

APROXIMACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA

ALHENA CAICEDO

DEA École des Hautes Études en Sciences Sociales

alhenauta@yahoo.com

Artículo de Reflexión Recibido: junio 15 de 2003 Aceptado: agosto 18 de 2003

Resumen

La investigación social se inscribe en una paradoja. A partir de los aportes de la teoría sistémica y del pensamiento complejo de segundo orden, la autora propone una reflexión sobre el lugar que ocupa el investigador social que se enfrenta a un sujeto del cual él mismo hace parte. Desde ángulos tan diversos como la narrativa, la expresión corporal y las artes plásticas se propone una mirada trasgresora de las lógicas en las que se inscribe una investigación social. Se trata de hacer de la antropología un ejercicio de *agenciamiento* que permita lecturas creativas de la realidad social, sus dinámicas de cambio y sus posibilidades de transformación.

Palabras clave: Reflexividad, subjetividad, narrativa, metodología en antropología.

Abstract

Social research is caught up in a paradox. Building on the contributions of systemic theory and the complex thought of second order, the author proposes a reflection on the role of the social researcher who is faced with a subject of which he/she forms part. From such diverse angles as narrative, corporal expression, and plastic arts, a transgressor gaze is offered of the logics that inscribe social research. The aim is to make anthropology an exercise of agency-construction that allows creative readings of social reality, their dynamics of change and their possibilities of transformation.

Key words: Reflectivity, subjectivity, narrative, anthropological methodology.

En una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad.

(Miguel Morey, Introducción a *Tecnologías de Yó*)

La coyuntura propiciada por la polémica teórica que suscita el surgimiento de una llamada «posmodernidad» sugiere, más que el detenerse en los aciertos o desaciertos que han tenido los teóricos que se dedican a pensar —o a predecir— la «superación de la modernidad», un vislumbramiento de nuevas posibilidades de acercamiento epistemológico que, sin pretenderse únicas, abren nuevos campos de análisis. Campos que, por inexplorados, tienen a su favor el beneficio de la duda sobre los resultados reales que pudieran lograr la aplicación de nuevas metodologías de investigación. Es precisamente sobre este punto que me parece importante retomar un tema ante el que la academia colombiana ha sido tan renuente como es el de la legitimidad de conceptos nuevos como la subjetividad, que han tomado vida propia y que se alistan para ser confrontados en términos prácticos al interior de métodos y técnicas de análisis de la realidad colombiana.

En este sentido, quisiera guiar este ensayo conservando un orden muy cercano a mi propia experiencia reflexiva sobre el tema y, además, hacer la aclaración de que todo lo que aquí se diga parte, en primera instancia, del ejercicio intuitivo de quienes venimos trabajando bajo esta perspectiva.

El sujeto de la antropología

El contorno de definición del objeto de la antropología resulta, hoy más que nunca, difícil de trazar. No sólo por la tendencia —evidente en la cotidianidad— de una práctica que se solapa con la de disciplinas cercanas como la sociología, la historia o la psicología, sino porque es precisamente esa tendencia la que demuestra que el delineamiento epistemológico de esos bordes se va quedando obsoleto ante la complejidad de los «sujetos» de los cuales se pretende hablar. No es entonces ningún descubrimiento el que el nuevo sujeto de la disciplina se haya transformado, y hago esta afirmación trayendo a colación la idea que Marc Augé planteaba a propósito del tema durante una conferencia para la Fundación Social hace algunos años. A pesar de las intersecciones que se dan en la práctica de las ciencias sociales, la trayectoria histórica de cada una de las disciplinas ha mantenido unos ejes básicos que delinear sus diferentes aproximaciones. La sociología funda su enfoque en el conjunto de la sociedad como sistema *per se*; a su vez, la psicología ha enfocado al individuo como unidad en relación consigo mismo y con sus congéneres; mientras que la función de la antropología ha sido y es la de develar la interacción de ese

individuo con el todo social —en el tiempo y el espacio—, es decir, en la relación que lo convierte en un sujeto social-cultural.

El eje reflexivo

Por cuestiones del azar y por una poca experiencia que había tenido en el tema, llegué al terreno de las investigaciones sobre jóvenes. Tal vez mi crítica comienza por este lado, pues durante los años que estuve en la universidad existió siempre una reticencia tácita a pensar en sujetos de estudio —«alteridades»— diferentes a los ya establecidos. En este sentido y ante la posibilidad de vincularme a la segunda parte de la investigación «Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos», desarrollada por el DIUC¹, el primer paso consistió en aprender a delinear los contornos de eso que llamamos «jóvenes». Fue precisamente ese proceso donde mi experiencia fue atravesada por una serie de afectaciones que terminaron en el ejercicio reflexivo de reconocermelo yo también como joven, sujeto y, a la vez, objeto de la investigación.

