



La subjetividad en la recuperación de algunas tensiones Una perspectiva antropológica

Ana Ramos (IIDyPCA-CONICET)
María Emilia Sabatella (IIDyPCA-CONICET)
Valentina Stella (IIDyPCA-CONICET)

Desde fines del siglo XIX, y en el momento en que la Antropología se asumía como la disciplina que hablaría acerca de aquella porción del mundo que quedaba definida como “el resto” (no europeos, sociedades sin estado, sin escritura, sin mercado, etc.) (Wallerstein 2006), tomó como propia y distintiva la pregunta por la alteridad. En el marco de esta pregunta, la primer gran ruptura fue la que sucedió en las primeras décadas del XX, cuando el énfasis en la diferencia exotizante fue suplantada por otro puesto en la traducción y el acercamiento a la diversidad. Lo diverso –representado, por ejemplo, en sistemas como el kula trobiandés, el potlatch kwakiutl o en nociones divergentes de paternidad, adolescencia, homosexualidad— invitaba, a través de los antropólogos, a repensar los supuestos universales de la sociedad occidental. Este proyecto de desnaturalización, a veces más y otras menos explícito, fue posicionando a la Antropología en un lugar intermedio entre lo particular y lo universal. La tensión particular-universal, profundizada con el método etnográfico del trabajo de campo, fue uno de los principales motores para que la Antropología se cuestionara a sí misma, a través del tiempo, los criterios históricos utilizados para generalizar o relativizar. En la búsqueda permanente de explicaciones menos etnocéntricas que las anteriores, se ha tendido a señalar, con sentidos diferentes en distintos momentos y debates históricos, lo siguiente: allí donde lo universal homogeniza y niega, se indica la particularidad histórica y la heterogeneidad de existencias; allí donde lo particular excluye, se señala la igualdad universal. La segunda ruptura, incipiente a mediados del siglo XX, pero reestructuradora en las décadas del '60 y '70, fue cuando la diferencia comenzó a ser pensada también a partir de lo desigual. Las relaciones asimétricas de poder comenzaron entonces a ser el contexto en el cual se inicia la escalada de revisiones por las cuales, progresivamente, nociones hasta entonces no problemáticas como tradición y cultura fueron volviéndose “incómodas”.

En las décadas de los '80 y '90, la noción de “identidad” era uno de los principales temas de la Antropología –esto se reflejaba en congresos, publicaciones y programas de materias. La atracción por esta categoría de análisis no sólo residía en el hecho de que había pasado a ser ya una categoría de uso para los movimientos sociales, sino porque permitía romper con paradigmas que para entonces resultaban esencializantes.

Para el campo de los estudios étnicos, en los que se inscriben nuestras investigaciones, esto implicó que nociones como aculturación, pérdida cultural, mestizaje, tradición o cultura dejaran de ser categorías de análisis utilizables para devenir categorías de uso hegemónicas a cuestionar y deconstruir. En este contexto, la noción de identidad pasó a ser un producto histórico y situado en estructuras de poder. Con este concepto, la disciplina introducía una mirada constructivista sobre todos los procesos sociales. La identidad se fue percibiendo cada vez más como una estrategia política y desde un enfoque instrumental. En el campo de los estudios étnicos, este énfasis instrumental fue subsumido en la idea de construcción de límites para establecer diferencias nosotros-otros (Barth 1976).

En este desplazamiento, algunos trabajos académicos tendieron a extremar la postura que Jeffrey Olick y Joyce Robbins (1998) denominaron “presentismo”. Es decir, un entendimiento de la identidad y la memoria como recursos políticos que cambian en función de cómo los grupos sociales usan el pasado para sus fines presentes (Ramos 2011). Las nociones de cultura, identidad o memoria ya no nombraban tanto prácticas sociales compartidas, cosmovisiones y creencias, sino criterios en pugna por demarcar estas prácticas en contextos de hegemonía.

De este modo, la introducción del concepto de “identidad” en la antropología, por un lado, abrió el campo de discusión para pensar los procesos de pertenencia como articulación de clivajes étnicos, de género, de clase, de nación, de edad. Articulaciones cuyas condiciones de posibilidad son determinadas por los procesos hegemónicos. Por el otro, en tanto construcción cultural, incorporó la perspectiva histórica en los análisis. Esta dirección es la que señala Stuart Hall (2003) cuando subraya la idea de proceso con el término “identificación”, en el cual la identidad se constituye a partir de los usos que los sujetos hacen en conjunto y en disputa de sus pasados compartidos (Brow 1990).

