

Horizontalidad Hacia una crítica de la metodología

INÉS CORNEJO
Y MARIO RUFER (Eds.)



Horizontalidad

Horizontalidad : hacia una crítica de la metodología / Inés
Cornejo... [et al.] ; editado por Mario Rufer ; Inés
Cornejo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO ; México : Centro de Estudios Latinoamericanos
Avanzados -CALAS, 2020.

Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-741-3

1. Pluralismo. I. Cornejo, Inés, ed. II. Rufer, Mario, ed.

CDD 301.01

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Horizontalidad / Metodología de la Investigación /
Epistemologías / Pensamiento Crítico / Pensamiento
Científico / Historia / Sociología / Antropología / Academia /
América Latina

Corrección: Melina Di Miro
Diseño interior: Paula D'Amico
Diseño de colección y tapa: Ezequiel Cafaro

Horizontalidad

Hacia una crítica de la metodología

Inés Cornejo y Mario Rufer
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2020).



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-722-741-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

La edición de este libro se realizó con el apoyo de CONACYT-FONCICYT 297691.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

Índice

| | |
|-----------------------------------|---|
| Introducción | 7 |
| <i>Inés Cornejo y Mario Rufer</i> | |

I. Querellas conceptuales desde la experiencia de investigación

| | |
|---|----|
| Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad | 27 |
| <i>Sarah Corona Berkin</i> | |

| | |
|---|----|
| La horizontalidad como horizonte de trabajo | 59 |
| <i>Claudia Briones</i> | |

| | |
|--|----|
| Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria? | 93 |
| <i>Olaf Kaltmeier</i> | |

| | |
|---|-----|
| Alternativas de lo plural: pluralismo liberal, pluralidad republicana e improvisación práctica | 123 |
| <i>David Bak Geler</i> | |

II. Historización metódica: entre la vigencia y la actualidad latinoamericana

| | |
|--|-----|
| Interpelaciones de las metodologías horizontales para pensar las condiciones de posibilidad de una ciencia mexicana | 147 |
| <i>María del Carmen de la Peza Casares</i> | |

| | |
|--|-----|
| Enunciación e interculturalidad en el documental latinoamericano | 179 |
| <i>Vicente Castellanos Cerda</i> | |

Politizar la escucha. Genealogía metódica desde América Latina..... 203
Inés Cornejo

III. Transdisciplina: el objeto impugna al método

El conocimiento cuerpo a cuerpo como forma de resistencia
ante el racismo/sexismo epistémico..... 231
Beatriz Nogueira Beltrão

Metodologías horizontales y conocimientos excitados..... 251
Gustavo Blázquez

No vamos a traducir. Instalar un secreto, negar la dádiva, redefinir el
juego 277
Mario Rufer

Epílogo. Horizontalidad en Perspectiva.
Entrevista a Olaf Kaltmeier y Sarah Corona Berkin 303
Inés Cornejo y Mario Rufer

Sobre los autores y autoras..... 317

Introducción

Inés Cornejo y Mario Rufer

–Bien, la escucho –dijo Salma.

Ella se sentó en la tierra mojada. Los ojos entornados, la mirada enemiga.

–No mienta. Ustedes no escuchan.

– ¿Cómo dices?

– ¿Ya ves? Antes de pensar, hablas. Ni del silencio saben.”

(Marie Khalil, Sarahí, 1997)

Proponer hoy un libro sobre la horizontalidad como perspectiva metodológica de trabajo en ciencias sociales y humanidades implica ver con la metáfora espacial que la palabra invoca: entre un fondo de visión a la misma altura de todos y una predilección de futuro, de objetivo que está tachado de antemano por su propio signo: el horizonte está siempre más allá.

Los capítulos que reúne esta obra, cada uno a su manera, parten de esa condición aporética de la horizontalidad: una necesidad de igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados, y una condición que ya se sabe irresoluble, agonística, procesual, quizá esta última característica sea lo que mueve con más énfasis las argumentaciones del volumen. Producir conocimiento desde un plano horizontal, con voces científicas y no académicas, ha sido nuestra forma de trabajo conjunto desde hace una década. Hemos recorrido caminos para entablar diálogos entre saberes con un método dispuesto a modificarse según el contexto de América Latina, con una

visión propia. No se pretenden recetas técnicas que objetiven la investigación social. No se trata de un apunte sobre las certezas ni de un listado de maneras de volver horizontal las formas que otrora no lo fueron. Se trata, en todo caso, de tomar a la propuesta de horizontalizar la investigación en sí misma como una problematización: sus potenciales, sus clarososcuros, sus dudosas opciones al tiempo que sus urgencias políticas y académicas en el momento actual y situado.

En diez años hemos logrado sistematizar un marco teórico y conceptual innovador para crear preguntas y respuestas diversas con el otro, en lugar de reproducir los mismos discursos hegemónicos frente a las nuevas realidades. Hemos intentado, incluso, producir conocimiento de forma interdisciplinaria e intersubjetiva en diversas ramas de las ciencias sociales y las humanidades. Y hemos llevado a cabo un ir y venir en el tiempo, para revisar posibles episodios de horizontalidad en propuestas de investigación del pasado que se vuelven vigentes o para mirar aquellas que están transcurriendo con el fin de actualizarlas, nombrarlas y contextualizarlas dentro de esta metodología.

Este libro tiene como antecedente la compilación coordinada por Olaf Kaltmeier y Sarah Corona Berkin que apareció casi simultáneamente en español y en alemán: *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales* (Kaltmeier y Corona, 2012a). La introducción planteaba al diálogo no como un mito igualitario del consenso romántico y mucho menos como el paternalismo de una escucha complaciente del investigador al investigado. El asunto central era trabajar sobre el conflicto generador que lo que necesita horizontalizar es la certeza previa del investigador, su punto cero de observación en la definición de los objetos de estudio, de las preguntas necesarias y del protocolo a seguir desde el cual creemos percibir la totalidad –aún imaginaria–, pero sobre la que no es posible tener un punto de vista (Castro Gómez, 2005).-

La asimetría entre investigadores e investigados no solo es una figura relativa a los “capitales” que, suponemos, componen el diferencial de la comunidad científica en tanto campo. Durante décadas los científicos sociales se arrogaron que los marginados, pobres y

subalternos debían ser reivindicados desde la voz hegemónica. Hoy intentamos romper las inercias históricas del pensamiento científico “occidental” desde una reflexión atenta y política que supone acceder al mundo de “el otro”, a su contexto y sus experiencias.

En ese sentido, proponemos los siguientes capítulos sobre cómo interpelamos y nos vemos interpelados en este proceso de investigación entre pares, en el cual procuramos la igualdad discursiva y la autonomía de la propia mirada de los participantes. Intentamos mostrar cómo hemos hecho para investigar desde la horizontalidad y de qué manera nos hemos ceñido a estos principios metodológicos para dialogar con el otro y producir conocimiento entre ambos.

Johannes Fabian demostró que la espacialización del científico social que después del trabajo de campo *retorna a casa*, ordena, sistematiza y recién entonces toma distancia y escribe, lo que hace es *negar la contemporaneidad* del otro (Fabian, 1983, p. 23). Pero lo que también negamos es la propia contaminación de nuestro trabajo, su productiva polución: el otro “ya está” en el autor; esa es la condición misma del diálogo y no el eventual reconocimiento de que el otro existe (como si tal cosa fuera necesaria). Tal vez la insistencia en la distancia y la imparcialidad soterra una implícita pero persistente relación entre distancia y *status quo*. Rosalva Aída Hernández lo expresa de este modo, parafraseando a Douglas Dowd: “Me siento heredera de una tradición académica que ha asumido que ‘la alternativa no es entre neutralidad y posicionamiento político. [Que] no estar comprometido no implica ser neutral, sino estar comprometido –de manera consciente o no– con el status quo’” (Hernández Castillo, 2018, p. 83).

La condición dialógica de la producción de sentido es el elemento clave de la apuesta por la horizontalidad. Pero no es la más clásica y habermasiana ficción de la acción comunicativa. Corona y Kaltmeier (2012b) lo planteaban claramente: tomar en serio la condición dialógica de la investigación implica partir de, al menos, dos nociones: la conflictividad situacional y la dilución del sujeto soberano del discurso. No se trata de que “escucho a otro” frente a mí (y entiendo,

capto, genero empatía), implica necesariamente una desestabilización del lugar de enunciación y un reconocimiento de que, en esa condición fronteriza y liminal de la situación dialógica, yo *también* soy (Bajtin, 2015). Cuatro textos exploran estas querellas conceptuales desde la propia experiencia en el primer apartado.

En “Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad”, Sarah Corona Berkin habla sobre las dificultades para construir conocimiento en pares, sobre todo en temas como adicciones, sexualidad y violencia, que se presentaron en un proyecto entre académicos y miembros del pueblo wixárika. Corona aborda tanto temáticas como metodologías oscuras que pueden reconocerse en la implicación institucional (que incluye ciertos temas pero excluye otros), en la pasión para investigar más allá de la razón y en la sombra o subjetividades que se interponen en la producción científica colaborativa.

Abonando en este mismo punto entre pluralidad, interés y horizontalidad, la autora arguye en su texto que “la política no consistiría, como Habermas pretende, en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que la lucha es también por hacer escuchar la propia voz y que sea reconocida como legítima”. Se trata del derecho fundamental a ser escuchada y reconocida como voz horizontal, con interlocución válida. Hacemos hincapié en la adjetivación porque es el problema de la codificación del valor en lo que ha puesto énfasis parte importante de la crítica poscolonial: registrar la voz del otro, citarla, no tiene nada que ver con escucharla y ponerla en valor. Trabajar sobre el modo de la “cita del otro” es una de las tareas pendientes más incómodas de la horizontalidad, porque en ella se materializa el lugar de autoridad, una tradición que, de fondo, cambió poco desde la repartición originaria de los géneros disciplinares. Como nos recuerda De Certeau:

En los textos etnográficos y relatos de viajes, el salvaje es jurídica y literariamente citado (como la posesía) en el discurso que *se pone en su lugar para decir que ese ignorante no sabe de sí mismo*. El saber etnográfica-

fico, así como el médico o el demonológico, se acreditan con la cita. (De Certeau, 2006 [1975], p. 242)

Una de las apuestas clave de este libro es desentrañar esa relación que aparece naturalizada: el que conoce, el autor, el dueño del proyecto, el responsable de la investigación, es quien domina, mira (re) conoce y extiende una racionalidad. Tempranamente, Gayatri Spivak (2010 [1999]) alertó que no existe ninguna exterioridad entre la forma moderna de producción de conocimiento, las estrategias de representación de esos saberes y los proyectos coloniales.

Siguiendo esta misma línea, en “Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria?”, Olaf Kaltmeier señala que las actitudes coloniales (atravesadas por la impresión de sistemas diferenciales de género, raza y clase) continúan impregnando la manera en que se piensa la relación con el conocimiento, e incluso la forma en la que los estados latinoamericanos han encarnado la concepción de sus estructuras públicas de ciencia, creando no pocas veces sistemas autopercebidos como “enclaves fallidos” frente a los tipos ideales del Norte.

El autor habla de la coyuntura política en América Latina que, paradójicamente, empezó en pleno auge del modelo neoliberal y condujo a una democratización de las metodologías, del contenido de la investigación y de esta en sí misma.

En un recorrido por el Brasil de Jair Bolsonaro, los Estados Unidos durante el gobierno de Donald Trump, la administración de Sebastián Piñera en Chile y la presidencia de Mauricio Macri en Argentina, Kaltmeier elige a este continente, a su forma de ver el mundo y de verse en el mundo, para la producción mutua de conocimiento horizontal, entrelazada con el contexto cultural y político. La apuesta es un trabajo con la sospecha epistémica y una invitación a no romantizar:

Vemos que en muchos conflictos las empresas extractivistas se apoyan en mesas de diálogo y especialistas en el diálogo intercultural.

En este sentido, las metodologías horizontales buscan no encontrar consensos o acuerdos sino sobre todo ampliar el conocimiento en el sentido de una ecología de saberes. (Kaltmeier, en este libro)

Más allá de las aproximaciones macro, ¿cuáles serían las actitudes posibles, íntimas e ínfimas, de los investigadores para incorporar otros procedimientos de reflexividad? En definitiva, se trata de nombrar la responsabilidad, de proponer a la investigación dialógica como un acto ético. Después de todo, como plantea Corona Berkin en su texto, “la construcción de nuevo conocimiento empieza por las *decisiones y las prácticas* de los investigadores” (p. 306).

En “La horizontalidad como horizonte de trabajo”, Claudia Briones arguye que la asimetría también...

queda reforzada cada vez que adoptamos una forma de trabajo que marca una dirección única entre quién es el que pregunta y quién es el que debe responder, o cada vez que creamos que el “problema de investigación” puede ser definido independientemente de los intereses y problematizaciones de nuestros interlocutores. (p. 71)

Es interesante observar la profusión de textos en torno a la “relevancia social” de los objetos que se producen, sin ningún interés aparente por una autorreflexividad que dote al “sujeto investigado” –convertido siempre en objeto– de capacidad para interpelar *los términos* de la investigación (Rappaport, 2007).

La autora sostiene que su trayectoria la ha llevado a horizontalizar lo que denomina *co-labor*, es decir, a tratar de neutralizar las desigualdades de los sujetos sociales como interlocutores en distintos planos de interacción y a ver este proceso como horizonte de trabajo más que como un logro definitivo. Briones destaca los aportes del giro decolonial y de la colonialidad del saber, pero también parece decirnos que el reconocimiento de la violencia epistémica, su denuncia y su expresión en la textualidad son necesarios pero no suficientes como aspiración crítica de las predilecciones metodológicas. Propone, en cambio, un reconocimiento “en” las diferencias

insuprimibles con los investigados, en una consideración de sus tiempos diferenciales y de sus urgencias, que por lo general no son las del “conocimiento crítico” y que tampoco pueden ser pasadas por alto en la situación de copresencia etnográfica.

Más allá de reconocer las diferencias, los interlocutores suelen verse tentados a reproducir la ficción de la esfera pública como el lugar de construcción común entre investigador e investigado, como un espacio que no considera necesario escribir sobre las marcas previas al encuentro: raza, género, clase, lengua. Es el dilema que aborda David Bak Geler en “Alternativas de lo plural: pluralismo liberal, pluralidad republicana e improvisación práctica”, texto en el que alude a los términos “liberal” y “republicano” que se utilizan para referirse no a cualquier diferencia entre individuos, sino a las que son consideradas significativas para la interacción social y política.

Bak Geler se pregunta cuál de ellas constituye la pluralidad más significativa para el ámbito político en un contexto democrático y de participación en la vida pública. Y dado que uno y otra a veces se asumen como conceptos opuestos, sugiere la improvisación práctica para llegar a tres modelos de horizontalidad, a la que entiende como un ideal de interacción en la sociedad.

América Latina ha sido para el Occidente Hiperreal el continente de “el otro”: el indio, el salvaje, el pobre, el subalterno. En esa alegoría “comienza” la escritura de la historia, en palabras de De Certeau (2006 [1975]); y en ese significante disponible e intercambiable se funda la alegoría del vacío (espacial) y de la diferencia de dominio. Autores diversos, disímiles y asíncronos, como Michel De Certeau (2006 [1975]), Rolena Adorno (1993), Walter Mignolo (2016 [1995]) o Mary Louise Pratt (2010 [1997]), plantearon la connivencia entre escritura y dominio, entre la técnica de domesticar el sentido extendiendo soberanía sobre un cuerpo (territorial, social, individual) y las formas diversas en las que América fue “mirada” y registrada (pocas veces, “interpelada”). El *ego cogito* cartesiano oculta que es mediante el *ego conquiro* que confirma una forma de relacionar la afirmación de la propia existencia con el dominio sobre la alteridad (Dussel, 1992).

América fue descubierta, apropiada y analizada bajo el discurso hegemónico occidental y no se le reconoció como territorio de producción de conocimiento *teórico* con autonomía y saberes propios.

Los tres capítulos bajo la rúbrica “Historización metódica: entre la vigencia y la actualidad latinoamericana” se adentran en esas sensibilidades. Como es sabido, la falacia de que ciencia hay una sola (y no es la nuestra) ha sido productiva en la perpetuación de la dependencia científica y tecnológica y en la conformación no coercitiva (sino institucional, legalizada y de alguna manera consentida) del extractivismo y de lo que Laura Nader y Ugo Mattei (2016) llaman “connivencia entre el saqueo y el Estado de Derecho”.

María del Carmen de la Peza aborda este punto al desplegar una serie de argumentos precisos sobre la conformación dependiente y con claras características de colonialidad del campo científico mexicano. En “Interpelaciones de las metodologías horizontales para pensar las condiciones de posibilidad de una ciencia mexicana”, la noción de violencia epistémica y la crítica filosófico-política a los universales, como “punto ciego” donde se cuele el sujeto teórico de Occidente como *ego conquiro*, aparecen como elementos clave para pensar una política pública situada y contextual para el conocimiento científico.

De la Peza tiene una doble implicación en la investigación científica, como académica y como directora adjunta de Desarrollo Científico en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) mexicano desde 2019. En su texto realiza un diagnóstico de las políticas económicas, científicas y culturales del país bajo las categorías de violencia epistémica, la construcción del sujeto colonial y la universalización de Occidente en la producción de conocimiento. Expone que la imposición de una racionalidad científica comenzó con la Conquista y que, posteriormente, las formas tutelares y dependientes de los Estados nacionales y sus políticas desmantelaron las estructuras económicas, científicas y culturales –entre ellas, principalmente las autonomías de las lenguas propias–. Por ese motivo, señala la necesidad de una ciencia comprometida socialmente, con

enfoque poscolonial, y que abarque a las disciplinas exactas y sociales, a las culturas escritas y orales y a sus propias lenguas.

Quizá sea esta una de las maneras posibles para socavar aquella llamada de atención que hacía Spivak en su canónico *¿Puede hablar el subalterno?* (2003 [1998]) cuando nos convocaba a retener la distinción marxiana sobre las dos acepciones de representación: *Darstellung* (estar *por otro*, en lugar de otro) y *Verstreten* (estar nuevamente por medio del signo, de la producción simbólica). En esta segunda acepción pone el acento Spivak para seguir enfatizando en la noción de hegemonía, y nos recuerda que los medios de comunicación, las artes, las industrias culturales, las propias acciones tutelares del Estado y, por supuesto, la academia han producido formas diversas, exitosas y más o menos estabilizadas de representación de los subalternos. Pero estos están en enorme desventaja para administrarlas y disputarlas. Tal es la ecuación que las metodologías horizontales pretenden remozar: habilitar que la contienda por el sentido, la definición de intereses, de objeto y de preguntas, pueda y deba ser disputada por los investigados.

Es el texto de Vicente Castellanos Cerda el que trabaja con mayor claridad la pregunta que aborda alteridad, representación, producción simbólica y política. *Por primera vez, Tire Die, Etnocidio: notas sobre el mezquital, Migrantes y Descomedidos y chascones* son los filmes cinematográficos de los que parte el autor para ver con los otros más allá de la cámara. “Enunciación e interculturalidad en el documental latinoamericano. Análisis de cinco películas exhibidas entre 1960 y 1979” es su propuesta para estudiar el proceso de enunciación y horizontalidad intercultural que inaugura un cineasta, continúa en la producción y llega hasta los espectadores.

Inés Cornejo explora probables puntos de encuentro entre la Teología de la Liberación de los años sesenta y la actual Producción Horizontal de Conocimiento en “Politizar la escucha. Genealogía metódica desde América Latina”. La autora plantea la escucha y el silencio como componentes esenciales de una interacción dialógica que puede generar episodios de horizontalidad entre el teólogo y “el otro”,

históricamente empobrecido. Parte de los trazos metodológicos, teóricos, prácticos o teórico-prácticos, y no de su contenido dogmático o conceptual, para construir una memoria de lo que permanece y lo que cambia en la investigación en ciencias sociales desde el contexto latinoamericano.

La horizontalidad propone otro ejercicio más difícil y más desestabilizador: una escucha que no extraiga, que no seleccione arbitrariamente, que renuncie a la estrategia geométrica del encuadre como la confirmación de lo que ya “sabemos” y que únicamente nos valida a nosotros investigadores (confirmando el heroísmo de las resistencias, la pureza de los subalternos, la caridad apenas secularizada de nuestras predilecciones). Hay otra forma de aproximarse al otro en diversas disciplinas del conocimiento. La metodología horizontal no es exclusiva de un campo de estudio ni de los saberes silenciados, se trata de llevarla al plano de las relaciones investigador-investigado para intercambiar lugares ahí donde surge el conflicto generador como condición inevitable para crear lazos de reciprocidad. La horizontalidad trabaja, entonces, en la imponderable cesura, en lo que difícilmente concilia, en la escritura de los intereses encontrados y en eso que Homi Bhabha llamó animarse a escribir sobre el paso de la historia por la teoría (Bhabha, 2002 [1994]), lo que no encaja nunca con lo que previmos desde el proyecto, el protocolo, el objetivo.

Hace años que la característica histórica, contingente, parroquial, situada e inevitablemente política del conocimiento científico es debatida con seriedad y vocación de transformación (Haraway, 1995). Habitamos un campo con reglas que no solo suprimieron su historicidad, sino que además naturalizaron formas y distribuciones en la investigación. “Formas heroicas” de la etnografía masculina (Bidaseca, 2018), por ejemplo, y cierta distribución de objetos y de temas: unos que atañen al panteón patriarcal (ciencia, política, economía, Estado), otros “predilectos” de las mujeres o de las subjetividades feminizadas (los afectos, el cuerpo, las pasiones, el género). Los tres textos de la última parte del volumen buscan cuestionar estas

predilecciones y habitarlas problemáticamente desde la transdisciplina, donde el objeto impugna al método.

Es, por ejemplo, lo que Beatriz Nogueira Beltrão plantea sobre las ciencias médicas en “El conocimiento cuerpo a cuerpo como forma de resistencia ante el racismo/sexismo epistémico”. Aun cuando se discutió profusamente sobre su carácter más conjetural que experimental, la medicina, al ser definida por las visiones coloniales y eurocentradas, desautoriza a la partería practicada por mujeres indígenas, quienes constituyen “el otro” con el cual empezó a desarrollar una metodología horizontal. A partir de su investigación entre 2015 y 2019 en la comunidad cora-mestiza Presidio de Los Reyes, Nayarit, México, Nogueira realiza una crítica a la autoridad científica que reproduce violencias epistémicas a cuerpos sexualizados y racializados en desventaja, frente a aquellos leídos como hombres blancos dedicados a la medicina.

Nogueira muestra que si la ciencia aspira a trabajar con las nociones de generalización, experimentación, predicción, regulación y control del mundo circundante, hay “saberes tradicionales” que históricamente reproducen estos parámetros, pero cuyas prácticas y agentes expertas, aunque algunas veces son incorporadas a las prácticas de salud pública modernas, siguen siendo sospechosas, tuteladas y “vigiladas” por los gestores de estatalidad (Mudimbe y Appiah, 1993; Seth, 2009).

La investigación horizontal no persigue las *equivalencias* como medida del sentido entre dos sistemas de signos, sino que se centra en el exceso de significado de la traducción: en lo que no es domesticable en el código y puede modificar las certidumbres de ambos interlocutores y sacudir las certezas del huésped, alterar la propia “casa” de la academia. Por ejemplo, asumiendo que “las metodologías no siempre atendieron a la dimensión corporal del acto enunciativo”, como plantea Gustavo Blázquez en su texto. En “Metodologías horizontales y conocimientos excitados. Algunas reflexiones sobre placeres eróticos en la etnografía”, lleva esta metodología hasta las

experiencias en las que resulta imposible dejar de ser sujetos de género y personas sexualizadas atravesadas por el deseo.

Blázquez contribuye a construir conocimiento con “el otro” al problematizar que la igualdad discursiva y el valor epistemológico del diálogo han postergado la dimensión corporal propia y ajena. Parece ser que la sensualidad y el erotismo en la investigación son otros de esos “lados oscuros” acerca de los que hablaba Sarah Corona.

Como Mario Rufer plantea en “No vamos a traducir’: instalar un secreto, negar la dádiva, redefinir el juego”, es la intervención de Bajtin a la filosofía del lenguaje lo que posibilita problematizar la horizontalidad: “el discurso no tiene sentido como expresión del ‘yo’ totalizante y soberano, sino únicamente de un yo que primero *se sabe* habitado por otro. De ahí que el discurso no sea dialógico solo porque haya dos sujetos enfrentados que ejecutan un habla. Lo es porque en cada ejecución del habla, en cada discurso, *está-ya-el otro*”.

Si es cierto que la liminalidad, el descentramiento del sujeto soberano del lenguaje y la conflictividad son bases que cambiaron las ideas sobre la construcción de la subjetivación contemporánea, ¿por qué no habrían de hacerlo en el ámbito de la producción de conocimiento? Parafraseando a Kaltmeier, ¿por qué, después de la “muerte del autor” como grado cero de la obra –pregonada por Barthes o por Foucault hace ya varias décadas–, seguimos, sin embargo, con predilecciones tan clásicas sobre la autoría, la individualidad, la marca del “genio académico” y la dirección única en la investigación? Quizás este acto, esta persistencia en conservar el lugar del autor como origen y dirección de la investigación (no olvidemos que no comparte solo la raíz etimológica con *autoridad*, sino también un *habitus*), sea uno de los puntos ciegos incólumes de la colonialidad, su bastión ineludible.

Abandonar aquí el problema de la forma textual en que representamos a otros (ya sea que los llamemos nativos, informantes, entrevistados, interlocutores) sería suponer que trabajamos exclusivamente con sectores subalternos o en situaciones de subalternización. ¿Pero qué pasa cuando no investigamos con sectores con los

que “tenemos empatía”? ¿Cuál es la pregunta metodológica cuando los sujetos con los que trabajamos no son nuestros aliados e incluso puedan pertenecer a las antípodas de lo que políticamente construimos como deseable? En primer lugar, es interesante que en esos casos pocos investigadores recuerden “la neutralidad”. Podemos dejar de estudiar lo desagradable, como las agrupaciones de derecha, los discursos sociales de racismo instituyente y un largo etcétera, y pareciera que eso no afecta la neutralidad de nuestro campo. Si de veras participáramos de una discusión seria sobre el “punto cero” de la observación neutral, deberíamos poder con toda pericia estudiar lo que se nos aparece como abyecto. Si no lo hacemos, es porque el punto cero está oscurecido de antemano. Incluso si pensamos sobre el contacto con los sujetos permitidos de la investigación crítica (indígenas, campesinos, sectores en vulnerabilidad): ¿por qué se escoge de manera precisa lo que responde a ciertas cartas marcadas por la persistente “pulsión escópica” (fragmentaria, densa) de los estereotipos?

Corona Berkin lo plantea así en su capítulo: “¿por qué con los indígenas se investigan poco los temas que no son ‘étnicos’, es decir, por qué no construimos conocimiento dialógico con ellos sobre los problemas que a todos nos preocupan, como las drogas, la violencia de género, el abuso sexual, los delincuentes y los asesinos?”. Su apuesta por analizar el “lado oscuro de la horizontalidad” resuena en recientes ensayos etnográficos sobre lo desagradable, sobre las preguntas éticas y epistemológicas que urge hacernos sobre el trabajo con, por ejemplo, narcos, jóvenes neonazis y asesinos a sueldo (Ovalle y Díaz Tovar, 2019; Shoshan, 2015).

En *Horizontalidad*, textos como el de Briones (sobre las agendas de movimientos indígenas y de la antropología), el de Corona Berkin (acerca del “lado de la sombra” en las pasiones y pulsiones del investigador), el de Kaltmeier (al denunciar la persistencia forcluida del “genio investigador” en la academia), el de Blázquez (al mostrar de qué modo está interdicta la posibilidad de escribir sobre placeres y erotismo entre investigador e investigado) o el de Rufer (al explicar de qué modo la lengua aparece como una carta naturalizada y

transparente cuando se trabaja con patrimonio y mestizaje) apuntan, en sus distancias, a una actitud inculdicable: las metodologías horizontales deberían *incomodar los términos* en los que estamos acostumbrados a producir investigación social. Y con “acostumbrados” queremos decir adormecidos por el *habitus*: por las políticas de investigación, por las aplicaciones a financiamientos, por el formato acorazado de los *papers*, las revistas, los índices. No porque sean necesariamente perniciosos y desechables *per se*, sino porque nuestra interrogación sobre ellos se ha tornado infrecuente. En algún punto, todos estos textos denuncian, en el sentido más fiel de su etimología latina –avisar o dar noticia de algo inconveniente–, lo que aparece naturalizado.

Las preguntas incómodas: si nunca se nos ocurriría dudar de que merecemos pago por nuestro tiempo de trabajo como investigadores, ¿es tan “obvio” que lxs investigadxs no merecen una retribución monetaria?, ¿qué tipo de interdicción moral ponemos sobre el valor de cambio, sobre todo cuando la colocamos de “un solo lado” de la investigación? ¿Adónde radica el tabú, se pregunta Sarah Corona en su capítulo? Si los compadrazgos y la extensión putativa de redes de parentesco (el etnógrafo convertido en padrino, la etnógrafa en madrina) están extendidos y bastante legitimados en el trabajo de campo, ¿por qué el intercambio de placeres eróticos no? ¿Por qué la intervención del deseo sexual –y sobre todo, el homoerótico– sería una “otra cosa” cuyo intercambio está excluido de la enunciación, aunque sabemos que pasa todo el tiempo?, se pregunta Gustavo Blázquez. ¿Qué sucede cuando es el otro –más aún, la otra, mujer indígena– la que pone en cuestión las posibilidades del diálogo y ante las exigencias de traducción cultural, tolerancia y convivencia dice “hablaremos en zapoteco y no vamos a traducir”? ¿Qué es lo que se devela sobre nación, mestizaje o pluriculturalidad en esa incompreensión decidida?, se pregunta Mario Rufer en su texto.

El principio básico espacio-temporal del que participa la noción de horizonte es que está abierto. No pretendemos que la lectura de *Horizontalidad* imponga una serie de fórmulas o proposiciones

intercambiables sobre “el método”, sino que haga necesario volver a la premisa fanoniana que cierra *Piel Negras, Máscaras Blancas*: “¡Oh, cuerpo mío. Haz siempre de mí un hombre que se interroga!” (Fanon, 2009 [1952], p. 190). No uno que formula la pregunta: sino que *se* interroga. Páginas antes Fanon escribía: “hablar es existir absolutamente para el otro” (*ibíd.*, p. 49). La interrogación sobre sí y el acto ético para y con el otro: aspectos no negociables de la horizontalidad.

Como marcaban ya Kaltmeier y Corona (2012b), si en la década de 1990 la preocupación de las disciplinas sociales tenía que ver con cuestionar la autoridad etnográfica y revelar el solipsismo de la “ciudad letrada” en sus hábitos de investigación (incluso cuando el centro de la reflexión pretendía ser el otro), desde comienzos del milenio se cuestiona más de fondo a la propia maquinaria de reproducción de la academia en una clave monológica que asiente sin demasiados cuestionamientos la “distancia necesaria” con el objeto. Esa metáfora espacial de la distancia responde más a un desplazamiento forzado, a un reemplazo sémico, que a una actitud epistémica: se trata de *excluir* al otro en el proceso reflexivo, no de distanciarlo.

El efecto se parece mucho a las imaginaciones del contagio y la contaminación que tanto influyeron en las concepciones de la magia simpática y de la antropología ritual (Douglas, 1973). La distancia necesaria con el objeto evita la polución del otro y de su contexto: el que *ensucia* con sus deseos, intereses, pasiones y pulsiones a la dimensión estoica y aséptica del conocimiento científico. Habría que decir también que mientras la “sana distancia” se nos impone como lema de supervivencia en momentos de pandemia mundial mientras escribimos este libro recludos y tratando de permanecer a salvo, reverbera en nosotros aquel exhorto de “tomar distancia” que imprime otra metáfora especial a la investigación: ¿a salvo de qué?, ¿preservar qué cosa de la investigación *distante*?

