria inmanente, por el hecho de que la compartimos con ellos y al mismo tiempo que ellos. De otro lado, hemos distinguido novelas (ficticias o históricas) que ponen en escena personas y personajes que han vivido durante el periodo de la constitución del Imperio otomano y de la República turca. Aquí tratamos con historias ejemplares de vidas individuales, como las que narran K. Mourad o M. Yordanidou. En segundo lugar, están mis propias descripciones e iniciativas, que reflejan mi grado de comprensión e inscripción activas en la situación. En efecto, los testimonios vividos o novelados manifiestan mi presencia receptiva en el terreno etnográfico y, con ello, me dan acceso a una cualidad irremplazable de la experiencia de los nativos, pues no está filtrada por mi reasunción reflexiva (mis descripciones en cuadernos o bitácoras) ni por mis pantallas objetivantes (mis registros audio-visuales o fotográficos).

Esto significa que la pasividad potencial de mi presencia en el medio de la comunidad no es un defecto, sino que, *a contrario*, abre horizontes de vivencia y de discurso, de otro modo reprimidos u olvidados. Sin embargo, la presencia activa no se debe borrar o descuidar: tiene un rol que cumplir que concierne la reasunción de la vivencia, su inscripción, su sedimentación para mí, pero también para los miembros de la comunidad. Aquí vemos cómo el eje metódico “en primera persona” no es más “puro” que el eje “en tercera persona”: está, como mínimo, tejido de la presencia de los otros, incluso está inscrito en los componentes estructurales de la experiencia histórica.

Traducido por Mariana Chu