En el marco de esta tensión entre pasado y presente –y dejando atrás discusiones ya superadas por el constructivismo-- es que nosotras nos preguntamos cómo dar cuenta de un conocimiento que, aun cuando fue producido en un determinado contexto histórico, fue transmitido y heredado a través del tiempo. Un conocimiento acerca del mundo cuyo anclaje está más en las experiencias que lo produjeron que en el presente de su actualización. Estos conocimientos heredados parecieran a veces ser lo suficientemente poderosos en la constitución de los sujetos y los grupos sociales como para ser soslayados por las determinaciones presentes de los procesos hegemónicos. En otras palabras, esta tensión repone la pregunta acerca de cómo intervienen los conocimientos heredados (a los que la antropología clásica llamaba cosmovisiones y luego cultura) en estos procesos colectivos de identificación.

Paralelamente, la inclusión del concepto de hegemonía (a partir de las relecturas de Gramsci) ponía en primer plano la tensión entre agencia y estructura. En el estudio de los procesos identitarios, la discusión sobre la posibilidad de acción en contextos hegemónicamente determinados recurrió mayormente a las metáforas espaciales.

Las personas transitamos espacios sociales que se nos presentan ya configurados por los procesos hegemónicos; nos encontramos con lugares

disponibles para ser ocupados y con otros a los que no tenemos acceso. Las formas de entrar y salir de éstos, así como la forma de conectarlos en nuestros recorridos también están sugeridas o impuestas en la distribución espacial (Grossberg 1992). Esto es así porque los lugares son valorados, marcados, definidos y habilitados diferencialmente según las matrices de alteridad y de desigualdad dominantes (Briones 1998). A pesar del poder de estas configuraciones para fijar recorridos (Lefebvre 1974), las personas modificamos cotidianamente el espacio con nuestros movimientos, y en ocasiones, lo desafiamos de forma consciente al impugnar criterios de acceso y de salida, las formas de ocupar o no los lugares disponibles, e incluso, la existencia misma de estos lugares. Al transitar el espacio las personas vamos construyendo nuestros propios itinerarios, y son éstos los que nos constituyen como sujetos de un tipo determinado. En estas marchas por el espacio, las personas también se encuentran, tanto en el movimiento como en las detenciones en lugares específicos.

La disponibilidad de lugares distribuye, entonces, tanto afectividades como formas permitidas de reclamo y acción política (Grossberg 2003). En este marco nos parece clave entender cómo y por qué esto, a veces, ocurre de otros modos. Es decir, cómo y por qué las personas redefinen los lugares como sitios de apego y como instalaciones estratégicas para la acción de formas alternativas. En el encuentro entre trayectorias las personas se definen como agentes y como sujetos afectivos, de formas complejamente situadas. Esta particularidad –resultante del interjuego entre presuposición y creación– define el afecto como un modo de habitar, y a este último como expresión política (De la Cadena 2008). Sin embargo, creemos que el rol del afecto en los procesos de identificación o constitución de sujetos tiene que ver con procesos de memoria que no siempre son capturados por las metáforas espaciales. Aquí estaría faltando una dimensión temporal de más larga duración. Consideramos que las trayectorias por el espacio que hicieron abuelos y abuelas, o antepasados más lejanos, también son constitutivos del sujeto afectivo.

Manteniendo las tensiones. La subjetividad como plegamiento de la memoria

Los mecanismos de sujeción y los procesos hegemónicos de inscripción por sí mismos carecen de fuerza explicativa para dar cuentas del proceso de subjetivación. Para Nikolas Rose (2003) se hace necesario la elaboración de un concepto que permita entender la manera en que el afuera se transforma en el adentro y el interior se localiza más allá de los límites del propio cuerpo. Toma entonces la figura del pliegue de Deleuze (1991) para pensar la subjetivación como un proceso que deviene del afuera. Sobre esto comenta Deleuze 'El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen el adentro: no es otra cosa que el (...) el adentro del afuera' (Deleuze 1991:128).

La idea de pliegue es un modo de pensar la subjetividad al margen del sujeto esencializado y unificado, y de proponer formas de subjetividad en donde se destacan procesos locales en su multiplicidad y fluir permanente. En principio, y siguiendo a Deleuze, entendemos el proceso de subjetivación como una operación de

plegado permanente de los elementos del exterior, que se anidan formando capas replegadas sobre sí mismas, construyendo un interior que adquiere sentido por su vínculo con el exterior (Rose 2003).

