

CONOCIMIENTO Y CONDUCTA (I)

Ladislav Holy (Ph.D)
(St. Andrews Univ. Escocia)

Los acercamientos orientados fenomenológicamente en sociología, -de los cuales la etnometodología parece ser el único que ha superado las etapas de las declaraciones programáticas y metodológicas y ha producido estudios empíricos- derivan de la asunción de que la realidad social es construida a través de las actividades de la gente. Ellos tratan las formas de emergencia de la realidad social como problemáticas, (Cfr. Walsh 1972:20; Filmer, Phillipson, Silverman, Walsh 1972: passim) y su preocupación mayor son los modos como los individuos logran construir su mundo social, y como, en dicho proceso, lo hacen comprensible, razonable y explicable. Es comprensible, razonable y explicable porque la gente comparte el "mismo conocimiento de sentido común" respecto a él. Este concepto, que fue introducido en la sociología por las obras de Alfred Schutz (1962, 1964, 1966) es uno de los centrales en la etnometodología. Hablar del "conocimiento de sentido común de las estructuras sociales" (Garfinkel 1967:76-77) significa hablar acerca del acuerdo de los miembros de la sociedad respecto de los fenómenos sociales. En lo que se refiere a este concepto la mayor preocupación de la etnometodología es investigar los procesos a través de los cuales se genera este acuerdo "The study of common sense knowledge and common sense activities consists of treating as problematic phenomena the actual methods whereby members of a society, doing sociology, lay or professional, make the structures of everyday activities observable" (Garfinkel 1967:75). (El estudio del conocimiento de sentido común y de las actividades de sentido común consiste en tratar como fenómenos problemáticos los métodos por los que los miembros de una sociedad, haciendo sociología, legal o profesional, constituyen como observables las estructuras de las actividades cotidianas; v. de T).

Este es un problema que puede ser mejor investigado en el nivel de las interacciones interpersonales cara a cara, u observando el comportamiento de la gente que tiene que interpretar lo que otros dan por sentado o supuesto y que por eso les es problemático (travestistas, lunáticos, etc.). Es un problema importante y legítimo por sus propios méritos, pero tiene implicancias metodológicas limitadas. Aún cuando da luz a procesos sociales en el nivel interpersonal o microsociológico, no es directamente aplicable al estudio de lo macrosocial. Puesto que no queremos limitarnos a los primeros y tampoco restringimos a la repetición de ejercicios metodológicos sobre nuevos datos empíricos, nuestra preocupación mayor no reside en los procesos de generación del conocimiento en la gente ni en las interacciones cara a cara. Nuestro análisis empieza donde termina la etnometodología. Comienza dando por sentado que para poder siquiera interactuar, para poder enfrentar y terminar con éxito sus asuntos cotidianos, para poder existir de veras como seres sociales, la gente tiene que poseer un conocimiento adecuado de la sociedad en que vive, y dejamos a la etnometodología el estudiar los métodos mediante los cuales los individuos llegan a este conocimiento a través de sus desempeños o desenvolvimientos prácticos.

Nuestro interés inmediato es investigar las vías y modos con las cuales la gente opera el stock de conocimiento social en su comportamiento cotidiano en este mundo, y las vías y formas por las que su experiencia de este mundo genera su sentido de él.

Por consiguiente, nuestro interés es la relación que hay entre el conocimiento de la realidad social de la gente y su comportamiento social. En este ensayo atendemos sólo a ciertos aspectos de la relación entre la conducta y el conocimiento de los actores: nuestro interés inmediato radica en las formas y medios mediante las que los actores adecúan y manipulan sus conductas en variadas situaciones, de acuerdo a su conocimiento relevante. Aún si nuestro problema inmediato se limita de tal manera, permanece demasiado amplio, impidiéndonos el análisis exhaustivo de todas sus implicancias; es aún demasiado complejo como para permitirnos abandonarlos, en general, conceptos no

explicados de sentido común, que empleamos al describir y analizar los conceptos rectores y las formas de razón de los actores. Las observaciones introductorias que siguen están escritas con plena conciencia de tales problemas lógicos y conceptuales.

✓ El problema de qué queremos decir con conocimiento y conocer, o sea, qué constituye el conocimiento, es algo que está sujeto a una continua discusión filosófica (Woozley 1940; Ayer 1956; Findlay 1961). No teniendo la menor intención de entrar en ella, vamos a decir simplemente que usamos la palabra conocimiento para "the certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics" (Berger and Luckman 1966:13). (la certeza de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas; v. de I.).

Esta certeza es un estado mental y puesto que no podemos entrar en las mentes de las gentes —y además es bastante problemático hasta qué punto podemos entender nuestras propias mentes— tenemos que depender, en nuestras inferencias acerca del conocimiento de la gente, de fenómenos que pueden tomarse como sus manifestaciones. La gente expresa su certeza acerca de la realidad y del carácter de los fenómenos sociales en dos formas: demostrando conductas y/o comportándose de acuerdo con esta certeza, y haciendo aseveraciones acerca de ella. Consecuentemente, dos fenómenos pueden considerarse como manifestaciones de conocimiento: las aseveraciones verbales de la gente y su conducta. ✓

Las aseveraciones verbales son problemáticas como manifestaciones de conocimiento por la simple razón de que son hechas, y, consecuentemente, el hacerlas es —justamente— un tipo especial de conducta. Esto parece ser verdadero, para tipos de proposiciones disposicionales de la acción y para aseveraciones que simplemente demuestran conocimiento, irrespectivamente de que sean unas frases espontáneas en la conversación o respuestas a preguntas del observador. A menos que sean teóricos profesionales, la gente comúnmente en la vida diaria no anda haciendo declaraciones de su conocimiento. Lo declaran sólo en el transcurso de su conducta diaria propositiva. Toda aseveración

verbal o cualquier expresión extralingüística, de acuerdo o desacuerdo, es parte de alguna situación específica de interacción, parte de la definición de la situación por el autor y parte de la impresión que él trata de crear. En breve, estas aseveraciones están determinadas por el propósito de la conducta en la situación, es parte de la manipulación de la situación.

Cuando el reverendo Ian Paisley dice que los católicos no son cristianos, no hace una simple aseveración de conocimiento. Mediante ella él define el conflicto, del cual su aseveración es una parte, como básicamente religioso, irreconciliable, etc. El demuestra claramente su posición en este conflicto, hace muy claro dónde está él, etc. En breve, su aseveración define el conflicto y su posición en él de una manera bien específica.

El hecho de que la aseveración de conocimiento sea un aspecto de la manipulación de la situación por el actor es sólo una parte de toda aseveración tal. El otro es que al mismo tiempo son determinadas por la situación. Las afirmaciones de Paisley sobre los católicos como no cristianos no sólo define el conflicto de una manera específica, sino que también está definida o determinada por el conflicto; siendo un pastor, podría -debería- esperarse que él haga aseveraciones acerca de asuntos religiosos. Pero que de todas las cosas religiosas él sienta la necesidad de hacer las afirmaciones que hizo estaba determinado por la situación política general de Irlanda del Norte. No creo que este punto necesite mayor elaboración.

√ Esta determinación situacional general y la función manipulativa de cada aseveración verbal impone ciertos límites a nuestro tratamiento de las aseveraciones como manifestaciones de conocimiento. Esto significa, primero, que no podemos tratar el conocimiento social como algo independiente de las situaciones particulares. De esto no sigue sin embargo que cada instancia particular de conocimiento dirigirá y será relevante para un solo acto particular. El conocimiento de Ian P. sobre el status no cristiano de los católicos puede ser relevante para su refutación de los esfuerzos ecuménicos, para su oposición a la educación integrada y probablemente para su conducta en muchas más

situaciones. La mayor parte de un conocimiento estará de esta manera guiando otros actos y será relevante en todo otro rango de situaciones, distintas a aquella en la que la aseveración fue expresada. No es necesario que sea verbalizado en todas estas otras situaciones; podemos inferir su relevancia para ellas a partir de la conducta de los participantes en las situaciones. Tal inferencia se hace posible porque el conocimiento que guía la conducta en la situación en estudio ha sido verbalizado en alguna otra(s) situación(es) y porque el observador comparte la lógica por la cual el mismo conocimiento puede ser significativo en situaciones diferentes. El sociólogo que trabaja en su propia sociedad comparte esta lógica porque la ha aprendido en el proceso de su socialización y a través de su comportamiento práctico como miembro de la sociedad. Un antropólogo, trabajando en una sociedad extraña, aprende esta lógica en el proceso de su observación participante, a través de vivir con la gente que estudia y mediante la necesidad de comportarse hacia ella; por lo tanto, de compartir los mismos sentidos o significados. El trabajo de campo significa en este sentido la socialización del antropólogo en la sociedad que estudia.