La incertidumbre ante la pregunta «¿dónde me paro?» no es gratuita. Se intenta mantener una distancia para legitimar aquello que llaman objetividad, pero ¿qué sucede cuando uno, como investigador, hace parte de lo investigado? A esto agregaría otra pregunta más compleja, ¿cómo mirar el objeto cuando él también me está mirando? Las paradojas de la investigación social no terminan allí. De hecho, no han sido pocos los debates que se han dado en este campo y que se seguirán dando por cuenta de la multiplicidad de aproximaciones y opiniones que hay en torno a la llamada «objetividad». Entre ellas, me interesa abordar aquella que propone el llamado «pensamiento complejo»². Si bien no se trata de casarse con una teoría, creo que el abordaje de una perspectiva

¹ Departamento de Investigaciones de la Universidad Central.

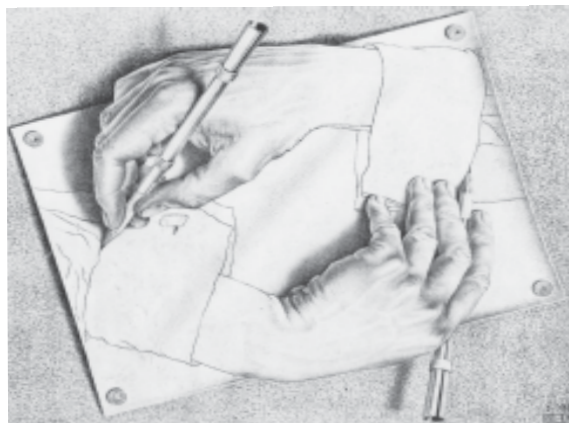
² Se llama «pensamiento complejo» en tanto piensa el pensamiento de los sistemas observadores.

transgresora de los órdenes lógicos que abre nuevas posibilidades epistemológicas a las ciencias humanas, adquiere mayor validez cuando se piensa como una posibilidad de mirar la unidad del hombre —y no me refiero a universales— en tanto sistemas a partir de los cuales se desarrollan no sólo procesos constantes sino también diferencias y diversidades. Esta afirmación puede resultar confusa y, de hecho, profundizar en esta cuestión resulta sumamente complicado, ya que es el paradigma reflexivo quien integra, disgrega, superpone y *ubica* los diferentes puntos de entrada. En otras palabras, todo lo que aquí intento decir está conectado, todo hace parte de lo mismo; debo reconocer entonces la dificultad que existe para exponer linealmente esos puntos de entrada y que llamé nuevos conceptos.

La perspectiva de la «reflexividad»

El concepto de reflexividad tiene su origen en las ciencias duras. Muchos autores que se han dedicado al análisis de esta noción han sido formados en campos como la física y la biología y han llegado al terreno de las ciencias blandas donde, a partir de la transposición de los esquemas de la lógica matemática y biológica y la teoría de sistemas, han procurado reformular la manera de acercamiento epistemológico de las ciencias sociales y humanas. La reflexividad es una perspectiva que involucra y afecta planos de diferente naturaleza pero que son interdependientes. Se trata, entonces, de la trasgresión de las lógicas de lectura de distintas dimensiones de la realidad con el fin de ampliar sus posibilidades de aprehensión. Así, para comprender qué es y cómo funciona la reflexividad es necesario aproximarse a dichos planos y mirar su afectación en relación con los demás.

La reflexividad encuentra su sustento en la paradoja, es decir, en la contradicción lógica entre planos de referencia y aquello que los compone. Ejemplos claros podrían ser, entonces, la paradoja de la ciudad indestructible que es bombardeada con un misil indestructible o aquella del cretense que afirma que todos los cretenses mienten; ambos casos sin duda confunden en la medida en que son autorreferentes. A pesar de que la contradicción había sido desde la antigüedad un terreno proscrito y anulado de las formulaciones de los lógicos (se les llamaron círculos del diablo), el abrir la posibilidad de salirse del esquema de explicación bipolar de lo verdadero y lo falso y encontrar dimensiones gnoseológicas que en vez de fragmentar unifican, dando nuevas perspectivas de lectura, ha sido un recurso propio de la epistemología —un ejemplo lo constituye la invención de los números imaginarios en la matemática—.



TEKENEN

Tomado de *Estampas y dibujos*, M.C. Escher, Taschen 1991

Otro ejemplo es la obra plástica de M. C. Escher, donde la contradicción entre planos exige «saltar» a una dimensión diferente para leer desde otra óptica dichos planos y entender la intención del autor. Lo mismo sucede con el uroboro, la imagen mítica de la serpiente que se come su propia cola. En un solo plano, la lectura es contradictoria. Si seguimos la trayectoria que propone mientras se come, una vez que termina podemos indicar una diferencia, y así cuantas veces lo hagamos, pero estamos siempre ante la misma serpiente. Varios planos-lecturas se superponen; el uroboro está en movimiento. Como quiera que sea, ese «salirse» o «saltar» de plano no quiere decir que el nuevo plano sea radicalmente diferente al inicial: un ejercicio reflexivo nos permite realizar una observación sin separarnos de lo observado.