9 de julio 2020

Referencias

- Adorno, R. (1993). Reconsidering colonial discourse for Sixteenth and Seventeenth-Century Spanish America. *Latin American Research Review*, 3, 135-145.
- Bajtin, M. (2015). *Yo también soy*. Buenos Aires: Godot.
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, K. (2018, junio). Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur. *Pléyade*, 21. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100119>.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (2012a). *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales*. México: Gedisa.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (2012b). Introducción. En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales. En S. Corona Berkin y O. Kaltmeier (Coords.), *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales* (pp. 11-21). México: Gedisa.
- De Certeau, M. (2006 [1975]). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Hernández Castillo, R. A. (2018). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En X. Leyva Solano (Ed.), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Tomo II (pp. 83-106). Buenos Aires: CLACSO.
- Khalil, M. (1997). "Sarahí". Polyphonic Maghreb.
- Mattei, U. y Nader, L. (2013). *Saqueo. Cuando el Estado de derecho es ilegal*. Lima: Palestra.
- Mignolo, W. (2016 [1995]). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Mudimbe, V. y Appiah, K. A. (1993). The Impact of African Studies on Philosophy. En R. Bates, V. Mudimbe y J. O'Barr (Ed.), *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (pp. 113-138). Chicago: University of Chicago Press.
- Ovalle, L. P. y Díaz Tovar, A. (2019). *Memoria prematura. Una década de guerra en México y la conmemoración de sus víctimas*. México: Heinrich Böll Stiftung/Conacyt.
- Pratt, M. L. (2010 [1997]). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Seth, S. (2009). Putting Knowledge in Its Place: Science, Colonialism, and the Postcolonial. *Postcolonial Studies*, 12(4), 373-388.
- Shoshan, N. (2015, julio-diciembre). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología*, XXVIII(83). México D.F.
- Spivak, G. (2003 [1998], enero-diciembre). ¿Puede hablar el subalterno? Traducción de A. Díaz G. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Spivak, G. (2010 [1999]). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.

I. Querellas conceptuales desde la experiencia de investigación

Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad

Sarah Corona Berkin

“Us and Them

And after all we’re only ordinary men

Me, and you

God only knows it’s not what we would choose to do”

Pink Floyd (1973)

No es la primera vez que me topo con la oscuridad durante el trabajo de investigación social. Confieso que todas las veces cuando eso sucedía, había tomado uno de los caminos que hoy identifico como “no ver” o “correr”. Una de estas experiencias es el proyecto que realizamos hace quince años entre académicos y miembros del pueblo indígena wixárika. Nos propusimos realizar un modelo educativo incluyente para jóvenes indígenas y no indígenas mexicanos. Para ello nos reunimos en una asamblea donde pusimos al descubierto las diferentes miradas sobre los temas que a todos nos parecían centrales en la educación secundaria. La idea era construir juntos textos

dialógicos por cada tema, para ser leídos por jóvenes indígenas y no indígenas.

Las dinámicas que se suscitaron en la construcción de los textos variaron de caso en caso, según el tema, el tipo de planteamiento cultural y las expectativas que cada autor tenía con respecto a su texto.¹ Dichas dinámicas de escritura se identificaron en ese momento en cuatro estrategias de encuentro. La tipología de textos dialógicos surgida del trabajo horizontal entre profesores wixaritari y académicos occidentales resultó como sigue:

1. Texto monológico a partir de la imposición de una voz
2. Doble texto modificado por la presencia del otro
3. Un solo texto de tipo dialógico
4. Dos textos monológicos sin intento de diálogo

Ahora bien, al reconocer mi tendencia a “correr”, puedo advertir que había entre nosotros un tipo 5. de encuentro, menos visible, que puede llamarse “Punto ciego del texto compartido”. En ciertos momentos la investigación se topaba con la oscuridad, es decir, con dificultades para construir en horizontalidad conocimiento sobre las dimensiones menos diáfanos de los participantes.

Mientras los temas desarrollados en los cuatro primeros tipos de encuentros se publicaron exitosamente como libros para escuelas interculturales, aquellos tales como adicciones, sexualidad y violencia no se lograron concertar en el colectivo editor: unos a otros nos culpábamos de abordar estas temáticas de forma banal, parcial, moralmente inadecuada y de ser muy permisivos o muy autoritarios.

¹ Pueden leerse el proceso de la investigación y los textos educativos resultantes, así como la tipología de encuentros desarrollada, en: Corona Berkin y otras voces (2007). *Entre voces... Fragmentos de educación 'entrecultural'*, Universidad de Guadalajara.

Por lo tanto, dichos temas no lograron la dialogicidad necesaria para salir a la luz publicados. ¿Por qué, por un lado, estos puntos en especial no llegaron a resolverse, mientras que, por otro lado, en torno a temas como la belleza, la convivencia, la salud, la justicia, el trabajo y la historia de México, por más diferencias que hubiera entre los participantes, se podía llegar a acuerdos?

En la misma línea de preguntas: ¿por qué con los indígenas se investigan poco los temas que no son “étnicos”? Es decir, ¿por qué no construimos conocimiento dialógico con ellos sobre los problemas que a todos nos preocupan, tales como las drogas, la violencia de género, el abuso sexual, los delincuentes y los asesinos? Sin duda el concepto “étnico” es de gran valor político, sin embargo, pareciera que lo investigable de lo “étnico” está diseñado por los “no étnicos”.

Escuché hace poco, en un panel dedicado a la investigación educativa, a los especialistas hablar de las escuelas indígenas exaltándolas, por encima de todas las demás, por la entrega de los maestros a la escuela, el respeto a los rituales de la comunidad, la integración entre las familias y el espacio escolar, y un largo y adulator etcétera. Junto a mí se encontraba sentado un profesor de una de las referidas comunidades indígenas. Quizás cansado de la glorificación étnica que lo convertía en un objeto falso de observación, pidió la palabra y habló de las escuelas en su comunidad, en las cuales son comunes los problemas de alcoholismo entre los profesores, los alumnos y sus padres, el maltrato familiar a mujeres y niños, los robos grandes y pequeños, el abuso sexual, los conflictos con los padres de familia y los jóvenes que trabajan para el narco. Su intervención dejaba ver que la investigación social mira el lado “luminoso” en la construcción del indígena y prefiere no mirar hacia la oscuridad.

En este lugar entiendo por lado oscuro dos aspectos que pueden aparecer durante la investigación en el encuentro con otro. Primero, las temáticas que se ocultan al conocimiento social por disgusto, repulsión o miedo de los investigadores y sus instituciones. Segundo, las dificultades metodológicas que se vinculan íntimamente con

dichas temáticas oscuras y que dificultan la producción de nuevo conocimiento.

De esta manera, más que la búsqueda de certezas metodológicas, tarea imposible en cualquier caso, cuestiono las situaciones institucionales que construyen ciertas temáticas y excluyen otras obstaculizando el diálogo productivo horizontal en temáticas oscuras. Asimismo, destaco la pasión para investigar más allá de la razón y que, considerada esta, puede ofrecer otra luz a la investigación compartida. Finalmente, me detengo en las subjetividades que se disimulan y se interponen en la producción científica colaborativa; a esas la identifico como nuestras sombras. En otras palabras, ¿qué es aquello que se oculta en el *lado oscuro* de la investigación horizontal? ¿Cómo examinar el punto ciego en el encuentro con el otro? Este texto es un intento de acercarse a esos aspectos no siempre evidentes en la investigación, aún en la producción horizontal del conocimiento, y que muchas veces frenan la fecundidad del conocimiento social.

No nos referimos a los conflictos que se hallan en la investigación convencional, esos que Bourdieu identifica como étnicos, culturales y subjetivos, ni a autores como Taylor y Bogdan que piensan en ellos como inevitables y prefieren engañar para intentar extraer información del informante considerado ingenuo. Muchos de esos casos son, justamente, los que se pueden superar sumando voces diversas y conocimientos múltiples, con métodos dialógicos y horizontales.

Tampoco me refiero a los estudios oscuros, en el sentido que Ortner (2018) le da al término cuando destaca la naturaleza de las investigaciones que subrayan la violencia, la depresión y desesperanza de los investigados que sufren bajo regímenes que favorecen la desigualdad, contraponiéndolos a las “antropologías de lo bueno”, que, según la autora, estudian la “buena vida”, “lo bueno”, “el bienestar”, “la felicidad”, “la moralidad y la ética”. Me parece valiosa su opción de la “antropología activa”, en la que los investigadores son también activistas de los movimientos sociales. Sin embargo, las metodologías horizontales, como las entiendo, tienen características que las diferencian no solo de la investigación dominante “con criterios

científicos”,² sino también de la investigación participativa y la investigación acción.

La investigación dialógica y la producción horizontal del Conocimiento (Corona Berkin, 2019; Corona Berkin y Kaltmeier, 2012) no son solo una propuesta metodológica para generar nuevo conocimiento, sino que además se proponen aportar formas de investigación para mejorar la convivencia social a partir del diálogo con todos los involucrados en los problemas. En este sentido, hay dos elementos de la *Producción Horizontal del Conocimiento* (PHC) que vale la pena subrayar. Primero, el hecho de que la investigación que nos lleva de manera horizontal por caminos novedosos puede arrojar resultados impredecibles, aplicables, y ser fuente de futuro conocimiento. Segundo, la ventaja de que en el diálogo equitativo entre múltiples saberes –los disciplinares con los no académicos–, no solo se enriquecen las formas de solucionar problemas y el conocimiento social, sino que además se transforman las relaciones entre las personas en el espacio público.

Ahora bien, ¿en qué se diferencia de las modalidades bien intencionadas pero “rutineras” (Benjamin, 2004), es decir, esas que renuncian a introducir transformaciones metodológicas y, por lo tanto, sirven para dar continuidad a la misma producción cultural, económica, política y científica?

Quiero responder a partir de distinguir la PHC de la propuesta que hace Appadurai (2013) para promover “la investigación como un Derecho Humano” (p. 269). El autor acoge la idea de democratizar la investigación abriendo posibilidades educativas para que los jóvenes de la escala más baja social aprendan a investigar de la misma forma que los jóvenes que van a las mejores universidades del mundo. Su preocupación es que “la capacidad para producir globalmente conocimiento útil no está distribuida equitativamente” (*ibíd.*, p.13). Lo que

² Titulamos *Ciencia con Criterios Científicos* (CCC) a las ciencias sociales que parten de criterios básicos, homogéneos e inflexibles, puestos en práctica por el investigador “objetivo” en la búsqueda de “la verdad” como prueba de calidad científica, elaborados por el NCR (National Research Council, EUA).

vemos en su argumento es una crítica a las instituciones educativas por no compartir con la ciudadanía las categorías convencionales de la investigación. Appadurai reclama formas de enseñar a los jóvenes de educación “humilde”, “la mejor manera de usar la documentación como un camino para adquirir información, entrar a los archivos oficiales, hacer algunos análisis sistemáticos y diseminar sus resultados oralmente y en escritos y otros medios para las audiencias urbanas” (*ibíd.*, p. 281). En su idea, los conceptos mismos de documentar, de archivos oficiales, de las técnicas de análisis sistemáticos, no son puestos en duda. Tampoco toma en cuenta los conocimientos propios de los jóvenes para producir y diseminar lo que ellos mismos desean.

De esta manera, la investigación en palabras de Appadurai:

no es solo la producción de ideas originales y nuevo conocimiento (como normalmente se define en la academia y otras instituciones de conocimiento). Es algo más sencillo y más profundo. Es la capacidad para sistemáticamente aumentar los horizontes de su conocimiento con relación a una tarea, una meta o una aspiración [...] encontrar dónde está asequible la mejor información, cuánta información es suficiente para tomar una decisión sólida, dónde está almacenada esa información, quién puede ayudarles a extraer lo más significativo sobre ella. (*Ibíd.*, p. 282)

El autor continua con su propósito haciendo saber a su lector que “ser parte de una sociedad democrática requiere que uno esté informado” (*ibíd.*, p. 282) y de allí la importancia que todos sepan buscar información en este mundo de cambios rápidos, tecnologías nuevas y flujos de información siempre cambiantes.

Los problemas de esta propuesta, vistos desde la PHC, son los siguientes: 1) se parte de la necesidad que se supone tienen estos jóvenes de perfeccionar sus habilidades de investigar, entendidas como sinónimo de buscar información; 2) si bien su proyecto significa capacitar tecnológicamente a los usuarios, no se aprecia ningún

reconocimiento a lo que los jóvenes saben y que debe ser central para generar nuevo conocimiento.

Por otro lado, apostar por la investigación como un Derecho Humano significa que la investigación se concibe como un bien al que todos tienen derecho y que debe ser distribuido equitativamente. Ese bien consiste en hacer ciencia como la que está en manos de las instituciones hegemónicas, sin cuestionar su pertinencia contextual, sus límites, ni el poder de dominación que entraña el proceso mismo. En esta posición, el autor se resiste a llamar investigación a lo que los jóvenes saben y han aprendido en su entorno. La repartición de las formas homogéneas de investigación como Derecho Humano solo sirve para que cada joven, de forma individual y por su cuenta, investigue (es decir, “se informe”) y finalmente se adapte al sistema social hegemónico, desaprovechando formas nuevas de afrontar los problemas con base en el diálogo entre los conocimientos diversos.

¿Cuál es la propuesta de la Producción Horizontal del Conocimiento,³ y por qué se diferencia de la anterior? Mi respuesta en este lugar se basa en la paráfrasis del conocido título de Walter Benjamin “El autor como productor”. Frente al concepto de investigador como buscador de información y repetidor de fórmulas, me inclino por *el investigador como productor*.

Contrario a la separación entre el “investigador” y el “investigado” que la investigación convencional mantiene como punto de partida, en la PHC todos los involucrados en un problema pueden ser investigadores y todos pueden producir conocimiento y prescribir en su calidad de constructores horizontales de conocimiento. Así quedará claro a la vez que nos interesa menos la proliferación de escuelas de investigación con “criterios científicos” y que nos importa más la transformación del aparato de producción. En otras palabras, partimos de que “abastecer un aparato de producción sin transformarlo en la medida de lo posible es un procedimiento sumamente

³ Puede leerse la propuesta en su presentación más amplia en Corona Berkin (2019).

impugnabile incluso cuando los materiales con que se abastece parecen ser de naturaleza revolucionaria” (Benjamin, 2004, p. 39).

Un ejemplo de lo anterior se puede observar en los limitados resultados de la investigación educativa en México. El Estado ha invertido esfuerzo y recursos económicos en investigación para alfabetizar a la población, pero aún hoy el 49 % de los mexicanos no puede superar la clasificación de analfabeta funcional. A esto me refiero cuando cuestiono la investigación que no transforma su aparato de producción. Transformarlo significa partir de *investigadores pares*, que desde distintos lugares conocen el problema y construyen en diálogo conocimiento; significa transformar la metodología como aparato de producción científica, por una horizontal que contemple la equidad discursiva y la autonomía de las voces de todos.

Sin duda la PHC tiene retos en su aplicación que tienen que ver con la manera de abordar las categorías científicas (Corona Berkin, 2019, pp. 56-57). Con “el lado oscuro” me refiero a los obstáculos que no son visibles con facilidad durante cualquier trabajo de investigación, aunque aquí me interesan los que habitan en los lugares más ocultos, sobre todo, para los investigadores horizontales. El “lado oscuro”, propongo a continuación, se puede abordar visitando la propia oscuridad, para desde allí entender la de los demás. Nuestra hipótesis es que el lado oculto de la investigación puede reconocerse si se mira desde las siguientes instancias: a) la implicación institucional, b) la pasión, c) la sombra. Abordarlo desde los tres ángulos puede darnos pistas sobre lo que hay de más subterráneo cuando el investigador se propone construir nuevo conocimiento.

La implicación institucional

Pertener a una institución modela la investigación en varios sentidos interrelacionados. A esto que sucede sin darnos siempre cuenta, Lourau (1989) lo llama “la implicación”, el conjunto de relaciones inconscientes o no, que existen entre el investigador y el sistema

institucional. Si buscamos en un diccionario su etimología, encontramos que la palabra *implicación* viene del latín *implicare* y significa “envolver entre pliegues”. Realizar investigación con métodos horizontales, en muchos casos, requiere desafiar la implicación institucional. La complicación (que viene de la misma raíz latina *plicare*) aparece cuando los métodos “admitidos” institucionalmente no permiten transparentar ciertos temas y no crean las condiciones para descubrir ni temas opacos ni sujetos invisibilizados ni nuevas maneras de “des-plegar” los dilemas sociales.

La implicación institucional interviene en el proceso de la investigación y, desde luego, en los resultados; marca las fronteras y define no solo lo que el investigador quiere ver, sino lo que puede ver. La institución determina con sus reglas lo que es investigable y tiene el poder de rechazar todo lo que no cede al “orden del discurso” controlado por la disciplina científica que orienta los temas “válidos”, las maneras de abordarlos y la función misma del autor que aprende a referenciar, describir, ordenar, crear, de una misma forma el texto científico. La implicación institucional controla con su demanda de objetividad y distancia el acontecimiento aleatorio, rechazando las implicaciones más íntimas del investigador, su lado oscuro y el de sus investigados.

Ahora bien, ¿podemos con métodos horizontales reconocer –y superar– la verticalidad institucional que nos atraviesa? ¿Cómo percibir y reconocer como válida la oscuridad de los participantes pares y, a la vez, no quedarse sin la propia voz? ¿Cómo no dejar de observar lo propio fallido, lo desconocido y las contradicciones entre lo que sucede según la teoría y en la práctica horizontal?

La PHC parte del concepto de *investigador par* sustituyendo de esta manera la demanda de “objetividad” por el valor de la intersubjetividad en forma de diálogo entre aquellos que hacen preguntas juntos. Algunas veces significa dialogar con los que no coinciden con nosotros en temas sensibles. Cuando el investigador es horizontal, tendrá que enfrentarse a estos conflictos para no terminar silenciando al otro y utilizándolo para hablar de sí mismo y de las propias

proyecciones. Significa atreverse a dejar hablar al otro para que desde su lugar se nombre como él mismo desea. Y en el proceso de la investigación, ni huir ni asimilarse al otro, sino crear un *tercer texto*, con la voz de ambos. De esta manera, a diferencia de las etiquetas que se construyen desde el poder institucional (como lo son “investigado”, “informante”, “el otro” o “el objeto de estudio”), desde la PHC hablamos de *investigador par*, porque al rectificar el “nombre” de quienes participan con sus propios conocimientos, se transforman las relaciones durante todo el proceso de investigación.

Ejemplo de lo oculto “entre pliegues”, de lo no visible por la academia, son los escasos estudios con sujetos abyectos que no son muy populares. Restricciones que se ven concretadas en las tesis, en las financiadoras y las publicaciones que circulan en el mercado académico nos dejan ver que los temas sobre grupos violentos, perpetradores, delincuentes, no son bienvenidos desde su propia voz. Los abyectos “entran” a la academia cuando estos también son vistos como víctimas sociales, interpretados como resultado de la pobreza, la escasa educación, el origen familiar conflictivo, la falta de oportunidades, etc. Nitzan Shoshan (2015) señala que el investigador académico está más habituado a investigar a los sujetos que él llama “desagradables” cuando se asocian a la marginación, cuando los “desagradables” se vuelven “víctimas” (p. 155). La “víctima” es institucionalmente aceptable, de hecho, es tema elogiado, porque, en palabras de Daniela Giglioli: “ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad [...]. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable” (2017, p. 7).

Shoshan describe su experiencia con la investigación antropológica en temas “desagradables” (él mismo es investigador de grupos neonazis en Berlín, conocidos por ser extremistas y aberrantes). El autor se pregunta por qué los antropólogos que no tienen miedo a lo desconocido ni temen el trabajo de campo difícil, dejan sin investigar ciertos temas. Observa que la mayoría más bien tiene una alta predisposición hacia grupos y personas por los que tienen simpatía

y una menor inclinación hacia poblaciones desagradables, que se reduce aún más ante sujetos y grupos criminales. Estos investigadores tienen “una ansiedad casi somática, por así decirlo, frente a la suciedad política, su potencial contagioso o contaminante, y su pestilencia moral” (Shosan, 2015, p. 151).

Poco sabemos de la oscuridad desde la voz de los abyectos mismos: ¿cómo hacer cuando el otro nos cuenta, muchas veces con cinismo, el dolor que ha ocasionado, la violencia extrema que ha infligido en otros, sus amenazas, situaciones aterradoras y humanamente despreciables, sin “no ver” ni huir, es decir, sin recurrir a la descripción superficial o incompleta, sin dejar de sentir, ni situarse en un estado de indiferencia anestesiada? Cuando no se trata simplemente de denunciar al delincuente, violador, asesino, estafador, torturador, ¿cómo construir nuevo conocimiento entre las voces de sujetos muy distintos que buscan hablar de lo oscuro?

Otro caso de limitación institucional es cuando intentamos construir conocimiento horizontal con los muertos. ¿Cómo narrarnos juntos, con ellos? ¿Resucitar nuevos archivos privados, institucionales y personales? O más bien, construir nueva evidencia, nuevos textos. Según Rufer (2016), todos los archivos se parecen porque hemos aprendido una forma de clasificar. Entonces ¿cómo dialogar con los muertos, entre iguales, desde sus voces, para producir conocimiento horizontal? La contestación la ofrece el autor cuando busca en los museos comunitarios los objetos “heredados” como evidencia de lo que quiere la comunidad misma relatar como “su” historia, a diferencia de la historia en su versión legítima, nacional; se construyen nuevas evidencias desde las comunidades. Al respecto, Agüero (2018) aporta una imagen elocuente de la práctica no horizontal del museo institucional: “Un infame militar chileno afirmaba que los ‘desaparecidos’ estaban en el Cementerio General. También están en el Museo de la Memoria. Representados. Perfectos. Ordenados. Bellos. Simétricos. Fingiendo cierto orden conmemorable” (p. 73). En diálogo significa construir un tercer texto, una tercera evidencia, una tercera verdad, una tercera historia. Porque hablar en horizontalidad con

los muertos no tiene que ver con encontrar más detalles o formas novedosas de exponer las pruebas, sino con otras versiones que emanan de otras miradas vinculadas a los que viven en estos tiempos.

Ahora bien, los muertos no son siempre inocentes y las versiones pueden ser más complejas. José Carlos Agüero narra la muerte de su padre militante de Sendero Luminoso durante una insurrección en la isla penal El Frontón, donde los que murieron asesinados en la isla fueron los presos. Es decir, las víctimas en este caso fueron los terroristas. ¿Cómo entenderlo? La PHC tiene metodologías de partida como el diálogo, la equidad discursiva y la autonomía de las miradas, que entran en conflicto con otras racionalidades investigativas institucionalizadas: ¿hasta dónde las instituciones pueden horizontalizar su relación con todas las voces implicadas para dejar hablar a todos, incluidos los muertos incómodos, para construir un tercer texto histórico?

Ovalle y Díaz (2019) consideran que es prematuro hablar de lugares de memoria que relaten otras historias de las masacres, desapariciones, torturas recientes, desde miradas distintas. Los lugares que los autores identifican como prácticas actuales de conmemoración están en riesgo de desaparecer. Los poderes a los que se enfrentan “son gigantes y están armados” (p. 59). ¿Cómo asomar en nuestro hablar con los muertos su relación con el presente? Es decir, ¿de qué nos sirve hablar con ellos si no es para corregir la historia oficial? Grossman (2011) cuestiona la versión única de la historia: “¿No podríamos decir que, a menudo, un pueblo se encuentra en estado de lucha continuada porque, a veces durante generaciones, ha sido prisionero de la ‘versión oficial’ de la historia?” (p. 44).

El análisis de la implicación institucional aporta al entendimiento de la dinámica que nos impone la institucionalidad, pero está aún pendiente la transformación de esos espacios para hacer lugar a la investigación horizontal de forma tal que no solo se construya desde un investigador convencional, ni se publique lo “aceptable” por las revistas y libros académicos, sino que se consideren las voces de todos los que tienen algo que decir. Superar la implicación institucional

podría favorecer los procesos autogestivos que facilitarían muchas prácticas productivas de nuevo conocimiento.

La pasión

En Métodos Horizontales apostamos por el diálogo meditado, pero incluso si conducen a relaciones igualitarias, como en “la igualdad discursiva”, pocas veces se llega a comprender la experiencia oscura de la pasión política. El objetivo de la Producción Horizontal del Conocimiento es construir nuevo conocimiento con todas las voces involucradas en el problema. En otras palabras, el diálogo horizontal como método se parece a la deliberación participativa en política. En política se pretende que los intereses diversos puedan llegar a ser negociados y los distintos principios debatidos. Pero Walzer (1999, 2005) señala que esta es una interpretación limitada de la política, donde la perspectiva neutral y racional del individuo es ilusión del positivismo que excluye uno de los elementos más importantes en la política: la pasión.

En otras palabras, la política no consistiría, como Habermas pretende, en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que la lucha es también por hacer escuchar la propia voz y que sea reconocida como legítima. La verdadera apuesta de la marea verde, marea rosa, chalecos amarillos, etc. no se termina en mejores condiciones de trabajo, de vivienda, de salud e ingresos, sino en el derecho fundamental a ser escuchada y reconocida como una voz horizontal, con interlocución válida en el espacio público.

De la misma manera, en métodos horizontales contamos con el diálogo entre participantes con diversos saberes con el objeto de que se llegue a la construcción de un *tercer texto* que aporte nuevo conocimiento y nuevas relaciones entre las personas.⁴ El proceso requiere

⁴ El *tercer texto* es el resultado del diálogo entre los involucrados en la investigación, participantes diversos en igualdad discursiva. Al construir el “tercer texto” se reco-

ciertos pasos metodológicos y criterios que hemos especificado en un trabajo dedicado a ello (Corona Berkin, 2019). La horizontalidad como forma de construir conocimiento nuevo sobre fenómenos sociales y culturales apuesta al lenguaje como herramienta de comunicación entre saberes dispares. Pero el lenguaje, sabemos, no solo es útil para la comunicación, sino que es la herramienta para pensar y es entonces también el molde de nuestro pensamiento. Desde Foucault hemos aprendido que el lenguaje propio y de los demás está ordenado previamente para conjurar los peligros de la aparición de un discurso inconveniente, facilitar lo razonable de acuerdo a las instituciones y definir lo que es verdad y lo que es falso.

Pensar con Walzer (1999, 2005) nos deja ver que nacemos a una cultura (lenguaje, religión, nación, etc.) y que desde entonces pertenecemos a una “asociación involuntaria”. Es un mito que somos completamente libres para cambiar de asociación a una u otra comunidad cultural, lingüística, religiosa o nacional. Sabemos del mito de las oportunidades para hacerlo. Los espacios en los que podemos movernos están limitados y definen en gran medida las “pasiones” políticas que de un momento a otro surgen frente a posturas más racionales.

La pasión como elemento político se puede relacionar con el fenómeno Twitter. Basta con abrir una página de *tuits* de personajes de la política para darnos cuenta que el intercambio de comentarios es vehementemente ofensivo. En su retórica se observa la expresión de posturas poco elaboradas, que sin argumentos racionales expresan odio o adhesión al oponente y al político referido. En estas condiciones no parece haber espacio para entablar un diálogo entre los individuos que participan de un “hilo”.

nocen las voces de todos, desde sus lugares de enunciación, y se produce un nuevo conocimiento polifónico y horizontal. Sin ocultar las condiciones de enunciación, en el “tercer texto” ninguno de los participantes es un autor creador individual, sino que todos son sujetos sociales que expresan lo que su situación individual, social e histórica les permite.

La pasión en las “secuencias” del Twitter, que se asocian en torno a un mensaje, se convierte en intercambios agresivos. Estos intercambios, lejos de provocar *conflictos generadores* (punto de partida de la *producción horizontal del conocimiento*) inician debates, disputas, competencias, que no parecen orientarse hacia un lugar definido.

Es un error común asociar la pasión con la ignorancia. Los apasionados tienen una cultura mediana, Walzer los llama “pequeña burguesía de la vida intelectual”; tienen convicciones, pero carecen de autocrítica y del escepticismo de los intelectuales que han reflexionado mucho sobre la ambivalencia, la tolerancia y la duda. No es que les falte la razón a los apasionados, sino que esta se convierte en pasión. Los desapasionados intelectuales tienen una razón sobre la que dudan, se cuestionan, se posicionan provisionalmente y, por lo tanto, no alcanza la fuerza de la certidumbre. El enfrentamiento entre ambos es desigual y difícilmente llegarán al diálogo horizontal.

La pasión de los apasionados va ligada a las *asociaciones involuntarias* que perciben que el rigor del poder jerarquiza y los domina y excluye; por su lado, los razonables y poco apasionados muchas veces han perdido la fuerza de la acción que transforma. Las convicciones que se basan en razones están abiertas a la crítica, a la refutación y a la duda permanente, propias de la academia. Pero en política, pierden la batalla y la capacidad de diálogo frente a la pasión impulsiva.

Después de observar en *Twitter* que los pocos comentarios desapasionados, sobre todo “objetivos”, no causaban ni el mínimo interés entre los participantes que se manifestaban en torno a temas diversos, decidí entrar con mi propio comentario. Sabía que mi intervención debía mostrar pasión. Entré al *Twitter* de la nueva directora general de Conacyt, las respuestas en este “hilo”, pensé, deberían ser más racionales, ya que la página está dirigida a científicos que probablemente son los que se interesan por los *tuits* de la directora de la institución que reglamenta su profesión. Los comentarios tampoco eran especialmente fundamentados y hacían gala de frases como: “¿no sabes que solo existe una ciencia?; ¿Para el dengue qué ritual propones? Gritarle al mosco “císcale, císcale, diablo panzón”; “no

tienes que tuitear sino tienes ideas; la ciencia es una sola y universal, promoverás ciencias ocultas?” y otras ofensas más.

Irritada por la incapacidad dialógica de los participantes, decidí entrar esta vez en los términos y vocabulario que identifiqué como “*pasión twittera*” y lancé: “Ustedes no son capaces de dialogar desde el discurso científico que defienden. Respondan, ¿por qué las ciencias ‘universales’ no han resuelto los principales problemas de México? ¡Argumenten colegas!” El resultado... todos los “interlocutores” guardaron silencio. Nadie más volvió a comentar ni sobre el *tuit* principal ni sobre mi comentario. Mi participación, apasionada, pero opuesta a la mayoría, no alcanzaba ni el mínimo esbozo de un diálogo en *Twitter*. Para continuar, ni pasión ni discurso racional, solo estar de acuerdo con la tendencia apasionada.

¿Qué sabemos del lado apasionado y oscuro en el espacio público? Las propuestas gubernamentales, sea sobre energía, salud, ciencia y tecnología, sea sobre impuestos y obra pública, en *Twitter* son detonadores para la discusión acalorada. Walzer (2005) encuentra que la pasión es un tema teórico ignorado, porque “la retórica exaltada, el compromiso no meditado, la cólera [...] apasionada en la arena política”, agreden el *status quo* y “el cultivo espiritual e intelectual” (p. 110). En la deliberación política se esperan explicaciones racionales de las posiciones de los participantes. En cambio, los que ejercen la pasión en la arena pública poseen otros atributos, tales como la fe, las doctrinas, los dogmas e ideologías, que los hacen hablar (y actuar) con certezas.

La pasión se vuelve oscuridad para la investigación porque desea evitar todo riesgo apasionado y así mantener el *status quo*. Walzer observa que nada grande se ha hecho nunca sin pasión, y aunque los hechos mas terribles también se han llevado a cabo con pasión. El autor piensa que la “extensión de la legitimidad racional a las pasiones políticas es una revisión útil de la teoría liberal, la cual en los últimos años, ha estado demasiado ocupada en desarrollar procedimientos deliberativos desapasionados” (ibíd, p. 112).