✓ Además de las aseveraciones verbales, otra fuente para las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento de la gente es la conducta no verbal. Si suponemos que cada comportamiento está guiado por el conocimiento relevante y tiene sentido para los otros sólo porque el actor y los otros comparten el mismo conocimiento, se desprende o sigue que a través de observar la conducta y al dar cuenta de ella como significativa, el antropólogo tiene que ser capaz de postular el conocimiento que guía tal conducta, aun cuando este conocimiento no haya sido nunca verbalizado por el(los) actor(es) mismo(s).

Si, por ejemplo, un antropólogo observa en el curso de su trabajo de campo que siempre las mujeres y nunca los hombres manejan las reservas de grano, y siempre ellos y nunca ellas ordeñan las vacas, puede inferir que la gente que estudia sabe algo: que manejar grano es trabajo de mujer y ordeñar es de hombre, aún cuando ellos no hagan ninguna afirmación ni comentario sobre esto. Así; él puede postular el conocimiento mínimo que los

actores deben tener para ser capaces de realizar cualquier acto que él ha observado y comprendido como significativo, de la misma manera como los actores mismos y otros miembros de la sociedad lo pueden postular.

√ Hasta ahora hemos podido formular el problema de la relación entre conocimiento y conducta de una forma típicamente tautológica. El conocimiento de la gente acerca de la realidad social guía su conducta social real, y su conducta social verbal y no verbal es la manifestación del conocimiento que tiene. La relación entre ambos es diádica, y esta díada es una unidad cerrada, autoexplicativa de la realidad social. Nuestra presuposición básica de que cada conducta se deriva de cierto conocimiento, es válida dentro de esta unidad y al mismo tiempo la explica adecuadamente. En lo que al segmento particular de conducta concierne, el segmento particular de conocimiento es su explicación adecuada.

Para volver a nuestro ejemplo previo, cuando Ian Paisley dice que los católicos no son cristianos, podemos naturalmente preguntar si él sabe o cree esto, y, luego aseverar si él sabe o cree, a raíz de que su actuación en la conferencia ecuménica en Dundalk derivó de tal conocimiento: él fue a protestar en contra de la fraternización y compromiso con no cristianos. Habiendo establecido cuál es su conocimiento, tanto de lo que él dice que es su conocimiento como de su conducta no verbal en algunas ocasiones, y habiendo observado su conducta en otras ocasiones, que es consistente con su conocimiento ¿qué podemos realmente decir acerca de las relaciones entre su conducta y su conocimiento? Podemos decir que su conducta en la conferencia se puede explicar a través de su conocimiento del status no-cristiano de los católicos; así es explicable para los demás miembros de la sociedad, es decir, es explicable o comprensible en el nivel del razonamiento de sentido común. Si éste fuera el único nivel de explicación que hubiera que considerar, entonces toda la actividad antropológica se reduciría a un informar acerca de la conducta de la gente y del conocimiento que la guía. O sea, quedaría reducido al nivel del sentido común.

✓ Aún cuando el problema de la relación entre conocimiento y conducta necesariamente se ha formulado de una manera tautológica, no se sigue de ello que aparte de formular las presuposiciones básicas acerca de la relación, no pueda hacerse más aseveraciones significativas. Para hacerlas, tenemos que concebir esta relación no como entre una instancia única de conocimiento y una instancia particular de conducta, sino como entre una instancia de conocimiento que orienta conductas específicas, pero que deriva a su vez de un conocimiento más amplio. Esto es, asumir una díada particular conocimiento-conducta como componentes de una unidad de investigación, y relacionarla con el conocimiento del cual se deriva. Es decir, debemos investigar qué hace posible la existencia de la díada y de qué es ella un componente sistemático.

Mientras que la investigación de la relación diádica entre una instancia particular de conocimiento y la conducta que deriva de ella en varias situaciones, se concentra en la aseveración de conocimiento como la manifestación de él, la investigación de las relaciones entre la díada y el conocimiento social más amplio que hace posible su existencia, se dirige a un aspecto diferente de la aseveración de conocimiento, a saber, el de hacer aseveraciones. Es decir, trata estas aseveraciones como un aspecto específico de conducta que debe ser explicado, o necesita serlo. Para explicar esto mediante nuestro ejemplo previo: lo que está formulado como problema ahora, no es el contenido de la aseveración de Ian Paisley sino porque justamente él de entre toda la gente hizo esa declaración y porque en ese momento particular, ese lugar específico y ante esa audiencia particular. En ✓ otras palabras, el problema ahora es establecer cual es el conocimiento de la realidad social que hace posible o permite a Ian Paisley hacer su aseveración acerca de los católicos y actuar de acuerdo a ello, y qué hace posible que él lo haya hecho bajo las circunstancias en que lo hizo. Este problema es legítimo, ya que en esta instancia particular tenemos que ver con sólo una porción del stock total de conocimiento de Ian Paisley, que mientras explica en el nivel de sentido común una o algunas de las instancias de su comportamiento, es en sí misma, y en un contexto diferente, nada más que otra instancia específica de conducta, que requiere explicación. Puede ser explicada mediante el hacer

explícitos su conocimiento teológico y político. Naturalmente, el proceso total de explicación no finaliza al hacer esto. De nuevo es posible tratar el acto de la aseveración de este conocimiento político y teológico como instancias particulares de conducta y preguntar nuevamente qué hace posible esta conducta.

Este proceso particular de explicación nos hace posible explicar más que la conducta en situaciones aisladas sociales y el conocimiento relevante de situaciones particulares. Es el instrumento metodológico esencial, que nos permite analizar no sólo situaciones interaccionales cara-a-cara, sino además analizar y explicar procesos macrosociales bastante complejos. (El análisis de Milan Stuchlik del sistema mapuche de tenencia de la tierra emplea esta metodología. El se refiere al sistema mapuche contemporáneo de tenencia de la tierra, y a las normas interpersonales de deberes y derechos que lo legitimizan para los mapuches mismos, como una realidad social que emerge del conocimiento e interpretación mapuches de un conjunto de condiciones limitantes, determinadas por la existencia de la conquista chilena. Fue su conocimiento de tales condiciones lo que hizo necesario adoptar las pautas de tenencia de la tierra, y el conocimiento y conducta mapuche concomitantes, de modo de ser consistente con ellos). Nos hace posible la conceptualización de la realidad social como un sistema cuyas partes componentes no son las formas sociales interrelacionadas o interdependientes, sino los procesos sociales. Es un sistema de conocimiento social integrado, o conocimiento de las reglas que las gentes poseen para su conducta en el mundo social, para la manipulación de la realidad social y para hacer significativa esta realidad.

Al considerar las aseveraciones de conocimiento como una instancia particular de conducta, tratamos de hecho los reclamos de conocimiento o el hacer las aseveraciones, como instancias de conducta. Estas aseveraciones representan datos significativos en dos aspectos:

1. Son la base de las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento del actor de la realidad social, acerca de la gama amplia de expectativas de trasfondo, o certezas, inter-

subjetivamente compartidas, de que las cosas son lo que son. Dado que estas expectativas están dadas por sentadas por los actores, rara vez, si es que ocurre, se explicitan. Cuando el actor hace reclamos de tener conocimiento, es decir, se comporta de una manera específica, está "responsive to this background, while at the same time he is at a loss to tell us specifically of what the expectancies consist. When we ask him about them, he has little or nothing to say" (Gorfinkel 1967:36-7) (respondiendo a este trasfondo, aún cuando al mismo tiempo no sea capaz de decir específicamente en qué consisten estas expectativas. Cuando le preguntamos sobre ellas tiene poco o nada que decir; V.de.T) . En muchas instancias estos reclamos de no tener conocimiento son -metafóricamente hablando- la única puerta por la que el antropólogo puede entrar en el reino de estas expectativas de trasfondo.

Cuando el profesor, en una sesión con sus estudiantes, reclama tener ciertos conocimientos, puede hacerlo porque él y los estudiantes saben que viven y comparten en un mundo en el cual existen las maneras específicas, acordadas de aprender; de parte de gente específica que enseña y otros específicos que aprenden; que hay áreas específicas de conocimiento que tienen que ser transmitidas de una a otra generación, etc. El hace el reclamo de tener conocimiento a causa de su conocimiento y del de los otros de esta realidad. Es este conocimiento intersubjetivamente compartido de la realidad social el que hace significativa cualquier aseveración de conocimiento y también cualquier otra conducta.

✓ Cuando un antropólogo trata de explicar por qué un actor hace una afirmación particular de conocimiento, en un momento y contexto, tiene que hacer explícito el conocimiento de la realidad social del actor, del cual deriva la conducta; la afirmación particular del actor, que él trata de explicar, junto con otros actos de aseveraciones y de conducta del mismo actor y con afirmaciones y actos de otros actores que comparten el mismo mundo, son las fuentes de sus inferencias sobre ese conocimiento.