DRACK

Tomado de *Estampas y dibujos*, M.C. Escher, Taschen 1991

Así, aunque la primera reacción que tenemos ante una contradicción lógica es abortarla, también podemos desdoblar los planos, salirnos, pararnos en otro lado para acceder desde allí a otro tipo de mirada. De esta forma, podemos afirmar que el hecho paradójico es creativo en la medida en que amplía las posibilidades de aproximación; dejamos de resolver la cuestión sólo como verdadera o sólo como falsa, para entenderla como un todo, verdadero y falso a la vez, imaginario, sin sentido... En otras palabras, las paradojas son «círculos creativos» que permiten la invención de nuevas ópticas y, desde allí, de cosmovisiones alternativas y de nuevos mundos posibles.

La lógica de los seres vivos

En el marco de la teoría de sistemas, la noción de reflexividad es la que permite entender el funcionamiento de los seres vivos. Tanto las bacterias como las sociedades humanas tienen la capacidad de especificarse, esto es, de definir lo que les es propio. Todos los seres vivos tienen esa peculiaridad: una célula se distingue de otras células porque define las fronteras que la separan de aquello que no es, es decir, de su mundo exterior y de sus similares. Es precisamente esta facultad de auto-organización a la que se denomina autonomía. Ahora bien, la autonomía recrea la idea de que ese sistema-célula debe intentar construirse y reconstruirse permanentemente; no obstante, ese trabajo depende del mundo externo. En este sentido, autonomía –interna– y dependencia –externa– conforman una paradoja necesaria a la hora de entender el funcionamiento de cualquier ser vivo. En palabras de Edgar Morin, los llamaríamos sistemas auto-eco-organizados. «La forma en que está elaborada la noción de auto-eco-organización es muy útil al momento de aproximarse a problemas diferentes –tal vez complementarios– al de la organización de los seres vivos. La posibilidad de incluir una paradoja (o varias si se quiere) dentro de un esquema explicativo del tipo autonomía y dependencia implica abordar un principio de simultaneidad y de necesidad de los contrarios. De lo que se trata es de entender, por lo menos en la auto-eco-organización, la relación de interdependencia de lo interno con lo externo, de la autonomía con la dependencia. Cualquier cosa que suceda con lo *auto* incidirá en lo *eco* y al revés. La *organización* se encuentra, entonces, en transformación constante debido al carácter relacional de lo *auto* con lo *eco* que genera permanentemente fuerzas y tensiones que en últimas son las que la conforman» (Serrano *et al*, 2001: 6).

Así, volviendo al lugar de la antropología, autores como Jesús Ibáñez (1994) advierten que las ciencias sociales se diferencian de otras como la física o la química en que quien es observado –sistema objeto– tiene la misma capacidad de distinción y objetivación que tiene quien lo observa –sistema sujeto–. Dicho de otro modo, los investigadores sociales no podemos tener la certeza de la objetividad frente a «objetos» de estudio que son iguales a nosotros. Así las cosas, cualquier sujeto debe aceptar que su objeto también puede ser otro sujeto que lo puede considerar como un objeto. Tan compleja es la cuestión que el «otro» puede frustrar, mediante su actividad en forma de acción consciente, la objetivización de esa actividad. Desde una perspectiva reflexiva, habría que asumir que la investigación social es paradójica y que todos somos sujetos y objetos de investigación: los límites se desdibujan; sujetos y objetos se afectan mutuamente.

El camino de las subjetividades

Los avatares de la contemporaneidad están reclamando el volver los ojos hacia los sujetos. Pero no sólo en tanto estos representen individualidades, sino porque la dicotomía ficcional entre lo público y lo privado ha desarticulado las preguntas por la acción pública de las preguntas por los sujetos que las realizan y viceversa. Dicho de otro modo, la individualidad e intimidad de los seres humanos ha querido ser vista en una dimensión privada, exenta de cuestionamientos y, por supuesto, de negociaciones, en contraposición al ámbito de lo público, de lo social-colectivo, de lo político. Aquello que define lo privado ha querido representar verdades; es éste el lugar adjudicado a la moral, al *ta deonta* —deber ser— y, en general, a toda la tradición de los postulados axiológicos histórico-culturales. El intento por poner en evidencia las estrategias del poder hace necesario volver sobre el sujeto para deslegitimar esta dicotomía, pero también implica un concepto de lo social que parta del dinamismo particular que son los sujetos y que dé cuenta de las modalidades de lo colectivo como espacios de constitución de las fuerzas capaces de determinadas acciones y prácticas sociales. No sólo se trata de evidenciar los presupuestos que nos lega la cultura, sino de reconocer la potencialidad de creación que existe a la hora de imaginar un futuro. En esta vía, no se trata de hurgar en los sujetos porque sí, sino de entender cuál es el diálogo que se establece entre éstos y la realidad, en el ámbito individual, pero sobre todo, en el campo de lo colectivo. Es precisamente de ese diálogo del que damos cuenta cuando nos referimos a las subjetividades.