Así entendida, la subjetividad es también el resultado de las trayectorias sociales, y de la forma de circular por los contextos. Los sistemas de proximidades son modificados por los desplazamientos y las migraciones que realizamos las personas. Nuestra subjetividad se troquela y se constituye por la multiplicidad de los pliegues que vamos realizando en los diversos caminos transitados (Ramos 2010, Sabatella 2011, Stella 2012). Aun cuando en la forma de plegamiento las personas hacemos coherencia de nuestras biografías particulares, nuestra constitución, tal como lo dijeron los teóricos de la identidad, es la de un sujeto múltiple y heterogéneo. Nos preguntamos entonces cuál es la profundidad o el desplazamiento que permite la subjetividad, así entendida, frente a los planteos anteriormente descriptos sobre la identidad. Esto es, cómo introducir las movilidades creativas, alternativas, oposicionales, de resistencia o de lucha (Grossberg 1992), cuando el sujeto es el resultado de su sujeción y normalización, cuando su interior no es otra cosa que plegamiento del exterior.

Las inscripciones de los procesos hegemónicos forman, en los cuerpos, los diferentes estratos que, replegados unos sobre otros, formarán lo que llamamos pensamiento. Por lo tanto, serán múltiples las formas de relacionarse con el mundo y con uno mismo ya que es desde nuestro pensamiento o subjetividad que modificamos nuestros bordes (las formas en que nos pensamos como una unidad, ya sea biográfica, comunal o grupal) y que reconstruimos nuestras experiencias. La idea de pliegue impone el permanente reordenamiento de la subjetividad (Rose 2003) pero no de cualquier manera, nuestra subjetividad también va sedimentando en marcos de interpretación, en formas de ver el mundo.

La ontología particular, tema al que los antropólogos han retornado, podría empezar a ser pensada en esta línea de trabajo. Es decir, como el encuentro de trayectorias (esto es, de personas) con experiencias comunes y, por ende, formas de plegar -agrupar, agregar o conglomerar, componer, disponer o agenciar – similares.

Haciendo foco en los pueblos indígenas, podríamos decir que los elementos externos -material de los pliegues internos– siempre estuvieron ordenados en espacios configurados, en relaciones asimétricas de poder y, particularmente a partir de fines del siglo XIX para Patagonia, como resultado de procesos de violencia, subordinación y alterización. Los materiales en los que hoy en día se expresa la memoria social se resignificaron profundamente en el contexto de las campañas militares, los campos de concentración y los años de relocalización.

Deleuze considera importante detenerse a pensar esta relación entre subjetividad y memoria. Sostiene que los modos de subjetivación tienen una larga vida, puesto que no dejamos de producirnos como sujetos a partir de viejos modos que no corresponden a nuestros problemas. Pero en esta profundidad temporal encuentra también una razón más positiva, y ésta es que el plegamiento es una Memoria más allá de la memoria corta que se inscribe en los estratos y los archivos. La memoria es el verdadero nombre de la relación consigo mismo y del afecto por sí mismo. En otras palabras, las experiencias internalizadas y las formas de interpretar

esas experiencias son las memorias constitutivas de la subjetividad. Estas últimas no sólo son el resultado de nuestras trayectorias particulares sino también de las luchas de nuestros antepasados que no cesan de renacer en otros sitios y de otras formas (Benjamin 1967).

La subjetividad política.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, consideramos que la subjetividad política resulta del conocimiento producido en contextos históricos y específicos de lucha. Las movilizaciones indígenas, específicamente de comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche, en Patagonia argentina, han estado asociadas a la recuperación del territorio despojado por el estado, por empresas privadas o terratenientes; en defenderse de desalojos efectivos o de amenazas de desalojo de sus tierras; en buscar las maneras de expresar y poner en práctica un conocimiento y un proyecto de acción en contra de las empresas extractivas y del latifundio; en reflexionar, encontrar y explicitar un conocimiento alternativo a los dominantes para pensar el pasado, las relaciones sociales y, particularmente, las formas de grupidad colectiva (comunidad, lof).

Esas agendas nativas son las que orientan también las preguntas teóricas y las necesidades de pensar las relaciones entre ontologías, memorias, subjetividades y trayectorias junto con la posibilidad de “intervenir políticamente”.

Walter Benjamin (1967) nos permite repensar el pliegue de Deleuze desde su historicidad. La idea central de esta relación podría explicarse del siguiente modo: las imágenes del afuera que son creadas en determinado momento histórico, llevan consigo los significados experienciales de sus contextos de producción a través del tiempo. Aun cuando éstas son transmitidas y resignificadas en nuevos contextos (los de su transmisión), estos sentidos primeros perduran superpuestos unos a otros. Al punto que, muchas de las imágenes y sus índices históricos son transmitidos sin ser sus sentidos develados o explicitados de forma consiente en todas las generaciones. Benjamin entiende que en estos índices habría una potencialidad política de interpretación para las generaciones futuras. Y que en esto reside la fuerza, la creatividad y la originalidad que adquiere, en ocasiones, un determinado momento político.