Me pregunto entonces, ¿debe la PHC arriesgarse a considerar la pasión en el espacio público? ¿Cómo distinguir las pasiones “buenas” de las “malas”? ¿Con planteamientos y criterios racionales? Eso es poner en el centro de nuevo lo racional. Quizás debamos dejar entrar algo de pasión en nuestros diálogos productivos, o como dice Walzer: “en un mundo legítimamente ordenado, se consienta un poco más de pasión a nuestra vida” (ibíd, p. 117). En México, en una era de enorme violencia como la actual, ¿necesitamos más pasión? ¿Por qué pasión en los métodos horizontales? Quizás para entender mejor el lado oscuro del conflicto social y lo oscuro de lo político y de la exclusión. No es fácil separar tajantemente la razón y la pasión, están muchas veces interrelacionadas. Y, en un contexto de enorme diversidad como el que habitamos, tampoco podemos despreciar el diálogo por oscuro y apasionado que este sea. Por eso la propuesta de Walzer es salomónica: hacer “más racional la pasión y más pasional la razón” (ibíd, p. 126).

La sombra

El investigador valiente que decide “ver y no correr”, debe muchas veces afrontar que la PHC requiere entender no solo el problema desde la distancia, sino desde sus propios miedos, desprecios, terrores y angustias. Cuando la conciencia y la racionalidad no son suficientes para producir conocimiento sobre lo oscuro, no queda otra que exponernos a nuestra sombra.

La sombra se parece mucho a uno mismo, pero es grande, oscura, puede atemorizar, nos sigue siempre, insistente, y a pesar de que la figura emana de nuestro cuerpo cuando es iluminada, parece exterior a nosotros mismos. Las víctimas de la violencia en Perú le explican a la investigadora que a eso lo llaman *llaki*, son unos sentimientos y recuerdos que las siguen y las hacen sufrir, son “exterior a uno mismo, solo esperando para *agarrarlo*” (Theidon, 2004, p. 54).

En temas siniestros de investigación es muy posible que la sombra que todos llevamos, aparezca cuando menos se espera. La sombra somete, *agarra*, como expresa doña Victoria en Cayara:

Este pensamiento es muy pesado. [...] El pensamiento te agarra de día, cuando estás haciendo cualquier cosa, te agarra, de repente. En ese preciso momento te da. Cuando estás yendo por el camino, caminando o a veces también de noche, cuando estás cansado y durmiendo bien por la noche. Estás tranquila y de repente te agarra. (Theidon, 2004, p. 62)

La sombra puede ayudar a entender lo propio y lo ajeno a la vez cuando es iluminada por la conciencia. Jung analiza uno de sus sueños así:

Cuando desperté me di cuenta de inmediato de que la figura que había visto en sueños era mi sombra, la sombra de mi propio cuerpo iluminado por la luz recortándose en la niebla. También sabía que esa luz era mi conciencia, la única luz que poseo, una luz infinitamente más pequeña y frágil que el poder de las tinieblas pero, al fin y al cabo, una luz, mi única luz. (Jung, 1991, p. 7)

Reconocer la sombra nos obliga a adoptar otros puntos de vista, a responder a las demandas de la investigación con cualidades más flexibles y herramientas quizás menos desarrolladas, como el propio instinto y la intuición. Respecto de ese saber, Suely Rolnik (2019) señala que “la relación con el otro en este plano es distinto a la comunicación característica del sujeto: podemos por ahora denominarlo “resonancia” o “reverberación” (p. 48). De alguna manera nuestra sombra, cuando está frente a la sombra de otro, nos hace saber, reverberar, adivinar. Agüero (2018) completa: “intuir es tanto, es casi todo, es a veces más que saber” (p.73).

En situaciones extremas de investigación en torno a la violencia, ¿cómo realizar investigación horizontal con los que han impuesto dolor o con los “desagradables” sin reducirlos a sus ignominiosos hechos de violencia y tampoco terminar por disculparlos? ¿Es posible

que las propias debilidades del investigador, su sombra, lo lleven a entender los laberintos complejos de su par investigador y de sí mismo? ¿Qué hacer cuando un *investigador par* lo enfrenta con las pasiones más bajas del ser humano pero que a la vez se mezclan con los deseos ordinarios de amor, poder, dinero, familia, aceptables socialmente y algunas veces deseables también para el investigador? El lado oscuro de la horizontalidad es inquietante y es más fácil verlo en los rasgos y las acciones de los demás, fuera de nosotros mismos. Sin embargo, es muy probable que para encontrar la oscuridad del otro debamos darle la oportunidad de hablar a nuestra propia sombra.

Agüero tenazmente se hace preguntas en torno a los dilemas que surgen cuando nos acercamos al lado oscuro de los hechos más inaceptables:

¿Sendero Luminoso cometió actos terroristas? Sí. ¿Sus miembros cometieron terrorismo? Sí. ¿Eso los convierte –en todo su ser, a su persona–, eso hace que toda su experiencia pueda ser resumida como de terrorista? No diré que sí ni que no. Porque aunque creo que eso empobrece la mirada, sobre todo para comprender esta historia, también creo que si hay víctimas de estas personas que necesitan nombrarlas así, también tiene sentido. Un tipo de sentido. No todo, pero alguno. (2018, pp. 146-147)

¿Cómo entender el crimen y la violencia solo desde el análisis razonable del anticrimen y de la antiviolencia? Seguramente, el terrorista, el pozolero, el narcotraficante, saben reconocer el aspecto más miserable de la humanidad; dejados hablar sin tapujos y en horizontalidad con el investigador académico, ¿podrían ayudar a construir conocimiento sobre los dramas más violentos por los que hoy atravesamos? A partir del llamado *análisis mutuo*, en el cual el terapeuta acepta ser analizado a su vez por los pacientes, Firenczi, alumno y colega de Freud, descubre que los saberes de nuestras sombras pueden aportar al conocimiento de lo oscuro: “El loco posee una mirada aguda para detectar las locuras de la humanidad” (citado en Lourau, 1989, p. 59).

“Los narcos son nuestros” me explicó una amiga después del “culiacanazo”.⁵ “Son nuestros vecinos, nuestros alumnos, la señora que saludamos en la tienda, los compañeros en la escuela de nuestros hijos”. Demonizar a la gente que se conoce, con la que se convive y se parece a nosotros, tiene un costo enorme que perpetúa el peligro, el miedo y la violencia. Si pensamos que todos tenemos una sombra que se pasea por nosotros, entendemos que no es posible ni la objetividad ni la neutralidad para explicar el lado oscuro de lo social. En la PHC es necesario equilibrar la consciencia con ese lado oscuro que nos pesa. Solo en ese reconocimiento y equilibrio podemos construir con otros, porque como señala Jung, “la sombra sólo resulta peligrosa cuando no le prestamos la debida atención” Zweig y Abrams (1991, p. 13).

¿O por qué no cambiar de ruta y censurar y hasta delatar a quien no se ha llegado a aceptar? La respuesta del periodista Ricardo Raphael (2019): “La Asociación Médica Mundial también obliga a guardar los secretos del paciente, pero las verdades médica y periodística tienen poco que ver: mientras en el primer caso el doctor se debe a su paciente, en el segundo el periodista responde a la obligación de informar” (p. 347).

Y en nuestro oficio, ¿cuál es el imperativo propio del investigador de lo social? El investigador horizontal que busca construir nuevo conocimiento con su *par investigador*, ¿a qué está obligado? ¿Cómo aportar al conocimiento de lo oscuro, más allá de describir el comportamiento exótico de “la cultura” de los victimarios y la capacidad de resiliencia de las víctimas? ¿Cómo asociarse para instaurar la horizontalidad, sin tener que arriesgar la propia integridad?

Hoy proliferan los códigos éticos para la investigación en ciencias sociales. ¿Qué significa para estos, “cuidar la integridad” del investigador y del investigado? ¿Qué significa para la producción de conocimiento, el “consentimiento informado”? La propuesta de los códigos, en su afán de construir “ciencia con criterios científicos”,

⁵ Llamado así por el fallido operativo militar para capturar a Ovidio, hijo del famoso narcotraficante el Chapo Guzmán, el 17 de octubre de 2019 en Culiacán, Sinaloa.

modela sus normas de comportamiento a partir de la relevancia social de los resultados de la investigación. Entonces, en el fondo, encontramos que los dos polos involucrados calculan desde sus lugares de enunciación: por un lado, “qué información te extraigo” y, por el otro, “qué consiento que me saques”. Mientras la construcción de la horizontalidad entre los *investigadores pares* no sea parte central del proceso de la investigación –reconocer el *conflicto generador*,⁶ establecer la igualdad discursiva y promover la autonomía de las voces–, creemos que la producción de conocimiento será más bien estéril, y el “consentimiento informado” solo aportará al conocimiento vacío, resultado de prácticas que conducen a la extracción, pero esta vez de forma calculada.

También está en tela de juicio la separación del espacio público y el espacio privado. La separación entre ambos fue construida socialmente, según Senette (2002), en el siglo XVIII, y desde entonces lo dicho (y hecho) fuera del ámbito del hogar, aunque pueda parecer del terreno emocional, pertenece al mundo público, de la política. Esta forma de comprender la expresión en el espacio público tiene que ver con una especie de “pasión impersonal” –como la “pasión tuitera”– que se considera diferente a la expresada en la vida íntima del espacio privado. En los procesos de la PHC nos interesa lo que atañe al espacio público en función de la construcción de conocimiento para mejorar la calidad de nuestro espacio público. Y será siempre lo que los participantes desean compartir, reconociendo su derecho social a lo privado. Indagar en las sombras debe respetar el derecho a la sombra de cada uno, y sobre todo la voluntad de construir inteligibilidad en diálogo horizontal.

⁶ En la PHC entendemos por *conflicto generador* el conflicto entre los investigadores pares como condición productora: los discursos distintos se exponen con transparencia uno frente a otro y se prestan para acordar construir algo nuevo. De esta manera, se reconoce el conflicto entre el investigador y su par, pero ejercer la igualdad discursiva, transforma las relaciones sociales y los lenguajes con los que se identifica de múltiples maneras el mundo para producir nuevo conocimiento.

La sombra también aparece cuando se debaten posturas culturales y políticas radicalmente opuestas. Otro más de los límites de la producción horizontal en los temas oscuros es la pertenencia inevitable de todos los participantes a ciertas *asociaciones involuntarias*. Los espacios en los que podemos movernos están subterráneamente limitados y definen en gran medida las “pasiones políticas”. ¿A dónde se puede llegar, por ejemplo, en una discusión sobre derecho al aborto o “a la vida”, en contra o a favor de la ablación, de las vacunas, del comunismo? En el caso de la construcción de libros de texto para jóvenes, relatado al principio de este capítulo, ¿es posible llegar a acuerdos en temas de educación sexual, religiosa, adicciones, violencias, sin tomar en cuenta las *asociaciones involuntarias* que moldean nuestras sombras? Sabemos que la perspectiva neutral y racional del individuo es ilusión del positivismo y allí ya conocemos sus limitaciones. ¿Cómo dialogar en asuntos respecto de los que, por nuestras *asociaciones involuntarias*, es improbable llegar a producir un *tercer texto* con un *par investigador*?

¿Cómo descubrir las sombras? La recomendación de Bourdieu de autoreflexividad nos parece que invita a ejercer un impulso incompleto porque es finalmente un examen de *conciencia* que desde el mismo propio lugar, con las mismas palabras, no toca la sombra. De forma horizontal buscamos que en el diálogo honesto, transparente, equitativo, se enfrente también el *conflicto generador*. Si yo puedo ver claramente la sombra del otro, no es improbable que él pueda ver más claramente la mía cuando me resulta tan difícil de observar desde mi propio lugar y con las únicas “palabras” que tengo para nombrar. Así pues, la escucha y el diálogo que nos proporcionan los demás, su narración sobre nosotros, constituye una de las formas más eficaces de tomar conciencia de nuestra sombra personal. Desafortunadamente, muchas veces seguimos creyendo que los demás nos ven del mismo modo que nosotros nos vemos, error de la autoreflexividad, por ejemplo. Los *investigadores pares* son quienes mutuamente pueden poner límite al discurso –siempre parcial– del otro, con el objeto de producir algo nuevo, un *tercer texto*.

Nuestra sombra tiene capacidades potenciales para crear conocimiento, posee cualidades que quizás no hemos desarrollado ni expresado. Nuestra sombra es el inconsciente que complementa el conocimiento consciente para reconocer lo que se olvida, se repudia y se termina por desterrar. Algunas veces, si estudiamos del lado de las sombras, entendemos mejor la vida en común y, por qué no decirlo, podemos también ver más nítidamente el perímetro de nuestra propia sombra.

Esta es la propuesta horizontal. Sin embargo, también reconozco con Mario Bellatín, que “el mal existe”, y frente a eso, el investigador debe reconocer el lado oscuro de la vida misma más allá de la investigación y saber cuándo salir corriendo y llamar a la policía.

Reciprocidad y cierre

El cierre de este texto es un buen momento para referirnos a la reciprocidad como central a la producción horizontal del conocimiento, ya que cuando desafiamos el lado oscuro del intercambio equitativo, nuevos problemas aparecen.

La remuneración de la investigación aporta sobre todo al investigador académico. Las financiadoras, las becas, los sueldos, los patrocinios definen el oficio. Edgar Morin, citado en Lourau, relata en su diario el proceso comercial de su trabajo:

Todo se encuentra listo desde el punto de vista técnico, industrial y comercial; la portada quedó terminada, todo, excepto el libro mismo. Por una especie de insensato trastocamiento, este libro parece estar hecho para la máquina que fue en realidad hecha para él. Y obedezco porque ya se me pagó un adelanto. (Lourau, 1989, p. 186)

El investigador trabaja por pago y este hecho determina en gran medida lo que escribe. El otro de la investigación no recibe dinero, hecho justificado desde la academia con la advertencia de que el pago no ayuda y puede estropear la neutralidad y contaminar el trabajo

de campo. Margaret Mead, en sus cartas a Ruth Benedict, citada por Lourau, desprecia la calidad de la información pagada: “no me parece posible controlar un material obtenido mediante pago, a partir de informantes mediocres, poco complacientes y asustados” (Lourau, 1989, p. 118). Sin embargo, es con el saber del otro que se escribe, se analiza, se publica y produce conocimiento social. ¿Cómo ser *investigador par* cuando uno de los dos vive en condiciones de extrema pobreza? ¿Por qué no exigirían los investigados un pago por el trabajo, y en la investigación horizontal por el trabajo compartido?

La equidad discursiva en la que la PHC se sostiene debe ser instaurada por el investigador académico porque “estos espacios de igualdad no están allí para rescatarlos; si se buscan, no se encuentran” (Corona, 2012, p. 97). Pero la diferencia económica entre los participantes es un límite oscuro para la investigación colaborativa. Yvonne Riaño (2012) se pregunta hasta qué punto deben ser compensadas económicamente las participantes en talleres de construcción de conocimiento ya que el tiempo que le dedican es en muchos casos significativo. Por no agregar que la posición socioeconómica es muchas veces contrastante y los *investigadores pares* tienen necesidades apremiantes de dinero. La diferencia de clase social entre los investigadores es un disparador de procesos que, planteados en horizontalidad, pueden convertirse en criterios privilegiados para el trabajo conjunto. La autora de los talleres opta por ayudar en la búsqueda de mejores trabajos para las mujeres que colaboran con ella en la investigación. A esto lo llama “método Minga”, en alusión a la práctica colectiva quechua donde “el intercambio económico no existe, sino que se realiza con fines de beneficio mutuo” (Riaño, 2012, p. 147).

Por su lado, el “antropólogo inocente” (Barley, 1998) reconoce que los informantes no tienen interés en su investigación, se aburren con sus preguntas o no tienen tiempo para responderlas, pero cambian de actitud cuando se paga por la información: “La mayoría tienen otras cosas que hacer [...]. Con éstos la mejor táctica es sin duda el soborno. Una pequeña suma de dinero convierte

la investigación antropológica en una actividad provechosa y abre puertas que de otro modo estarían cerradas” (p. 172). Para realizar los pagos que efectúa durante su estancia en el país de los dowayos, el autor emplea palabras como “soborno”, “pequeña dádiva” o “precio” de forma indistinta y burlona, ya que, desde la crítica del antropólogo, el pago durante el “trabajo de campo” es una prohibición que seguramente será “castigada” si su institución financiadora se entera.

La “devolución de los resultados”, considerada obligación sobre todo en la investigación colaborativa, no es lo mismo que la reciprocidad en la PHC. En otras palabras, no haber construido un problema con un *par investigador*, no haber experimentado el conflicto generador, la equidad discursiva y la autonomía de las voces de todos los implicados, deja al investigador académico colaborativo con la decisión última de aquello que se va a “devolver”. La “devolución de resultados” es una categoría ajustable a los intereses del investigador y quizás a su conciencia. Pero frecuentemente nos encontramos, o bien con la indiferencia de los investigados hacia el producto entregado por el investigador por ser francamente inútil para los receptores, o bien con el desinterés por las propuestas generadas y el fracaso concreto en su aplicación, o bien con desacuerdos y contrariedades con el investigador por lo que asume como “pertinente” durante su trabajo de campo.

Hablando de oscuridades, el hecho de regresar los “resultados de mi investigación” en forma de tesis o publicación es una práctica que se realiza de forma automática, muchas veces esperando que proteja a los investigadores de la furia de los investigados que pueden sentirse traicionados, sentir que sus saberes fueron extraídos sin compensación y mal interpretados. En PHC no se “devuelve” nada porque lo que se construye es en reciprocidad, de forma dialógica y en condiciones de equidad discursiva.

Ahora bien, en estas condiciones, el *investigador par*, individual o colectivo, puede desear otro tipo de equilibrio. Recuerdo que durante la primera negociación horizontal que hice en la Sierra

Wixárika, los profesores de las escuelas primaria y secundaria me aclararon y a la vez me enseñaron lo que reciprocidad significa: “puedes investigar con nuestros niños, hay muchos, y a cambio tu nos enseñas a leer y a escribir en español como tú, porque necesitamos defendernos de gente como tú” (en Corona Berkin, 2002, p. 14). O bien algunos años después en la misma comunidad, frente a una nueva propuesta editorial, la respuesta fue: “no tenemos un interés especial en hacer un libro contigo por ahora, mejor un viaje a la ciudad para que los jóvenes aprendan de la mano tuya lo que ellos no conocen...y tu puedes investigar con ellos en la ciudad” (en Pérez Daniel y Sartorello, 2012, p. 42).

Otro tipo de problemas con la “devolución” aparecen en el momento de regresar lo que el investigador “descubrió” en el trabajo de campo en contextos de violencia extrema. La pregunta que surge es hasta dónde la comunidad desea saber “la verdad”; yo agregaría, “una verdad” construida desde afuera de la comunidad y sin la participación horizontal de los involucrados.

Portocarrero (s/d) opina:

Es un hecho que las mayorías no están muy interesadas en saber la verdad de lo ocurrido en el país durante el llamado conflicto interno. La gente se contenta con relatos poco veraces pero que, en cualquier forma, son habilitantes para encarar el futuro. Es decir, una historia que no cierra las heridas pero que permite sobrevivir mientras se carga con un pasado doloroso y sin resolver, que continuamente se reaviva en el presente. (p. 2)

El autor ejemplifica con la investigación realizada por Olga Gonzalez quien pasó casi dos años en el pueblo de Sarhua, en Ayacucho, Perú, y “rescató” una memoria enterrada por la comunidad. En su texto la autora deja ver secretos de la comunidad que “el relato oficial” del pueblo no había compartido públicamente. Aquí nos preguntamos ¿de qué puede servir una devolución de secretos extraídos, de “verdades construidas a medias”, sin las voces de todos los implicados? En el caso similar que Theidon investiga, cuando se les pregunta a las

mujeres profundamente lastimadas por el conflicto armado peruano qué servicios de salud necesitan, responden: “Lo que más necesitamos son pastillas para olvidar” (2004, p. 62).

Otra pregunta en torno a la “devolución de resultados”: ¿todos tienen derecho de “devolver” su propia versión aún cuando cada una es particular y usable para su propia causa? Además de los conocidos informes periodísticos, de los testimonios de la Comisión de Verdad y de la Corte y Comisión Interamericana, también los senderistas “devuelven” y distribuyen su versión. Es el caso de la historieta oficial del Partido Comunista del Perú *¡Día de la Heroicidad!*. La historieta se refiere al amotinamiento del grupo de presos senderistas de la isla penal El Frontón y su sometimiento por fuerzas de la marina y la guardia republicana. Fue una masacre de presos. Pero ahí también murieron algunos guardias tomados como rehenes por los senderistas alzados, y entre ellos tres jóvenes marinos que cumplían órdenes. En la ilustración de la historieta senderista, estos jóvenes aparecen en un agujero, asustados, vencidos por sus captores en los últimos momentos de sus vidas, justo antes de ser “aniquilados”. Aparecen “sobre todo, pequeños, poca cosa, ante la dignidad de los resistentes. ‘Aniquilando al capitán’, dice uno de los textos que acompañan la viñeta. Así, seco, contundente. Como se informa de la muerte de un insecto. ¿Si las familias vieran este comic? ¿Reconocerían a su muerto?” (Agüero, 2008, p. 127).

¿Se puede en todos los casos poner las sombras, las asociaciones involuntarias, las pasiones, a trabajar para la coproducción de la investigación horizontal? Grossman (2011) plantea la dificultad de ponerse en el lugar del otro opuesto: “Pero todavía es más difícil y aterrador renunciar a nuestros mecanismos de defensa sofisticados y concebir el conflicto, la lucha, –en una palabra, la idea que él se hace de nosotros–, con la sensibilidad del enemigo” (p. 44). Cuando se construye en diálogo horizontal se busca que se produzca una nueva mirada de los hechos construida entre la mayor cantidad de voces involucradas en el problema. El *tercer texto* debe mostrar lo decible en un momento dado, en reciprocidad, construido por voces que

involucradas en el mismo problema proponen en diálogo remedios diferentes para él.

Finalmente, es importante establecer un pacto temporal entre los participantes de la investigación, con el fin de que haya un tiempo adecuado para la despedida y dar una oportunidad para entendernos con las angustias de nuestras sombras. No solo el miedo y el disgusto afloran cuando se ha investigado en el lado oscuro, sino que también pueden surgir idealizaciones, fantasías y sueños omnipotentes de solución de problemas ajenos. Ayuda tener una idea clara de por qué se ha investigado con otro. ¿Qué resultados del diálogo se perseguían? ¿Se indagaba para hacer una denuncia “mejor informada”? ¿Había un deseo por conocer más profundamente la oscuridad pero sin cambiar nada? ¿Se buscaban respuestas con otros distintos para resolver problemas de todos? ¿Entender y entenderse a sí mismo?

P.D. Terminando este texto en medio de la pandemia del COVID-19 y en encierro obligatorio, leo una entrevista que la prensa hace a Sennett. Me llama la atención especialmente su confianza por la práctica horizontal para construir conocimiento sobre el Coronavirus que nos azota, la llama la “tercera ruta”. El ejemplo es muy relevante: “Una de las razones por las que Alemania y Corea tienen niveles muy bajos de mortalidad es que entraron a las comunidades para hacerles pruebas en lugar de simplemente dejarlos encerrados. Tomaron una tercera ruta [...] se internaron en las comunidades, algo que toma mucha cooperación de la población porque no puede hacerse por ley.” (Victor Juárez, *Periódico Reforma*, 25 de abril 2020)

Referencias

- Agüero, J.C. (2018). *Persona*. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2013). *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. Londres: Verso.
- Barley, N. (1998). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México D.F.: Ítaca.
- Corona Berkin, S. (2002). *Miradas Entrevistas. Aproximación a la cultura, comunicación y fotografía huichola*. México: Universidad de Guadalajara.
- Corona Berkin, S. y otras voces. (2007). *Entre voces... Fragmentos de educación 'entrecultural'*. México: Universidad de Guadalajara.
- Corona Berkin, S. (2012). Notas para construir metodologías horizontales. En S. Corona Berkin y O. Kaltmeier (Coords.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 85-110). Barcelona: Gedisa.
- Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. CALAS, Bielefeld Press/UdeG.
- Gonzalez, O. M. (2011). *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grossman, D. (2011). *Escribir en la oscuridad*. Barcelona: Debolsillo.
- Lourau, R. (1989). *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. México, Universidad de Guadalajara.
- Manero Brito, R. (1990). Introducción al análisis institucional. En *Tramas*, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-X.
- Ortner, S. (2018). La antropología oscura y sus otros. Teoría desde los ochenta. Traducción de Blázquez, G. y Díaz, M. C. *Revista Del Museo De Antropología*, 11(2), 131-146. Disponible en <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v11.n2.20804>

Ovalle, P. y Díaz Tovar, A. (2019). *Memoria prematura. Una década de guerra en México y la conmemoración de sus víctimas*. Ciudad de México: Heinrich Böll Stiftung/Conacyt.

Pérez Daniel, R. y Sartorello, S. (Coord.) (2012). *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural*. San Luis Potosí: UNACH/CENJUS.

Pink Floyd (1973). *The Dark Side of the Moon* (CD audio). Londres: Abbey Road Studios.

Portocarrero, G. (s/d). Comentarios suscitados en torno a la actividad “Taller de Memoria Cultural en Tiempos de Violencia y de Post Guerra” Organizado por la Especialidad de Antropología y la Maestría en Antropología Visual de la PUCP.

Riaño, Y. (2012). La producción de conocimiento como “minga” y las barreras de la equidad. En S. Corona Berkin y O. Kaltmeier (Coord.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 137-160). Barcelona: Gedisa.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta y Limón.

Rufer, M. (2016). El patrimonio envenenado: una reflexión “sin garantías” sobre la palabra de los otros. En F. Gorbach y M. Rufer (Coord.), *(In) Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 85-113). México D.F.: Siglo XXI-UAM-X.

Sennett, R. (2002). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.

Shoshan, N. (2015, junio-diciembre). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. En *Nueva Antropología*, XXVIII(83), pp. 147-162. México D.F.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Walzer, M. (1999). *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*. Madrid: Machado.

Walzer, M. (2005). *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven: Yale University Press.

Zweig, C. y Abrams, J. (1991), *Encuentro con la sombra. El poder del lado oculto de la naturaleza humana*. Barcelona: Kairós.

La horizontalidad como horizonte de trabajo

De la violencia epistémica a la co-labor

Claudia Briones

Al menos desde los años cincuenta, un fantasma empezó a recorrer las antropologías clásicas. Identificar la situación colonial como marco de vida de los pueblos con los que interactuaba la disciplina fue llevando progresivamente a l@s antropólog@s a identificar no solo las implicaciones de la antropología como ciencia social en ese marco, sino también las distintas asimetrías que nos vinculan a nuestr@s interlocutores. Aunque en América Latina han sido varios los intentos por cubrir/remedar/problematizar esas brechas, es recién en las últimas décadas que la idea de emprender antropologías en colaboración o simétricas devino no simplemente en un mandato, sino, asimismo, en un foco de reflexión teórica, metodológica y epistemológica que afecta medularmente, pero a la vez trasciende, las experiencias del trabajo de campo.

Este compromiso reflexivo del propio hacer no ha sido ajeno a distintos giros teóricos (discursivo, decolonial, ontológico, entre otros) que han contribuido a replantear los efectos violentantes de distintos “centrismos” en la producción de conocimiento científico (desde el eurocentrismo, etnocentrismo, sociocentrismo, al logocentrismo,

falocentrismo, antropocentrismo, biocentrismo). Aun así, no hay reflexividad que logre neutralizar las desigualdades que nos constituyen como sujet@s sociales y, en la mayor parte de los casos, enmarcan los vínculos que procuramos establecer con nuestr@s interlocutores. Por ello, horizontalizar esos vínculos e intercambios sobre distintos planos de interacción es más un horizonte que un logro definitivo, un tratar constante que recorre distintos caminos y ensaya distintas alternativas.

A partir de algunas experiencias de colaboración demandadas y propuestas, busco identificar tanto obstáculos como condiciones necesarias para producir conocimientos cuando tenemos la horizontalidad como horizonte de trabajo.

La horizontalidad como horizonte de trabajo

Al trabajar como antropólogas con poblaciones subalternizadas, solemos adquirir una temprana preocupación y responsabilidad para que nuestras interacciones neutralicen desigualdades más amplias y que nuestra labor, de algún modo, “sirva” a quienes nos aceptan en su cotidianeidad mientras participamos, observamos, les preguntamos y repreguntamos sobre cuestiones que van de lo más nimio a lo más indecible. Hace décadas que esa propensión ya forma parte de nuestro entrenamiento formal, que a menudo discurre a la par de cuestionamientos sistemáticos, colectivos y personales, sobre el rol de l@s antropólog@s y la misma antropología. Sin embargo, no hace tantas décadas que el epistemicidio (Sousa Santos, 2010) se erige en categoría conceptual que, junto con las de genocidio y etnocidio, nos compromete tanto con el análisis de sus dinámicas y efectos como con la denuncia y superación de distintos violentamientos y profanaciones de quienes han sido alterizados, oprimidos y subordinados por y desde el proyecto de la modernidad.

De la mano de una noción de violencia epistémica tempranamente identificada por Gayatri Spivak (1988), son sin duda distintos

autores del giro decolonial quienes han explorado sistemáticamente sus modalidades y consecuencias a través del concepto de *colonialidad del saber* –ver, por ejemplo, distintos aportes en Lander (2000)–. De la mano de estas conceptualizaciones, ha ido prosperando y se ha ido renovando un debate, con genealogías propias en América Latina, sobre la necesidad y las características de una antropología de acción-participación/activista/pública/comprometida/en colaboración, y sobre las metodologías pertinentes para implementarla.

Más que emprender otra historización de estos desarrollos que promueven debates y propuestas parcialmente convergentes, me interesa en este capítulo compartir un recorrido personal que se fue dando a veces al margen, a veces en paralelo, y por momentos en diálogo con esas distintas posturas. Un recorrido menos preocupado por rotularse o adscribirse a uno u otro colectivo de argumentación, que por desaprender algunos mandatos de mi formación inicial, a medida que “el campo” –y la vida– me iban confrontando a otros desafíos y suscitando otras reflexiones. Mi propósito es partir de ciertos cuestionamientos y preguntas que jalonaron ese derrotero, para describir brevemente las prácticas que buscaron transitar otras sendas, de modo de finalizar con lo que podría llamar “aprendizajes”, es decir, con otros cuestionamientos y nuevas preguntas.

Por eso, lo primero que cabe aclarar es que, por una cuestión de edad y locación, el punto de partida de ese recorrido se inicia hace casi cuarenta y cinco años atrás, en la Universidad de Buenos Aires. Para entonces, muchas carreras de Antropología estaban siendo cerradas y sus planteles docentes y estudiantiles perseguidos por la dictadura que implantó un régimen basado en el terrorismo de estado entre 1976 y 1983. Pero no en la UBA, donde, a pesar de persecuciones y censuras, la oferta disciplinar permaneció abierta en un contexto institucionalmente dominado por la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida, que hacía de los pueblos indígenas un objeto de estudio tan excluyente como exotizado (Gordillo, 1996; Perazzi, 2003; Silla, 2019). Esto hizo que yo fuera formada en una tradición que veía, por ejemplo, como deficiencia metodológica el hacer

preguntas que indujeran la respuesta del entrevistado. Este terror a inducir en el que me habían disciplinado me llevaba como estudiante a mantener “entrevistas de cuarto blanco”, tan insistentes como entrecortadas. Es que pensaba tanto cómo preguntar que lo que me perdía eran precisamente las conversaciones.