La subjetividad no es exactamente aquella noción que se opone a la de objetividad, sino más bien la que nos habla de un sujeto-escenario donde se cruzan una serie de fuerzas y tensiones que lo constituyen como tal. La cualidad de esas tensiones y fuerzas es lo que llamamos subjetividad. Ella resume todo aquello que somos, lo que pensamos, lo que otros piensan, lo que queremos ser. Dicho de otro modo, ella es el resultado de pensar la realidad y de cómo esa realidad en la que estamos inmersos también nos delinea. Su función está en darle sentido a las prácticas sociales, sentido que se construye en la articulación de las temporalidades que definen a los sujetos: la memoria, la manera como entendemos el pasado y donde se entrecruza la historicidad sociocultural con el decantado de las vivencias individuales; la experiencia, el lugar de la acción; y la utopía, la forma de percibir un futuro aún no constituido (Zemelman y León, 1997). No obstante, la articulación entre estos ejes temporales no es ni única ni estática, por el contrario, adquiere miles de texturas, órdenes y formas y se encuentra en constante movimiento. Desde el ahora, la memoria y la utopía adquieren sentido pues desde allí se reconfiguran permanentemente las visiones del pasado y del futuro. Pero el presente también es llenado de sentido desde los otros ejes. Al entender ese presente como

el lugar de concreción de las prácticas sociales, vemos cómo la subjetividad se construye en relación con ellas y viceversa: a la vez que se le da sentido-dirección a lo que se hace, ese hacer puede cambiar el sentido de lo que se piensa.

Se hace parte de una época, de una sociedad, de una cultura que ha creado su propia historicidad, pero, a la vez, se construye el presente desde la incidencia que tienen las prácticas sociales en el entorno y se prefigura un horizonte hacia delante, es decir, se crea una idea de futuro. Así, parafraseando a Ortega y Gasset con su «yo soy yo y mis circunstancias», se advierte una vez más el carácter auto-exo-organizado. La subjetividad es paradójica en la medida en que es autorreferenciada. No podemos dar cuenta de un producto que está en permanente proceso de transformación, ya que al determinar su estado actual indeterminamos el movimiento de su transformación y viceversa. Como la paradoja de Zenón de Elea, esto es un juego espacio-temporal; el movimiento existe más allá de ser una secuencia de puntos inmóviles.

Los procesos de subjetivación

El punto a tener en cuenta es cómo se construyen las subjetividades, cuáles son y cómo se dan los procesos de subjetivación. En primera instancia, hablamos de un proceso a partir del cual el mundo exterior es llenado de sentido y de valor. En esta medida, el cuerpo cobra una dimensión fundamental. Es por medio suyo que las experiencias vitales se hacen posibles y es él el territorio donde se generan y recrean las emociones. El mundo entra a nuestro cuerpo por medio de los sentidos como a través de un embudo y allí cada percepción sensorial se llena de significado. Así, remitiéndonos a Zandra Pedraza (1999), las sensaciones simples manifiestas en olores, sabores, brillos, texturas, sombras, opacidades, son interpretadas desde nuestra sensibilidad y convertidas en emociones, equilibrios, atmósferas, disonancias, armonías, proporciones, desatinos. En una palabra, en «estesias» a partir de las cuales la sensibilidad se actualiza y se crean las estéticas.

Ahora bien, entendiendo que el medio es el cuerpo, ¿cómo se lleva a cabo el proceso? Para entender la subjetivación hay que retomar una vez más la noción de reflexividad. Cuando hablamos de sistemas auto-exo-organizados, nos referimos a sistemas con la capacidad de reconstituirse permanentemente en relación con la información que les llega del exterior. Las inyecciones de información funcionan como «agenciamientos» que permiten la actualización de los sistemas; así mismo, los procesos de subjetivación introducen en el sujeto datos del exterior que adquieren forma al ser cargados de sentido y luego valorados desde la subjetividad, al tiempo que la actualizan.

Narraciones: expresiones de la subjetividad

Dentro de las técnicas etnográficas, las historias de vida se han convertido en documentos importantes a la hora de desentramar dinámicas históricas. Es a través de ellas que el investigador puede reelaborar el campo de tensiones que sedan en el tiempo entre diferentes sujetos y entre éstos y un entorno. Sin embargo, la narración en sí constituye una dimensión que pocas veces ha sido contemplada desde la mirada antropológica. Para esto, quisiera resaltar dos aproximaciones que se complementan: 1) la estructura narrativa desde el punto de vista lingüístico y 2) la narratividad como proceso de aprehensión del mundo.