La iluminación es entonces el momento de la política, es decir, el momento en el cual se articula el pasado y el presente, cada uno con cierta autonomía de significación. Esta articulación es un modo específico de iluminar (desplegar), ciertos elementos alguna vez internalizados que hasta entonces permanecían en la memoria en su co-extensión del olvido. Iluminar es volver a conectar unos elementos con otros, es establecer asociaciones de sentido entre memorias heredadas y elementos nuevos que vienen de las experiencias del presente.

Es en estos contextos de iluminación colectivos --porque es en la interdiscursividad y en las prácticas conjuntas donde surgen las posibilidades de identificar detalles, de encontrar índices y de asociar imágenes-- donde el conocimiento u ontología en la que participan los grupos mapuche y tehuelche se va resignificando.

Estas ontologías particulares, dependiendo de los contextos, pueden resultar altamente impugnadoras de los universales que ordenan y organizan la política (o la policía) (Rancière 1996). Es entonces cuando consideramos que la subjetividad política puede estar produciendo el lugar de lo que aún no tiene lugar en el espacio social. El lugar que obligaría a repensar la misma lógica de configuración de ese espacio y el reordenamiento de sus partes.

Estos son los modos en los cuales tratamos de pensar la posibilidad que tienen ciertos conocimientos –más cuando tal como explicamos antes están asociados con la memoria/subjetivación y el afecto– para proponer formas de ver el mundo que resulten alternativas a las hegemónicas. Creemos que, al menos en el momento de su emergencia, y durante el proceso de su armado como discurso coherente, éstas pueden resultar impugnadoras. Así lo es por ejemplo la noción de lof (comunidad), cuando entendida como proceso de relacionalidad (Carsten 2000) y de territorialización, incorpora al territorio como agencia, y a los antepasados y a otros no humanos como parte constitutiva de un espacio social que, para otras ontologías, puede resultar impensable.

Así también, imágenes que no tenían expresión en el espacio social como las de los campos de concentración, o los años de regreso y reencuentro entre familias post-campañas militares, comienzan no sólo a tener sus soportes de transmisión sino también a conectar (iluminar) distintos índices y experiencias. Este trabajo, situado en estos años y en estas geografías, está creando subjetividades políticas donde se ponen en juego profundidades de la memoria, conocimientos entendidos como propiamente mapuche-tehuelche, y respuestas políticas para dirimir espacios y lugares disponibles. Ahora bien, qué es, a la Rancière, lo que aún no es visible o audible en estos posicionamientos es todavía un emergente (Williams 1997).

Hasta aquí hemos querido contar cómo el concepto de subjetividad actualiza y mantiene las tensiones sociales como tensiones teóricas. Desde un punto de vista antropológico, con énfasis en el contexto y el conocimiento local, consideramos que la subjetividad política debe ser comprendida en sus tensiones constitutivas, sin optar por sus resoluciones en uno u otro extremo de la cuerda.

De este modo, las relaciones particular/universal, pasado/presente y agencia/estructura instituyen la dinámica por la cual podemos pensar la memoria como subjetividad, y a esta última como política. En las experiencias históricas se crean los conocimientos (marcos de interpretación locales) a partir de los cuales las prácticas personales y colectivas suelen ser vividas como un modo de ser y estar en el mundo, y de circular el espacio social transformándolo.

Bibliografía

- Barth, F. (1976) "Introducción" En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica, 7-49.
- Benjamin, W. (1967) *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Ed. Sur
- Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

- Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*. 63, 1-6.
- Carsten, J. (2000) *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press
- De la Cadena, M. (2008) "Política Indígena: Un análisis más allá de la política", *WANE-Journal* 4. 139-171
- Deleuze, G. (1991) *Foucault*. México, Paidós.
- Grossberg, L. (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge
- Grossberg, L. (2003) "Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?", en Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu. 148-180.
- Hall, S. (2003) "Introducción: ¿Quién necesita identidad?", en Stuart, H. y Du Gay, P. (Comp.) *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires, Amorrortu. 1-17
- Lefebvre, H. (1974) "La producción del espacio", *Papers: revista de sociología* 3. 219-229.
- Olick, J. y Joyce R. (1998) "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology* 24, 105-140.
- Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.
- Ramos, A. (2011) "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad" *Alteridades* 21, 131-148.
- Rancière, J. (1996) *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Rose, N. (2003) "Identidad, genealogía, historia", en Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, 214-250
- Sabatella, M. E. (2011) *Procesos de subjetivación política: reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. San Carlos de Bariloche, IIDyPCa-UNRN-CONICET Colección Tesis.
- Stella, V. 2012. "La memoria y los procesos de construcción de subjetividad aborígen en la localidad de Puerto Madryn (Chubut)" Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. m.i.
- Wallerstein, I. (2006). "La construcción histórica de las ciencias sociales desde el Siglo XVIII hasta 1945", en Wallerstein, I. (Comp.) *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI. 3-36.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.