Con el tiempo y en el hacer, me fui despojando de esos temores. Empecé a depender menos de las “entrevistas” y a simplemente convivir, compartir y conversar más sobre las formas mapuche de hacer ciertas cosas y mis formas *wigka* o no mapuche de resolver las mismas cuestiones.¹ En este proceso, mis anfitriones dejaron de ser informantes para devenir interlocutores cuyas demandas e intereses tallaron cada vez más los caminos a ir transitando. Marcaría dos momentos y direcciones claves para simplemente ilustrar por dónde y hacia dónde me han ido y van llevando.

Hace décadas, posiblemente tanto por mis desempeños iniciales como por el conocimiento que tenían mis anfitriones de otros antropólogos, una de mis maestras me dijo una vez: “¿Qué le pasa m’hiijita que ya no trabaja como antes? ¿Se da cuenta que no estamos grabando nada? Traiga el grabador.” Este reto de doña Lorenza me enseñó tempranamente que, aun cuando la regularidad de las visitas, la confianza y los afectos que fuimos cimentando nos hacían sentir que íbamos forjando nuestras relaciones al margen de todo condicionamiento, a cada paso nos fuimos vinculando como sujetas sociales portadoras de una historia de relacionamiento que, en todo caso, transitamos y pudimos ir transformando *juntas*, en contextos a su vez en transformación.

¹ Quizás un ejercicio temprano y no demasiado reflexivo en ese entonces, por mi parte, en lo que Sarah Corona Berkin ve como propósito del análisis e interpretación desde la producción de conocimiento horizontal. Esto es, un reconocer que “complementar la mirada propia, convencional y disciplinada por las reglas del hábito, con la mirada del otro, sirve para ubicar lo antes no visto y transformar así el propio entendimiento” (2020, p. 75). En todo caso, este triangular recíprocamente perspectivas me fue ayudando a desnaturalizar mis presupuestos y a conocer y entender un poco más las perspectivas mapuche-tewelche, pero no transformó inicialmente los parámetros académicos aprehendidos sobre cómo comunicar y (d)escribir tales aprendizajes.

Esta tarea sin fin se sigue haciendo patente a cada paso. Mientras estoy escribiendo este capítulo, Moira Millán me da nuevas pistas sobre las ideas de violencia epistémica y epistemicidio, sobre cómo se viven las asimetrías de las políticas de conocimiento y cómo pensarlas, al mandarme por WhatsApp un escrito que hizo para circular. En dicho mensaje comparte su indignación ante la instalación hecha por una coreógrafa europea para el Kunsten Festival des Arts, realizado el 5 de Mayo del 2017, en el centro de arte Wiels de Bruselas, Bélgica, la cual “ridiculiza un purrum y tahl de mi pueblo mapuche”. Lo hace diferenciando la apropiación del extractivismo cultural en estos términos:

La apropiación cultural es la cosificación de una expresión cultural de un pueblo que la cultura dominante oferta dentro del mercado, tanto puede ser una artesanía como una danza, mientras que el extractivismo cultural es la sustracción de un saber, conocimiento o arte de un pueblo oprimido para destruirlo. Ejemplo de ello es aprender un idioma para vaciar el sentido de sus palabras, o tergiversar el origen conceptual de las palabras, y en algunos casos reemplazarlo por otras. (Millán, 2020)

Todo un alerta sobre las políticas de traducción –incluso las supuestamente empáticas– que también señala rumbos para este escrito.

Es a partir de estas experiencias muy dispares y sostenidas que aprendí a valorar los procesos de producción de conocimiento tanto o más que los productos de distintas maneras de investigar que, aún con diferentes ensayos y frustraciones, siempre buscaron y siguen buscando realizar aportes que den sentido a la interculturalidad como horizonte utópico de una convivencia plural.

1. De los cuestionamientos iniciales a las preguntas

Al menos desde los años cincuenta, un fantasma empezó a recorrer las antropologías clásicas para ir dando paso a las antropologías

modernas. Identificar la situación colonial como marco de vida de los pueblos con los que interactuaba la disciplina fue llevando progresivamente a los antropólogos a identificar no solo las implicaciones de la antropología como ciencia social en ese marco, sino también las distintas asimetrías que nos vinculan a nuestr@s interlocutores. Empieza a predominar, entonces, un compromiso con el análisis y la denuncia de las asimetrías que, en América Latina, se enmarca en la teoría de la dependencia, en general (cfr. Carsoso y Falletto, 1967), y con la idea de colonialismo interno en la antropología, en particular (cfr. González Casanova, 1963). Así, al menos desde 1968 y a raíz de la masacre de Tlatelolco, Aguirre Beltrán (1975) ya empieza a abogar por una antropología comprometida.

Pasarían unos años para que esa preocupación empezara a reflejarse sistemáticamente en la revisión crítica de las políticas de conocimiento, fuese en términos de las políticas de la re-presentación (cfr. Said, 1978) en las academias centrales, o de la valoración de una investigación apoyada en el saber popular para transformar la realidad en América Latina (Freire, 1970; Fals Borda, 1979). En las últimas décadas, empero, han sido varios los intentos por cubrir/remedar/problematizar esas brechas, a tal punto que la idea de emprender antropologías en colaboración devino no solo un mandato, sino un foco de reflexión teórica, metodológica y epistemológica sistemática que afecta medularmente, pero a la vez trasciende, las experiencias del trabajo de campo.

Claro está, hay muchas maneras de entender la práctica y los propósitos de una investigación en colaboración que puede proponer, por ejemplo, incorporar en los procesos y productos de la co-labor conceptos de los interlocutores que mejor dan cuenta de ciertas dinámicas que las teorías antropológicas disponibles, deviniendo un trabajo de co-teorización (Rappaport, 2007). Además, dar cuenta de un proceso que puede ir evidenciando no solo cómo la teorización indígena recurre también a conceptos “occidentales” cuyos significados pueden ser adecuados a sus proyectos político-culturales (Rappaport y Ramos Pancho, 2005, p. 42), sino también que, muchas veces,

“las diferencias no siempre surgen de una brecha entre la cultura académica occidental y la alteridad radical del investigador/indígena, sino más bien de la brecha entre lo académico y lo activista” (*ibíd.*, pp. 61-62). Para Leyva Solano y Speed (2008), por su parte, la co-labor apunta a superar:

- 1) el problema de la supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica;
- 2) el problema de la arrogancia académica producto de la racionalidad indolente (Santos, 2005) que asume que el conocimiento científico es superior, más valioso que el producido por los actores sociales;
- y 3) el de la cuestión de la política de la producción del conocimiento que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados; y, por otra, a producir análisis académicos más ricos y profundos a través de la experiencia de co-labor. (Pp. 65-66)

Subyacen, no obstante, en diversas propuestas de co-labor otros dos mandatos complementarios pero no idénticos en las posibles formas de encarnarlos.

Por un lado, el de comprometerse con las realidades abordadas y con su transformación. En esto, Hernández Castillo (2018) historiza y problematiza, por ejemplo, debates más recientes en torno a los caminos de la investigación activista y de la crítica cultural para fijar postura respecto de qué implica y cómo realizar una antropología comprometida, en su caso, desde una perspectiva dialógica y feminista.

Por otro lado, el de procurar una horizontalidad de las relaciones que recree simetrías situacionales de las desigualdades estructurantes que a menudo enmarcan las interacciones de los académicos con sus distintos interlocutores –desigualdades que obviamente ni son transformables a voluntad ni quedan de por sí neutralizadas por interacciones horizontales ya que las enmarcan de todos modos-. Por ello son otros los requisitos planteados por la propuesta de desplegar

metodologías horizontales (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012) desde una producción horizontal de conocimiento que reconoce “tres ejes que atraviesan el trabajo y están presentes a cada paso, con el propósito de construir nuevas respuestas nuevas respuestas y que los sujetos también se transformen” (Corona Berkin, 2020, p. 15). A saber, el conflicto generador, la igualdad discursiva y la autonomía de la propia mirada (*ibíd.*, p. 29), en vistas a construir un tercer texto (*ibíd.*, p. 99).

En todo caso, aunque hay superposiciones parciales entre distintas propuestas de co-laborar, horizontalizar y practicar una ciencia comprometida, resulta claro que este empeño reflexivo sobre el propio hacer ni transita los mismos caminos, ni ha sido ajeno a cómo se dialogue con distintos giros teóricos (discursivo, decolonial, ontológico, entre otros) que han contribuido a replantear los efectos violentantes de distintos “centrismos” en la producción de conocimiento científico (desde el eurocentrismo, etnocentrismo, sociocentrismo, al logocentrismo, falocentrismo, antropocentrismo, biocentrismo). A su vez, para muchos de nosotros, ha ido en paralelo con acompañar la lucha de los pueblos indígenas y afrodescendientes por alcanzar una convivencia intercultural y que las prácticas estatales, societales y científicas respeten la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, cada vez que su vida se vea involucrada o afectada de algún modo.

Plantado este panorama, es vital reconocer que horizontalizar vínculos e intercambios sobre distintos planos de interacción es un horizonte que no puede aspirar a logros definitivos en todos esos planos (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012), porque no hay hacer reflexivo que logre neutralizar *per se* las desigualdades que nos constituyen como sujetos sociales y que, en la mayor parte de los casos, enmarcan los vínculos que procuramos establecer con nuestros interlocutores. Desde este punto de partida, anticipo un argumento triple cuyos fundamentos serán desplegados en acápite sucesivos.

Ante todo, aquello que comporta horizontalizar, co-laborar, comprometerse no solo puede ser interpretado de diversos modos,

sino que involucra prácticas que, pensadas por separado, pueden permitirnos habilitar aperturas y efectos pertinentes en distintos momentos. No obstante, es solo cuando las pensamos y articulamos en conjunto que se podrían abrir formas otras de producción de conocimiento, en términos metodológicos, teóricos, epistemológicos, políticos y éticos. Aun así, las situaciones en las que nos vemos involucradas son tan múltiples que, a veces, vale combinar alternativas y hacer aprendizajes de qué podemos lograr implementando investigaciones cuyos énfasis recaigan en alguna de ellas más que en otras.

Por ello, más que soluciones decisivas, la idea de metodologías horizontales abre para mí distintas preguntas que deben ser sostenidas en el tiempo, a medida que los escenarios se transforman y ayudamos a transformarlos. En todo caso, me concentro en tres de esas interrogaciones.

Primero, dado que la idea misma de metodología presupone la posibilidad de postular caminos sistematizables, ¿cómo conciliar ese requisito con la importancia de emprender análisis que apuesten por un contextualismo radical (Hall, 1992; Grossberg, 2009; Restrepo, 2012) cuya capacidad explicativa no pasa por aislar las uniformidades de diferentes casos para generalizar, sino por identificar qué factores se articulan en situaciones dadas para posibilitar/condicionar/diversificar las prácticas sociales? De la mano de esta preocupación, ¿podría una metodología semejante enmarcar la pluralidad de investigaciones y co-laboraciones que solemos realizar y los distintos compromisos políticos que tenemos especialmente como ciudadanos de los mismos países donde investigamos?

Segundo, ante demandas de interculturalidad que suelen esperar el reconocimiento y respeto de los bordes que ideológica, ontológica y epistemológicamente nos diferencian al menos parcialmente (Briones, 2014), ¿cómo pensar las políticas de traducción y su direccionalidad?, ¿para quiénes y con qué fines encararlas?

Por último, si es la misma ética de trabajo la que nos demanda horizontalizar las metodologías, ¿ello neutraliza toda autolimitación respecto de qué tópicos antropologizar? ¿Todo es investigable,

co-teorizable y co-analizable (Rappaport, 2016) horizontalmente, con todes y para todes?

2. De las preguntas a los recaudos

Si queremos que las prácticas transformadoras sean eficaces, parece improbable que sea pertinente encararlas en abstracto, al margen de los procesos y los contextos. Lo que sea que queramos ayudar a modificar tiene una historia que es específica en cada uno de nuestros países. Esa historia involucra no solo una forma de pensarnos como sociedades, sino también modos y estilos particulares de interactuar en los espacios públicos en diferentes épocas. Por ello no cabe esperar una receta mágica para investigar horizontalmente, una receta que pueda aplicarse de una misma manera en diferentes situaciones para resolver distintas cosas. Más bien, podemos incorporar ciertos “reflejos” teórico-metodológicos, políticos y éticos para encarar desafíos heterogéneos. Uno de mis puntos de partida, entonces, es que habría distintas formas de encarar la co-labor (Leyva y Speed, 2008) para horizontalizar investigaciones que, al resultar de distintas condiciones, posiblemente tengan propósitos y produzcan efectos variados.

Por lo pronto, como “investigadores ciudadanos” (Jimeno, 2000) quedamos enmarcados en perspectivas nación-céntricas que debemos de-construir y analizar en sus efectos de verdad y jurisdicción (Foucault, 1983). Transformar, entonces, las relaciones con nuestros interlocutores exige, primero, objetivar cuáles son las premisas en que se basan las formaciones nacionales y provinciales de alteridad en que nos toca vivir, así como analizar en qué economía política de producción de la diferencia cultural y en qué geografías estatales de inclusión y exclusión esas formaciones se basan (Briones, 2005). Incluso este trabajo no basta al momento de entender qué es lo que facilita o dificulta la interacción social y cultural en nuestras sociedades con y entre nuestros interlocutores, pues los

espacios públicos operan desde una performatividad política históricamente sedimentada.² Esta performatividad entrama dinámicas nacionalmente diferenciadas de invocar y practicar la política y las jerarquías, desde ciertos encuadres de interpretación que afectan los modos en que se gestan, procesan y efectivizan las iniciativas estatales, pero también las formas en que se receptionan y se expresan los reclamos sociales y las luchas por reconocimiento (Briones y Lenton, 2019). Me refiero a que, así como hay formas históricamente sedimentadas de pensar la conformación de lo nacional y de valorar los otros internos que se marcan como tales, hay también estilos de relación históricamente producidos que van caracterizando las maneras en que interactuamos en los espacios públicos. En otras palabras, formas sociales de relacionarnos que pueden tender a reforzar, invisibilizar o desafiar las jerarquías que estructuran nuestras sociedades.

Como muestra el reto de doña Lorenza –que articula tanto lo que habíamos ido construyendo juntas como lo que ella “aprendió” de otros antropólogos– estas formas históricamente sedimentadas de relacionarnos, de marcar o desafiar jerarquías nos atraviesan a todos los que participamos de los mismos espacios públicos. Nos criamos con ellas, aprendiendo a usarlas o a reconocerlas. Interfieren por tanto –al menos inicialmente– en nuestras posibilidades de transformar las maneras de interacción social para que nuestras relaciones devengan más igualitarias, dignas y respetuosas. Y digo “al menos inicialmente” porque, como investigadores sociales, son parte de las cosas que inadvertidamente solemos hacer y parte también de lo que nuestros interlocutores esperan de nosotros. Saberes y haceres encarnados que guían los primeros pasos de cualquier relación que busquemos entablar. Pero claro que ello puede modificarse a condición de que nos tomemos un tiempo para objetivar

² Esta idea de performatividad política se apoya en el concepto de performatividad cultural acuñado por George Yúdice, quien sostiene que todo entorno nacional está constituido por diferencias que –recorriendo la totalidad de su espacio– “son constitutivas de la manera como se invoca y se practica la cultura” (Yúdice, 2002, p. 61).

estos saberes y haceres encarnados, no solo para comprender el por qué de ciertos malentendidos, enojos y desconfianzas, sino también para saber qué implícitos hay que empezar a visibilizar y modificar para plantear interacciones más satisfactorias (¿horizontales?) para todos.³

En suma, en este punto mi argumento es doble. Por un lado, las formas en que podamos llevar a cabo una antropología pública/activista/comprometida/en colaboración no dependerán solamente de negociaciones puntuales con nuestros interlocutores, sino de las maneras en que en cada uno de nuestros contextos de trabajo se hayan ido y vayan articulado históricamente distintas desigualdades e injusticias. Por otro lado y curiosamente, los aprendizajes que sobre esos marcos vayamos realizando son tanto resultado como condición necesaria de un co-laborar que se logra con el tiempo y, no pocas veces, por ensayo y error. Y quizás este sea un recaudo o reflejo metodológico clave de toda apuesta por un contextualismo radical que apunte a teorizar la política y politizar la teoría (Grossberg, 2010).⁴

³ Y claro que influye también el momento en que nuestras propuestas de horizontalizar investigaciones opera. A modo de ejemplo, empecé a hacer trabajo de campo siendo estudiante, en un momento muy difícil del país, pues estábamos aún con la última y peor de nuestras dictaduras militares. Sólo con el tiempo me di cuenta de cómo este marco afectó los primeros años de trabajo, cuando ya con relaciones de confianza establecidas y recuperada la democracia uno de mis anfitriones me dijo riéndose: “Y pensar que cuando empezaron a venir ustedes yo pensé que eran guerrilleros...”. Sin detenerme aquí en todo lo que me hizo pensar y aprendí de esta frase, abre claramente la pregunta sobre cuán sinceras podían ser las respuestas recibidas en un contexto de sospecha y desconfianza, donde la represión ligada al terrorismo de Estado suspendió transitoriamente el hábito de responder públicamente a cualquier figura potencial de autoridad.

⁴ Por cierto, a veces su gravitación es tan notable que de recaudo metodológico se transforma en agenda de investigación *per se*. Al menos esto fue ocurriendo en mi propio recorrido, que por años pasó del trabajo sobre “problemáticas mapuche-tewelche” a centrarse en el análisis de las construcciones de aboriginalidad propias de la formación nacional y de ciertas formaciones provinciales de alteridad en Argentina.

3. De los recaudos a las prácticas

Las relaciones de la antropología con los Pueblos Originarios han tenido un origen conflictivo y aún no pueden despojarse completamente de su asimetría fundacional. La figura del informante clave devino símbolo de una forma de pensar el trabajo antropológico que tendía a confundir el objeto de estudio con la práctica de tratar a nuestros interlocutores como objetos y no como sujetos. Esta asimetría queda reforzada cada vez que adoptamos una forma de trabajo que marca una dirección única entre quién es el que pregunta y quién es el que debe responder, o cada vez que creamos que el “problema de investigación” puede ser definido independientemente de los intereses y problematizaciones de nuestros interlocutores. Lo que en todo caso complica las cosas es que nuestros interlocutores, así como sus intereses, son variados y cambian –como para nosotros– con el tiempo y sus urgencias.

En mi proceso de profundizar los cuestionamientos éticos del quehacer antropológico, la idea de “hacer una devolución” fue quizás uno de los primeros mandatos autoimpuestos. Por muchos años, entonces, no dejé de llevar los trabajos que escribía al *logko* o cacique de la comunidad, como una forma de que se fuera entendiendo por qué y para qué regresaba año tras año a visitarlos. Sentía esto como una forma de dar cuenta del trabajo producido, aunque todavía no dejaba de proponer temas de investigación que me interesaban fundamentalmente a mí, sin preguntar explícitamente cuánto les interesaban a mis anfitriones. En todo caso, ellos me hicieron ver la ingenuidad de esta forma de pensar la devolución de mi trabajo cuando, en medio de un proceso de reclamo y organización para negociar una compensación por la construcción de una represa que les inundaba tierras de pastoreo, me dijeron: “Claudia, hace bastantes años que venís y nos traes tus trabajos pero no los entendemos. ¿Los podrían escribir de una manera que nos sirva para que nos podamos organizar y sacar personería jurídica?” Fue la primera vez que

hicimos un trato explícito de colaboración, en el cual discutimos ideas sobre qué poner en las cartillas para trabajar la noción de personería jurídica con los pobladores y diseñamos en conjunto una estrategia de trabajo comunitario. Aún no se había dado en el país la reforma de la Constitución nacional que incorporó el reconocimiento de la especialidad jurídica de los derechos indígenas, y recién estaban gestándose las organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche que hoy son tan audibles y activas en los trabajos de visibilizar reivindicaciones. Pero ese fue un antecedente que pudimos ir multiplicando en el contexto más propicio creado por una proliferación del activismo mapuche, que fue el tema de mi investigación doctoral durante los años noventa.

A este respecto, otro punto fundamental a aclarar para que se entienda de qué contextos de colaboración para la producción de conocimiento hablo es que, a lo largo de los años, he mantenido relaciones con distintas organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche-tewelche. Mi decisión de relacionarme con muchas organizaciones que fueron atravesando distintas etapas de alianza y confrontación me llevó a dejar en claro desde el principio que yo no integraba ninguna organización en particular –lo cual, de todos modos, solo es factible cuando tal membrecía como “colaborador externo” o como “integrante” es la línea de trabajo promovida por las propias organizaciones–, sino que estaba vinculada como investigadora y colaboradora externa a varias de ellas simultáneamente.⁵ Esto sin duda ha ido afectado y matizando ideas recíprocas de qué es, con quiénes y cómo expresar mi compromiso.

En todo caso, fue en medio de este significativo cambio de contexto político que pudimos ir hablando más franca y frontalmente

⁵ En la actualidad, y por una serie de transformaciones contextuales que no puedo reseñar aquí, sí formo parte de una, porque admite que no por ello deje de interactuar como antropóloga con otras organizaciones mapuche-tewelche que lo demanden. Es una situación en cierta forma excepcional y muy ligada a la visión del espacio que integro, pues, por lo general, el “compromiso militante” de distintas organizaciones suele demandar “lealtades exclusivas”.

con los activistas mapuche de diversas organizaciones de intereses y necesidades mutuos para pensar proyectos conjuntos. Comparto, entonces, una especie de sistematización de las distintas prácticas de colaboración que –por propia iniciativa o a pedido de mis interlocutores– hemos podido desarrollar una vez gestado este piso mínimo de confianza para pensarnos como pares y de respeto mutuo de las respectivas destrezas y conocimientos para complejizar el concepto de qué y cómo horizontalizar las investigaciones, colaborar o comprometernos. Para simplificar, hago una distinción primera entre lo que Rita Segato define como “antropología por demanda” –“una antropología interpelada, solicitada, demandada por los pueblos que por un siglo le sirvieron de objeto (2015, p. 14)”–, por un lado, y proyectos de producción conjunta de conocimiento, por el otro, donde lo que ya se busca es definirnos como pares investigadores. A su vez, dentro de cada una de estas grandes categorías veremos que se abren distintas posibilidades de practicar compromisos recíprocos, colaborar, horizontalizar (o no) el conocimiento y explicitar y/o combinar (o no) las autorías.

3a. Claramente, toda antropología por demanda, de algún modo, invierte la posición del informante, pues se nos convoca para que implementemos, objetivemos o transmitamos técnicas y saberes antropológicos, lo que hace que los consultantes seamos nosotros y no nuestros interlocutores. Aún así, esta solicitud puede canalizarse de distintos modos, según se maneje la autoría y se dirima la eventualidad de supeditarse a las agendas prefijadas por los mandatos o de negociar y respetar agendas mutuas parcialmente divergentes.

Sea que se nos pida ayudar a diseñar y redactar proyectos –generalmente de financiamiento de alguna iniciativa que las organizaciones desean realizar– o la experiencia antes mencionada de hacer cartillas a demanda de la comunidad, estas formas de colaboración generan pocas tensiones. La investigadora se compromete a hacer de interpretante de los propósitos de sus interlocutores. Más que producir conocimiento horizontalmente, se espera que ponga

al servicio de esos intereses sus conocimientos sobre cómo escribir proyectos, su capacidad tecnológica de formatearlos electrónicamente y, eventualmente, información disponible acerca de fuentes de financiamiento, disimulando su autoría a menos que se necesite una contraparte académica que legitime el proyecto desde los estándares hegemónicos.

En otras ocasiones, el compromiso esperado requiere un mayor involucramiento autoral pues, muchas veces, nuestros interlocutores saben pragmáticamente tanto o más de hacer un buen uso de “la autoridad etnográfica” (Clifford, 2001 [1988]) que nosotros les antropólogos. Así, por ser Argentina un país tan negador de su diversidad interior, cuando en 1996 se iba a realizar en Buenos Aires una Cumbre de Gobiernos para tratar el Convenio sobre Biodiversidad, varias organizaciones indígenas que venían peleando la redacción del Artículo 8 inciso J propusieron hacer una cumbre paralela. Las organizaciones con filosofía y liderazgo indígenas radicadas en Argentina aprovecharon la oportunidad para hacer una precumbre con comunidades y organizaciones del país, apuntando, a su vez, a visibilizar la presencia indígena en Argentina. Reconociendo por anticipado nuestro “compromiso” con la lucha indígena, nos pidieron para ello que escribiéramos con mi colega Morita Carrasco, que acompañaba a la organización Lhaka Honhat en Salta desde hacía también muchos años, que redactáramos un libro que visibilizara las luchas indígenas en Argentina. Publicamos entonces un libro (Carrasco y Briones, 1996) en el cual historiamos cinco conflictos de tierras que involucraban a los pueblos Wichi, Mapuche, Qom, Mbya-Guaraní y Qom periurbanos, con una introducción que resumía la historia de la legislación y política indigenista estatal.

Desde el inicio este libro fue pensado y pedido como una intervención de las antropólogas, aunque muchos de los capítulos fueron revisados y corregidos con base en las observaciones de las organizaciones o comunidades cuyo caso era presentado. Fue sin embargo una autoría que con el tiempo se fue disimulando, lo que demostró la eficacia de la colaboración. En todo caso, fue una forma que no

planteó ningún tipo de fricción. La idea de introducir testimonios y documentos de las propias organizaciones fue nuestra y aceptada, aunque estos materiales quedaron simplemente intercalados dentro del texto antropológico como tal.

Una segunda experiencia de realizar un libro a pedido fue un poco más problemática por razones ligadas tanto a la autoría como a los vínculos a establecer entre las partes asociadas. Para 1995, con motivo de la realización de la V Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno en la ciudad de Bariloche, Provincia de Río Negro, un espacio integrante de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM) “Taiñ Kiñe Getuam” me solicitó que hiciera una investigación de tratados coloniales y republicanos firmados con Pueblos de Pampa y Patagonia. La visita del Rey de España se iba a tomar como ocasión para visibilizar la continuidad de las relaciones de colonialidad y demandar el cumplimiento de tratados donde, según las épocas, se reconocían diversos grados de autonomía a los colectivos que habitaban las entonces llamadas “tierras de indios”. A posteriori de la Cumbre y debido a la visibilidad de la temática dada por la existencia de una relatoría en las Naciones Unidas sobre el asunto de los tratados, se nos pidió participar en la realización de un libro.

Pero habían pasado unos años, y en 1999 no solo se había disuelto la Taiñ Kiñe Getuam, sino que además había debates internos sobre las distancias culturales entre los Mapuche y los Rankulche, dos de los pueblos que participaron como firmantes de los últimos tratados firmados por la República. Ambas cosas generaron distintos desafíos. En el primer caso, disuelta la Taiñ Kiñe Getuam, estaba en disputa con qué organizaciones mapuche debía realizar el trabajo que en principio había formalmente emprendido esa coordinadora como tal. Decidimos hacerlo con las personas que nos habían encomendado la tarea original de hacer el rastreo en los archivos de los tratados, lo que valió el enojo de otras organizaciones que se reivindicaban como herederas de la COM. A su vez, como el libro hablaba de Pampa y Patagonia, fueron invitados a participar referentes del

Pueblo Rankulche, que venían haciendo sus propios trabajos de investigación histórica.

La manera acordada de trabajar fue la de discutir en conjunto los materiales disponibles. Allí se evidenciaron los desacuerdos acerca de las relaciones entre ambos pueblos. Los Mapuche tendían a pensar que los Rankulche eran una de las identidades territoriales del Pueblo Mapuche, mientras los Rankulche perseveraron en sostener que eran un pueblo diferente. Así las cosas, decidimos tener estas discusiones en conjunto, pero adoptar una estrategia de presentación que mantuviera autorías separadas. Mi colega Morita Carrasco y yo escribimos la introducción, y los referentes mapuche y rankulche escribieron artículos por separado (Briones y Carrasco, 2000).

Los avatares del proceso fueron dejando sus efectos. Por un lado, en términos de discusiones éticas sobre qué es y cómo sostener compromisos cuando trabajamos en el marco de posicionamientos adversativos que, por darse dentro de o entre colectivos afines, se acuerda no hacer públicos. Pero, por otro lado, ayudaron a explicitar con algunas organizaciones, entre otras cosas, la diferencia entre ser integrante y acatar sus decisiones, y ser colaborador externo con capacidad de mantener márgenes de autonomía como para no devenir, por ejemplo, censores de quiénes pueden sumarse a un trabajo sobre temáticas que los involucran. Posiblemente esta haya sido una de las primeras experiencias que fue instalando en mí lo fundamental de sostener la importancia de una *autonomía relativa de las agendas*, cuestión que retomaré luego.

3b. La producción sistemática, explícita y horizontal de conocimientos en colaboración presupone redefinir los límites entre interlocutores o consultantes, por un lado, e investigadores académicos, por el otro, para introducir de manera franca una paridad que funciona en ambas direcciones. Esta paridad comporta tanto negociar las respectivas agendas como conservar una alta capacidad para discutir, objetar, proponer, viendo hasta qué punto es posible mantener posiciones únicas o hasta qué punto es más productivo dar cuenta

de las heterogeneidades, analizándolas como dato relevante y fructífero en sí mismo. Destacaría aquí dos tipos de tareas que, desde mi experiencia, podría encuadrar en esta forma de interacción, porque fueron decantando en aprendizajes dispares.

Fui invitada una vez a participar en un Grupo de Trabajo CLACSO sobre Cultura y Neoliberalismo. Propuse a una colega joven y a dos activistas mapuche que emprendiéramos una sistematización de las discusiones que normalmente manteníamos, de modo de evaluar desde perspectivas cruzadas de pertenencia, profesión y edad, lo que veíamos como los cambios más relevantes en los últimos veinte años de activismo indígena, en un contexto signado no solo por la cultura del neoliberalismo, sino también por la neoliberalización de las culturas. Constituimos la autoría del trabajo colectivamente, aunque explicitando los acuerdos y mostrando las diferencias de perspectiva o interpretación, porque nos parecían peculiarmente relevantes al momento de explicar el peso de factores como la pertenencia, la formación y la edad, que se hicieron evidentes en el proceso mismo de escritura (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leumán, 2007a). A decir verdad, uno de nuestros grandes aprendizajes fue que la divisoria mapuche/no mapuche fue en ciertos casos menos relevante que la etaria. Los dos mayores teníamos una perspectiva de la política y lo político mucho más en sintonía que la que compartían las dos personas más jóvenes, independientemente de que de uno y otro lado había académicos y activistas mapuche. Y esto es un dato muy relevante al momento de entender cómo nos vamos constituyendo socialmente como sujetos, agentes y personas con pertenencias determinadas, pues permite poner el vínculo interétnico en un marco mucho más amplio, donde también operan de manera igualmente relevante trayectorias de clase, políticas, de género, etc. Además, ese trabajo nos fue solicitado por una revista internacional de antropología y aprendimos también muchísimo de la revisión por pares en lo que hace a las resistencias de los propios colegas derivadas de predicar la investigación en colaboración como utopía igualitaria, sin estar sin embargo dispuestos a revisar los estándares académicos de

producción y presentación de resultados (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leumán, 2007b).⁶

Otra experiencia explícitamente comprometida con un co-laborar centrado en una producción horizontal de conocimientos se pudo ir gestando a la luz de dos procesos convergentes. Por un lado, fuimos conformando un equipo de trabajo, el GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aborigenidad, Provincias y Nación), donde buena parte de los integrantes venía realizando trabajos de campo en provincias patagónicas con el pueblo mapuche-tewelche mediante proyectos financiados por el sistema nacional de ciencia y tecnología. Por el otro, individualmente o en conjunto, veníamos respondiendo a demandas de realizar investigaciones de archivo o etnográficas puntuales para dar apoyatura a diversos conflictos, mayormente de tierras. Buscando optimizar esta colaboración, a principios de 2005, se planteó la posibilidad de presentar un proyecto de transferencia para realizar talleres donde compartir técnicas antropológicas e históricas de investigación, de manera que integrantes de organizaciones y comunidades pudiesen encarar las investigaciones que necesitasen, a la par de ir produciendo un corpus autónomo de conocimientos. Los integrantes del GEAPRONA también acompañarían los trabajos de campo o archivo que cada participante necesitase realizar, aunque con una agenda propia: la de realizar al final de la experiencia un taller de evaluación para discutir los alcances y limitaciones de las técnicas de investigación social y poner a prueba y tensar aprendizajes mutuos en y a través de una práctica intercultural. Fue sobre esta

⁶ Aunque este es otro tema que requeriría ser tratado por sí mismo, adelantaría brevemente aquí que, ante la estrategia de entextualizar los diálogos para visibilizar acuerdos parciales y divergencias, uno de los pares externos solicitó que reescribiésemos el artículo para que fuese más claro y contundente. Su propuesta era que el antropólogo (a quien masculinizó, a pesar de que el único autor varón era quien menor escolarización tenía de los cuatro) plantease su argumento y, en todo caso, citase a quienes daban opiniones (no expertas) a favor o en contrario de ellos. Nos negamos, claro está, pero dos de los autores nos abandonaron en la tarea de reescribir el manuscrito para dar más sustento a la estrategia analítica, pues sostuvieron que eso ya era un problema de y entre antropólogos, y que no los motivaba por ende trabajar del mismo modo en que lo habíamos hecho antes.

experiencia que estaba en curso que surgió la idea de presentarnos a un proyecto formal de investigación financiado por una asociación profesional internacional que permitía y buscaba que *todas* las partes integrasen explícitamente el equipo de investigación –cosa que muchos proyectos nacionales no permitían en ese momento–.