La narración es una forma de comunicación que incorpora diferentes estadios de comprensión. Si bien suele asociarse con el lenguaje verbal, no excluye otros como el visual, el corporal, etc. En una primera instancia, la narración puede ser entendida como el procedimiento que se sigue para contar un suceso, por lo que en su definición debemos señalar dos principios fundamentales: a) ella está ligada a una noción de tiempo que transcurre y avanza, y b) requiere de un actor o actores que produzcan o sufran cambios. En este orden de ideas, la estructura narrativa, como encadenamiento de secuencias, cuenta con varios elementos entre los que resaltan: la unidad temática –los actores–, un proceso transformacional –antes, acción, después– y una evaluación. De esta forma, la narrativa se convierte en una concreción discursiva del movimiento subjetivo de quien experimenta una acción.

En una dimensión mucho más amplia, la lingüística pragmática ha resaltado el valor del lenguaje como productor de realidad. Así, para autores como Bruner (Contursi *et al*, 2000) o como Harold Goolishian y Herlene Anderson (1995), la creación de narrativas trasciende la mera intención de describir un evento y, más allá, se convierte en el proceso mediante el cual le damos al mundo sentido y, simultáneamente, nos dotamos de sentido nosotros mismos. En este marco, el narrarse a sí mismo no es sólo hacer un recuento de lo que uno piensa que es; el acto narrativo trasciende, se convierte en un escenario en el que se entrecruzan la memoria, la experiencia y la utopía, y donde las distintas formas de articulación entre estas temporalidades se traduce en la formación de una coordenada de referencia desde la cual se habla. Pasado y futuro, memoria y utopía, se reelaboran permanentemente desde el ahora, por lo que la respuesta a quién soy yo está siempre en proceso de creación desde la experiencia del presente. De acuerdo con esto, la narratividad –el proceso subjetivo de construcción de una coordenada– y la narración –el producto de esa ubicación espacio/temporal de la subjetividad– constituyen formas de situarse en el presente para observar la realidad. En este sentido, podemos decir que la narrativa es también paradójica en la medida en que, al narrarse, se da cuenta de lo que se es y a la vez se está conformando ese «ser».

En efecto, el hablar de sí mismo –cuestión, de hecho, bien complicada para la mayoría– deja la sensación de ya no ser-estar igual, aunque frecuentemente no sea una impresión consciente. Algo parecido sucede cuando se hace un diario de campo. Si bien el diario es una técnica dentro del trabajo etnográfico, la mayoría de las veces termina siendo una especie de bitácora de narrativas donde queda registrado, por un motivo u otro, una pequeña biografía de quien lo redacta. Sin embargo, su presencia ha sido siempre proscrita por aquellos investigadores que han querido ver allí un peligro para la objetividad de la mirada antropológica. Incluso, estos atisbos de la subjetividad, como en el caso del diario oscuro de Malinowski, suelen ser despreciados, desaprobados, como si se tratara de un virus infeccioso que vicia toda la producción intelectual de quien los deja salir a la luz.

No obstante, existen formas menos ortodoxas y más acordes con la humanidad del investigador a la hora de sistematizar la información que se recoge en campo. En esta vía quisiera resaltar la propuesta de Ira Progoff del diario intensivo como una posibilidad diferente de ver el trabajo etnográfico. El diario intensivo es un instrumento metodológico diseñado para la reflexión autobiográfica y que por ese carácter permite, además del registro sistemático de información, explorar las percepciones más profundas acerca del proceso intersubjetivo que se establece entre quien investiga y quienes son investigados. No es gratuito, entonces, que el primer ejercicio para iniciar el diario sea responderse la pregunta ¿quién soy yo en este momento? Volvemos una vez más a las narrativas como productos de la subjetividad desde donde se leen las transformaciones de los sujetos.

Experiencias límites

Ahora bien, los efectos de la experiencia al interior de la subjetividad pueden adquirir diferentes valores. No es lo mismo una narrativa que habla de «hoy me encontré con tal persona...» a una que hable de «me enteré de que voy a tener un hijo...». Si bien ambas condiciones denotan un cambio de la circunstancia de quien protagoniza la acción, es evidente que la última emocionalmente exigirá de su parte la reflexión sobre el evento y podría inducir una revaloración de los parámetros que ha establecido para pensarse. Parafraseando a Cortázar, «uno puede decir de muy pocas experiencias en la vida que hubo un antes y que hay un después». Estas experiencias que invitan a la reflexividad, es decir, al reacomodamiento del sistema en función de una nueva información, las llamaré experiencias límites, ya que se refieren a bordes, momentos no sospechados con anterioridad y que requieren la formulación de nuevos sentidos y direcciones para pensar el ahora y, de allí, reelaborar la memoria y, por supuesto, la visión del futuro. Un punto discontinuo, una paradoja que hace necesario hacer un «salto cualitativo» para ampliar las posibilidades de pensarse y de actuar.