Las afirmaciones de conocimiento son datos significativos

aún en otro aspecto. Al hacer una aseveración de conocimiento, un actor está no sólo manipulado por la realidad social sino que él mismo la manipula. El sostiene o cambia las definiciones acordadas de la situación; mantiene o cambia su rol o el de otros en la situación y así se las arregla para que sea asumida por los otros como él desea. El, y los otros que participan con él en la situación dada, están así comprometidos en la creación o recreación de la realidad social. Si sólo simula el conocimiento o no, cuando hace el reclamo de tenerlo, es irrelevante en ese contexto. Como cualquier profesor seguramente se dará cuenta, él tiene que proclamar cierto conocimiento para mantener su definición de la situación en una clase; todos nosotros probablemente hemos en algún momento u otro, simulado que tenemos conocimiento para poder sostener esta definición. En la medida en que logramos hacerlo con éxito, es decir, en la medida en que nuestro comportamiento es comprendido por los estudiantes como derivado del conocimiento intersubjetivamente compartido de la situación, la definición de la situación se ha mantenido, es decir, se ha mantenido como sesión de tutoría, por ejemplo. Podemos incluso admitir ignorancia en algunas oportunidades sin que cambie la definición de la situación. Esta definición puede ser sostenida porque nuestra admisión de ser ignorantes puede ser explicado contingentemente: todos sabemos que el profesor es especialista en una rama de su tema y no se espera de él que sepa todo de su tema en general. Pero, si suponemos que el profesor es metódicamente ignorante de cosas que se espera que sepa y sus estudiantes continuamente saben las cosas que se espera deben aprender de él, se construirá una nueva realidad y existiría un nuevo conocimiento. Volveré a este punto más adelante.

Aún cuando podemos presuponer la existencia del stock básico de conocimiento de sentido común para cada miembro socializado de la sociedad, es decir, aún cuando podemos presuponer que hay algo que "todo el mundo sabe", no se desprende de ello que todo el mundo sabe todo. Como dicen Berger y Luckman, "There is always more objective reality 'available' than is actually internalized in any individual consciousness, simply because the contents of socialization are determined by the social distribution of knowledge. No individual internalizes the totality of

what is objectivated as reality in his society, not even if the society and its world are relatively simple ones" (Berger and Luckmann 1966:154) (Hay siempre más realidad objetiva accesible que la que cualquier conciencia individual internaliza realmente, simplemente porque los contenidos de la socialización están determinados por la distribución social del conocimiento. Ningún individuo internaliza la totalidad de lo que es objetivado como realidad en su sociedad, ni aun si la sociedad y su medio son unos relativamente simples; v.de.I).

Hay áreas de la realidad social de las cuales el individuo no tiene un conocimiento adecuado; puede experimentar enormes sectores de la vida social como incomprensibles. (Ibid 78). Se puede también carecer de conocimiento en y respecto de áreas completas de la vida social. Este estado de cosas es la consecuencia de la distribución social del conocimiento (cf.Schutz), o de la distribución de conocimiento específica a roles (Cfr. Berger y Luckmann).

Tal como los reclamos de conocimiento son datos significativos para las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento de la realidad social del actor, también lo son los reclamos de no tenerlo. Estos son -al igual que los reclamos de conocimiento- medios de manipular la realidad social, e incidentalmente también la falta de conocimiento orienta conductas, aunque no exactamente de la misma forma como el conocimiento lo hace. Fallers relata la siguiente situación de Busoga:

"N.K. was showing me around his homestead. After looking at the dwelling huts and out-buildings, we walked out into a large, well-kept plantain garden and I asked about methods of cultivation and the different varieties of fruit. N.K. laughed and beckoned to one of his three wives who was working nearby. 'Oh, one of the wives will tell you about that,' he said. 'The wives rule the plantain garden'.

"I was then shown around the garden by the wife, who pointed out the differences, invisible to my untrained

eye, between the different varieties and rather proudly showed me how to handle the knives used for felling and peeling plantains. All the while, N.K. followed along, looking interested and expressing surprise as if each bit of information were new to him. This seemed partly a pose, but it clearly indicated to me that in the plantain garden N.K. felt on unfamiliar ground" (Fallers 1956:76).

(N.K. estaba mostrándome su hogar y su campo. Después de haber mirado las chozas y las construcciones agrícolas, anduvimos por un huerto amplio y bien mantenido, y le pregunté sobre los métodos de cultivo y las diferentes variedades de frutos. N.K. se rió y mostró a una de sus tres esposas que estaba trabajando allí cerca. 'Oh, una de las esposas le va a hablar acerca de eso', dijo. 'Son las mujeres las que manejan el huerto')

Una de las esposas me mostró entonces el huerto, y me explicó las diferencias entre las variedades de frutos, invisibles para mi ojo no entrenado, y orgullosamente me mostró cómo manejar los cuchillos usados para cortar y descortezar las plantas. Mientras, N.K. nos miraba, siguiéndonos, pareciendo muy interesado y demostrando sorpresa, como si cada trozo de información fuera nuevo para él. Esto me pareció parcialmente una pose, pero me indicaba claramente que en el huerto él se sentía en un terreno no familiar; v.de I).

Fallers generaliza sus observaciones en la siguiente forma: "los hombres dicen que no saben nada acerca de las plantas y huertos y pretenden no saber las distinciones entre las diferentes variedades, apropiadas para cocer, asar, hacer cerveza o comerse crudas".(Ibid). De su generalización y de su descripción anterior se desprende que la opinión de Fallers es que los hombres Soga simulan ignorancia respecto del cultivo de las plantas y sus distintas variedades y usos.

El que ellos simulen en torno de este conocimiento o no es irrelevante. Lo relevante es que:

1. Esta falta de conocimiento guía su conducta: e.g. que N.K. pidiera a una de sus mujeres que diera a Fallers la información requerida derivaba directamente de la falta de conocimiento de N.K., así como de su conocimiento de que su mujer poseía la información requerida.
2. El reclamo de la falta de conocimiento sobre el cultivo de plantación y sus usos, y la conducta que se deriva de ello, emanan del conocimiento de N.K. y otros Soga de que existe cierta división del trabajo en la sociedad Soga, que ciertas tareas son realizadas por hombres y otros por mujeres, etc.
3. La conducta derivada del conocimiento de que existe cierta división del trabajo en la sociedad Soga (un aspecto del cual son los reclamos que hacen los hombres de su falta de conocimiento sobre cultivo de plantación) sostiene, y así recrea perpetuamente, la realidad social en que la división dada de trabajo existe. Actuando sobre la base de este conocimiento, en su interacción con Fallers, N.K. definió la interacción en términos de esta realidad. Si N.K. hubiera dado a Fallers la información que éste buscaba, su conducta podría aún haber sido explicada contingentemente dentro de la realidad existente. Podría decirse por ejemplo, que N.K. realmente no sabía nada acerca del cultivo pero elaboró un cuento para satisfacer a un antropólogo inquisitorio. Si, sin embargo, la mayoría de los hombres admitieran su conocimiento sobre el cultivo de plantas y eso no pudiera ser explicado contingentemente, si lo hicieran prácticamente todos y empezaran a mostrar la conducta derivada de este conocimiento, es decir si empezaran por ejemplo a involucrarse en actividades de cultivo, en algunas ocasiones al menos, o empezaran a dar consejos a sus mujeres sobre cómo hacerlo, etc., etc., se crearía una realidad social nueva, por lo menos en la medida en que las reglas rígidas de la división del trabajo, según las cuales el cultivo de plantas es obra exclusivamente de mujeres, ya no sería parte de tal realidad.

✓ Del último punto se sigue que haciendo reclamos de conocimiento y/o de falta de él, un individuo usa su conocimiento para manipular la realidad social. Lo usa para definir su status en una situación interaccional dada y para indicar a otros participantes en términos de qué realidad él interactúa. Un incidente de mi trabajo de campo entre los Berti es ilustrativo aquí, en tanto concierne a una situación interaccional en la que el status de los participantes era ambivalente y se empleó un reclamo de falta de conocimiento en su interpretación.