Trabajamos muchísimo en preparar una propuesta que involucraba cuatro organizaciones mapuche-tewelche. Requeríó muchas idas y venidas definir la dinámica, pues esas organizaciones se pensaban afines, pero mantenían desacuerdos políticos entre sí, por lo que no resultó fácil delimitar momentos y formas de trabajo en común. Convinimos que cada organización definiera qué le interesaba investigar y qué pares académicos participarían con ellas por vínculos previos. Buscamos, a la vez, contextualizar esos intereses en problemas de investigación más globales que también fueron nuevamente discutidos y acordados. Arribamos a una modalidad de producción de conocimiento “coordinado pero autónomo” entre cuatro subequipos mixtos de investigadores académicos y activistas, con el compromiso de comparar juntos a futuro las distintas producciones para sopesar y contextualizar factores intervinientes en la diversificación de sus visiones y gramáticas de lucha. Acordamos también mostrar lo producido en distintos formatos, algunos más acordes al trabajo político de las organizaciones y otros más acordes a las presentaciones académicas, aunque no todas valoraban de modo equivalente los formatos académicos de comunicación.

No obstante, el resultado de esta compleja co-labor para diseñar el proyecto –comprometida con horizontalizar vínculos no solo ya entre activistas y académicos, sino también entre las organizaciones– puede contarse como aprendizaje derivado de una frustración. Obtuvimos el subsidio, pero, al empezar a trabajar, surgieron preguntas más concretas por parte de una de las organizaciones acerca del origen de los fondos que no nos habíamos hecho al momento de hacer la presentación. Conocidas las fundaciones financiadoras, surgieron distinto tipo de objeciones acerca de la congruencia y posibilidad de proponerse la producción autónoma de conocimientos

aceptando dinero de instituciones vinculadas –en su origen o actualidad– a empresas capitalistas que se veían como antagónicas a los propios principios.

Identificamos primero como obstáculo el haber estado tan entusiasmados con el diseño del proyecto mismo que incurrimos en lo que definimos como el problema de la “depositación transitiva de confianza”. Los investigadores activistas confiaban en los académicos y nosotros, como académicos, en la asociación académica convocante, que nos había dejado trabajar en absoluta libertad para formular el proyecto y prometía idéntica libertad para su ejecución.

Sin embargo, esta primera forma de pensarnos quedó redibujada al momento de explicitar objeciones y contraargumentos a favor de continuar con el trabajo. No solo no pudimos después de mucho discutir acordar un posicionamiento común, sino que además, progresivamente, tendieron a primar acuerdos tensos al interior de cada subequipo, lo que parecía empezar a poner en peligro las relaciones afectivas cruzadas que reorganizaban el colectivo desde otros parámetros. No sin el malestar de algunos, decidimos renunciar *in toto* al financiamiento, bajo el argumento de que priorizar los afectos era más valioso que financiar trabajos que todos ya habíamos hecho y seguiríamos haciendo sin dinero.

Aprendimos otras cosas del proceso de preparación y declinación del proyecto, que resumo aquí por ser parte de los muchos marcos y factores que afectan las posibilidades de emprender iniciativas de este tipo. Primero, la misma heterogeneidad entre las organizaciones que nos llevó a definir como colectivo múltiple una metodología de trabajo coordinado pero autónomo requirió explicitar autónomamente por subequipo tanto qué y cómo investigar, como la forma de manejar diversas estrategias de publicación y autoría (colectiva, por subequipos, individual).

Segundo, la porosidad de las pertenencias también se tensó al máximo al momento de discutir si continuar o no con el proyecto con el tipo de financiamiento obtenido. Algunos académicos se alinearon como activistas de ciertas organizaciones y adoptaron una

posición orgánica a su grupo de militancia. Otros, sin ser militantes de alguna organización en particular, se sentían tensionados en cuanto a cómo continuar participando del colectivo una vez que el subequipo al que pertenecían había decidido declinar. En ciertos casos, incluso, el conflicto con el financiamiento lo sentía más el investigador académico que su contraparte activista, y la pregunta en este caso era si (y cómo) correspondía continuar adelante, cuando la situación parecía plantearse como una opción de hierro entre acatar la posición de la organización violentando las propias convicciones, o seguir los propios criterios abandonando compromisos previos.

Tercero, aunque no fue difícil acordar niveles de confidencialidad, empezamos a intuir otra serie de tensiones sobre hasta dónde y con qué dinámicas triangular conocimientos. Relato simplemente dos de ellas que se hicieron patentes en otros contextos. En ocasión de estar reconstruyendo la historia de un grupo familiar extenso que fue víctima de innumerables desalojos y estaba enjuiciado por usurpación, estábamos conversando con una integrante de esa familia en cuestión. Veníamos trabajando como verdaderos pares en la reconstrucción, cada cual aportando lo que sabía, por haber trabajado en archivo o haber escuchado relatos familiares y recogido testimonios de otros pobladores. Al momento de tratar de reconstruir el proceso de traslado del *rewe* o altar familiar para las rogativas desde uno de los lugares en que fueron radicados compulsivamente a otro, una de nosotras hizo una pregunta ante la cual la otra respondió como miembro de la familia: “no sé si estoy autorizada para decir eso”. Además de poner un claro tope a las porosidades entre los roles que se venían dando hasta el momento, eso puso de manifiesto una cuestión de privacidad cultural que hace que, aun en contextos de trabajos horizontales, no todo sea investigable ni compartible.

En otra ocasión, estábamos trabajando con dos activistas –uno estudiante de historia y otro de sociología– para armar un cuaderno-web de su organización sobre las visiones propias, desde una estética propia. Veníamos explicitando rutinas lingüísticas del *mapunzugun* y teorías mapuche del discurso que nos daban acceso a formas

de concebir el tiempo, la historia, las relaciones de causalidad. Antes habíamos estado discutiendo una serie de interpretaciones sobre los procesos de incorporación subordinada del pueblo mapuche al Estado-nación que era otro punto que les interesaba plasmar. En ese momento, intercambiamos autores que desde la teoría social ayudaban a entender procesos complejos de subalternización. Cuando arribamos a una forma de plasmar las visiones mapuche que nos pareció correcta y pertinente, uno de los activistas dijo: “pero si esto es así, la cosmovisión mapuche es muy determinista” y, ya en tono de chiste, agregó “le tendríamos que poner un poco de Gramsci”. Empezamos entonces a pensar por dónde iba o debía pasar nuestro trabajo conjunto, si por hacer convivir los distintos encuadres de interpretación que nos habitan sin leer a uno desde la lógica del otro, sino usándolos situacionalmente según su pertinencia; si hacerlos dialogar para transformarlos en otro; o si, por el contrario, el trabajo de repensarlos correspondía a cómo cada lector los triangulaba desde sus propias experiencias. Sin duda, todo un desafío sobre cómo concebir las políticas de traducción y la misma interculturalidad. En ese momento, optamos por no resolver cuestiones de tanta envergadura solamente entre quienes estábamos trabajando el tema. Eran cuestiones para seguir pensando y conversando con muchas más personas sabias del pueblo mapuche. Lo que sí concluimos entre los involucrados es que la interculturalidad políticamente demandada por el pueblo mapuche-tewelche debía constituir no solo una propuesta para simetrizar las relaciones sociales, sino también un ámbito para reconocer experiencias culturalmente variadas, que nos habitan, atraviesan y constituyen como sujetos en primer lugar antes que como colectivos discretos y homogéneos.

Ha habido, por cierto, muchas otras experiencias, pero quizás sea igualmente conducente introducir otra decepción, pues de ellas se aprenden otras cosas. Una organización pidió que iniciásemos un proyecto de investigación en las cárceles regionales de Río Negro y Chubut para ver si y cómo se restringían en ellas derechos universales y diferenciados de los internos mapuche-tewelche. Los tiempos

de preparar un proyecto, someterlo a evaluación y recibir los fondos para iniciarlo hicieron que quienes solicitaron que lo pusiéramos en marcha estuvieran ya dedicados a otras tareas. Quedamos solo las universitarias para cumplir con un compromiso en el que inicialmente no esperábamos abrir investigaciones. Rindió, sin embargo, frutos en otras direcciones, como la de aprender tempranamente de un detenido que “Acá no importa si sos o no sos mapuche, sino de qué lado de la reja estás”, lo que hubiese contradicho las inquietudes de los interlocutores que nos propusieron trabajar el tema.

4. De las (im)posibilidades en las prácticas a nuevos cuestionamientos y recaudos

En el Simposio Wenner-Gren “Repensando la Antropología Pública para la Política y la Práctica Epistemológica”, realizado en La Habana, Cuba, en 2015, la colega Aura Cumes nos habló de los acuerdos con sus colegas maya de permanecer en la academia porque, aunque no la sienten como un espacio propio, saben que lo que en ella ocurra afecta a su pueblo. Aura le ha puesto nombre a esa perseverancia, al mostrarnos cómo el empeño puesto en practicar una *metodología de la incomodidad* es clave para poder habitar críticamente ciertos lugares. Su intervención sugiere que no es inevitable –aunque sea incómodo por las dinámicas institucionales– que la investigación desde la academia incurra en epistemicidios y abre muchas preguntas. ¿A condición de estar dispuestas a vivir cuáles incomodidades epistemológicas, metodológicas, teóricas y políticas la violencia epistémica es evitable?

La primera de ellas es habituarnos a lidiar con distintos compromisos, no siempre nítidamente articulables. Como antropóloga que a la vez es ciudadana de y en los contextos en que trabaja, no solo hablo con y a distintas audiencias, sino que me siento con responsabilidades profesionales no siempre idénticas frente a distintos espacios públicos: las comunidades y organizaciones indígenas, mis

vecinos y conciudadanos, la educación pública, los organismos de ciencia y técnica de mi país e inclusive otros organismos de Estado como puede ser un poder judicial del que espero fallos justos. Como antropóloga, me siento también parte de un colectivo académico internacional, por ende, con responsabilidades para lograr mejores fundamentos para la práctica de la disciplina a nivel global y no solo local. Claro que varios de esos compromisos no son ni igualmente relevantes ni a veces válidos para mis distintos interlocutores. A su vez, esas distintas audiencias son heterogéneas entre y dentro de sí y suelen esperar que incursionemos en distintas agendas de investigación, lo que requiere negociarlas en el marco de posicionamientos, opciones y objetivos divergentes.

En ocasiones los intereses coinciden o es sencillo sumarnos a lo que nuestros interlocutores esperan, por lo que acordar formas de co-labor horizontal parece menos problemático. Otras veces, en cambio, las tensiones estructurales hacen que los conflictos implosionen al interior de los campos sociales con los que solemos identificarnos y distintas partes de un mismo colectivo que difieren entre sí nos demandan distintos proyectos, de los cuales, o bien no todos nos resultan igualmente oportunos, o bien, simplemente, crean sospechas de “falta de lealtad” a las posturas de algunos otros sectores, lo que complica el *rapport* establecido con ellos. ¿Elegimos colaborar solo con los que están más en sintonía con nuestras preocupaciones teóricas y políticas? ¿Nos arrogamos el privilegio de “elegir” las propuestas y visiones que nos parecen más “legítimas”, convirtiéndonos en una especie de censores unilaterales? En estos casos, ¿qué significa realmente desaprender los privilegios (Spivak, 1990)? Incluso, ¿esperan nuestros interlocutores que los desaprendamos o que los usemos mejor?

Sin respuestas definitivas, mi propia idea de compromiso es tan polisémica como sencilla. Pasa primero por no ejercer el privilegio de rehusarme a formas de antropología por demanda que estén a mi alcance y hagan a mi mayor involucramiento con los procesos de lucha indígena por derechos propios, simplemente por no acordar

con el modo en que la encaran quienes hacen el pedido. Luego, por explicitar y sostener las incomodidades, en vez de abandonar los acuerdos de trabajo realizados ni bien surge algo que no nos gusta. Finalmente, y aunque también incomode, por sostener el derecho recíproco a cierta autonomía relativa de nuestras agendas, de modo tal de construir sobre esa base hasta donde cada cual puede llegar con la iniciativa a emprender.

Ciertamente, cuando inicialmente propuse esta idea de sostener una autonomía relativa de agendas (Briones, 2013) buscaba conceptualizar cómo ir sorteando distintos tipos de incomodidades en contextos de trabajo dispares, como lo han sido el campo heterogéneo de activismo mapuche-tewelche, el de las políticas indigenistas estatales y el de la vida en prisión. Todos estos campos me han planteado incomodidades productivas pero muy diferentes. De allí mi insistencia en hacer explícito que nuestro privilegio relativo como docentes-investigadores de universidades públicas y organismos nacionales de ciencia y técnica conlleva la responsabilidad de responder incluso a demandas de interlocutores con los que no necesariamente elegiríamos iniciar una co-laboración. También la de hablar con distintos sectores para enmarcar conflictividades y desacuerdos. Si a menudo esto requiere prestar similar “escucha” a las partes en conflicto, semejante tarea suele no ser de interés inmediato para cada parte en particular. Genera, a su vez, un efecto paradójico, pues lo que parecen ser nuestros aportes antropológicos más densos no satisfacen a nadie, ya que enmarcar conflictividades entre partes –sean distintas organizaciones indígenas o las definidas por una reja– no permite alineamientos explicativos inmediatos y simples con una sola de ellas. Y sin duda es incómodo sostener que, en estos contextos, el compromiso asumido con cada una se mantiene, aunque se traslade a otro plano más abarcador. En similar dirección, ante las urgencias tan concretas de nuestros interlocutores, también resulta incómodo explicitar y sostener nuestro objetivo de ver cómo cada análisis aporta a una mejor teorización antropológica, lo que hace tanto a nuestra responsabilidad docente como formadores

de colegas cada vez más cualificados y comprometidos, así como a nuestra pertenencia a colectivos académicos de argumentación disciplinar que aspiran a mejores modos de teorizar las diversas políticas y de politizar sus teorías. Sostengo en esto que mejorar la antropología puede no ser parte de la agenda de nuestros interlocutores, pero, como antropólogos practicantes, siempre deberá serlo de nuestra propia agenda.

Volviendo entonces al argumento triple que enuncié páginas atrás, diría que fue la misma trayectoria de trabajo la que me llevó a proponer o me fue involucrando en diferentes situaciones que requirieron distintas formas de responder a demandas, sostener compromisos y horizontalizar la co-labor. Aunque de modos inevitablemente insuficientes para alcanzar transformaciones sustantivas en los distintos planos en que se recrea lo social y sus desigualdades, cada intervención anclada en la horizontalidad como horizonte de trabajo logró al menos cierto impacto microfísico en algunos de los escenarios múltiples en que quedó enmarcada. Desde esta experiencia, me he persuadido de que las estrategias metodológicas no pueden pensarse al margen de una contextualización radical del asunto a abordar, a fin de habilitar aperturas y efectos pertinentes a distintas situaciones. También, de que es precisamente en la misma exploración de esta variabilidad de prácticas que vamos intuyendo cómo abrimos, a cada paso y en consonancia con los procesos sociales, a formas otras de producción de conocimiento, en términos metodológicos, teóricos, epistemológicos, políticos, éticos.

En todo caso, esta idea de autonomía relativa de las agendas ha hecho foco más explícito en lo ético-político, en la libertad de sostener distintos compromisos como ciudadanos que intervenimos en distintos espacios públicos donde sostenemos la lucha por –y defensa de– distintos derechos. Como todo, es una libertad “sin garantías” (Hall, 1986), aunque mi experiencia indica que las luchas que me involucran difícilmente planteen posturas antagónicas con quienes me vinculo afectivamente, a pesar de no admitir superposiciones o acuerdos exactos.

La noción de autonomía relativa de las agendas puede y debe ir ampliándose y poniéndose a prueba en relación con otras cuestiones tanto teóricas cuanto epistemológicas, para ir más allá de la idea de que las negociaciones con nuestros interlocutores solo comprometen encontrar un *middle ground* entre intereses divergentes.

Hay en este punto afinidades con lo que Corona Berkin define como la “autonomía de la propia mirada”, esto es, “la facultad de expresar el propio nombre desde lugares y formas diversas” (2020, p. 41), lo que, en definitiva, abre una concesión que “debe ser mutua” (*ibíd.*, p. 42): la de reconocer “los derechos a utilizar cada quien sus conocimientos y fijar sus metas, además de definir los procedimientos para cumplirlos y generar nuevo conocimiento”, confiando en que “en diálogo se encuentran las respuestas a las preguntas que atañen a todos” (*ibíd.*, p. 44).

Esta idea de autonomía hace buen foco en los pactos para la producción horizontal de conocimiento, y acuerdo con tales principios para evitar caer en políticas ingenuas de traducción que no solo traicionan, sino que además subalternizan. Quizás por experiencias de vida y trabajo, hacen resonar en mí lo que procuran los *pu xawvn*, o parlamentos mapuche, cuando instan a “que circule, que camine la palabra”. Además de dejar que todos hablen y escuchen desde sus vivencias heterogéneas, “que la palabra camine” presupone también que se pueden sostener visiones, intereses, conceptos diferentes, sin que necesariamente se llegue a acuerdos en todos los puntos o respecto a cómo proceder, pero buscando, sí, exponer preguntas, comprensiones y explicaciones propias a la lectura, desde otras perspectivas que las enriquecen y complejizan. Así, aunque no necesariamente un *xawvn* acabe tratando todos los aspectos puestos en común, sí se van identificando ciertos compromisos compartidos a sostener. Cada cual queda, empero, con puntos sobre los cuales reflexionar más allá del encuentro, compartiéndolos con otros. En suma, el compromiso con los procesos que habilitan la circulación de la palabra es tanto o más valorado que los productos que eventualmente emanen de ellos, porque son procesos

siempre abiertos y porque se sabe que no todo se responde ni puede responderse en un *xawvn*.

No sería ilógico, por tanto, pensar que una antropología orientada a que “camine la palabra” debiera dejarnos pensando otras nuevas preguntas. ¿Será entonces que alentar formas horizontales productivas de interacción y co-labor dependerá tanto de explicitar convergencias de comprensión y explicación como de hacer evidentes las fricciones ideológicas, ontológicas y epistemológicas que encontramos a cada paso, no para neutralizar, sino para teorizar las mismas heterogeneidades que nos atraviesan y para iluminar –en un sentido Benjaminiano– cegueras y sorderas recíprocas a través de juegos siempre incompletos y abiertos de interferencias, interreferencias, y traducciones falentes? ¿Será que inter-existir en la incomodidad de esas fricciones es exactamente lo que puede distanciarnos de políticas ingenuas de traducción que legitimen la apropiación y el extractivismo cultural que define Moira Millán, al permitirnos ampliar lo que Viveiros de Castro (2004) propone encarar como equivocaciones controladas, en el sentido de discutir más profundamente a quiénes y cómo, cuándo y para qué, les corresponde comandar y comunicar distintas cosas?

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1977). El indigenismo y la antropología comprometida. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 39(48): 33-59
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.

- Briones, C. (2013). Conocimientos sociales, conocimientos académicos: asimetrías, colaboraciones, autonomías. *Working Papers, desigualdades.net, Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America*, 39. Disponible en https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/39_WP_Briones_Online.pdf
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70. FFyL-UBA.
- Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L. y Leumán, M. (2007a). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur. En A. Grimson (Comp.), *Cultura y Neoliberalismo* (pp. 265-299). Buenos Aires: CLACSO.
- Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L. y Leumán, M. (2007b, abril). Assessing the Effects of Multicultural Neoliberalism. A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina). *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 2(1), 69-91.
- Briones, C. y Carrasco, M. (2000). *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*. Copenague/Buenos Aires: IWGIA/Vinciguerra.
- Briones, C. y Lenton, D. (2019). Propuestas para poner los reconocimientos en contexto e historia: Antropología y Políticas Indigenistas en Argentina. En F. de la Maza y M. de Cea (Eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía: Reconocimiento y políticas públicas comparadas* (pp.: 21-56). Santiago de Chile: Pehuen.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1967). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Carrasco, M. y Briones, C. (1996). "La tierra que nos quitaron". *Reclamos indígenas en Argentina*. Copenague: IWGIA.
- Clifford, J. (2001 [1988]). Sobre la autoridad etnográfica. En *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (pp. 39-77). Barcelona: Gedisa.

- Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. Costa Rica: UCR.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (2012). Introducción En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales. En *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (pp. 11-21). Barcelona: Gedisa.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Fals Borda, O. (2015 [1979]). Cómo investigar la realidad para transformarla. En *Fals Borda, Orlando Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 253-301). Antología y presentación, V.M. Moncayo. México, D. F./Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.
- Foucault, M. (1983). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: México.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- González Casanova, P. (1963). Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo. *América Latina*, 6(3), 15-32.
- Gordillo, G. (1996). Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica del Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco. *Cuadernos de Antropología Social*, 9, 135-171. UBA.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, 10, pp. 13-48. Bogotá, Colombia.
- Grossberg, L. (2010). Pecados de los estudios culturales. En *Estudios Culturales*. En *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. pp. 55-105. Valencia: Letra capital. pp. 55-74.
- Hall, S. (1986). The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 28-44.
- Hall, S. (1992). Cultural Studies and its Theoretical Legacies. En L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 277-294). Londres: Routledge.
- Hernández Castillo, R. A. (2018). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En X. Leyva

- Solano (Ed.), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Tomo II (pp. 83-106). Buenos Aires: CLACSO.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano, estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (Ed.), *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157-190). Popayán: Taller Editorial, Universidad del Cauca.
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leyva, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete y S. Speed (Coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor* (pp. 65-107). México D.F.: CIESAS.
- Millán, M. (2020, 24 de febrero). El extractivismo cultural es la sustracción de un saber o arte ancestral para destruirlo. *Resumen Latinoamericano*. Disponible en <http://www.resumenlatinoamericano.org/2020/02/24/nacion-mapuche-moira-millan-el-extractivismo-cultural-es-la-sustraccion-de-un-saber-o-arte-ancestral-para-destruirlo/>.
- Perazzi, P. (2003). *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia,
- Rappaport, J. (2016). Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships. *Collaborative Anthropologies*, 9(1), 1-31.
- Rappaport, J. y Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena- académico. *Historia Crítica*, 29, 39-62. Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y Estudios Culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Burzaco: Siglo XXI.
- Said, E. (2001 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona: de Bolsillo.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Silla, R. (2019). El origen de una etnología fenomenológica en Argentina: Biografía de Marcelo Bórmida. En *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. Disponible en <http://www.berose.fr/article1695.html?lang=fr>.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp.:271-313). Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Spivak, G. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Londres: Routledge.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Ripollet, España: Gedisa.

Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria?

Olaf Kaltmeier

Todo historiador y antropólogo es consciente de que los conceptos y modelos de pensamiento se insertan en coyunturas históricas, esferas culturales y espacios socioeconómicos específicos. Esto también es cierto para las metodologías horizontales. Cuando Sarah Corona y yo nos encontramos hace diez años para iniciar el grupo de estudios de las metodologías horizontales, el ambiente cultural-político era bastante afín para tal propuesta (Corona y Kaltmeier, 2012; Pérez Daniel y Sartorello, 2012). En la academia, los debates en torno a la suprema importancia de la colonialidad del poder para las sociedades y comunidades del Sur global se ampliaron y generaron la necesidad de reflexiones metodológicas para ponerlos en la práctica.

El contexto político-cultural en América Latina era muy receptivo a tal empresa. Movimientos sociales y sus representantes llegaron al poder político cambiando diferentes e interseccionadas dimensiones de discriminación basadas en racismo, clasismo, sexismo y heteronormatividad. En fin, podemos hablar de una profunda coyuntura de democratización en América Latina sin precedentes, que –paradójicamente– empezó en pleno auge de políticas neoliberales y

grandes desigualdades estructurales en los años noventa (Kaltmeier, 2008, 93-110). A pesar de las obvias limitaciones redistributivas de estos programas y su función de frenar procesos revolucionarios, hay que admitir que han tendido grandes repercusiones en políticas de reconocimiento. Esto se expresa de manera más llamativa en los cambios constitucionales hacia la pluriculturalidad y aún la plurinacionalidad. Junto con las políticas de reconocimiento étnico, especialmente con respecto a los pueblos indígenas y las comunidades afroamericanas, proliferaron las investigaciones en torno a cuestiones del diálogo intercultural –desde la escuela hasta el derecho– y la necesidad de descolonizar los currículos, la universidad, la historia nacional, y básicamente todos los segmentos de las sociedades latinoamericanas.

También en términos de la equidad de géneros había una serie de avances, sobre todo con el giro hacia la izquierda a principios del nuevo milenio. En 2013 América Latina era, con una taza arriba del 25 %, la región con la más alta presencia de mujeres en los parlamentos a nivel mundial. En muchos sentidos, el progresismo latinoamericano –en preguntas de reconocimiento– recurre a las políticas liberales de los años noventa y su proyecto de ampliación y profundización de la ciudadanía. Y también han tenido en varios aspectos las mismas limitaciones con respecto a la falta de las políticas redistributivas, cabe mencionar la falta de procesos de reforma agraria, la continuidad de economías extractivistas (Svampa, 2018) y rasgos de un Estado autoritario.

Vis-a-vis la coyuntura de descolonización de la cultura política, las metodologías en las ciencias sociales no han podido quedarse encarceladas en las parroquias de las disciplinas establecidas. La democratización política limitada y el ciclo de movilización social y popular, sobre todo indígena y afroamericano, ha llevado también a una democratización de las metodologías. En la academia un movimiento decolonial fomentó la visión de los subalternos y criticó el egocentrismo de conceptos y teorías occidentales. Pero para muchos investigadores –tanto indígenas (Smith, 1999) como no-indígenas– no era suficiente cambiar el contenido de la investigación, sino que

precisaban cambiar la investigación en sí. Esto implicó una (auto)crítica profunda de las propias tradiciones disciplinarias. En sintonía con esta coyuntura de descolonización y democratización surgen las metodologías horizontales que tienen como punto de partida el diálogo con grupos de actores subalternos, los cuales, a pesar del racismo, la discriminación y la falta de reconocimiento, son portadores de conocimientos múltiples. Diversas investigaciones que trabajan con metodologías horizontales entran en diálogo con pueblos indígenas (Kleinert, 2014; Lucas Campo, 2014) o afroamericanos promoviendo “una metodología narrativa colaborativa crítica y decolonial” (Cortés-Gonzales, Leite-Méndez y Rivas-Flores, 2020, p. 96). En las intersecciones entre Sur y Norte Global, las metodologías horizontales se han aplicado también en la *multisited ethnography* de procesos migratorios (Aden, 2019; Uçan, 2019).

Más allá de la dimensión decolonial, diversos investigadores que trabajan con otros grupos subalternos llegaron a conclusiones similares y usan herramientas horizontales. En el campo de trabajo con personas con habilidades especiales, Alcántara Gómez y Ornelas Tavarez han llegado a un balance desastroso de las metodologías tradicionales, que en su rigidez es aplicable a otros grupos subalternos:

Es por esto que la mayoría de estas investigaciones son irrelevantes u opresoras. Incluso cuando se han empleado la investigación aplicada o la investigación-acción se han reproducido las relaciones sociales de producción de la investigación positivista porque las personas con discapacidad no han participado en el proceso indagativo a través de metodologías horizontales. (2018, p. 139)

Por lo tanto, exigen un proceso de investigación horizontal y dialógico en el cual “ambas voces se expongan en un contexto discursivo equitativo, donde uno se construye frente al otro produciendo un conocimiento mutuo” (*ibíd.*, p. 139) En el proceso de investigación de las metodologías horizontales no surge necesariamente un nuevo “nosotros” entre investigadores y co-investigadores, sino que se forman lazos sociales de un “con”. De esta manera, el conocimiento

se produce de forma preventiva y en el intercambio. La “horizontalidad” se refiere –y esta es una preocupación central de la política de investigación– al hecho de que hay que evitar las jerarquías y nivelar los equilibrios de poder.

Un aspecto clave de las metodologías horizontales es la producción mutua de conocimiento, lo cual cuestiona, tal como resume Kathrin Wildner, metodologías tradicionales: “El desarrollo de una pregunta de investigación sigue una idea de la investigación no como una hipótesis que prueba el proceso deductivo, sino como un enfoque inductivo y exploratorio” (2015, p. 173). De la misma manera, otros investigadores combinaron la metodología horizontal con métodos cualitativos para diseñar una investigación dinámica: “El caminar en espiral se tejió de forma horizontal con la ‘técnica del análisis de contenido’ para inferir y develar lo latente, lo no aparente en los documentos institucionales” (Hurtado Cerón, 2019, p. 111). Este carácter explicativo, hasta anarquista en términos de Paul Feyerabend (1975), incluye también la apertura de las ciencias sociales hacia formas artísticas de investigación (Wildner, 2015). Un aspecto fundamental de las metodologías es reconocer la co-construcción del conocimiento. De este modo, trascienden las metodologías horizontales la descolonización del saber, en el sentido de que requieren la autorreflexividad del investigador (Kaufmann, 2019; Kaygusuz-Schurmann, 2019). Destaca en este contexto también el intento de autoreflexionar sobre dinámicas de la investigación académica transcultural (Schlehe y Hidayah, 2014).

Observando de manera participativa el debate de los últimos veinte años, podemos constatar un relevante insumo metodológico por parte de las metodologías horizontales en disciplinas tan diversas como las relaciones internacionales (Müller, 2019), los estudios de área (Kaltmeier, 2017), el estudio de los Movimientos sociales (Gukelberger, Gerharz y Faust, 2019), la geografía social (Kaufmann, 2018, pp. 40-47), la investigaciones sobre la paz (Brunner, 2017), los estudios urbanos (Wildner, 2015; Streule, 2020), la pedagogía y el trabajo social (Barba, González-Calvo y Barba-Martín, 2018; Hernández-Flores,

2018; Cortés-González *et al.*, 2020; Rivas, 2019). Más allá de la experimentación con la caja de herramientas de las metodologías horizontales, estos también provocaron reflexiones epistemológicas sobre la importancia fundamental de la descolonización del saber en el ámbito de la sociología del conocimiento (Brunner, 2017, p. 240). Todos estos trabajos recalcan la dialogicidad como fundamento de las metodologías horizontales. En la misma línea, el filósofo alemán Bernhard Waldenfels, a base de su fenomenología de la alteridad, ha definido el hombre como *homo respondens*, dándole al intercambio con el otro, al quién-eres-tú, a los procesos autorreflexivos y al quién-soy-yo, un carácter ontológico (2015, pp. 15-23).