Esos desencuentros que a veces tenemos con el amor, la cercanía con la muerte, el miedo, son experiencias que transforman la propia percepción sobre sí mismo y que permiten entender los procesos de cambio de la subjetividad cuando se reflexiona que «uno, después de» *no es el mismo* «que era antes de». La intención de resaltar eventos trágicos no es gratuita y corresponde directamente a poner en evidencia que dimensiones de la existencia humana como el dolor, dentro del esquema lógico occidental, se saltan los límites calculados y enfrentan a las personas con circunstancias insospechadas y cruciales. No obstante, las experiencias límites van mucho más allá y no son susceptibles de categorizarse. En buena medida, dependen de las tensiones que relacionan la particularidad de los sujetos con el entorno social, cultural e histórico en el que se encuentran.

La experiencia corporal

Cuando hablamos de experiencias reflexivas que instauran una nueva forma de pensarse a sí mismo y al entorno, no sólo podemos hacer referencia a procesos que responden a un orden fundado, es decir, a un nivel puramente racional. La corporeidad —el tener un cuerpo— adquiere una dimensión muy significativa en este sentido, al ser por medio suyo que se hacen posibles los procesos de subjetivación. Si bien la experiencia corpórea es un lugar común a todo ser humano, las fuerzas y tensiones que atraviesan la subjetividad social contemporánea tienden a enajenar la experiencia corporal, impidiendo ver en el propio cuerpo un territorio diferenciado de realización del sí-mismo. La experiencia corporal reflexiva es un reencuentro, no sólo con las posibilidades de movimiento del cuerpo, sino también con la percepción y, más allá, con las elaboraciones sensibles. Cuando se hacen evidentes las tensiones entre lo aprehendido y las posibilidades por aprehender, se dan reformulaciones tanto éticas como estéticas sobre los parámetros habituales de comportamiento. A pesar de que esto puede pasar por un diagnóstico terapéutico, aquellas personas que por uno u otro motivo —o por una u otra técnica— han hecho un ejercicio reflexivo con su corporalidad, reconocen cómo el evidenciar los procesos de subjetivación a este nivel desestructura los órdenes emocionales cultural y socialmente aprendidos. El dolor, por ejemplo, adquiere otro sentido, no se rechaza de plano, se le otorga otro lugar de acuerdo a la circunstancia.

La creación de mundos posibles: la experiencia estética

Sin embargo, los dominios de la afectación no sólo circulan este tipo de ámbitos íntimos y cotidianos. En este sentido, un lugar donde se hacen más evidentes las posibilidades de afectación de las subjetividades es el ámbito del arte.

«Guyau decía con respecto al arte que éste tiene una importancia fundamental en la medida en que multiplica la facultad de sentir y la fuerza de la sociabilidad, elementos fundamentales para el vínculo emocional de lo social. Este mundo de las sensibilidades escapa a las lógicas con que funciona la racionalidad —por lo común lineales y programáticas— y permite la aparición de aquellas vivencias que se agotan en sí mismas; emociones, sensaciones, afectos, pasiones, son los elementos que circulan por dicho mundo y conforman un paisaje rico en contradicciones y posibilidades creativas. Emociones que dan cuenta de sensibilidades, sensibilidades que ponen en escena estéticas, estéticas que crean realidades» (Serrano *et al*, 2001: 9).

El arte como intención pretende tener un efecto sobre el espectador, un efecto no necesariamente canalizado, pero que más allá del atractivo estético incentive una reacción visceral. La experiencia artística, entonces, se convierte en un acto en sí mismo, por fuera del esquema productivo lineal. Sencillamente, incita la percepción y pone en alerta lo ya establecido; en otras palabras, *crea* nuevas posibilidades de entender la realidad. La paradoja funciona como vértice. Aquí las polaridades no existen, no se sigue una lógica binaria ni la intención es lograr comprobaciones del tipo verdadero o falso. El arte habla del terreno de las subjetividades y, en este sentido, el paradigma de la objetividad se desvanece. Tal vez suene arriesgado pero considero que la finalidad del arte es precisamente la de sumergirse en la paradoja, abrir nuevos mundos, nuevas posibilidades de los sentidos, nuevas perspectivas, nuevas realidades alternas-alternativas, otras coordenadas de referencialidad. Como bien lo afirma E. H. Gombrich (1999) cuando habla de la transición hacia el arte moderno, aquí no se trata de reforzar experticias, de montar sistemas de refinamiento de los saberes, se trata más bien de inventar nuevas formas del saber, de poner en escena la creatividad.

Ahora bien, varios autores han señalado cómo, en la literatura por ejemplo, la evocación de mundos posibles y realidades imaginadas crea espacios propicios para la confrontación entre los protagonistas o entre éstos y el lector respecto a sus experiencias vitales y puede, por qué no, dar lugar a un acto reflexivo que haga necesaria una revaloración de los parámetros emocionales, éticos, estéticos y, en general, un cuestionamiento de la propia concepción de la vida. Muchos de estos lineamientos son característicos del romanticismo de finales del siglo XIX y quisiera resaltar una noción kantiana que resulta muy pertinente cuando hablamos de reflexividad: lo sublime.