En casi cada oportunidad en que hubo mercado cerca o en la aldea en la que yo trabajaba, fui allí; pasé el mayor tiempo en la tienda de un comerciante, Ibrahim, y charlando con la gente que entraba. Muy a menudo me quedaba aún hasta tarde en la noche y antes de volver a la aldea comía con él. A veces otra gente estaba comiendo en su casa, a veces sólo él y yo compartíamos la comida. El entregaba y recibía mi correspondencia y si yo deseaba ir a la ciudad él me conseguía transporte en algún camión de comerciante que pasara a través del lugar y me ayudaba en muchas otras cosas prácticas de la vida diaria. Una vez le pregunté cuál era su linaje y me contestó que no tenía la menor idea y que de cualquier modo él no sabía absolutamente nada sobre los linajes Berti. No encontré a ningún otro hombre Berti de su generación que no supiera su linaje. El reclamó la falta de conocimiento respecto a los asuntos Berti en varias otras ocasiones, cuando yo trataba de discutir cosas que había estado discutiendo corrientemente con Bertis.

Reclamando esta ignorancia Ibrahim definió la situación de interacción conmigo en términos diferentes a la de un antropólogo y un informante Berti; al exhibir continuamente una completa falta de conocimiento de los asuntos Berti él pudo mantener esta definición de la situación, por la que me trataba diferentemente de como lo hacían otros Berti, y consecuentemente era tratado también en forma diferente por sí mismo.

Inicié la discusión mencionando que la gente expresa su conocimiento de la realidad social desplegando conductas acordes con dicho conocimiento y haciendo aseveraciones sobre él. En

tanto la conducta está entre las cosas sobre las que se hacen aseveraciones, existe un problema en relación al conocimiento por el actor de sus acciones y de las de otros. La cuestión del conocimiento por los actores, de sus acciones, es epistemológica y aquí no nos concierne; también el conocimiento del actor de las acciones de otros es algo epistemológico pero además es antropológico; nos concierne directamente en su dimensión antropológica, es decir, en la medida en que hace posible que el actor se oriente a sí mismo en el mundo social en que vive. Su conocimiento de la conducta de los demás hace posible que él pueda comprenderla o explicarla y, al dar cuenta de ella, hace exactamente lo mismo que un antropólogo profesional: usa la conducta de otros como una manifestación de los motivos de esos otros, de sus intenciones y objetivos, y así la hace significativa. Puede dar cuenta de esta conducta de los otros, comprenderla y explicarla, o interpretarla, sólo en base a los motivos e intenciones de los cuales deriva y de su conocimiento de los objetivos que se supone se logran o alcanzan. El proceso de hacer de la conducta de los otros algo comprensible o posible de ser explicada por un actor dado es, por ende, el proceso de confrontar aquella con un conocimiento de motivos, intenciones y objetivos posibles. Sólo cuando él puede interpretar la conducta de este modo puede saber lo que los otros hacen.

El trabajo de Hasting Donnan entrega una vívida descripción de cómo los obreros blancos de habla inglesa en una industria en Londres se explican y adscriben significados a la conducta de los obreros pakistaníes, en términos de su conocimiento de los motivos, intenciones y metas de éstos. El caso es relevante en el sentido que si tal conocimiento no es compartido intersubjetivamente por ambos grupos y sí por los obreros de habla inglesa, razonablemente podríamos asumir que los motivos, intenciones y objetivos de los pakistaníes son bastante distintos de cómo los percibe el grupo de habla inglesa. De hecho este grupo puede sostener su conocimiento de los pakistaníes sólo porque este conocimiento nunca orienta sus conductas en las situaciones interétnicas; como se muestra en el ensayo, un tipo de conocimiento absolutamente distinto es el que orienta la interacción entre los miembros de ambos grupos. No obstante, permanece el hecho de que

cuando los obreros de habla inglesa dan cuenta de la conducta pakistaní, la hacen significativa en la forma como un antropólogo profesional lo hace respecto de la conducta de la gente que estudia. Sin embargo, el método que ellos utilizan es más bien similar al de Harris, cuando explica la fisión de linajes Bathongas, que al que sugerimos en este artículo. El paralelo puede extenderse señalando que tanto en el caso de Harris como de los obreros de habla inglesa, la explicación de la conducta de los otros puede mantenerse sólo en tanto sirve para dar cuenta de la conducta de otros ante los miembros del grupo propio: en un caso el de los colegas profesionales, en el otro el grupo étnico propio. La explicación no puede mantenerse en una situación en que quienes expliquen tengan que interactuar con aquellos de quienes se explica sus conductas, como muy bien lo saben los obreros de habla inglesa. Las diferencias en los motivos, intenciones y objetivos, en tanto sostenidos por cada grupo y percibidos por el otro, conducirían tarde o temprano a un quiebre respecto de una comunicación significativa, dado que ésta llegaría a ser insuperablemente problemática.

√ Antes de continuar, deseo reiterar que lo más frecuente es que la conducta de los demás sea intersubjetivamente significativa como resultado del conocimiento de todo actor de las acciones de los demás. Por este conocimiento se puede explicar la conducta cotidiana de los demás y por consiguiente, de acuerdo a Berger y Luckmann, se la hace no problemática (Berger y Luckmann 1966: 37-38):

"... the others with whom I work are unproblematic to me as long as they perform their familiar, taken-for-granted routines— say, typing away at desks next to mine in my office. They become problematic if they interrupt these routines— say, huddling together in a corner and talking in whispers. As I enquire about the meaning of this unusual activity, there is a variety of possibilities that my common-sense knowledge is capable of reintegrating into the unproblematic routines of everyday life: they may be consulting on how to fix a broken typewriter, or one of them may have some urgent instruction from the

boss, and so on" (Ibid:38).

"... los otros con los que trabajo son no-problemáticos para mí mientras realicen sus rutinas diarias, familiares, dadas por supuestas, por ej. escribiendo a máquina en el escritorio cercano al mío en mi oficina. Se convierten en problemáticos cuando ellos interrumpen esta rutina. Si por ejemplo están reunidos y están hablando, murmurando o cuchicheando. Cuando pregunto acerca de esta actividad no común hay una variedad de posibilidades que mi conocimiento de sentido común es capaz de reintegrar dentro de las rutinas no problemáticas de la vida cotidiana: pueden estar discutiendo de cómo reparar una máquina de escribir que dejó de funcionar, o uno de ellos puede tener alguna orden urgente del jefe, etc. etc."...

Este tipo de conducta "problemática" puede ser "reintegrada en la rutina no-problemática de la vida diaria", i.e. hecha interpretable sobre la base de mi conocimiento existente: sé que las máquinas de escribir pueden dejar de funcionar y que entonces deben ser reparadas; sé que los jefes dan instrucciones, sé que las personas se consultan entre sí y dan consejos, etc., etc. No surge ninguna discrepancia entre mi conocimiento y la conducta de otros; sólo tengo que interpretar la conducta de ellos sobre la base de otro conocimiento que aquel que rutinarias hace significativas sus conductas para mí; (es decir sobre la base de otro conocimiento que el que son taquígrafos que trabajan en la misma oficina que yo). Puede también ocurrir que surja una situación en que exista discrepancia entre mi conocimiento y la conducta de los demás:

"I may find that they are discussing a union directive to go on strike, something as yet outside my experience but still well within the range of problems with which my common-sense knowledge can deal..." (Ibid:38).

"puedo descubrir que en realidad están discutiendo sobre una directriz del sindicato para ir a la huelga, algo

hasta ahora fuera de mi experiencia pero todavía dentro del rango de problemas que mi conocimiento de sentido común puede tratar..."

Suponiendo que yo no sé de huelgas, surge una discrepancia entre la conducta de mis compañeros y mi conocimiento; la conducta de ellos es momentáneamente inexplicable. Sin embargo es así sólo momentáneamente ya que puedo explicármelo en una socialización inmediata, como resultado de que me digan qué es una huelga, que va a ocurrir una y que es eso lo que los colegas están discutiendo. Por consiguiente, puedo entender la conducta de los demás en base a una adquisición de conocimientos de la realidad social de la que carecía. Los obreros recién llegados a la industria inglesa estudiada por Donnan se hallan en una situación idéntica cuando se enfrentan a un irlandés y un obrero originario de las indias occidentales, cuyas conductas mutuas violan las normas básicas de manejo de las situaciones interétnicas; tales obreros pueden entender dichas conductas sólo luego de aprender lo que todos los demás en la industria ya saben: que ambos obreros son amigos.

✓ Obviamente, el uso del conocimiento adicional adquirido para explicar la conducta problemática de otros sólo es posible si dicho conocimiento complementa y no contradice el conocimiento previo de la realidad social. Si sufriera una contradicción tal, que no pudiera ser resuelta ni explicando la conducta en base a un conocimiento que se posee -pero que normalmente no se explica para entender la conducta en situaciones dadas-, (lo que es la esencia de la explicación contingente) ni obteniendo un conocimiento adicional que posibilite interpretar o explicar la conducta que se confronta, ésta resulta ser inexplicable.