Partimos de esta premisa, pero la insertamos en su contexto histórico, el cual está determinado por diferentes estratos temporales, que –como argumentamos en este ensayo– están en una crisis profunda. En concreto, exploramos la coyuntura de refeudalización con la extrema polarización social y el surgimiento de una cosmocracia sin precedentes, así como la nueva era geológica del antropoceno, que lleva al planeta a los límites de su supervivencia. La interseccional de ambas crisis ha sido caracterizada últimamente por el sociólogo venezolano Edgardo Lander y su coautor, Santiago Arconada Rodríguez, como “crisis terminal del patrón civilizatorio de la modernidad colonial” (2020, p.14).

Temporalidades de crisis

Hemos argumentado aquí que el desenvolvimiento de las metodologías horizontales está intrínsecamente entrelazado con el contexto político-cultural. Sin embargo, para entender un contexto histórico hay que tomar en cuenta diferentes estratos temporales y su compleja articulación (Koselleck, 2000). Recurriendo al gran historiador francés Fernand Braudel, en 2006 el flamante vicepresidente boliviano Álvaro García Linera entendió la ruptura histórica manifestada por el acceso del Movimiento al Socialismo, con el dirigente

indígena-cocalero Evo Morales a la cabeza, al poder del Estado en estos términos:

En el corto plazo, se trata de una crisis del modelo neoliberal, así como de sus bases sociales e ideológicas sobre las cuales ha sido construido en Bolivia. Pero, parafraseando a Braudel, también es una crisis en la *longue durée*: una crisis institucional e ideológica del estado republicano, basado desde su fundación en una relación colonial con la mayoría indígena del pueblo boliviano. (2006, p. 74)

Catorce años más tarde estamos en otra situación en América Latina. La mayoría de los gobiernos progresistas fue destituida –en gran parte, tal como el gobierno de Evo Morales, a través de “golpes fríos”– por nuevos regímenes de derecha. Si bien sigue siendo una crisis del *longue durée* colonial de los estados republicanos en América latina, ahora tiene otros rasgos hegemónicos. Dentro del estrato fundamental de larga duración, la colonialidad, existen –como argumentamos en otro lugar (Kaltmeier, 2016)– coyunturas de colonización y decolonización. Y con la crisis de los gobiernos progresistas hay un cierre de una coyuntura de decolonización y una renovada coyuntura de colonización promovida por sectores de elite blanca-mestiza. En este sentido, en 2020 el contexto se ha cambiado dramáticamente. Las condiciones de vida de las contrapartes más importantes de las metodologías horizontales –desde pueblos indígenas, pasando por mujeres y LGBTQ+, hasta migrantes– se han empeorado. El presidente brasileño, Jair Bolsonaro, promueve la disolución de las áreas protegidas indígenas para ampliar los territorios de la agroindustria y nombró un misionario pentecostal como director de la Funai para “civilizar” a los indígenas. Resulta difícil promover metodologías horizontales para la descolonización mientras hay un proceso acelerado de recolonización. Y no es menos difícil entrar en un juego frágil de construcción de conocimiento y de verdades reciprocas cuando dominan las *fake-news* y las mentiras como instrumentos políticos. Esto nos lleva a preguntas sobre el límite y el lado oscuro de las metodologías horizontales (Ver Corona Berkin, en este volumen). Una

pregunta sería: ¿es necesario cambiar las metodologías horizontales debido al nuevo contexto político-cultural?

Por un lado, se puede argumentar que no resulta necesario cambiar las metodologías de investigación. Aun al revés, se puede decir que precisamente ahora se necesita más decolonización y horizontalidad en la investigación para luchar contra la nueva violencia discursiva y fáctica. La receta contra el giro hacia la derecha sería aplicar más metodologías horizontales para reiniciar un nuevo ciclo de decolonización. Por otro lado, me parece que en este momento no solo somos testigos de una lucha por la hegemonía entre un proyecto de decolonización y uno de recolonización promovido por diferentes sectores poblacionales. En efecto, pienso que somos testigos –y actores– de profundas rupturas en los estratos temporales que requieren ajustes mayores también en el ámbito de las metodologías horizontales.

La coyuntura de refeudalización

Jair Bolsonaro en Brazil y Donald Trump en los Estados Unidos, así como Sebastián Piñera en Chile y Mauricio Macri en Argentina, no son solo “locos”, “momios” o “ricos” que accedieron al más alto cargo político. O sea, su triunfo electoral no es simplemente un acontecimiento de la historia política, un simple cambio de gobierno. Más bien, demarca una ruptura coyuntural más profunda en la historia del capitalismo global y su respectiva cultura política. Implica fenómenos tales como la creciente polarización social (global y regional), la segregación espacial, el retorno de rasgos culturales e identitarios basados en *whiteness*, masculinidad y colonialidad, una nueva ética capitalista y la duplicación del poder económico en poder político. Para poder analizar estos aspectos bajo un prisma coherente, introduzco aquí el concepto de *refeudalización* (Kaltmeier, 2019; Neckel, 2013).¹ Este concepto no tiene nada que ver con los debates de los se-

¹ En lo siguiente me baso en Kaltmeier (2019).

tenta del siglo pasado sobre la articulación de los modos de producción en América Latina. Al contrario, nació como concepto analítico para entender los cambios profundos dentro del capitalismo global a raíz del surgimiento del turbo-capitalismo financiero a base de la desregulación neoliberal. Más allá de representar simplemente otra coyuntura dentro del capitalismo, o –si se quiere– un nuevo régimen de acumulación, se trata de una transformación profunda que pone en jaque elementos institucionales y valores básicos del sistema capitalista industrial. Asimismo –tal como el termino *refeudalización* sugiere–, implica el resurgimiento y el renacimiento de prácticas, valores y estructuras feudales en condiciones posmodernas. Viendo estas tendencias, surge desde la perspectiva de las metodologías horizontales la pregunta siguiente: ¿podemos utilizar metodologías horizontales en estructuras de poder de extremo carácter vertical? Para responder a este interrogante exploramos primero los impactos de la reciente dinámica de refeudalización.

Un aspecto fundamental es la extrema desigualdad social. En términos generales, parece que las estructuras sociales contemporáneas se parecen más a las de la Francia pre-revolucionaria que a las de las sociedades modernas fordistas. La ONG Oxfam denunció las extremas desigualdades sociales mundiales en su informe “Una economía para el 99 %” (Oxfam, 2017) y, a la vez, inició un amplio debate político sobre el nuevo poder de las élites ricas. Oxfam afirma que desde 2015 el uno por ciento más rico de la población mundial concentra más riqueza que el resto de la población mundial. Para traducir estas cifras a personas vivas reales, se puede decir que los ocho hombres más ricos tienen tanta riqueza como los 3,6 mil millones de personas que forman la mitad de la población mundial. Especialmente en las últimas dos décadas, el número de multimillonarios ha aumentado significativamente a 2.473 personas en 2015 (Wealth-X, 2016, p. 2). La aparición de la hiper-riqueza es un fenómeno mundial que no es de ninguna manera limitado al Norte geográfico –formado por América del Norte y Europa Occidental–. Incluso en el Sur geográfico, el número de multimillonarios ha aumentado rápidamente.

En las últimas décadas esto ha sido particularmente cierto para América Central, América del Sur y el Caribe, tal es así que en el 2014 se registró el mayor crecimiento de multimillonarios a nivel mundial.

Frente a esta dinámica de extrema desigualdad parece que el análisis de clase también tiene un problema para entender la tendencia a la incrustación y encapsulación del uno por ciento. Nuevos términos, como *cosmocracia*, un neologismo del cosmopolitismo y la aristocracia, parecen ser más adecuados para conceptualizar el nuevo proceso de refeudalización. Este cambio de la estructura social implica abandonar la promesa de igualdad, o al menos igualdad de oportunidades (equidad), que traía consigo la democracia liberal. De este modo, Neckel identifica una refeudalización a nivel global de la estructura social y una desigualdad social que se profundiza, “con signos de polarización de estratos sociales incomparables y una clara solidificación de descendencia que remite a una feudalización significativa” (2013, p. 49). La polarización lleva a un abismo marcado entre la cosmocracia del uno por ciento y el resto de la población mundial. Similares brechas socio-económicas notamos también en las diferentes escalas espaciales, desde la polarización dentro de regiones, Estado nacionales y ciudades.

Esta bifurcación de la estructura social (o mejor dicho, del espacio social en términos de Bourdieu) tiene su homología en la segregación del espacio físico. La distinción de la aristocracia monetaria espacialmente encuentra su forma preferencial en la segregación socio-espacial, no solo en complejos residenciales exclusivos, sino también en lugares de consumo y circulación de riqueza, los que se encuentran separados de los lugares públicos de libre acceso. Se pueden observar, en este sentido, dos elementos adicionales. Por un lado, el surgimiento de luchas sociales, como sucede con el caso de la gentrificación. Por otro lado, más allá del proceso espacial de segregación, es igualmente observable en el caso de la aristocracia monetaria, especialmente en lo referente a modelos arquitectónicos, un proceso de retorno a formas y estéticas coloniales.

Esta segmentación del espacio es altamente relevante para las metodologías horizontales. Un aspecto fundamental para tales metodologías son las situaciones de alteridad. En términos dialógicos comunicativos significa que un otro (*alter*) se refiere y se relaciona con un ego. Y aún más, en condiciones de múltiples dimensiones de discriminación, configuradas históricamente por la colonialidad, el otro aparece como apelador. Apela con gritos, palabras, manifestaciones, o por su mera presencia, y enuncia, de tal manera, reivindicaciones. Esta apelación del otro nos llega, como argumenta el filósofo fenomenológico Bernhard Waldenfels, por una experiencia corporal a través del oído y la vista (2015, p. 59). Para ejercer las metodologías horizontales –en la gran mayoría de los trabajos realizados– la “sociabilidad frontal” (2015, pp. 52-53) en la cual el otro se nos revela directamente, cara a cara, es de suprema importancia para poder entrar en un espacio común y horizontal de intercambio. Obviamente, no hay una transparencia absoluta, más bien –como bien destaca Sarah Corona– “no se puede conocer al otro sin su propia participación. Desde nuestra perspectiva lo que se puede conocer es sólo lo que el otro desea que sea conocido” (2020, p. 94).

A pesar de ello, la producción dialógica no está regulada únicamente por la voluntad del otro. La posibilidad de entrar en diálogos depende en términos espaciales de espacios públicos y comunes. En su obra magistral sobre la transformación estructural de lo público, el filósofo Jürgen Habermas introdujo el concepto de la refeudalización a la teoría crítica. Habermas explora la relación entre lo público y lo común, por un lado, y lo privado, por otro. El concepto de la esfera pública por el principio del acceso universal a ella, en las palabras de Habermas, es definido de la siguiente manera: “Una esfera pública de la cual grupos específicos son excluidos eo ipso no es sólo incompleta; sino que no es de ningún modo una esfera pública” (1962, p. 85). En las sociedades posindustriales, Habermas identifica una dinámica de “debilitación de lo público” a causa de la presión de los intereses comerciales y su penetración por estrategias de obtención de legitimidad política. Si no hay espacios públicos de intercambio,

el ejercicio de metodologías horizontales solo podría realizarse en una situación de laboratorio carente de impacto para la esfera de la vida cotidiana.

El filósofo Jaques Rancière ha analizado cómo apelaciones de otros, que se encuentran fuera de la esfera de reconocimiento, no son escuchadas, sino que son tan solo percibidas como “ruido” (2002, p. 35). En América Latina vimos desde la década de 1990 hasta la década de 2010 un proceso en el cual una “parte de los que no forman parte” interrumpió el campo político, estalló como conflicto político y creó políticas de reconocimiento, a las cuales Rancière llamaría “policiales”. Ahora vemos un proceso al revés, en el sentido de que grandes segmentos poblacionales subalternos y discriminados que han sido escuchados en las últimas décadas, aunque a veces solo en limitadas políticas de reconocimiento, ahora se encuentran excluidos de la esfera del reconocimiento. Y aún peor, grandes segmentos de la población están completamente excluidos de la actividad económica formal y de la actividad económica informal relevante. El sociólogo Zygmunt Bauman habla a este respecto, sin eufemismos, de la producción de “desperdicios humanos” o “personas superfluas” (2005). Personas que devinieron superfluas como resultado de la modernización social ya existían desde los procesos de industrialización del siglo XIX. Pero en ese caso todavía quedaban “vertederos libres para el declive humano de la modernización” (Bauman, 2005, p. 13). Uno de los planteamientos más poderosos de las revoluciones burguesas fue el de la igualdad entre los hombres. Esta idea encuentra su expresión más notoria en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948. El primer párrafo declara: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y conciencia y han de encontrarse unos con otros en el espíritu de la hermandad”. Esta comprensión burguesa de la igualdad en dignidad y derechos está siendo fuertemente socavada por el presente proceso de refeudalización. En lugar del principio de igualdad, se está produciendo una jerarquía cada vez más fuerte entre los seres humanos. En este sentido, la filósofa

Judith Butler afirma: “Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que merezcan la pena” (2005, p. 49). Tal producción social de vidas protegidas es evidente en muchos países de las Américas. El presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, ya se había referido a los inmigrantes mexicanos como “violadores y criminales”. Y a comienzos de 2018 se refirió a algunos países pobres de África y a otros de Latinoamérica, como Haití, como “shithole countries”. Pero la jerarquización de los países y las personas no se queda en el plano de lo meramente retórico. Debemos recordar aquí los asesinatos de inmigrantes en la frontera de México y Estados Unidos que difícilmente son investigados por la justicia, las muertes relacionadas con el tráfico de drogas en México y Colombia, o la expulsión y maltrato de indígenas y campesinos en Brasil, Perú, Colombia y México. De esta manera, el estatus de muchos segmentos poblacionales definidos en los nuevos regímenes hegemónicos refeudales como “otros” ha cambiado. Son excluidos de las esferas del diálogo y el reconocimiento, son considerados “superfluos” y su sufrimiento “no merece la pena”. La posibilidad de diálogo y horizontalidad es renunciada por la elite. Tenemos la aporía de un con-ser, una condición ontológica de estar en este mundo de manera común (Nancy, 1992), por un lado, y de una negación fundamental que tiene características de una exterminación, por el otro lado.

El regreso de los muros materiales e inmateriales y la inmensa distancia social de la cosmocracia del resto de la población crean un paisaje social que se aleja progresivamente de los ideales democráticos de igualdad y fraternidad. En nuestro volumen editado *En diálogo*, la geógrafa social Yvonne Riaño identificó seis barreras que hay que superar para entrar en una dinámica de investigación horizontal. Cabe nombrarlas, son las barreras en la imaginación del otro, en la jerarquía social, en el intercambio comunicativo, en el poder definitorio, en el aprendizaje mutuo y barreras espaciales (2012, p. 140). Ahora, el horizonte horizontal parece aún más lejos. En vez de

espacios planos con la posibilidad de encuentros libres e intercambios dialógicos, nos enfrentamos a paisajes caracterizados por franjas, fosas tectónicas y cordilleras intransitables. Además, el acelerado proceso de acumulación por desposesión, especialmente después de la crisis financiera de 2008, aumenta la presión violenta en áreas de refugio de comunidades indígenas, afroamericanas y campesinas. Resulta que el número de activistas por la defensa de la madre tierra tiene la cifra más alta en América Latina, donde destacan tristemente Brasil y Colombia como países de alta violencia.

Estas transformaciones no pueden quedarse sin eco en la producción horizontal de conocimiento, que en los últimos diez años tenía un enfoque particular en el encuentro e intercambio de saberes con estos grupos. Hemos localizado las metodologías dentro del campo académico, que para nosotros es “un lugar estratégico para cambiar las geopolíticas del saber” (Kaltmeier, 2012, p. 54). La inquietud principal de las primeras reflexiones y trabajos de metodologías horizontales giró en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo descolonizar la academia y cómo democratizar y dialogizar la investigación con –y no sobre– actores de ámbitos subalternos? De esta manera, hemos trabajado en el establecimiento de un corredor de articulación entre campo académico y espacios de vida cotidiana. Este corredor de articulación ha sido sumamente importante para cuestionar y aún descolonizar las prácticas occidentales de la investigación. Dentro de este corredor se ha creado una red de múltiples formas de intercambio entre “investigadores” e “investigados”. Y en muchos estudios empíricos se ha podido demostrar –más allá del gesto de “political correctness” del cual han sido acusadas las metodologías horizontales– que los resultados académicos llegan a una profundidad e importancia raras veces alcanzadas por “metodologías tradicionales”. Dentro del campo académico –y potenciado por el giro descolonial–, las metodologías horizontales han podido generar cierta coyuntura caracterizada por una ética dialógica. Especialmente, jóvenes investigadores se entusiasmaron a hacer “otra investigación” y, a la vez,

cuestionaron a investigadores que todavía recurren a instrumentos tradicionales.

No obstante, las metodologías horizontales no se limitan a ejercer un trabajo de campo, una historia oral u otra investigación cualitativa. En este sentido, Kathrin Wildner ha caracterizado mi propia reflexión de las metodologías horizontales (Kaltmeier, 2012) como un “manifiesto a favor de una metodología crítica (descolonial) que considere las diferentes fases del proceso de investigación mediante la autorreflexión y los enfoques de colaboración” (2015, p. 172). Esto implica, más allá de la investigación *in situ*, también la elaboración de la pregunta de investigación y las formas de publicar y difundir los resultados, especialmente dentro de las mismas comunidades y de manera libre y gratuita. Estos últimos aspectos no han sido explícitamente muy reflexionados en la investigación ni en los últimos diez años de metodologías horizontales.² Al mismo tiempo, tenemos que notar que las metodologías horizontales no han buscado suficientemente respuestas innovadoras frente a las barreras de la horizontalidad, un aspecto clave en la contemporánea coyuntura de refeudalización. En este sentido, quiero –de manera heurística– explorar tres corredores a los cuales considero relevantes.

Primero, me parece necesario ampliar un aspecto fuerte de las metodologías como lo es el establecimiento de un corredor de vinculación con los espacios de vida cotidiana de comunidades subalternas. En situaciones de violencia externa, de despojo y explotación, muchas de las comunidades se encuentran cada vez más restringidas a espacios de resistencia. La socióloga argentina Maristella Svampa detecta una proliferación de “territorialidades criminales” relacionadas con diversas violencias extractivistas a las cuales las

² Implícitamente han inspirado la colección “Afrontar las crisis desde América Latina”, una serie de publicación del CALAS-Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies, la cual es publicada por una red de cinco editoriales de universidades públicas (cuatro en América Latina y una en Alemania) y cuenta con una edición libre de licencia “creative commons”.

comunidades afectadas responden con un “giro eco-territorial” (2018, pp. 54-90). Si bien surgen nuevos debates de este giro eco-territorial, los más emblemáticos son los del Buen Vivir y del Degrowth. También es cierto que a diferencia del ciclo movilizatorio anterior no tienen la capacidad de circular ampliamente en diversos espacios públicos. Mientras que el movimiento indígena ha tenido mucha presencia y poder de agenda-setting en un debate global –vale mencionar solo las dos décadas de las Naciones Unidas para los pueblos indígenas–, el giro eco-territorial se limita a circuitos de afinidad en el ámbito de movimientos sociales y ONG activistas.

En estas condiciones de un espacio público restringido es relevante hacer el ejercicio de la autorreflexividad también en torno al diálogo mismo. Ya en 2012 Sarah Corona y yo hemos advertido que el diálogo en sí no es un principio para la decolonización. Al contrario, entender al Otro puede ser un arma poderosa para dominarlo. Vemos que en muchos conflictos las empresas extractivistas se apoyan en mesas de diálogo y en especialistas en el diálogo intercultural. En este sentido, las metodologías horizontales buscan, no encontrar consensos o acuerdos, sino, sobre todo, ampliar el conocimiento en el sentido de una “ecología de saberes” (Souza Santos, 2014). Escribe Agustín Ávila al respecto:

Este enfoque de las constelaciones de saber nos convoca a construir una epistemología de la visión, a hacer visible lo que existe en la realidad pero que el pensamiento etnocentrista europeo deslegitima u oculta para hegemonizar las mentes, los cuerpos, la forma de hacer ciencia y el devenir de la transformación social. (2012, p. 160)

Más allá de esta producción de conocimiento horizontal, la investigación implica un acto afectivo y social. Establece un corredor habitado por investigadores y coinvestigadores que forma un puente entre comunidades subalternas y marginalizadas, así como instancias dentro del campo académico que todavía gozan de una alta reputación social generalizada. En vísperas del bloque de muchos canales de comunicación y espacios públicos, es un reto para los

investigadores crear plataformas de intercambio y de difusión del conocimiento producido en diálogo. Esto implica encontrar formatos más allá de la monografía académica y del *peer-reviews article*.

Segundo, me parece que desde las metodologías horizontales es igualmente importante crear un corredor de articulación entre campo académico y campo político. Esto lo exploro por dos vías. Por un lado, me refiero al corredor de articulación entre campo académico, campo político y espacio de vida cotidiana de las comunidades. En sus luchas de defensa en la actual coyuntura de refeudalización, las comunidades en conflicto apelan frecuentemente a diversas áreas del campo político. En estas articulaciones, las metodologías horizontales pueden intervenir y enriquecer los debates que tienen lugar en esta intersección con argumentos académicos. Esto puede encontrar su expresión en formas de la “acción-investigación”, pero más allá también la “verdad académica” se está pulverizando. Frente a las “*fake news*” y “*alternative facts*” se necesita una nueva economía de la verdad. Aquí el campo académico es de suprema importancia, ya que desde su formación en el Occidente es definido por la ética de “decir la verdad”. En este sentido, François Ewald argumenta con Foucault: “Y nada es peor que un régimen político sin referencia a la verdad: Foucault lo dijo muy claramente. Al final, sus esfuerzos siempre son para defender la verdad contra los *fake-news*” (Ewald, 2018). Por otro lado, es una tarea establecer un corredor de articulación entre campo académico y campo político que pueda institucionalizar la producción horizontal de conocimiento de manera tal que no le sea quitado su carácter experimental. Un ejemplo relevante para este proceso es la reestructuración de instancia estatal de promoción de la investigación en México, Conacyt, que promueve en el diseño de proyectos de investigación el intercambio horizontal con las comunidades que participan en el proceso de investigación.

En la pedagogía las metodologías horizontales han tenido mucha repercusión. Así, recuperando tal impacto, considero, tercero, fundamental ampliar la producción horizontal de conocimientos hacia una pedagogía horizontal de conocimientos. En sí, hablando con

investigadores que usaron metodologías horizontales, uno de los aspectos más importantes para ellos es el enriquecimiento personal a través del intercambio con el otro. El interés en el otro tiene que ver también con un deseo. Su alteridad me apela y es un motor del interés. Y esta otredad no es suspendida por el intercambio, me puedo articular y vincular –incluso por redes de parentesco artificial–, pero no me puedo apropiiar completamente de su alteridad. Se crea un con-ser que no se suspende en un homogéneo “nosotros” (Waldenfels, 2015, p. 62). No obstante, crear este espacio del con-ser amplía y transforma el yo, ya que puedo incorporar partes de la alteridad. En este sentido, la investigación transforma y enriquece al investigador, un proceso que tiene dimensiones pedagógicas importantes. La investigación es un ejercicio vívido y corporal, de interculturalidad y reconocimiento del otro, que permite poner en jaque convicciones y normas propias. Por ello, me parece que es un reto establecer aspectos de las metodologías horizontales en vertientes como la pedagogía intercultural o la enseñanza global (Kaltmeier, Kemner, Schwabe y Tittor, 2018) Tal pedagogía horizontal y dialógica podría ser un elemento importante para la descolonización de las historias y pedagogías nacionales.

Geohistoria y antropoceno

El advenimiento del antropoceno es una ruptura de un substrato temporal más profundo, de hecho básico, con múltiples y serias implicaciones para la producción horizontal de conocimiento. Ya el gran pensador de temporalidades, el historiador Fernand Braudel, se refirió –aparte de la triada *histoire événementelle* (acontecimientos), las coyunturas históricas y la larga duración (*longue durée*)– a un cuarto tiempo que él llama *geohistoire*. Con este concepto se refiere a un estrato temporal en el cual los cambios son apenas perceptibles, una historia casi inmóvil. Este estrato abarca a los fenómenos naturales, en los cuales los movimientos de un ciclo vuelven

a su punto de partida. Es la historia de los valles y las montañas, las islas y las costas, el clima, las rutas terrestres y marítimas. De tal manera, vemos en estos cuatro conceptos históricos de Braudel un creciente grado de fijación y permanencia desde la geohistoria hasta el acontecimiento.

Ahora, esto ha cambiado. La geohistoria ha entrado en un proceso transformativo acelerado. Un equipo de geólogos alrededor de Paul Crutzen ha hecho hace diez años la propuesta de nombrar una nueva época geocronológica que reemplaza el holoceno. Llama antropoceno a la edad en la que el hombre se ha convertido en uno de los factores más importantes que influyen en los procesos biológicos, geológicos y atmosféricos de la Tierra. Mientras, esta diagnosis ha sido confirmada por la Anthropocene Working Group, y se espera que sea oficialmente reconocida esta nueva era geológica –sin antecedentes en la historia natural por el impacto del hombre– en 2021. Más allá de sus dimensiones descriptivas, se ha argumentado que el antropoceno lleva a los sistemas terrestres a sus límites. En estos *planetary boundaries*, Johan Rockström y Will Steffen identificaron nueve límites; ellos incluyen el cambio climático, la sexta extirpación, la acidificación de los océanos, transformaciones en los flujos bio-geo-químicos (especialmente nitrato y fósforo), así como los cambios en el uso de la tierra. Sobre los inicios del antropoceno hay debates desde diferentes disciplinas, y muchos han relacionado el antropoceno con el capitalismo (Moore, 2015). También es discutido su arraigo dentro de la colonialidad. Steffen *et al.* (2005) identificaron una “gran aceleración” alrededor de 1950 que tiene sus orígenes en la revolución industrial, sobre todo el Occidente.

Esta ruptura profunda en la fábrica de temporalidades revolucionaria nuestra consciencia histórica y obliga a las disciplinas, especialmente a la historia, a repensar sus conceptos (Mauelshagen, 2012). Ahí las metodologías horizontales no son ninguna excepción. De hecho, ya hay varios trabajos con referencia a dichas metodologías horizontales que se enfrentaron al reto de la cuestión ecológica.

Algunos argumentan desde la ecología política y vinculan la crisis ecológica con la mencionada coyuntura de refeudalización. Vale recordar los trabajos de los hermanos León y Agustín Ávila Romero en Chiapas. Escribe Agustín Ávila:

Frente a la lógica del despojo, la desterritorialización, la subsunción territorial del capital y la privatización de la naturaleza, la constelación de saberes de los pueblos muestra una defensa del territorio, una diversidad de las herencias bioculturales que se reproducen, recrean, se actualizan pero perviven en el imaginario colectivo y en la creación de diferentes comunidades de cultura, nos enseñan territorios plurales, múltiples territorialidades por donde se aprecia el apego a la naturaleza, la oposición a considerarla una mercancía más del sistema capitalista y valorarla como fuente de vida, de cultura, de procesos de ecología cultural distintos a los hegemónicos y establecidos. (2012, p. 161)

Demuestra Ávila, de tal manera, que el aprendizaje en las metodologías horizontales es bi-direccional, o sea, los investigadores (nosotros) pueden y tienen que aprender de nuestras contrapartes y verdaderos coinvestigadores. Otros trabajos experimentan con las metodologías horizontales para acercarse más al saber medioambiental (*environmental knowledge*) de comunidades campesinas-indígenas (Bartl, 2019). No obstante, me parece que el reto que nos impone el antropoceno va más allá de ampliar la ecología de saberes y de entender los saberes medioambientales de otras comunidades. Aquí me limito a plantear dos retos para la producción horizontal de conocimiento.

El primero consiste en cerrar la brecha entre ciencias sociales y humanidades, a un lado, y ciencias naturales, al otro. El cambio climático antropogénico pone en peligro la antigua división entre la historia natural y la humana, como ha señalado acertadamente Dipesh Chakrabarty (2009). La estricta separación del espíritu y la materia, de los seres humanos y no humanos, de la cultura y la naturaleza, fue establecida decisivamente por las ciencias modernas

en el siglo XVII y cementada en el siglo XIX (Descola, 2014, p. 36; Latour, 2017, p. 67). Esto también se expresa en la organización (espacial) de las ciencias en forma de facultades y campus universitarios separados. Y no es para nada ingenuo, sabemos que está relacionado con un proceso de “epistemicidio”, no solo en las colonias, sino también al interior de las sociedades (europeas) en vías de occidentalización (Merchant, 1980). Además, es un requisito fundamental para desarrollar una “razón instrumental” para dominar a la “naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 1988). Superar esta separación fundamental, que está profundamente anclada en el pensamiento occidental, es un reto para las metodologías horizontales si no quieren reproducir implícitamente un eurocentrismo colonial (Kaltmeier, Acker y Tittor, 2020).

Un efecto de dicha brecha es la subestimación –o mejor dicho, la completa ignorancia– de los actantes non-humanos. Por lo tanto, me parece –segundo– un reto de suprema importancia ampliar la producción horizontal de conocimientos a ámbitos con actantes non-humanos. Philippe Descola ha argumentado que la invención de la naturaleza y su separación de lo cultural es el resultado de un dispositivo de clasificación moderno-europeo, lo cual –como dice Marshall Sahlins– “es obvio para casi nadie más que para nosotros” (citado en Descola, 2014, p. 44). Superando esta brecha moderna entre lo natural y lo cultural, Waldenfels argumenta que el con-ser en el mundo no se limita a la copresencia de otros seres humanos, sino que además incluye seres y entes no-humanos. Tal idea ya está presente en la percepción del cosmos de Aristóteles, según la cual, de acuerdo Waldenfels plantea: “Incluso las plantas y las criaturas no humanas están relacionadas con nosotros, como nuestros ‘hermanos de leche’, por así decirlo, que se ‘nutren de nosotros’ y crecen junto a nosotros” (2015, p. 86). Y en otras epistemologías esta idea es común, tal como lo demuestra, últimamente, el debate sobre *sumaq kawsay* y el rol de la *Pachamama*.

En la misma línea, Donna Haraway (2016) piensa la sobrevivencia en la era del antropoceno no en categorías de las especies

establecidas, sino en nuevas redes de parentesco. Imagina afrontar la crisis de la supervivencia planetaria con formas de cooperación, simpoiesis y simbiosis, que no tienen como objetivo una ventaja particular, sino un sistema evolutivo, de producción colectiva y capaz de “cambios sorprendentes”. De tal manera, vale la pena recurrir al debate del mutualismo que el geógrafo anarquista Piotr Kropotkin planteó como correctivo al principio darwinista del “*survival of the fittest*” (1920, pp. 21-48).

Mientras Descola, Haraway y Waldenfels argumentan en un nivel epistemológico, Bruno Latour ha experimentado con maneras de superar la gran diferencia cultura/natura e integrar actantes non-humanos en una sociología de asociación. Un acercamiento experimental a una nueva asamblea de las cosas ha sido un teatro de negociación en colaboración con Philippe Quesne y Frédérique Ait-Tuati sobre una nueva asamblea constituyente –con reminiscencias a las asambleas de los Estados generales en el proceso de la Revolución Francesa– que incluye delegaciones no-humanas, tales como la atmosfera, los océanos, la tierra, los bosques, especies en peligro de extinción, etc. (Latour, 2017, pp. 431-454). Esta asamblea política, experimental y ficticia puede ser entendida como una primera exploración en un nuevo e importante terreno de metodologías horizontales.