Lo sublime, como concepto, nos remonta a la idea platónica de la perfección y lo bello como el pivote de lo estético. Mal haría en retomar esta noción por fuera del contexto característico de la modernidad donde los delineamientos de las ela-

boraciones estéticas se pretendían universales. No obstante, lo sublime adquiere un valor en sí mismo cuando se entiende como un efecto-afectación, es decir, como el instante vivencial desbordado que se ubica en el umbral entre la vida y la muerte como producto de la experiencia estética; en el caso concreto del romántico, el goce ante la belleza. Ahora bien, la singularización y atomización de los parámetros estéticos en la actualidad abre nuevas posibilidades al acontecimiento sublime, quien separado de un ideal homogenizante se reencuentra con las estéticas individuales. Es precisamente en este punto que la idea de experiencias límites adquiere una importancia especial. Lo sublime, entonces, evoca el instante límite de la sensibilidad exacerbada, allí donde los parámetros establecidos del orden subjetivo se ven transgredidos y éste debe reestructurarse en función de la irrupción de percepciones nuevas que crean nuevos procesos de subjetivación y, al mismo tiempo, generan nuevos sentidos y nuevos valores: *crea* una nueva coordenada. En otras palabras, se trata de la experiencia frente a un evento que inyecta en el sistema-sujeto información nueva y que incita a su reformulación interna, poniendo en evidencia la construcción permanente de la subjetividad.

Los umbrales propiciados por esas «pequeñas muertes» provocan reencuentros con esa subjetividad de cuya afectación pueden resultar saltos cualitativos en diferentes niveles. Los grados de afectación, o más bien, la cualidad de los procesos de subjetivación de la experiencia que me interesa tocar aquí, son aquellos que pueden agenciar una mutación de la propia forma de concebirse a sí mismo y al entorno y que se concretan en la realidad a través de la transformación de las prácticas sociales. Aquellos que abren nuevas posibilidades al sujeto para pensarse, para reconocer su ubicación histórica, para elegir libremente su noción de utopía y la vía para alcanzarla; en una palabra, aquellos que sirven para autorreferenciarse y para convertirse en sujetos libres y autónomos que reconocen su capacidad de incidencia en la realidad.

Hacia una antropología reflexiva

En el campo de las ciencias sociales estamos asistiendo a la aparición de un nuevo paradigma asociado al movimiento constante de la realidad, a su condición inacabada y a su permanente proceso de actualización. Volviendo a la paradoja del punto en movimiento, podemos decir que, desde allí, la mirada sobre aquello que es científicamente comprobable —a lo que se dedicó la ciencia positiva— se ve matizada en relación con lo posible y adquiere una nueva dimensión de lectura. No podemos desconocer la paradoja en la que está inmersa la investigación social, por lo que hay que crear alternativas de acercamiento a la realidad que sobrepasen la controversia irresoluble de la objetividad, porque como investigadores siempre estaremos mirando el cuadro en el que estamos inmersos. El principio explicativo

de «conocer al otro para entenderse a sí mismo» sólo es válido si se complementa con aquel de que «hay que conocerse a sí mismo para entender lo otro». Si sólo recorriendo es posible conocer, hay que aprender a recorrer desde la subjetividad. En momentos como el actual, donde las tensiones entre las diferencias se manifiestan cotidianamente, la única manera en la cual es posible que el reconocimiento político-público tenga un asidero real es a partir de la creación de nuevos caminos para la convivencia.



PRETENTENTONSTELLING

Tomado de *Estampas y dibujos*, M.C. Escher, Taschen 1991

La antropología está abocada a la búsqueda de otras formas de crear conocimiento que, aunque pueden ser menos exactas vistas desde el racionalismo, serán más enriquecedoras en la medida en que integren una dimensión sensible. Si estamos en un mundo de las sensibilidades, ello debe reflejarse en la forma misma de conocer. La antropología no puede quedarse en un ejercicio diagnóstico de la realidad, menos aún, en una experticia cuyo dominio hay que reforzar. Por el contrario, la disciplina está llamada a reformular su pertinencia desde la práctica. Han existido y existen aún muchos intentos por hacer de la práctica de la antropología un elemento motivador; desde la antropología visual hasta la propuesta de la investigación-acción-participativa se ha abogado por la reformulación del investigador como dueño y señor del conocimiento. Este escrito intenta proponer otro paso más en esta vía. Más allá del simple diagnóstico, la práctica antropológica debe tener un componente metodológico que le permita convertirse en una forma de «agenciamiento» social por medio del cual se provoquen, susciten, inciten, propicien nuevas posibilidades de pensarnos, de pensar el entorno, la sociedad, el país.