Experimentos conducidos por estudiantes de Garfinkel, a los que se les pidió que pasaran algún tiempo en sus casas pretendiendo que eran pensionistas y actuando en base a tal presunción, nos proveen con buenos ejemplos. (Garfinkel 1967:47-49). Después del experimento los estudiantes informaron que:

Holy)

CONOCIMIENTO Y CONDUCTA

"... family members demanded explanations: What's the matter? What's gotten into you? Did you get fired? Are you sick? What are you being so superior about? Why are you mad? Are you out of your mind or are you just stupid?..." (Ibid:47).

"... Explanations were sought in previous, understandable motives of the student: the student was "working too hard" in school; the student was 'ill'; there had been 'another fight' with a fiancée..." (Ibid:48).

"Los miembros de la(s) familia(s) pidieron explicaciones: ¿Qué pasa? ¿Qué se te ocurrió? ¿Qué está pasando contigo? ¿te echaron del trabajo? ¿estás enfermo? ¿por qué los aires de superioridad? ¿estas enojado? ¿te volviste loco o sólo estúpido?..."

"Se buscaban explicaciones en los motivos previos, comprensibles respecto del estudiante: él estaba trabajando demasiado, estaba enfermo, había tenido otra pelea con su novia..."

Estas explicaciones indican claramente que los miembros de la familia trataban de interpretar o explicar la conducta de su hijo(a) sobre la base de su conocimiento; trataban de explicarla contingentemente. Puesto que sus explicaciones no eran aceptadas o no había reacción a ellas de parte de los hijos(as) y como ellos no proveyeron a los padres con un conocimiento adicional por el cual fuera explicable la conducta (siendo una situación experimental ello se hizo solamente una vez finalizado), la contradicción entre la conducta de ellos y el conocimiento de los padres tuvo que ser resuelta de una manera diferente: por el rechazo de la conducta de los jóvenes.

En las palabras de Garfinkel:

"... there followed withdrawal by the offended member, attempted isolation of the culprit, retaliation and denunciation. 'Don't bother with him, he's in one of his moods again'; 'Pay no attention but just wait until he asks me for something'; 'You're cutting me, okay, I'll

cut you and then some'; 'Why must you always create friction in our family harmony'... 'I don't want any more of that out of you and if you can't treat your mother decently you'd better move out'" (Ibid:48).

"Hubo un alejamiento del miembro ofendido, se intentó aislar al culpable, hubo sanción, denuncia: 'no se preocupen de él, está de mal humor de nuevo'; 'no le presten atención, esperen hasta que solicite algo'; 'me estás rechazando, ... bien, yo te rechazo también y más todavía'; 'por qué siempre tienes que quebrar y romper la armonía familiar'... 'no quiero nada más así de ti y si no puedes tratar decentemente a tu madre mejor ándate de aquí'".

Obviamente, por el rechazo de su conducta de parte de los miembros de las familias, los estudiantes hallaron sumamente difícil completar sus tareas, (Ibid:47) y en algunos casos no fue exitosa, en el sentido que la familia lo tomó como una broma o no se preocuparon del todo de tal comportamiento (Ibid:47). La razón de por qué se rechazó la conducta de los jóvenes fue que en su conducta no daban ninguna clave en base a la cual los padres pudieran interpretarla; ellos no reaccionaron ante las interpretaciones de sus comportamientos. Los padres entonces no podían aplicar el método documentativo de interpretación (Garfinkel 1967:77-79) o esa propiedad del procedimiento interpretativo que Cicourel llama "el sentido prospectivo-retrospectivo de la ocurrencia" (Cicourel 1973:54) al comportamiento de sus hijos(as), intentando dar cuenta de él o comprenderlo. Como los padres no podían saber que sus hijos(as) simulaban comportarse como pensionistas, la situación para ellos quedaba definida en términos de status "padres-hijos"; dentro de esta situación la conducta de los hijos era incomprensible: su rechazo era la única posibilidad que quedaba a los padres.

√ Rechazar la conducta es una posibilidad de cómo resolver su contradicción con el conocimiento, pero salvo en casos donde la gente se vuelve repentinamente loca, no puedo imaginar su existencia empírica en situaciones no experimentales. Aún en un

número de situaciones experimentales que analiza Garfinkel, los sujetos de ellas no rechazan la conducta del experimentador sino más bien utilizan su conocimiento para explicarla. Por ejemplo, de los diez estudiantes que hicieron el experimento "to explore alternative means to psychotherapy as a way of giving persons advice about their personal problems" (described in Garfinkel 1967:Ch.3), "de explorar medios o modos alternativos a la sicoterapia como forma de dar consejos a las personas sobre sus problemas personales", "none... had difficulty in accomplishing the series of ten questions and in summarizing and evaluating the advice", i.e. none rejected the experimenter's behaviour. When the random answers to the subject's questions appeared nonsensical, contradictory to the previously given answers, and so on, the subject interpreted them by reformulating what he assumed to be the context of meaning he held in common with the experimenter. This tendency to treat behaviour as meaningful, albeit possibly in some other "game", follows from the necessity of behaviour being intersubjectively meaningful if social life is to exist at all, and from everybody's recognition that all behaviour is "normally" meaningful. When a discrepancy between behaviour and knowledge arises, which cannot be reconciled on the level of existing knowledge (i.e. contingently explained), the knowledge that behaviour is "normally" meaningful militates against its rejection: behaviour is meaningful, therefore the behaviour in question must be meaningful. The only possibility then is to adapt or adjust the existing knowledge to account for the behaviour. The alteration of genealogical knowledge among the Berti illustrates this process.

Among the Berti, the resolution of conflicts by payment of financial or material compensation to the injured party is the only situation in which kinship groups act corporately; by their behaviour in this situation, the participants clearly proclaim their kinship positions. By his behaviour in the situation each individual manifests his own kinship position and his kinship tie to the offender. For example, among *agrabún*, who usually comprise the descendants of four paternal and four maternal great-great-grandfathers, no compensation is ever paid for damage to property: it is not asked for.

Muhammad 'Usmañ married a great-granddaughter of Düdu, and since his marriage he has lived uxorilocally in her village inhabited by members of the Düdu lineage segment. His married son 'Abdulláhi Muhammad lives there too. The members of the Düdu segment are his *agrabún*, and when their cattle damage his fields his cattle damage their fields compensation is not paid. His father's brother's son, 'Abdulláhi Hamadún, moved after his father's death into the village of Muhammad 'Usmañ, where he married and set up his own household. Although the descendants of Düdu are not his *agrabún*, he refused to accept even a part of the offered compensation when their cattle caused damage to his fields, as did 'Abdulláhi Muhammad, his father's brother's son. Thus he started to behave towards the members of the Düdu segment as towards his *agrabún* and accordingly they did not accept compensation from him when his cattle caused damage in their fields. 'Abdulláhi Hamadún's behaviour, which was indicative of his close kinship links to the members of the Düdu segment, was in contradiction with the knowledge of his genealogy. This contradiction was nullified by the adjustment of the genealogical knowledge to account for the existing behaviour. Today, 'Abdulláhi Hamadún is considered by members of the Düdu segment to be a direct descendant of Düdu.

I recorded elsewhere other instances of the changes in genealogical knowledge caused by the need to account for the conduct of people who, according to the existing knowledge of their genealogical position, behaved differently from the way they should have done in conflict situations involving material compensation (Holy 1974:137-142).

This explanation of a change in genealogical knowledge is only a partial explanation, what remains to be explained is why the behaviour changed in the first place, as each Berti's behaviour, in every situation of conflict resolved by the payment of financial or material compensation, is guided by his knowledge of his own genealogical position. This determines whether or not he will participate in the payment of compensation, what will be the size of his contribution to it if he participates, and, if he is the injured party, whether or not he will

be entitled to compensation and from whom, whether or not he will accept an offered compensation, etc. For example, conflicts between individuals from maximal lineages other than his own do not affect him at all. In a conflict between a member of his maximal lineage and a member of another he is forced to take an active part in the resolution, and the manner in which he is involved is determined by his kinship to the offender. For example, if he is one of the offender's *agrabún*, his contribution to the compensation is bigger than that of the members of the offender's lineage who are not his *agrabún*. The full list of these rules is given elsewhere (Holy 1974:130-134). They are only a part of what every Berti knows about behaviour in conflict situations requiring material compensation; and they are only a fraction of his total corpus of knowledge.