Aquí no se trata de elucubraciones, sino de una producción de conocimiento para afrontar la crisis actual. Semejantes discusiones se dieron en el campo jurídico, que en sí no es conocido por su capacidad de innovación e invención. Los ejemplos de las constituciones de Ecuador y de Bolivia en cuanto a entender la naturaleza, o la *Pachamama*, como ente jurídico, así como en cuanto a introducir derechos de la naturaleza, basados en las cosmovisiones indígenas, en sus respectivas constituciones, es un cambio paradigmático en el derecho internacional y “una extraordinaria ruptura ontológica y epistemológica con supuestos medulares de la modernidad colonial” (Lander, 2020, pp. 61-77).

De los métodos al cuidado

Las metodologías horizontales son hijos e hijas del ciclo progresista y de las coyunturas de descolonización, que en América Latina fueron lideradas por los movimientos indígenas. Pero ahora, diez años más tarde, estos ciclos se han cerrados. Y aún más, vivimos en otros tiempos, que según la mayoría de científicos naturales tienen características apocalípticas. Dentro del modelo capitalista-(pos-) moderno parece que no hay respuestas a las crisis profundas que abarcan también las mismas bases de las epistemologías modernas, tal como la separación entre cultura y natura, el control de la segunda a través del manejo de las leyes naturales, las visiones de desarrollo expresado de mejor manera por el crecimiento económico, la idea de un sujeto aislado e independiente, solo por nombrar algunas. Además, en el proceso de refeudalización hay retrocesos en valores alcanzados en las luchas sociales anteriores, tal como en términos de solidaridad, igualdad y democracia.

Ante semejante situación, la producción horizontal de saberes tiene que, tal como traté de argumentar en este ensayo, enfrentarse a nuevos retos. La producción de conocimiento occidental se base desde sus orígenes en la separación cartesiana de cultura y natura o mente y cuerpo. En su manifiesto fundador de las reglas sociológicas, Emile Durkheim parte de la misma idea y argumenta “que cuanto más se separen los hechos sociológicos de las acciones individuales en las que se revelan, más adecuados son para ser registrados objetivamente” (1984, p. 138). En este sentido, las metodologías sociales son instrumentos de la mente, separada del cuerpo del investigador. Este acercamiento occidental de entender los métodos de la investigación social como instrumentos quirúrgicos que diseccionan el mundo social para reconstruir desde sus componentes reglas objetivas llegó a sus límites. Desde el último escándalo sobre los diarios personales del antropólogo Bronislaw Malinowski, sabemos que resulta imposible separar la afectividad

corporal –tanto la simpatía como la antipatía– del proceso de investigación. Y al mismo tiempo, sabemos cómo los putativos objetos de la investigación han tomado papeles proactivos hasta medidas del “*research back*” (Smith, 1999). Por todo ello, no podemos entender las metodologías como un instrumento, sino antes bien como una ética. Me parece que hasta ahora la recepción de las metodologías horizontales se ha fijado sobre todo en el mero proceso de investigación en el campo. Sin embargo, es de igual importancia ampliar las metodologías horizontales a todo el proceso de la investigación –desde la definición del tema de investigación hasta la difusión de los resultados–.

Me parece que el concepto del cuidado podría servir como concepto articulador de la investigación horizontal. Es un cuidado que se refiere fundamentalmente al otro, un cuidado del otro, que en términos afectivos recalca que sí todas las vidas valen la pena. También incluye –como concepto desde la teoría feminista– una preocupación por los entes alrededor de nosotros. Y más allá, probablemente, un imperativo para proteger al otro y protegerse mutuamente. Este tiene importancia para cuidar y preservar una “ecología de saberes” tanto como la biodiversidad dentro de la red de la vida. En este sentido, se diferencia del *stewardship*, con sus connotaciones cristianas de poder, y marca una ruptura profunda con ideas de un progreso indefinido. Cuidar y co-conceptualizar formas de ayuda mutua implica también empoderar a comunidades en sus luchas contra el despojo y la descalificación de seres humanos como “superfluos”.

Referencias

Aden, S. (2019). *Multi-sited ethnography* als Zugang zu transnationalen Sozialisationsprozessen unter Flucht- und Asylbedingungen. En B. Behrens, M. Westphal (Eds.), *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch* (pp. 225-250). Wiesbaden: Springer VS.

Alcántara Gómez, N. y Ornelas Tavarez, GE (2018). La interculturalidad y la discapacidad en entornos universitarios. *REencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, 29(75), 133-154.

Ávila Romero, A. (2012). Constelaciones de saberes: territorios de horizontalidad. En M. R. Pérez Daniel y S. Sartorello (Eds.), *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural* (pp.159-168). San Cristobál de Las Casas.

Barba, J. J., González-Calvo, G. y Barba-Martín, R. A. (2014). Qué la fuerza esté contigo: Desvelar el lado oscuro de la investigación en educación. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*, 7.14, 125-140.

Bartl, B. (2019). "La yaquispala": prácticas locales, memoria y conservación. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 54, 451-471.

Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.

Brunner, C. (2013). Situiert und seinsverbunden in der ›Geopolitik des Wissens‹. Politisch-epistemische Überlegungen zur Zukunft der Wissenssoziologie. *Zeitschrift für Diskursforschung*, 3, 226-245.

Brunner, C. (2017). Friedensforschung und (De-) Kolonialität. *Zeitschrift für Friedens-und Konfliktforschung*, 6(1), 149-163.

Butler, J. (2005). Gewalt, Trauer, Politik. En J. Butler (Ed.), *Gefährdetes Leben: politische Essays* (pp. 36-68). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History. Four Theses. *Critical Inquiry*, 35, 197-222.

Cortés-González, P., Leite-Méndez, A. E. y Rivas-Flores, J. I. (2020). Una experiencia disruptiva en educación secundaria: El caso del IES Esmeralda. *Revista Educación, Política y Sociedad*, 5(1), 85-103.

- Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. Bielefeld, Guadalajara: BiUP.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (Eds.) (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Descola, P. (2014). *Die Ökologie der Anderen*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Durkheim, E. (1984). *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ewald, F. (2018, 14 de abril). Foucault verteidigte die Wahrheit gegen Fake-News. *Neue Züricher Zeitung*. Disponible en <https://www.nzz.ch/feuilleton/foucault-verteidigte-die-wahrheit-gegen-fake-news-interview-francois-ewald-ld.1376658>
- Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. Londres: Verso.
- García Linera, Á. (2006). State Crisis and Popular Power. *New Left Review*, 37, 73-85.
- Gukelberger, S., Gerharz, E. y Faust, V. (2019). Hinsehen mit Verständnis. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, 32(1), 3-5.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hernández Flores, G. (2018, noviembre). Horizontalidad en la investigación educativa: perspectivas de estudio de la desigualdad con jóvenes. *VI Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*. Universidad de Cuenca, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Cuenca, Ecuador.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1988). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer.
- Hurtado-Cerón, A., Molina-Bedoya, V. y Osorio-Linares, L. (2019). Interculturalidad en los procesos de formación profesional en Educación Física en Colombia. *Revista Saberes Educativos*, 4, 106-128.

Kaltmeier, O. (2008). Neoliberalismo, el Estado, y los Indígenas. Sobre la gubernamentalización de la comunidad indígena en Chile, Bolivia y Ecuador. En J. Raab y S. Thies (Eds.), *E Pluribus Unum? National and Transnational Identities in the Americas* (pp. 93-110). Münster: Lit.

Kaltmeier, O. (2012). Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder. En O. Kaltmeier y S. Corona Berkin (Eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 25-54). Barcelona: Gedisa.

Kaltmeier, O. (2016). *Konjunktoren der (De-)Kolonialisierung. Indigene Gemeinschaften, Hacienda und Staat in den ecuadorianischen Anden von der Kolonialzeit bis heute*. Bielefeld: Transcript.

Kaltmeier, O. (2017). Doing Area Studies in the Americas and Beyond. Towards Reciprocal Methodologies and the Decolonization of Knowledge. En K. Mielke y A. K. Hornidge (Eds.), *Area Studies at the Crossroads. Knowledge Production after the Mobility Turn* (pp. 47-67). Nueva York: Palgrave. Disponible en doi: 10.1057/978-1-137-59834-93

Kaltmeier, O. (2018). *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (Colección CALAS, 3). Bielefeld: Bielefeld University Press. Disponible en doi: 10.14361/9783839445242.

Kaltmeier, O. (2019). *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Bielefeld: Bielefeld University Press.

Kaltmeier, O. y Corona Berkin, S. (2012). En diálogo: metodologías horizontales en Ciencias Sociales. En O. Kaltmeier y S. Corona Berkin (Eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 11-24). Barcelona: Gedisa.

Kaltmeier O., Kemner, J., Schwabe, N. y Tittor, A. (2018). *Entrelazamientos interamericanos en la enseñanza. Reflexiones conceptuales sobre la serie de materiales escolares. Aprendiendo sobre entrelazamientos globales*. Bielefeld: Kipu-Verlag.

- Kaufmann, F. (2018). *Positionalität in Forschungsprozessen*. En J. Wintzer (Ed.), *Sozialraum erforschen: Qualitative Methoden in der Geographie* (pp. 37-47). Berlin: Springer Spektrum.
- Kaufmann, M. E. (2019). Ethik- und Methodenfragen beim Forschen, Lehren und Lernen zu Flucht und Asyl. En M. Kaufmann, L. Otto, S. Nimführ y D. Schütte (Eds.), *Forschen und Arbeiten im Kontext von Flucht* (pp. 331-358). Wiesbaden: Springer VS.
- Kaygusuz-Schurmann, S. (2019). Wer forscht hier eigentlich über wen und warum? En B. Behrensen y M. Westphal (Eds.), *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch* (pp. 65-90). Wiesbaden: Springer VS,
- Kleinert, C. V. (2014). Intérpretes sociales en México: construcción de una etnografía doblemente reflexiva con enfoque decolonial. *Traduções. Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6(10), 1-23.
- Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kropotkin, P. (1920). *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Leipzig: Theod. Thomas Verlag.
- Lander, E. y Arconada Rodríguez, S. (2020). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Guadalajara, Bielefeld: BiUP.
- Latour, B. (2017). *Kampf um Gaia*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lucas Campo, L. (2014). Metodologías innovadoras de investigación aplicadas al estudio de pueblos originarios. *Educación Y Territorio*, 4(1), 60-69.
- Mauelshagen, F. (2012). "Anthropozän". Plädoyer für eine Klimageschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. *Zeithistorische Forschungen*, Online-Ausgabe, 9, H. 1, Disponible en <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2012/4596>,
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life. Ecology and Accumulation of Capital*. Londres/NuevaYork: Verso Books.

Müller, F. (2019). Der kürzeste Weg zwischen zwei Lagerfeuern. Ein Dialog zwischen interpretativen und postkolonialen Perspektiven der Internationalen Beziehungen. *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 29, 227-244.

Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Neckel, S. (2013). Refeudalisierung. Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse. *Leviathan*, 41(1), 39-56.

Ocaña, A. y Arias López, M. I. (2019). Altersofía y Hacer Decolonial: epistemología "otra" y formas "otras" de conocer y amar. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(85), 89-101.

Oxfam (2017). An Economy for the 99 %. *Oxfam Briefing Paper*. Recuperado el 24 de abril de 2018 en https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf.

Rancière, J. (2002). *Das Unvernehmen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Riaño, Y. (2012). La producción de conocimiento como "minga". Co-determinación y reciprocidad en la investigación con mujeres migrantes de América Latina, Medio oriente y Europa suroriental en Suiza. En S. Corona y O. Kaltmeier (Eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 137-160). Barcelona: Gedisa.

Rivas, J. (2019). Re-instituyendo la investigación como transformadora. En A. de Melo, I. de J. Espinosa Torres, L. Pons Bonals y J. Rivas Flores (Coords.), *Perspectivas decoloniales sobre la educación* (pp. 23-60). Málaga: Umaeditorial/Unicentro.

Rivera-Sánchez, L. y Lozano-Ascencio, F. (2014). Introduction: Interdisciplinary Dialogues and Methodological Debates. *The Practice of Research on Migration and Mobilities* (pp. 1-18). Cham: Springer.

Rockström, J., W. Steffen, et al. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2): 32. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32>

Schlehe, J. y Hidayah, S. (2014). Transcultural Ethnography: Reciprocity in Indonesian-German Tandem Research. *Methodology and research practice in Southeast Asian studies*. (pp. 253-272). Londres: Palgrave Macmillan.

- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.
- Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Steffen, W., et al. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration. *The Anthropocene Review* 2: 81–98.
- Streule, M. (2020). Doing Mobile Ethnography: Grounded, Situated and Comparative. *Urban Studies*, 57(2), 421-438.
- Svampa, M. (2018). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara/Bielefeld: BiUP.
- Uçan, Y. (2019). Sprachen und Sprechen in der qualitativen Migrations- und Fluchtforschung. En B. Behrensen y M. Westphal (Eds.), *Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch* (pp. 115-139). Wiesbaden: Springer VS.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wealth-X (2016). Billionaire Census Highlights 2015-2016. Recuperado el 25 de abril de 2018 en http://www.agefi.fr/sites/agefi.fr/files/fichiers/2016/08/billionaire_census_2015-2016_highlights.pdf.
- Wildner, K. (2015). Inventive Methods. Künstlerische Ansätze in der ethnographischen Stadtforschung. *Ethnoscripts*, 17(1), . Disponible en <https://journals.sub.uni-hamburg.de/ethnoscripts/article/view/810>

Alternativas de lo plural: pluralismo liberal, pluralidad republicana e improvisación práctica

David Bak Geler

El adjetivo “horizontal” nos señala, a muy grandes rasgos, un ideal de interacción entre agentes humanos, en el que estos se tratan los unos a los otros sin sistemáticos abusos, jerarquías de superioridad o estructuras de dominio. La horizontalidad puede ser un ideal en diferentes circunstancias: laborales, familiares, sexuales, políticas o académicas, y los criterios para considerar una interacción más o menos horizontal variarán acorde al ámbito del que se trate (maestro-alumno, conyugues...) y según diferentes criterios normativos y orientaciones políticas. Sin embargo, cualquier comprensión sobre lo que sea la “horizontalidad” como ideal supone una posición (muchas veces implícita) acerca de qué diferencias entre los agentes humanos son significativas (y por ello deben protegerse, prohibirse o tomarse en cuenta) y cuáles diferencias son triviales o insignificantes. Es difícil imaginar un caso en el que una disparidad de estatura entre dos personas represente un obstáculo para la horizontalidad. Por otra parte, la diferencia de estatus económico representa un obstáculo profundo y ubicuo para la interacción horizontal de los agentes humanos. Diferentes posturas sobre qué nos hace plurales –esto

es, qué diferencias hay que fomentar y proteger– arrojarán distintas nociones del ideal de la horizontalidad. En este capítulo, analizaré tres versiones sobre la pluralidad política y sus consecuencias para la comprensión de la “horizontalidad”.

Frecuentemente usamos las palabras *plural*, *pluralidad* y (menos a menudo) *pluralismo*, para destacar algo particular sobre grupos o comunidades políticas. Evidentemente, sea lo que sea que queramos decir con tales palabras, no las usamos para hacer notar que los grupos están formados por una multiplicidad de cuerpos físicos o entes diferenciables. Damos por sentado que en este sentido obvio y trivial, todo grupo y toda sociedad son plurales, en contraposición a la singularidad de un individuo aislado. Pero si no es eso lo que queremos decir al referirnos a la pluralidad, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de sociedades plurales, discursos que atentan contra la pluralidad, espacios públicos plurales o leyes pluralistas? Los términos plural, pluralidad, y pluralismo se utilizan para referirse no a cualquier diferencia entre individuos, sino a diferencias que consideramos significativas o centrales para la interacción social y política. Pero, ¿cuáles son estas diferencias significativas? ¿Son las distintas religiones, culturas, y creencias éticas y morales las que constituyen la pluralidad más importante en el ámbito de lo político? ¿O debemos decir que las diferencias que realmente cuentan son las de individuos únicos e irrepetibles, capaces de diferenciarse entre sí por sus talentos, sus expresiones y sus acciones en el espacio público? Está claro que distintas ideas sobre cuáles diferencias debemos respetar, fomentar y proteger condicionarán y orientarán instituciones, reglas y discursos políticos muy diversos.

En este texto quiero llamar la atención sobre dos versiones distintas acerca de cuál constituye la pluralidad más significativa para el ámbito político en un contexto democrático. Estas dos nociones difieren acerca de qué es lo que hace plural a una sociedad y por consiguiente, sobre qué leyes, instituciones, interacciones y discursos políticos son los adecuados para fomentar o proteger la pluralidad, y cuáles representan una amenaza para ella. Argumentaré que estas

dos versiones, que llamaré *pluralismo liberal* y *pluralidad republicana*, pueden ser repensadas como dos formas opuestas de entender cuál es la principal capacidad que los agentes necesitan para participar en la vida pública: ya sea el actuar con espontaneidad o en seguimiento a reglas y principios preestablecidos. Sostendré que es necesaria una alternativa a estas dos posturas para poder describir de forma más acertada y realista cómo actúan los sujetos en el ámbito político –en particular en un ámbito democrático–. Propongo que el concepto de *improvisación práctica* es una alternativa viable y atractiva para repensar los dilemas de la pluralidad democrática. Para terminar, sugeriré que abordar la pluralidad desde esta perspectiva nos permite ubicar tres formas de entender la horizontalidad como *horizontalidad tolerante*, *horizontalidad agonística* y *horizontalidad improvisatoria*.

1) Pluralismo liberal vs. pluralidad republicana

La pluralidad que concierne principalmente al liberalismo es producto de un proceso histórico definido, que corresponde a la modernidad occidental. El liberalismo como doctrina política surgió a partir de la Reforma, cuando distintas versiones sobre lo que constituye el bien y la verdad para los seres humanos se multiplicaron dentro de una misma comunidad, disputándose la hegemonía del poder político. Ante el surgimiento de una variedad de doctrinas religiosas y no religiosas que comparten el mismo espacio, las mismas leyes y la misma autoridad, corresponde la aparición de soluciones políticas en forma de nuevas libertades (como la libertad de creencia y de conciencia), de nuevos valores públicos (como la tolerancia)¹, y de nuevos arreglos institucionales (como la separación de poderes, en particular la independencia judicial).

¹ Ver: Walzer (1997).

La teoría más influyente del liberalismo en los últimos cincuenta años, y por lo tanto la terminología más extendida, es sin duda la elaborada por John Rawls. Para describir qué es lo que conforma el pluralismo político para el liberalismo (para responder a la pregunta de ¿qué diferencias importan?), Rawls utilizó el concepto de *doctrinas comprensivas*. Las doctrinas comprensivas son formulaciones teóricas de creencias que dan una explicación coherente sobre el mundo y que al mismo tiempo brindan orientación y guía práctica a los individuos en aspectos variados y extendidos de sus vidas. Es muy importante señalar que estas doctrinas comprensivas no son invención o posesión idiosincrática de los individuos aislados, sino que pertenecen a tradiciones compartidas y desarrolladas a lo largo de varias generaciones. Estas tradiciones, por supuesto, son flexibles y cambiantes, pero los cambios en ellas son progresivos, lentos y justificados (según las razones específicas válidas para esa tradición).

Las doctrinas comprensivas que el liberalismo pone en el foco de su atención pueden ser más o menos abarcadoras, pero invariablemente suponen posiciones implícitas o explícitas sobre una gran cantidad de aspectos que conforman la vida humana: brindan consejos y normas de etiqueta, de alimentación y sexualidad; distinguen entretenimientos, productos estéticos y de consumo valiosos de los que no lo son; definen las lealtades dignas de conservarse, las familias dignas de cultivarse y, en fin, establecen pautas y valores sobre aspectos tan variados y comprensivos como la salud, el amor, la amistad, la naturaleza, el trabajo, etc. Más que una guía abstracta sobre el bien y el mal, las doctrinas comprensivas procuran extender sus consejos, normas y creencias abarcando toda la extensión de la vida humana. Todas las religiones representan, por supuesto, doctrinas fuertemente comprensivas, pero también lo son, con distintos grados de extensión, filosofías y posturas éticas como el psicoanálisis, el marxismo, el utilitarismo, el positivismo, la astrología, la masonería, el existencialismo, doctrinas espirituales *new age*, el darwinismo social...

El liberalismo considera que la proliferación de dichas doctrinas comprensivas no es una maldición, ni un extravío de alguna otra alternativa histórica en la que todos los individuos lograrían estar de acuerdo en sus valores y su explicación del mundo, sino que el pluralismo de doctrinas comprensivas es la inevitable consecuencia del ejercicio de la libertad humana. El tipo de pluralidad que el liberalismo considera el punto de partida de lo político es, así, ante todo un *hecho histórico*: las sociedades están de hecho conformadas por subgrupos de individuos que tienen ideas incompatibles sobre qué constituye una buena vida, y no existe ningún criterio compartido para definir nociones del bien, virtudes o valores en los que pudieran estar de acuerdo. Este pluralismo es, además, irreversible. La única forma de reducir o eliminar la variedad de doctrinas comprensivas es a través de la imposición coercitiva de una visión del bien particular sobre las demás.²

Un reto importante para la teoría liberal es que, de alguna forma, debe justificar un límite con respecto a qué doctrinas comprensivas pueden formar parte de una comunidad política y cuáles no. Los grupos de supremacistas raciales, por ejemplo, y los grupos que apelan a la violencia, ¿son grupos o doctrinas que deben o pueden participar en una sociedad pluralista? La influyente y discutida estrategia teórica de Rawls consistió en distinguir doctrinas comprensivas que podemos considerar razonables de otras que no lo son, y limitar los acuerdos políticos liberales a las doctrinas capaces de participar en un *pluralismo razonable*. No es lugar para discutir a detalle la distinción entre razonabilidad y racionalidad, pero el uso cotidiano que damos a los dos términos nos puede indicar el fundamento y el sentido básico de la distinción de Rawls. Si alguien, por ejemplo, en una conversación, se aferra a una opinión a pesar de admitir que es errónea, si profiere insultos y amenazas, o si recurre a la violencia, no consideramos que tal comportamiento se deba a una falta de

² Rawls (2006) se refiere a esta alternativa antipluralista como a “el hecho de la opresión” (p. 58).

racionalidad, sino que juzgamos tal comportamiento como no razonable. Ser razonable –como individuo y como grupo– implica aceptar ciertas reglas básicas de cooperación social que hacen posible la convivencia a pesar del desacuerdo.

Las consecuencias de considerar el pluralismo razonable como el tipo de pluralidad primordial para las sociedades modernas son enormes. La primera consecuencia, piedra fundamental del liberalismo político, es la separación definitiva entre el ámbito privado de visiones sobre la vida buena –independiente de esas doctrinas– y el ámbito político, independiente de esas doctrinas, de la justicia política. Con el fin de respetar y mantener el pluralismo razonable, el liberalismo considera que la única alternativa admisible para una convivencia estable y justa es excluir permanente y tajantemente del dominio político la gran variedad incompatible de versiones sobre la buena vida –las doctrinas religiosas, filosóficas y morales–. Mientras que los sujetos ciertamente guían sus vidas cotidianas a partir de sus creencias y valores básicos –religiosos, éticos, filosóficos–, las instituciones políticas, las leyes y el discurso en el ámbito político deben obedecer a principios imparciales de justicia, independientes de (aunque compatibles con) esas doctrinas éticas y religiosas. La importancia (que a veces raya con sacralidad) que los liberales otorgan a las garantías constitucionales, al carácter vedado o intocable de los derechos humanos, a la centralidad de las cortes supremas como árbitro definitivo de las controversias públicas, la neutralidad del gobierno con respecto a visiones del bien o la felicidad... todas estas medidas son consecuencia de la delimitación fundamental entre dos ámbitos: el ámbito pluralista de las visiones del bien; el ámbito autónomo, singular y compartido de la justicia política.

Lo que me interesa aquí principalmente es explicitar que esta idea de la pluralidad –que podemos ahora reconocer como el pluralismo liberal– trae consigo una delimitación del tipo de interacciones, intercambios y diálogos públicos que los individuos pueden y deben tener entre sí. El divorcio definitivo entre el ámbito del bien y el ámbito de la justicia demanda que los individuos sean capaces de vivir

una especie de doble vida. Por una parte, los sujetos hablan, piensan y juzgan a partir de creencias como el complejo de Edipo, el pecado original, el poder curativo de los cuarzos, la superioridad de la cultura clásica grecoromana, la importancia del pudor, etc. Por otra parte, deben admitir que esas ideas tan importantes para ellos no tienen cabida en el ámbito político, en donde solo un discurso éticamente neutral tiene lugar. Este divorcio puede tener consecuencias liberadoras (el Estado no impondrá una visión particular del bien); reconfortantes (nadie tiene derecho a juzgar mi creencia en los cuarzos, en la homeopatía o el hegelianismo); pero también profundamente frustrantes (no debo hablar de pecado en relación con el aborto en foros públicos, aunque sea mi vocabulario moral básico; no puedo proponer legislación a partir de mi valor del pudor, aunque lo sienta con toda convicción); y por último, consecuencias aislantes (no se discute públicamente sobre visiones del bien alternativas).

Hagamos un recuento de qué imagen de los agentes humanos tenemos presente si consideramos el pluralismo liberal (doctrinas comprensivas plurales) como la fuente de las diferencias fundamentales para organizar y pensar lo político. En primer lugar, a) los sujetos son principalmente agentes que adoptan y siguen reglas, reglas que ellos no hacen por sí mismos, sino que toman de doctrinas alternativas que su cultura les ofrece: religiones, filosofías, etc. En segundo lugar, b) las reglas sobre qué es una buena vida (las que dan respuesta a preguntas como ¿a qué me debo dedicar?, ¿me debo casar o vivir en unión libre?, ¿apoyo o no la eutanasia?, ¿está bien tatuarse?, ¿hay un dios que castiga?) se construyen al margen de cualquier proceso político y deben mantenerse protegidas de posibles intervenciones coercitivas. En tercer lugar, c) ser ciudadano de una democracia liberal implica ser capaz de seguir otra clase de reglas independientes de las reglas sobre qué es la buena vida (las leyes, los derechos humanos, las directrices del discurso público “neutral”, los preceptos de tolerancia). Estas reglas deben estar protegidas del capricho de las mayorías y son los límites infranqueables de la actividad democrática, que queda fuertemente restringida.

A esta versión de la pluralidad como una multiplicidad de sujetos que siguen reglas incompatibles e irreconciliables, sujetos divididos en grupos que ejercen tolerancia unos con otros y acatan reglas generales, imparciales y compartidas de justicia, se contrapone una configuración muy distinta de la pluralidad, que podemos llamar la *pluralidad republicana*. A diferencia del pluralismo liberal, que, como vimos, surge de un proceso histórico irreversible asociado a la modernidad occidental, esta otra versión no considera la pluralidad como consecuencia de un proceso histórico particular, el de la Reforma por ejemplo, sino que la entiende como una condición intrínsecamente humana, una posibilidad que se encuentra en cualquier lugar donde haya seres humanos reunidos. Esta configuración de la pluralidad que podemos rastrear en diversas expresiones del republicanismo cívico, y que a veces se asocia con ideas perfectibilistas o de la teoría de la democracia radical, es visible en diversos momentos y corrientes de la tradición del pensamiento político. En el siglo pasado, insistieron sobre ella, desde diferentes perspectivas teóricas, personajes distintos como John Dewey, Cornelius Castoriadis, Richard Rorty, Roberto Mangabeira Unger. La versión más popular de esta perspectiva sobre la pluralidad es seguramente la desarrollada por Hannah Arendt. Para caracterizar la pluralidad republicana, será útil utilizar a continuación algunas de sus categorías.

Contrario al producto de un desarrollo histórico, la pluralidad es para Arendt la condición indispensable que hace posible toda actividad política. La “condición de pluralidad” representa para Arendt “el hecho de que los hombres, y no el hombre, viven en la tierra y habitan el mundo” (Arendt, 1998, p. 7). Como establecimos desde el principio de este capítulo, si no se delimita en qué sentido los hombres son distintos unos de otros de maneras que importen, tal afirmación permanece trivial y vacía. En este caso, si no son las doctrinas y creencias de los individuos lo que los hace diferentes unos de otros, ¿en qué se apoya la pluralidad? La respuesta es que la pluralidad republicana se basa en una conjetura substantiva sobre los seres humanos: en situaciones propicias, cada individuo puede desarrollar

un carácter único, una perspectiva original, expresar talentos e ideas particulares e irrepetibles y, en síntesis, ser un individuo que se distingue de los demás de manera relevante. Expresado por Arendt: “La pluralidad es la condición de la acción humana porque todos somos iguales, esto es, humanos, de tal manera que nadie es nunca igual a nadie más que haya vivido alguna vez, que viva ahora o que vivirá en el futuro” (*ibíd.*: p. 8).

Esta versión de la pluralidad sufre el riesgo de ser malinterpretada como la afirmación banalmente individualista –que evidentemente encierra tergiversaciones ideológicas– de que cada individuo es único por el solo hecho de existir. Hannah Arendt, y de alguna u otra manera todos los que defienden cierta idea de la pluralidad republicana, creen que, para que los individuos lleven a cabo su originalidad y singularidad, se necesitan ciertas condiciones y configuraciones políticas demandantes. Arendt es famosamente rigurosa al momento de trazar límites sobre en qué ámbitos y contextos se puede expresar esta singularidad de los individuos y en cuáles no. El terreno del trabajo, y aún más el que ella llama la labor, no promueven ni permiten la plena expresión de la originalidad del ser humano, manteniéndolo en la repetición constante de rutinas, hábitos y en la lucha cíclica y recurrente por la sobrevivencia. Cuando Arendt argumenta que “nadie es igual que nadie más”, no tiene en mente diferencias que considera más o menos insignificantes, como las formas de caminar, de vestir, de producir, de jugar videojuegos, etc. Para ella, lo único que realmente revela la unicidad de los seres humanos es el “discurso y la acción”: “a través de ellos, los hombres se distinguen en lugar de ser meramente distintos; son los modos en los que los seres humanos aparecen ante los otros no como objetos físicos, sino como hombres” (*ibíd.*, p. 176). En el ámbito de la vida práctica basada en la sobrevivencia, la necesidad y el interés, los humanos configuran identidades múltiples como el ser albañiles y doctoras; hijas de tal o hermanos de tal otro; judíos o cristianas; hombres o mujeres...Todas estas identidades, según Arendt, pueden dar respuesta a la pregunta de ¿qué es? alguien, por sus roles específicos. La única respuesta a la

pregunta de ¿quién es? alguien, esto es, la pregunta por la singularidad de una persona, por su unicidad auténtica, se encuentra en las palabras y los actos que un sujeto es capaz de expresar en un espacio común de aparición.

Las acciones y los discursos a los que se refiere Arendt no surgen a partir de la necesidad ni de la utilidad, sino de una espontánea y elemental capacidad para comenzar cosas nuevas que es una atribución puramente humana, o, si seguimos la terminología arendtiana, una atribución que roza con lo sobrehumano: la capacidad de comenzar cosas nuevas es un “milagro” (Arendt, 1998, p. 246), sucede siempre “contra las avasalladoras leyes estadísticas y sus probabilidades” y significa que los humanos son capaces “realizar lo inesperado” y “hacer lo infinitamente improbable” (*ibid.*, p. 178). Los seres humanos se distinguen unos de otros –son plurales– gracias a este poder de iniciativa: son capaces de iniciar procesos que no se explican causalmente por leyes naturales, psicológicas o económicas, y en el proceso de acción, se revelan como individuos verdaderamente singulares.