No podemos desconocer que la academia está produciendo nuevas vías de comprensión de lo social desde lógicas hipertextuales, tal como lo demuestran los avances en el área de los estudios culturales. Tanto el concepto de subjetividad

³ Varios trabajos pioneros en esta dirección se remontan a principios del siglo XX como los de la Escuela de Chicago (Bejarano, 2002).

como el de reflexividad han sido ampliamente debatidos en el campo de las ciencias sociales desde hace ya varias décadas³. En ese sentido, creemos conveniente dejar claro que la propuesta que se abre desde esta perspectiva teórica es de orden metodológico. Más allá, se trata de una propuesta de intervención social creativa que cobije tanto una dimensión analítica como una pragmática. En la actualidad son pocos los trabajos que siguen esta orientación. En Colombia, dos de los más representativos tal vez son la investigación «Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos. Primera parte» del DIUC y el trabajo de grado «Norte invisible. Aproximación reflexiva a las subjetividades de jóvenes del nororiente de Bogotá» de la Universidad Nacional⁴.

⁴ Para quien quiera profundizar más en el esquema metodológico me remito directamente a los textos en cuestión.

Tal vez, hacer de las experiencias vitales actos reflexivos que propicien «saltos cualitativos» sea una vía para lograr transformaciones concretas de la realidad. Transformaciones que son requeridas hoy más que nunca cuando la situación mundial globalizada se refracta en el campo de local y empiezan a cobrar un especial valor las voces de quienes han quedado al margen del poder, llámense tercermundistas, grupos étnicos, comunidades rurales, mujeres, jóvenes, *gays*, etc. La ampliación de las opciones no es otra cosa que la apertura de mundos posibles ante los cuales podamos escoger libremente una alternativa particular de sentido. Sólo así se garantizan la autonomía y la libertad y sólo así se puede ser consciente del efecto de las acciones en la realidad y en la construcción del futuro.

Bibliografía

- Austin, John. 1971. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Buenos Aires.
- Bejarano, Leonardo. 2002. «Norte invisible. Aproximación reflexiva a las subjetividades de jóvenes del nororiente de Bogotá». Monografía de pregrado no publicada. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Calabrese, Omar. 1989. *La era neobarroca*. Cátedra. Madrid.
- Contursi, Maria Eugenia y Fabiola Ferro. 2000. *La narración. Usos y teorías*. Norma. Bogotá.
- Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (coord.) 1999. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Editorial Síntesis. Madrid.

- Enaudeau, Corinne. 1999. *La paradoja de la representación*. Paidós. Buenos Aires.
- Escher, Maurice Cornelis. 1991. *Estampas y dibujos*. Ed. Benedikt Taschen. Berlín.
- Giddens, Anthony. 1995. *Modernidad e identidad del yo*. Península. Barcelona.
- Goffman, Erving. 1997. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Gombrich, E. H. 1999. *Historia del arte*. Paidós. Barcelona.
- Goolishian, Harold y Herlene Anderson. 1995. «Narrativa y *self*. Algunos dilemas postmodernos de la psicoterapia». En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*: 263-306. Dora Freíd Schnitman (comp.) Paidós. Buenos Aires.
- Guber, Rosa. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma. Bogotá.
- Ibáñez, Jesús. 1994. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI. Madrid.
- Ibáñez, Jesús (comp.). 1998. *Nuevos avances de la investigación social*. Tomos I y II. Proyecto A Ediciones. Madrid.
- Maffesoli, Michel. 2000. «Nomadismo juvenil». En *Nómadas*.13: 152-158. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. Bogotá.
- _____. 1997. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós Estudio. Barcelona.
- Morin, Edgar. 1995. «La noción de sujeto». En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Dora Freíd Schnitman (comp.) Paidós. Buenos Aires.
- Pedraza G., Zandra. 1999. «Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social». En *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Mara Viveros y Gloria Garay (comps.). CES - Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. 1999. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Ramos, Ricardo. 2001. *Narrativas contadas, narraciones vividas. Un enfoque sistémico de la terapia narrativa*. Paidós. Barcelona.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós. ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

- _____. 1996. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- _____. 1995. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI Editores. México.
- Sedwick, Eve. 1999. «Performatividad queer». En *Nómadas*. 10: 198-215. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. Bogotá.
- Serrano, José Fernando *et al.* 2001. «Estrategia reflexiva sobre las subjetividades juveniles». Proyecto de investigación no publicado. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. Bogotá.
- Serrano, José Fernando. 2000. «Menos querer más de la vida. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos». En *Nómadas*. 13: 10-29. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. Bogotá.
- Thompson, Bell *et al.* 2000. «En ese momento todos estaban contra mí: momentos críticos de las narrativas de transición de los jóvenes». En *Nómadas*. 13: 30-39. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. Bogotá.
- Valéry, Paul. 1989. «Algunas reflexiones sobre el cuerpo». En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Michel Feher (comp.). Tomo 2. Taurus. Madrid.
- Von Foerster, Heinz. 1994. «Notes pour une épistémologie des objets vivants». En *Nuevos avances de la investigación social*. Jesús Ibáñez (comp.). Tomo I. Proyecto Ediciones A. Madrid.
- Zemelman, Hugo y Emma León (comp.) 1997. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Anthropos CRIM. Barcelona.
- Zemelman, Hugo. 1998. *Sujeto: existencia y potencia*. Anthropos. Barcelona.