Every Berti also knows that the closeness or distance of kinship which binds him to his kin defines the extent of his economic, political, ritual, and other obligations to them and the extent of their expectations from him. At the same time, he knows that the extent of his duties and expectations, by which he is bound to those kinsmen with whom he lives in close spatial proximity and interacts frequently, is greater than it would be if he was not in daily contact with them. Thus, if he did not live in their village, 'Abdullóhi Hamadún would behave towards the members of the Dúdu segment as he would ordinarily behave towards his father's brother's affines. But because he lives in their village, and because they are spatially his closest relatives, his behaviour towards them is much more intimate. When he refuses compensation from any member of the Dúdu segment, his behaviour is not guided by his knowledge of the rules governing behaviour in conflict situations requiring material compensation. It is guided by his knowledge that the members of the Dúdu segment are his only relatives around and he must treat them as such. He thus decides in which of the two possible "norm games" he is going to play. For anybody else than 'Abdullóhi Hamadún and the member of the Dúdu segment whose cattle trespassed on 'Abdullóhi's field, 'Abdullóhi's behaviour is meaningful only as behaviour in a situation calling for material compensation. But, because he refuses compensation, there arises a discrepancy

between his actual behaviour and the knowledge about his genealogical position. To be able to account for his behaviour requires an adjustment of the knowledge: his behaviour can be accounted for only as behaviour between two *agrabún*; he comes to be considered as a direct descendant of *Düdu*.

The possibility of choice between two or more systems of norms, or norm games applicable to the same situation of interaction, is probably the main mechanism for the manipulation of society by an individual, and at the same time the main process generating the discrepancy between knowledge and behaviour. This arises whenever people or things consistently do not behave according to any available expectation or definition. The following adjustment of knowledge which leads to the redefinition or to the change of expectations is the main process through which knowledge changes and probably the main process through which new patterns of behaviour emerge. David Riches analyses this process in detail later on in this volume.

It might seem that any methodological approach that insists on explaining an actor's behaviour as deriving from his knowledge, and which explicitly eliminates the anthropologist's knowledge as a legitimate source of explanation of the actor's behaviour, necessarily reduces the anthropologist's role to that of a journalist/reporter or at best an ethnographer. This would certainly be so if all that was needed for recording the actor's knowledge was to record his voluntary statements about social reality and to elicit other statements from him in the form of answers to the observer's questions. This would be a sufficient procedure for getting at an actor's knowledge of social reality if that did not amount to more than the sum total of statements he makes, or is able to make, about it. But it should be clear by now that the concept of an individual's knowledge of social reality, as I have been using it, also comprises that part of what he knows which he never needs to verbalize and probably is not even able to verbalize. The anthropologist's task, before he can do anything else, is to establish what this knowledge amounts to. Peter's study of the blood feud among the Bedouins of Cyrenaica is illustrative here.

The Bedouin tribes of Cyrenaica are divided into primary, secondary and tertiary sections. When a member of one tertiary section is killed by a member of another, the immediate killing in vengeance is considered to be the best way of settling the affair and both killings are recognized as having cancelled each other out. When a member of one secondary section kills a member of another, the immediate killings in vengeance is taken to be just one in a long series of killing constituting the blood feud. When a member of one primary section kills a member of another, the near kinsmen of the dead raid the camp of the culprit and an armed conflict ensues between the members of both sections (Peters 1967: 262-269). This generalized picture based on the verbalization of the Bedouins themselves (what Peters calls their "conscious model") might be taken for what the Bedouins know about the blood feud and for what the blood feud meaningfully is for them. This knowledge guides their behaviour in situations of blood feud. But it does not help any individual Bedouin to decide whether or not he finds himself in a situation of blood feud when, after a member of his own section has been killed, he meets a member of the killer's section. If the latter is, for example, his near matrilineal kinsman, he will not kill him. He has thus decided that, in this case, the situation of blood feud does not obtain and he defines the situation as something different. He makes this decision on the basis of his knowledge of various situational factors. When asked about them, he probably "has little or nothing to say", in Garfinkel's words. This is not only because he takes them for granted, but because in verbalizing them he would have to give a recital of almost the total stock of his social knowledge. If the anthropologist then presents his account of the blood feud, which differs from the conscious model of the Bedouins in that it includes at least the most important or usual situational factors that define whether blood feud obtains at all, it does not mean that he is accounting for it as an institution of a system of which the Bedouins themselves are unaware and ignorant. He arrived at his account of the blood feud from observation of the actual instances of individual feuds, and of instances of abstention from the feud. To be able to perform them or to abstain from them in the way in which the anthropologist observed them, the Bedouin

had to know not only about the feud but also about the factors which define any situation as one of feud or non-feud. His knowledge had to be the same as that which the anthropologist employs in making his account. This account is then an account of the Bedouin knowledge.

Not only the Bedouin's but every person's total stock of knowledge consists basically of two kinds: knowledge of how to behave in a given situation, and knowledge of how to define a situation. These two kinds of knowledge derive from the dialectic relationship between man and society. His knowledge of how to define a situation is the knowledge by which he manipulates social reality, in the sense that he perpetually creates or recreates it. His knowledge of how to behave in a given situation once it has been defined is, on the other hand, the knowledge through which he is being manipulated by society: through this knowledge his behaviour is socially determined.

The fact that different knowledge is applicable to different situations permits the empirical existence of a seemingly paradoxical state of affairs when people manage to negotiate unproblematically their everyday interactions while holding simultaneously knowledge that is obviously contradictory. The analysis of this problem is a central theme of Hastings Donnan's paper and an important theme of David Riches' paper in this volume.

Donnan shows how the white English-speaking workers in a London factory are able to explain the behaviour of coloured immigrant workers in overtly ethnic terms, while at the same time interacting with them seemingly on the basis of the knowledge that ethnicity does not matter. They achieve this through being able to define the possible situations of interaction within the factory as either ethnically closed or ethnically open, and having them so defined, through adhering strictly to the rules of interaction appropriate to these respective spheres.

Similarly, Riches shows how the Eskimo in a small arctic Canadian settlement know simultaneously that the Canadians do a

good job in helping the Eskimo, and that they are bastards who should go back south. The local Canadians equally hold a contradictory knowledge of senior officials in the regional administrative centre. As far as the latter are concerned, the Canadians in the settlement maintain that they are slowly but surely working in the right direction for the benefit of the Eskimo, and at the same time blame them for maintaining no liaison between various departments and for having no idea at all of the real situation in Eskimo settlements. Riches not only points out how all this contradictory knowledge is situationally determined, but goes one step further in his analysis and explains how the local Canadians' contradictory knowledge of their bosses in the administrative centre is generated through the ongoing interaction between the former and the latter.

Both papers demonstrate that socially available knowledge is not a perfectly integrated system; there are many instances of contradictory knowledge being held. Moreover, the total stock of knowledge available to any individual is different, due to the unique character of his biography, from the knowledge available to any other member of his society. The knowledge every individual possesses is determined by his position in the society in two ways: in the sense that, due to his specific social position, he has no access to certain knowledge, and in the sense that his position in society, if it is to be sustained, has to be corroborated by corresponding knowledge. Here again, the stock of socially available knowledge is determined, for each individual by his position in society. The corollary of this social determination of each individual's stock of knowledge is the process whereby, claiming a certain knowledge or the lack of it, an individual manipulates his social position: by claiming or disclaiming knowledge adequate for his position, he either sustains its previous definition or changes it. Only by treating the problem of the relationship between knowledge and behaviour within the overall framework of this dialectic relationship between man and society, can we grasp people's knowledge in all its possible aspects: as a guide for practical behaviour, as a means of accounting for behaviour, as a tool for manipulating social reality and as a thing which itself is the object of manipulation.

"ninguno tuvo dificultad en completar la serie de diez preguntas y en sintetizar y evaluar los consejos", i.e. ninguno rechazó la conducta del experimentador. Cuando las respuestas al azar a las preguntas de los sujetos parecían sin sentido, contradictorias ante las dadas previamente, etc., los sujetos las interpretaban reformulando lo que asumían era el contexto de sentido o significado que sostenían en común con el experimentador; (el experimento consistía en que el experimentador estaba en una pieza, el sujeto en otra y éste buscaba consejos personales formulando series de diez preguntas. El experimentador ni siquiera oía las preguntas, sólo le era señalado cuándo terminaba el sujeto de preguntar y él contestaba si no al azar, siendo condición que las preguntas debían formularse de modo de poder contestarse por un sí o un no), de ese modo el sujeto no tenía ningún problema en interpretar las respuestas y comprenderlas significativamente.

Esta tendencia de considerar la conducta como significativa, aunque posiblemente en el marco de algún otro "juego", surge de la necesidad de que la conducta sea intersubjetivamente significativa, si es que la vida social ha de existir siquiera, y del reconocimiento de cada individuo de que toda conducta es "normalmente" significativa. Cuando surge una discrepancia entre el conocimiento y la conducta, imposible de resolver en el nivel del conocimiento existente (y.e. explicándose contingentemente), el conocimiento de que la conducta es "normalmente" significativa milita contra su rechazo: la conducta es significativa y por ende la conducta en cuestión debe serlo. La única posibilidad entonces es adaptar o ajustar el conocimiento existente para dar cuenta de la conducta. La alteración o cambio en el conocimiento genealógico entre los Bertí es ilustrativo de este proceso.

Entre ellos la solución de conflictos a través del pago de compensación financiera o material a la parte injuriada o dañada son las únicas situaciones en las que los grupos de parentesco actúan corporadamente; por su conducta en tales situaciones los participantes proclaman claramente sus relaciones de parentesco, manifiestan nítidamente su posición en el sistema y su relación con el ofensor. Por ejemplo, en el Agrabun, que usual-

mente comprende los descendientes de los cuatro tatarabuelos, paternos y maternos, nunca se paga compensación por daño a la propiedad; ella no es pedida:

Muhammad Usman se casó con una bisnieta de Dudu, y desde su matrimonio vivió uxori-localmente en la aldea de ella, habitada por miembros del segmento de linaje Dudu. 'Abdullahi Muhammad, su hijo casado, también vivía allí. Los miembros del segmento Dudu eran sus agrabun y cuando el ganado de ellos dañan los campos de él o su ganado daña los de ellos, no se paga compensación. El hijo del hermano de su padre, 'Abdullahi Hamadun, después de la muerte de su padre se fue a la aldea de Muhammad Usman, donde se casó y estableció su propio hogar. Aunque los descendientes de Dudu no son sus agrabun, él rehúso aceptar aún una parte de la compensación ofrecida cuando el ganado de ellos dañó su campo, como hizo 'Abdullahi Muhammad, el hijo del hermano de su padre.

Así el comenzó a comportarse hacia los miembros del segmento Dudu como hacía sus Agrabun y consecuentemente ellos no aceptaron compensación de él cuando su ganado causó daños en los campos de ellos. 'Abdullahi Hamadum tenía una conducta indicativa de estrechos lazos de parentesco con los miembros del segmento Dudu, en contradicción con el conocimiento de su genealogía; esta contradicción fue anulada por el ajuste del conocimiento genealógico, para interpretar la conducta existente. Hoy 'Abdullahi Hamadum es considerado por los miembros del segmento Dudu como un descendiente directo de Dudu.

En otros contextos mencioné los cambios del conocimiento genealógico, causados por la necesidad de interpretar la conducta de personas quienes, de acuerdo al conocimiento existente de su posición genealógica, se comportaban en forma diferente a como deberían hacerlo, en situaciones de conflictos que involucraban compensación material (Holy 1974: 137-142).

Esta explicación del cambio en el conocimiento genealógico es sólo una explicación parcial; resta por explicar porqué en primer lugar cambió la conducta, puesto que la conducta de cada Berti en cualquier situación de conflicto resuelta por el pago de compensación financiera o material es guiada por su conocimiento de su propia posición genealógica, lo que determinará si participará o no en el pago de compensación, cuál será el tamaño de su contribución a la compensación si se participa en el pago y, si se es la parte injuriada, si se tiene o no derecho a la compensación y de quienes, y si se aceptará la compensación ofrecida, etc. Por ejemplo, los conflictos entre miembros de linajes máximos distintos, al propio no lo afectan de ninguna manera. En conflictos entre un miembro de su linaje máximo, con otro linaje, un Berti está forzado a tomar parte activa en su solución, determinándose la forma en cómo se verá involucrado por su parentesco con el ofensor. Si es uno de su agrabun, su contribución a la compensación es mayor que la de otros miembros del mismo linaje pero más distantes en parentesco, etc. (La totalidad de estas reglas o normas es dada en Holy 1974: 130-134). Ellas son solamente una parte de lo que todo Berti sabe acerca de la conducta en situaciones de conflicto que requieren compensación material; y son sólo una fracción de su corpus total de conocimiento. Todo Berti también sabe que la proximidad o lejanía en el parentesco que lo ata a sus parientes define la extensión de sus obligaciones económicas, políticas, rituales, etc., hacia ellos, y la medida de las expectativas de ellos hacia él. Al mismo tiempo sabe que la extensión de sus deberes y expectativas, por las que está ligado a los parientes con quienes vive en proximidad espacial estrecha e interactúa frecuentemente, es mayor de lo que sería si él no estuviera en contacto diario con ellos. Así, 'Abdullahi Hamadun se comportaría hacia los miembros del segmento Dudu como hacia los afines del hermano de su padre si no viviera con ellos en su misma aldea. Porque vive en la aldea de ellos y porque ellos son espacialmente sus parientes más cercanos, su conducta hacia ellos es mucho más íntima. Cuando él rehusa la compensación de cualquier miembro del segmento Dudu, su conducta no se guía por su conocimiento de las reglas que norman la conducta en las situaciones de conflicto que requieren compensación material. Es orientada por su conocimiento

de que los miembros del segmento Dudu son sus únicos parientes cercanos y que él debe tratarlos como tales. Así decide cuál de los dos posibles "juegos de normas" va a jugar. Para cualquiera otras personas que 'Abdullahi Hamadun y el miembro del segmento Dudu cuyos animales traspasaron el campo, la conducta de 'Abdullahi es significativa sólo como una conducta en una situación que requiere compensación material. Pero porque él rehúsa la compensación, surge una discrepancia entre su conducta real y el conocimiento acerca de su posición genealógica. El poder comprender o interpretar esta conducta requiere ajustar el conocimiento: ella puede ser interpretable sólo como conducta entre dos agraban y él debe ser considerado como un descendiente directo de Dudu.

✓ La posibilidad de elección entre dos o más sistemas de normas, o juegos de normas, aplicables a la misma situación de interacción, es probablemente el mecanismo principal para la manipulación en la sociedad por un individuo y al mismo tiempo el principal proceso generador de la discrepancia entre conocimiento y conducta. Esta emerge cada cierto tiempo cuando la gente o las cosas no se comportan consistentemente, de acuerdo a alguna expectativa o definición existente o utilizable. El ajuste siguiente del conocimiento, que conduce a la redefinición o al cambio de las expectativas, es el proceso principal a través del que el conocimiento cambia y probablemente el principal proceso a través del que emergen nuevas pautas de conducta.

✓✓ Podría parecer que cualquier acercamiento metodológico que insista en la explicación de la conducta del actor derivándola de su conocimiento, y que elimine explícitamente el conocimiento del antropólogo como una fuente legítima de explicación de la conducta del actor reduce necesariamente el rol del antropólogo al de periodista-reportero o a lo más al de etnógrafo. Sería ciertamente así si todo lo que se necesitara para registrar el conocimiento del actor fuera coleccionar sus aseveraciones voluntarias sobre la realidad social y elicitar otras aseveraciones, en forma de respuestas a las preguntas del observador. Este sería un procedimiento suficiente como para llegar al conocimiento del actor sobre la realidad social si aquel estuviera constituido por más que la suma total de afirmaciones que se hacen o

se es capaz de hacer acerca de tal realidad. Sin embargo, debiera quedar claro que el concepto del conocimiento de la realidad social de un individuo, como lo he estado utilizando, comprende también aquella parte de lo que él sabe que nunca tiene necesidad de verbalizar, y aún, que probablemente tampoco es capaz de verbalizar. La tarea del antropólogo, antes de cualquier otra cosa, es establecer en qué consiste este conocimiento. El estudio de Peter de la venganza de sangre entre los Beduinos de Cyrenaica puede ilustrar este punto.

Las tribus Beduinas de Cyrenaica se dividen en secciones primarias, secundarias y terciarias. Cuando un miembro de una sección terciaria es muerto por un miembro de otra, la muerte inmediata en venganza se considera como el mejor modo de arreglar el asunto y ambas muertes se entienden como cancelándose entre sí. Cuando un miembro de una sección secundaria es muerto por un miembro de otra, la muerte inmediata en venganza se considera sólo como un eslabón en una larga serie de muertes que constituyen la venganza de sangre. Cuando un miembro de una sección primaria mata a un miembro de otra, los parientes más cercanos del muerto atacan al campamento del culpable y se genera un conflicto armado entre los miembros de ambas secciones (Peters 1967: 262-269). Este cuadro generalizado, basado en las verbalizaciones de los beduinos mismos (lo que Peters llama su "modelo consciente") podría tomarse por lo que los beduinos mismos conocen sobre la venganza de sangre y por lo que significativamente es la venganza de sangre para ellos.

Este conocimiento modela sus conductas en situaciones de venganza de sangre. No obstante, no ayuda a un individuo específico a decidir si se halla o no ante una situación de venganza de sangre cuando después que un miembro de su propia sección ha sido muerto, se encuentra con un miembro de la sección del victimario. Si este es e.g. un pariente matrilateral cercano, su conducta está expuesta a la presión de dos factores contradictorios y opuestos: su permanencia a la sección lo fuerza a una acción normativa específica: matar a cualquier miembro de la sección del victimario, incluso al hombre con quien se encontró; por otra parte sus relaciones individuales hacia sus parientes

matrilaterales cercanos lo obligan a una acción normativa general, i.e. respetar y honrar al hombre encontrado y ayudarlo bajo cualquier condición. Si el beduino actúa en todos o en la mayoría de los casos de acuerdo a la relación individual específica con el otro, esto es, si no lo mata, está decidiendo que en tal caso no existe la situación de venganza de sangre y la define diferentemente; toma la decisión en base al conocimiento de varios factores situacionales. Preguntado sobre ellos probablemente "tenga poco o nada que decir", en palabras de Garfinkel. Esto no es sólo porque los da por supuestos sino porque al verbalizarlos tendría que recitar el stock casi total de su conocimiento social. El que el antropólogo presente su explicación o interpretación de la venganza de sangre, distinta del modelo consciente de los beduinos porque incluye al menos los factores situacionales más importantes o comunes que definen si se ejecuta la venganza de sangre o no, no quiero decir que esté explicándola o interpretándola como una institución o un sistema del cual los beduinos mismos son ignorantes o no conscientes. El antropólogo hizo su interpretación de la venganza de sangre observando las instancias reales de venganzas de sangre individuales y los casos de abstinencia de venganza. Para poder ejecutarla o abstenerse, en la forma en que el antropólogo lo observó, los beduinos tenían que saber no sólo acerca de la venganza de sangre sino también acerca de los factores que definen a una situación como de venganza de sangre o no; su conocimiento debería ser el mismo que el antropólogo necesita para poder efectuar su interpretación. La explicación del antropólogo es, entonces, la descripción del conocimiento beduino.

No sólo el de los beduinos, sino que todo stock de conocimiento es básicamente de dos tipos: el conocimiento de cómo comportarse en una situación dada y el conocimiento de cómo definir una situación. Estos dos tipos de conocimiento derivan de la relación dialéctica entre hombre y sociedad. El conocimiento de cómo definir una situación es el conocimiento por el que se manipula la realidad social en el sentido en que perpetuamente se la crea o recrea. El conocimiento de cómo comportarse en una situación dada una vez que se ha definido es, por otra parte, el conocimiento a través del que se es manipulado por la sociedad:

por este conocimiento la conducta es socialmente determinada.

El hecho que un conocimiento diferente se aplique a distintas situaciones cuando la gente se propone interpretar en forma no problemática sus interacciones cotidianas, mientras sostiene simultáneamente un conocimiento obviamente contradictorio, permite la existencia empírica de un estado de cosas aparentemente paradójico. El análisis de este problema es central en el ensayo de Hasting Donnan y un tema importante del trabajo de David Riches.

Donnan muestra cómo los obreros de habla inglesa en una industria londinense pueden explicar la conducta de los obreros inmigrantes de color en términos abiertamente étnicos, a la vez que interactúan con éstos aparentemente en base a un conocimiento de que la etnicidad no importa. Esto es posible al poder definir la interacción en la industria como étnicamente cerrada o abierta, y haciéndolo así, al adherirse estrictamente a las normas de interacción apropiada en las respectivas esferas.

Similarmente, Riches informa cómo en un pequeño asentamiento del ártico canadiense los esquimales saben que los canadienses hacen una buena obra al ayudar a los esquimales y que, a la vez, son unos bastardos que deberían volverse al sur. Los canadienses del lugar también sostienen un conocimiento contradictorio, respecto de los funcionarios de más categoría del centro administrativo regional. Sostienen que éstos están trabajando en forma lenta pero segura en la dirección correcta respecto del beneficio para los esquimales y, al mismo tiempo, los acusan de no mantener coordinación alguna entre los distintos departamentos y de no tener en realidad idea de la verdadera situación de los esquimales. Riches muestra no sólo que este conocimiento contradictorio está determinado situacionalmente, sino que va más allá en su análisis, explicando cómo dicho conocimiento de los canadienses del lugar se generó en la interacción entre éstos y sus superiores.

✓ Ambos ensayos demuestran que el conocimiento socialmente accesible no es un sistema perfectamente integrado; existen

Holy)

CONOCIMIENTO Y CONDUCTA

muchas instancias en que se sostiene conocimientos contradictorios. Más aún, la suma de conocimientos accesibles a un individuo es distinta de cualquier otra, debido al carácter único de su biografía.

✓ El conocimiento que todo individuo posee es determinado por su posición en la sociedad de dos formas; en el sentido que por su posición social específica no tiene acceso a ciertos conocimientos, y en el sentido que su posición en la sociedad, para ser mantenida o sostenida, tiene que ser corroborada por el conocimiento correspondiente.

De nuevo, el stock del conocimiento socialmente accesible es determinado para cada individuo por su posición en la sociedad. El corolario de esta determinación social es el proceso por el que reclamando un cierto conocimiento o la falta de él, un individuo manipula su posición social: al reclamar o al no hacer el reclamo del conocimiento adecuado a su posición, sostiene la definición previa de éste o la cambia. Sólo examinando el problema de la relación entre conocimiento y conducta dentro del marco general de esta relación dialéctica entre hombre y sociedad, podemos captar el conocimiento de las personas en todos sus posibles aspectos: como orientación para la conducta práctica, como un medio o forma de hacer comprensible, explicable e interpretable la conducta, como una herramienta para manipular la realidad social y como algo que en sí mismo es objeto de manipulación.

NOTAS:

- 1) Publicado originalmente en Queen's University Paper in Social Anthropology: Knowledge and Behaviour (Holy L. Edit.). Vol. 1, 1976, Belfast, Irlanda.
- 2) Fenomenológicamente orientados no se comprende aquí en el sentido dado previamente a estos acercamientos y a la idea por Garfinkel (1974: 15-18) sino más bien como una "escuela" considerada como tal por los practicantes de la sociología "tradicional". Los criterios profesionales prácticos en base a los cuales se le puede considerar escuela son señalados por Turner (1974: 7).
- 3) La conducta es considerada como manifestación de conocimiento por al menos algunos filósofos. (e.g. Ryle 1949, Strawson; para el problema de la acción como manifestación de creencias. cf. Neddhm 1972: 98-102).

Quienes rechazan la conducta como manifestación de conocimiento basan su argumento en la verdad como el criterio de conocimiento (conocimiento es una afirmación cierta de hechos) y arguyen que no podemos decir lo que un hombre conoce observando su conducta; ella no establece la cuestión de la verdad, dado que ésta puede ser establecida solamente en forma independiente de la conducta particular de ese hombre. (Viz. e.g. Powell 1967: 64-72), ya que lo relevante para la conducta social de la gente es el significado intersubjetivo de cualquier conocimiento, y no su correspondencia con cualquier verdad "objetivamente" establecida, esta objeción puede ser descartada.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- Ayer, A.J.
1956 The problem of Knowledge, MacMillan, London.
- Berger, L. and Luckman, T.
1966 The social construction of reality. Quoted from Penguin University Books, 1971.
- Cicourel, A.V.
1973 Cognitive sociology. Penguin Books Ltd.
- Fallers, L.A.
1956 Bantu Bureaucracy. Cambridge, Heffek.
- Filmer, P. Phillipson M. Silverman D., Walsh D.
1972 New directions in sociological theory. Collier-Macmillan, London.
- Findlay, J.N.
1967 Values and intentions. Allen and Unwin, London.
- Garfinkel, H.
1967 The origins of the term "Ethnomethodology. In: Turner R. (ed.) 1974. Ethnomethodology.
- Holy, L.
1974 Neighbours and Kinsmen. A study of the Berti people of Darfur. C. Hurst, London.
- Needham, R.
1972 Belief, Language and Experience. Basil Blackell, Oxford.
- Peters, E.
1967 Some structural aspects of the Feud among the Camelherding Bedouins of Cyrenaica. Africa XXXVII.

- Powell, B.
1967 Knowledge of Action. Allen and Unwin, London.
- Ryle, G.
1949 The Concept of Mind. Hutchinson, London.
- Schutz, A.
1962 Collected Papers I: The problem of social reality
Nijhoff, The Hague.
1964 Collected Papers II: Studies in Social Theory
Nijhoff, The Hague.
1966 C.P. III: Studies in Phenomenological Philosophy.
id.
- Strawson, P.F.
Nijhoff, The Hague. An Essay in Descriptive
Metaphysics, London, Methuen.
- Turner, R. (ed)
1974 Ethnomethodology. Panguin Books Ltd.
- Walsh D.
1972 Sociology and the Social World. In: Filmer P.
et al. New Directions in Sociological Theory.
- Wozzley, A.D.
1949 Theory of Knowledge. Hutchinson, London.