La idea de la singularidad o la unicidad de los seres humanos (que, como venimos insistiendo, constituye su noción de *pluralidad*) toma en Hannah Arendt dimensiones de una pureza tal que puede resultar a veces iluminadora e inspiradora, pero también abstraída de experiencias mundanas fundamentales. Otros pensadores que se inclinan hacia esta noción de la pluralidad que hemos llamado republicana, como John Dewey, intentaron elaborar versiones más concretas e historizadas sobre cómo se forma y expresa la originalidad (o singularidad) de los individuos. Para Dewey, el carácter singular que los individuos democráticos pueden y deben desarrollar, no solo se expresa en un ámbito público aislado de la necesidad y la utilidad, sino también en el trabajo, la ciencia, el deporte, el juego, el arte, etc. Al contrario de Arendt, no es en un espacio político autónomo en donde está exclusivamente en juego el desarrollo de tales seres humanos únicos, sino en ámbitos como la escuela, en donde se pueden cultivar o impedir prácticas democráticas como la crítica, la experimentación y la innovación. Al final de cuentas, sin embargo, Dewey y

Arendt coinciden en general acerca de qué pluralidad es la que cuenta para la actividad política: la de seres cuyo destino no consiste en seguir programas, reglas y dogmas, sino que se distinguen entre sí porque son seres espontáneos, originales, irreductibles a patrones, doctrinas o modelos preexistentes.

Hagamos una síntesis de algunas de las características que conforman la pluralidad republicana y la consecuente imagen de los agentes humanos que se desprende de ella. La pluralidad republicana se basa, no en la capacidad de los agentes de seguir reglas, sino en, en primer lugar, a) la capacidad espontánea de los sujetos para producir nuevos actos en el mundo que signifiquen contribuciones imprevistas e imprevisibles a lo previamente establecido. Es precisamente esta capacidad para actuar espontáneamente –no siguiendo reglas– lo que distingue a los humanos (o la forma en que se distinguen unos de otros) y los hace plurales en un sentido significativo. En segundo lugar, b) esta pluralidad no es nunca un “hecho” como lo es para el liberalismo, sino un proyecto: la pluralidad solo se revela si los seres humanos tienen espacios para actualizar su singularidad, en el caso de Arendt, a través del discurso y la acción, en un espacio de aparición común. En tercer lugar, c) esta pluralidad no puede ser garantizada institucionalmente, sino que requiere un espacio político permanentemente abierto y dinámico, en donde los agentes humanos puedan construir y actualizar constantemente su singularidad.

2) Reglas, espontaneidad e improvisación práctica

Según lo que hemos revisado hasta ahora, las tradiciones liberal y republicana de comprender lo político elaboran dos versiones profundamente distintas y en gran medida antitéticas de entender la pluralidad, esto es, las diferencias que realmente cuentan en el ámbito de lo político. Mientras que el pluralismo liberal insiste en el hecho de que distintas doctrinas religiosas, filosóficas y éticas deben convivir

de manera estable y justa en los estados modernos, la versión republicana no considera esas doctrinas como la fuente más significativa de pluralidad, sino que más bien la ubica en las perspectivas singulares de sujetos que, lejos de seguir reglas y principios tradicionales, generan procesos espontáneos y creativos en el mundo.

Estos dos aspectos de la acción, las instituciones y la espontaneidad, o la rutina y lo excepcional, o más aún, las reglas y la espontaneidad, son comúnmente vistos como componentes indispensables de la vida política, sobre todo en su concreción democrática. Bolívar Echeverría, quien no tiene afinidades particulares con el liberalismo ni el republicanismo en la forma en que hemos venido hablando de estas tradiciones, describe la política como “la prolongación o permanencia de lo extraordinario o creativo junto a lo rutinario o repetitivo dentro de la vida ordinaria. Una continuación que puede adoptar figuras muy distintas de acuerdo a la historia concreta de las sociedades” (Echeverría, 2002, p. 2). Las dos tradiciones de las que hemos hablado, representan dos “figuras” políticas particulares de la combinación entre lo rutinario y lo extraordinario, las reglas y la espontaneidad en la vida ordinaria de las comunidades. Estas dos formas de conjuntar o concertar la rutina y la creación, sin embargo, han demostrado ser teórica y empíricamente incapaces de proponer formas en las que las comunidades y los individuos puedan realmente combinar de maneras no parciales, deficientes o engañosas, la estabilidad y la creatividad, las reglas y lo espontáneo.

El liberalismo, preocupado por la protección del pluralismo religioso, filosófico y moral, enfatiza el diseño de instituciones, su funcionamiento transparente y público y su estabilidad, como el sitio principal de lo político. Las constituciones y su estatus como criterio último de las disputas políticas; las cortes y sus deliberaciones públicas y razonadas; los derechos humanos universales; todas estas son instituciones sobre las cuales el liberalismo coloca la responsabilidad de obstruir los posibles abusos a las minorías y de proteger las libertades del individuo para que este sea capaz de elegir y practicar una concepción del bien específica. Mientras que la apuesta por estas

instituciones es enorme para la posición liberal (entre otras razones, porque las instituciones tienen mejores posibilidades de ser erigidas y mantenidas conforme a los supuestos de neutralidad y equidad, principios que los individuos están constantemente tentados de abandonar), el espacio público, o una arena informal de intercambio y comunicación entre los individuos, es visto como algo accesorio o como “un correlato no tremendamente importante de los derechos de libertad de expresión, asociación y organización” (Benhabib, 1997, p. 2). Es fácil ver como este espacio informal y espontáneo, con sus conflictos históricos, su diversidad no sublimada y su imprevisibilidad, es más bien un obstáculo a los ideales liberales.

Esto priva al proyecto liberal de un espacio abierto para la espontaneidad, para el intercambio no fuertemente regulado y para la creación de nuevas instituciones, discursos y procesos. El cambio social y político se hace lento, procedimental, extremadamente prudente y generalmente dependiente de crisis extremas, y no parte integrada de la vida ordinaria de las comunidades políticas. La formación de las voluntades individuales, esto es, la formulación, reproducción y crítica de las doctrinas comprensivas que constituyen el pluralismo, quedan extraídas y abstraídas engañosamente de procesos políticos dinámicos y variables. El pluralismo que el liberalismo abandera –el de sistemas de reglas inconciliables unos con otros– se funda en el supuesto de que tales reglas no son formadas (y por lo tanto no deben ser de-formadas y trans-formadas) en procesos políticos compartidos y públicos: económicos (afirmándose o resistiéndose de maneras muy diversas el capitalismo), históricos (con anclajes coloniales o colonizados) y éticos (en la persecución de ideales comunes como la autonomía).

Al quedar todos estos procesos excluidos de posibles intercambios dinámicos de debate, crítica y transformación, el liberalismo circunscribe el territorio de lo político a solo una parte de lo que Bolívar Echeverría describía como sus elementos constitutivos: la rutina, el seguimiento de reglas (programas, leyes, principios, reglamentos) y los hábitos prefijados. Desde esta perspectiva, las formas de hacer

política se reducen a las que sean compatibles o circunscritas por instituciones electorales; las decisiones sobre políticas públicas e infraestructura son tomadas de acuerdo a reglamentos y por expertos; la solución a injusticias de género o étnicas se solucionan con reglas más justas (cuotas de representación, por ejemplo) y procesos más transparentes; y por último, decisiones controversiales de una comunidad política (¿regular armas?, ¿permitir eutanasia?, ¿legalizar aborto?) son remitidas a la suprema corte, con sus tiempos y sus reglas de argumentación y discurso. La espontaneidad, como se ve, es vista como un excedente inesencial de lo político, y tiene su lugar –si es que lo tiene– más bien en el ámbito privado, en las versiones domesticadas de lo espontáneo que son el arte, la fiesta y el juego. La espontaneidad, sin embargo, no puede ser contenida por vías tan constreñidas y excluyentes como las instituciones liberales: carente de cauces políticos, resurge en las configuraciones no domesticadas (ya sean destructivas o creativas) de congregaciones racistas, linchamientos públicos, autodefensas, levantamientos populares, etc.

La pluralidad republicana, por otra parte, reclama como elemento indispensable para poder existir y desarrollarse un espacio no regulado por límites fijos ni definitivos, sino permanentemente abierto al cambio, al conflicto y a la invención. Las instituciones liberales previamente referidas, o por lo menos su pretensión de conformar un criterio último, universalista y acontextual, son para la versión democrática las que representan un “correlato no tremendamente importante” de la participación dinámica y creativa de los sujetos en los asuntos públicos. Por sobre la estabilidad institucional, lo que constituye el sitio de lo político es la discusión y actividad de actores siempre cambiantes e impredecibles. Mientras que esta alternativa pone en primer plano la creación espontánea de la que hablaba Echeverría, oscurece la importancia de las reglas, los límites y las instituciones. Las minorías, en particular, parecerían expuestas a transgresiones y violencias ejercidas en nombre de procesos democráticos dinámicos y populares. Más allá de estos posibles excesos, ha sido remarcado muchas veces que el ideal republicano presupone

o se beneficia de una base elemental de homogeneidad cultural a partir de la cual los intercambios en el espacio público sean posibles. Mientras que el pluralismo liberal da por supuesto que los consensos sobre valores éticos y principios substantivos sobre la buena vida son imposibles e indeseables, la pluralidad republicana parece apuntar a que una condición necesaria para promover y cultivar la pluralidad es algún grado de acuerdo en creencias o una forma de vida común, o como lo pone Seyla Benhabib, “una convergencia alrededor de un ethos compartido” (Benhabib, 1997, p. 5).³ Es a partir de esta convergencia implícita pero profunda que los actos espontáneos de los agentes se vuelven posibles y comprensibles para una comunidad, pero también es esta convergencia la que dicta criterios para decidir qué actos deben mantenerse en la memoria de un pueblo y cuáles no, qué constituye una acción heroica y qué una cobarde, qué virtudes son dignas de imitación, etc.

La palabra *espontaneidad* ha venido apareciendo cada tanto en este texto, sin que nos hayamos detenido a cuestionarla. Es, en términos de vocabulario político, un concepto crucial, porque nos da la posibilidad de referirnos a un tipo de acción que llevan a cabo agentes individuales o colectivos y que no obedece a repeticiones, a patrones preestablecidos o la obediencia de reglas, sino a una expresión –¿auténtica?, ¿profunda?, ¿elemental?– de los agentes individuales y colectivos. El concepto de espontaneidad forma parte de una familia de

³ Este ethos compartido lo conforman para Dewey, por ejemplo, una serie de prácticas y habilidades democráticas de cooperación, diálogo y experimentación que se ponen en operación en los contextos más variados de la vida en común. Aquí el pasaje completo de Benhabib, discutiendo el modelo de espacio público de Arendt, que resulta interesante: “When Hannah Arendt names the public space, ‘the space of appearances’ within which action and speech unfold, she has primarily in mind a model of face-to-face human interactions. Not only does this view privilege direct human interaction, it also presupposes a fair degree of ethical and value homogeneity and convergence around a shared ethos. For, how otherwise, would action ‘manifest’ its meaning to others? How, without a fair degree of cohesion around interpretative repertoires, would a group of humans be able to recognize the ‘whatness’ of an action, and the ‘whoness’ of the doer? Cohesion does not mean unanimity but a certain amount of convergence in interpretation” (Benhabib, 1997, p. 5).

nociones tradicionalmente utilizadas para remarcar este elemento no reglado, no repetitivo y no habitual del comportamiento humano, junto con imaginación, creatividad, novedad. Discursos teóricos que se encuentran en las antípodas ideológicas, como Rosa Luxemburgo y F. A. Hayek, apelan al concepto de espontaneidad para remarcar un elemento de creación u organización no reductible a reglas o condiciones previas –ya sea en la autoorganización de los trabajadores o en el funcionamiento del libre mercado. Esta familia de nociones, sin embargo, y la espontaneidad, en particular, comportan presupuestos románticos, excepcionalistas y poco representativos sobre en qué consiste la capacidad de los agentes para crear o producir nuevos procesos en el mundo. Para Arendt, la acción humana, aquella que está en el centro de la pluralidad republicana, puede decirse que “surge de la nada” (Arendt, 1998, p. 190). La espontaneidad en este sentido es moldeada a partir de arquetipos de la creación romántica como el genio artístico o la génesis divina: de un fondo insondable que no obedece a reglas y que no está afectada por los materiales existentes, surgen oscuramente la iniciativa, la acción, la obra. De acuerdo a una consideración particular –y grandilocuente– de la espontaneidad humana, Arendt y otros pensadores republicanos subestiman crucialmente el terreno de las creencias, las ideas, los hábitos y los principios que constituyen lo que hemos llamado con Rawls las doctrinas comprensivas. La génesis o la acción son vistas como una discontinuidad radical con el pasado, que no *depende* de contextos ni tampoco *funda* reglas o patrones. Al insistir en el comienzo permanentemente renovado de la acción política, omiten la continuidad; al enfatizar lo nuevo, ignoran los materiales de los que está compuesto, reimaginado, elaborado o improvisado, casi siempre, lo nuevo.

Es justamente este último concepto sobre el que quiero llamar la atención como una alternativa para repensar y redescubrir la oposición entre la estabilidad liberal y la espontaneidad republicana. Mientras que el genio artístico ha sido paradigma de la espontaneidad creativa y de la espontaneidad política por extensión, una serie de fenómenos más ordinarios, más modestos y más amplios de la creatividad o la

invención en diferentes ámbitos y circunstancias han sido sistemáticamente ignorados. Los agentes, en su vida diaria, a menudo llevan a cabo acciones que representan una excepción a la rutina ciega y obstinada, al seguimiento de reglas o patrones preestablecidos, pero al mismo tiempo no son vividos ni considerados como solemnes actos de creación o producción de contenidos *ex nihilo*. Los agentes (más aún en contextos democráticos) improvisan en los escenarios más diversos: cuando no tienen las herramientas o las medicinas o los habituales compañeros musicales para llevar a cabo su labor acostumbrada según el hábito o la rutina; improvisan de acuerdo a las circunstancias que cambian y a los distintos agentes con los que cooperan; los sujetos improvisan funciones para las cuales no tienen entrenamiento (participar en asociaciones vecinales, escolares, populares; escriben reseñas en internet; juegan juegos sin reglas y vigilancias adultas).

El concepto de improvisación práctica nos ayuda a enfocar la falsa oposición entre la imagen ideal del agente liberal y del agente republicano a partir de lo que consideran sus funciones principales en el ámbito ético-político: seguir reglas (muchas veces autoimpuestas) para el liberalismo; ser agentes espontáneos para el republicanismo. La alternativa es falsa porque los dos extremos representan visiones severamente distorsionadas de la acción humana: por una parte, el seguimiento de reglas puro, sin intervención de juicio particular y constante de los agentes, sin necesidad de correcciones contextuales, de negociaciones con otros y con el ambiente, es una noción ilusoria de la acción humana. Como Wittgenstein famosamente insistió, y como he argumentado en otra parte, nuestra noción de lo que es seguir una regla es mucho más compleja de lo que a primera vista parece, pero nunca puede ser entendida como un acto mecánico. Lo que el análisis crítico de Wittgenstein nos permite argumentar es que las reglas no son dispositivos automáticos e infalibles, y que seguir reglas requiere *siempre* grados diversos de atención, juicio e iniciativa por parte de los agentes. Por otra parte, la espontaneidad entendida al margen de antecedentes, causas, reglas y hábitos que la hacen posible representa otra idea fantástica de la acción humana.

Lo que hay es un continuo lleno de gradaciones entre acciones muy constreñidas por reglas y otras muy poco definidas por reglas explícitas o claras. Ambos polos son extremos, y no el material del que está hecha la vida de los agentes (sobre todo en un proyecto democrático). En el medio de estos extremos improbables, está el ámbito en el que se reutilizan, negocian, reformulan las reglas, de acuerdo a contextos particulares; el ámbito donde se le encuentran nuevos usos y significados a viejos principios y materiales; el ámbito de novedades no arbitrarias, sino basadas en habilidades, prácticas y hábitos aprendidos. Esto es, el ámbito de la improvisación.

La improvisación práctica representa una alternativa a estas dos visiones, sobre todo si desarrollamos una noción de improvisación como una práctica de límites más o menos reconocibles, que supone criterios para distinguir casos exitosos de casos deficientes, que aborde y rastree explícitamente el tipo de recursos y habilidades que requiere un improvisador para actuar competentemente. Un improvisador competente tiene una serie de capacidades a partir de las cuales es capaz de experimentar o intentar nuevas formas (el músico, habilidades y conocimientos musicales; el médico, de medicina; el mecánico, de mecánica automotriz). Un improvisador competente requiere de una mayor atención por los detalles que aquel que sigue reglas para lograr su objetivo. El improvisador competente es hábil para calcular las consecuencias de sus actos y para corregir los errores de su acción.

Elaborar una noción rica y convincente de improvisación práctica requiere de una labor analítica mucho más compleja de lo que se puede presentar en este lugar, además de trazar conexiones con fuentes teóricas donde la improvisación está presente, implícita o explícitamente: Tocqueville, Rousseau, Dewey, el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, son algunos ejemplos. Lo que hace de la improvisación una figura de la acción política significativa es que incorpora competencias democráticas muchas veces registradas solo implícitamente, y que recupera impulsos de tradiciones no hegemónicas del discurso político. Mi intención en este lugar, lejos de demostrar

tales argumentos, ha sido más bien mostrar el vacío crucial que dejan dos comprensiones centrales en nuestro tiempo sobre lo político. La comprensión liberal y republicana acerca de lo que conforma la pluralidad de una comunidad, esto es, cuáles son las diferencias que cuentan políticamente, son dos imágenes insatisfactorias sobre los agentes como seguidores de reglas o sujetos espontáneos. Es tarea urgente renovar el vocabulario teórico para poder describir a los agentes democráticos de una manera más realista, pero también con criterios normativos más precisos y adecuados a los contextos políticos actuales.

3) Tres modelos de horizontalidad

Me gustaría ilustrar lo anterior, para finalizar, proponiendo que los dos modelos de pluralidad que revisamos y la noción alternativa de improvisación pueden guiarnos en la comprensión de tres modelos de horizontalidad, entendida aquí vagamente, no como método de investigación, sino como ideal de interacción práctica entre distintos sujetos de una manera que suspenda, provisional o definitivamente, relaciones de dominación significativas. De acuerdo a los modelos de pluralidad que revisamos, podríamos hablar de una concepción de la *horizontalidad tolerante* por parte del liberalismo, una *horizontalidad agonística* del republicanismo y, por último, una variedad de *horizontalidad improvisadora*.⁴

La horizontalidad tolerante supondría que en la interacción entre sujetos o grupos diversos –religiones, culturas, posturas morales– el punto de partida debería ser una innegociable tolerancia de las creencias y valores de los otros. Lo que garantiza que podamos tener intercambios o interacciones horizontales es que seamos capaces de encontrar elementos para la comunicación y el intercambio

⁴ Sin duda habría que completar esta tipología tentativa con una *horizontalidad del reconocimiento* proveniente de las aproximaciones multiculturales. Sin embargo, a lo largo de todo el capítulo, he evitado introducir las críticas y adecuaciones multiculturales para mantener el contraste más claro.

que no se basen en los principios o creencias de alguno de los dos lados –esto es, que la interacción se lleve a cabo en terreno neutral (ya sea con respecto al lenguaje, las leyes o la base cultural de los intercambios). La horizontalidad tolerante se enfocaría más en la obstrucción de conflictos posiblemente violentos que en la generación de nuevos puentes de comunicación, y, de manera crucial, supondría que los involucrados no tendrían razón ni oportunidad para revisar o transformar sus propios puntos de partida (religiosos, culturales, filosóficos).

El calificativo de “agonístico” para el segundo tipo de horizontalidad proviene de Arendt y aquellos que han identificado la experiencia democrática de hacer política entre los griegos como una forma de combate o competencia que asimila el conflicto, pero en la cual la violencia queda excluida. A diferencia de la horizontalidad tolerante, la variedad agonística no parte de la regla suprema de respetar las concepciones de los otros, sino que está abierta a la crítica y debate de tales principios y doctrinas. Lo que haría de tal interacción algo horizontal es el hecho de que, a priori, todas las formas de argumentación, expresión, persuasión y combate no violento estarían admitidas, y que no se privilegiarían algunas en particular (la legalista, la lógico-filosófica, la mítica...). Un supuesto de esta alternativa de la horizontalidad es que los participantes de estas interacciones no aparecen como representantes o portavoces de una doctrina, y tampoco como representantes de intereses grupales, sino como individuos capaces de establecer intercambios no mediados por reglas burocráticas, éticas o jurídicas, explícitas y exteriormente impuestas.

Por último, la horizontalidad improvisadora partiría de la aceptación de que los principios, reglas y directrices culturales preexistentes son los únicos puntos de partida desde los que los individuos pueden posicionar su acción y discurso. Sin embargo, se supone que tales acciones y discursos nunca son una repetición mecánica o automática de dichos principios y perspectivas culturales, sino una versión única, contextual, adaptada a los interlocutores, los fines y los espacios donde sucede. La horizontalidad improvisadora insistiría

en la imposibilidad radical de encontrar soluciones que no sean provisionales a conflictos o desacuerdos políticos, pero insistiría también en que la acumulación y visibilidad fragmentaria de ejemplos, en donde el conflicto se haya solucionado provisionalmente, establece precedentes y figuras ejemplares de lo político: esto es, recordatorios, inspiraciones o modelos, de que la labor de la improvisación práctica no tiene por qué comenzar siempre desde la nada.

Referencias

Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Benhabib, S. (1997, diciembre). The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jurgen Habermas and beyond. *Theoria: a Journal of Social and Political Theory*, 90, 1-24.

Dewey, J. (1997). *Democracy and Education*. Nueva York: Free Press.

Echeverría, B. (2002, noviembre). La clave barroca de América Latina. Conferencia en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. Disponible en http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/la_clave_barroca_en_america_latina_

Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Walzer, M. (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.

II. Historización metódica: entre la vigencia y la actualidad latinoamericana

Interpelaciones de las metodologías horizontales para pensar las condiciones de posibilidad de una ciencia mexicana

María del Carmen de la Peza Casares

Escribo este texto desde el lugar contradictorio de enunciación que significa mi doble inscripción como profesora/investigadora en licenciatura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y como funcionaria pública a cargo de la Dirección Adjunta de Desarrollo Científico del CONACYT. Un lugar de tensión entre la reflexión teórica que demanda distancia crítica de la realidad, del mundo, y las exigencias de la acción directa y el compromiso con los procesos políticos en curso. Las y los intelectuales mexicanos, científicos, tecnólogos y humanistas hoy enfrentamos el reto de hacer ciencia con la libertad y autonomía que requiere el pensamiento crítico manteniendo el compromiso con la sociedad y el cuidado del ambiente.

La convocatoria de Inés Cornejo y Mario Rufer a participar en el libro colectivo sobre metodologías horizontales es una oportunidad para tomar distancia crítica de la práctica política cotidiana y reflexionar sobre las relaciones de poder/saber en el campo científico mexicano, en condiciones socio-históricamente determinadas por la geo-política del conocimiento y la división internacional del trabajo intelectual. Para alcanzar este objetivo, en un primer apartado hago

un breve diagnóstico de las políticas económicas, científicas y culturales del país en los últimos cuarenta años. En un segundo apartado, retomo las tres categorías para el análisis del colonialismo occidental que propone Spivak (2011) en el texto “¿Puede el subalterno hablar?”: 1) la violencia epistémica y la imposición de Occidente como norma de codificación de las culturas de los otros; 2) la construcción del sujeto colonial como “otro”; 3) la universalización de Occidente como único sujeto/tema de conocimiento científico. En el tercer y cuarto apartado, a partir de las preguntas de Spivak, confrontadas con las interpelaciones de las metodologías horizontales, analizo las condiciones de posibilidad de hacer ciencia desde y para México.

I. Reformas estructurales y política científica en los últimos cuarenta años en México

La imposición del modelo económico capitalista neoliberal a nivel global en la década de 1980 significó una transformación radical de la fisonomía del país.¹ Las reformas estructurales de los últimos

¹ En la década de 1980 el modelo económico neoliberal se impuso a nivel global y México no fue la excepción. La globalización del capital y el ascenso de las capacidades técnicas han producido efectos a escalas enormes con la hegemonía del capital financiero por encima del capital industrial. Estamos presenciando la emergencia de “formaciones predatorias”, integradas por “una combinación de élites y capacidades sistémicas, con las finanzas como facilitador clave, que presionan hacia la concentración aguda” del capital en muy pocas manos (Sassen, 2007, p. 11). Un sistema altamente complejo que ha dividido el territorio a nivel global en zonas extremas con actividades económicas altamente diferenciadas. Ciudades globales repartidas estratégicamente en distintos lugares del mundo, como Santa Fe en la Ciudad de México, en las que se realizan funciones económicas avanzadas inscritas en países con regulaciones débiles y economías altamente tercerizadas, especializadas en la elaboración de manufacturas, servicios y trabajo de oficina, a muy bajo costo. De acuerdo con Sassen, asistimos al crecimiento de un sistema altamente predatorio que ha generado formas de expulsión radical de amplios sectores de la población de sus territorios, de la economía y de la sociedad (2015, p. 11). Un ejemplo claro de ello es la expulsión de comunidades indígenas de sus territorios por la explotación turística, petrolera y minera en nuestro país. Estos fenómenos de expulsión y altísimos niveles de concentración de la riqueza son el resultado de “una combinación de variables” en las que

cuarenta años –el TLCAN, las sucesivas reformas educativas, las reformas políticas, las reformas constitucionales– se dirigieron a la transformación de la estructura política y productiva del país para la inserción de México en el capitalismo global de acuerdo con las demandas de la acumulación de capital y la división internacional del trabajo. El desmantelamiento de la estructura productiva, la desregulación laboral, la apertura de los mercados a la inversión extranjera y la privatización de áreas estratégicas (como el sector energético, la minería y el capital financiero) significaron un retroceso de la estructura productiva del país, que sigue siendo dependiente de las ventas del petróleo y la exportación de productos agrícolas y manufacturados con poco o nulo valor agregado. Las estrategias de desnacionalización de la economía significaron una reestructuración profunda del Estado Mexicano en los distintos ámbitos legislativo, económico, político y cultural (Tribunal Permanente de los Pueblos, 2016).

La población rural ha sido expulsada progresivamente de sus territorios, así como de la economía y de los beneficios de la educación, la cultura y el bienestar. Una política económica y cultural extractivista, con polos de desarrollo metropolitano globalizados que favorecieron una altísima concentración del capital, de modo que hoy el 60 % de la riqueza está en manos del 1 % de la población a nivel mundial (Sassen, 2007; 2015) y más de cincuenta millones de mexicanos viven en condiciones de pobreza extrema, una nueva forma de colonialismo esclavista. La reestructuración económica del país en la lógica de la división internacional del trabajo requirió también de políticas educativas, científicas, culturales y simbólicas que la hicieran posible.

podemos incluir no solo las innovaciones técnicas, financieras y de mercado, también han contribuido de forma significativa las políticas neoliberales impuestas por el capital transnacional y aplicadas religiosamente por los gobiernos neoliberales en México en los últimos treinta años que han favorecido a las corporaciones transnacionales en detrimento de los trabajadores y de la industria nacional.

Las sucesivas reformas educativas de los últimos cuarenta años acentuaron los niveles de desigualdad. La educación básica, con una cobertura de más del 98 % de la población, no ha logrado superar el analfabetismo funcional en el país, como lo demuestran...

los resultados desfavorables obtenidos en la prueba Pisa 2015 (OCDE), PLANEA 2018 y PLANEA 2019 (INEE). Los datos son demoledores: el 59 % de las niñas y niños de 6° grado sólo pueden realizar operaciones matemáticas básicas, mientras que sólo el 0.1 % de los estudiantes alcanza el nivel 5 en ciencias. (Conacyt, 2019 p. 94)

Y en el caso de lectoescritura no alcanzan el nivel elemental de comprensión de lectura y mucho menos el dominio de las funciones básicas de escritura, y un 80 % de los estudiantes que ingresan a la universidad no cuentan con las competencias indispensables para comprender textos complejos (De la Peza y Rodríguez, 2012, p. 145-148). En el otro extremo de la jerarquía educativa, en 1984 se creó el Sistema Nacional de Investigadores,² con un ritmo de crecimiento del 7.5 % anual promedio (Conacyt, 2019, p. 82) en los últimos años, y a partir del año 2000 el Estado hizo una fuerte inversión en el fortalecimiento y consolidación de la comunidad científica a través del Programa Nacional de Posgrado de Calidad (PNPC), con un amplio Programa de Becas. México contaba en 2019 con 30.548 miembros del SNI,³ y se otorgaron más de setenta y nueve mil becas de posgrado nacionales (91.2 %), en el extranjero (6.1 %) y otras becas (2.7 %). Sin embargo, el crecimiento de la comunidad científica fue claramente insuficiente y desigual (*ibíd.*, p. 82).⁴

² El Sistema Nacional de Investigadores, si bien contribuyó a mejorar las condiciones de vida de los investigadores por medio del estímulo económico y la evaluación individual, generó un sistema de pagos a la productividad con un efecto concomitante de precarización salarial. Un sistema que favoreció la competencia, el trabajo individual y la jerarquización y exclusión de un sector importante de académicos y académicas. En la actualidad, solo el 40 % de los investigadores del país pertenece al SNI.

³ En 2020 el padrón del SNI es de cerca de 33.200 investigadores.

⁴ Un análisis de la composición del conjunto del Sistema Nacional de Investigadores, según su distribución por nivel y por género, muestra desequilibrios importantes

El país cuenta con 0.7 investigadores por cada mil habitantes económicamente activos del PEA (Conacyt, 2019, p. 80), muy por debajo del promedio de la OCDE, debido, en parte, al crecimiento insuficiente de la infraestructura educativa y de los niveles educativos de la población, pero, sobre todo, debido a la migración de trabajadores altamente calificados que no encontraron trabajo en el país: “más de 1.2 millones de mexicanas y mexicanos altamente calificados radican en el extranjero. De estos 303 401 tienen posgrado” (*ibíd.*, p. 84). Todos ellos fueron formados con recursos del Estado mexicano y trabajan hoy fuera del país, principalmente en Estados Unidos y en Europa (Delgado Wise, 2015, p. 59).⁵ La inversión realizada en la formación de científicos y tecnólogos de alto nivel no contribuyó a mejorar los índices de eficiencia en la innovación y tampoco en el bienestar (educación, salud, alimentación, condiciones de vida) de la mayoría de la población del país.⁶

Las políticas instrumentadas en los últimos cuarenta años desmantelaron no solo a los sectores productivo y financiero del país, sino también las estructuras educativas, culturales y simbólicas (De la Peza y Corona, 2000; Corona, 2008 y 2015). El nacionalismo

(Conacyt, 2019). La mayoría de las y los investigadores están en una etapa incipiente o inicial de su crecimiento académico. Entre ellos, el 77 % han sido evaluados como candidatos (7.489) y nivel I (15.988) y solo el 23 % han alcanzado los niveles II (4.578) y en el nivel III (2.493) y Eméritos (189). Asimismo, según el padrón del SNI, “Si bien en los primeros niveles existe una razonable paridad de género, en los niveles SNI 2, SNI 3 y Eméritos prevalece una brecha de inequidad pues solo el 20 % son mujeres” (*ibíd.*, p. 83).

⁵ En un intento por retener a los investigadores jóvenes entre 2014-2018, se crearon 1.511 cátedras, un programa claramente insuficiente para cubrir las necesidades de empleo especializado de los egresados de los PNPC: “el programa de Cátedras Conacyt ha sido una estrategia institucional para mitigar el lamentable fenómeno de “fuga de cerebros” con la intención de retener y repatriar talento científico” (Conacyt, 2019, p. 84).

⁶ De acuerdo con los datos de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), de 2013 a 2018 México ganó siete lugares en el Índice Global de Innovación (IGI) pasando del lugar 63 al 56, sin embargo, en el mismo periodo perdió dieciséis lugares en materia de eficiencia, pasando del 56 al 72, es decir, a pesar de que destinaron mayores insumos para la innovación del país, la eficiencia fue menor (Conacyt, 2019, p. 87).

revolucionario mexicano se desdibujó a tal punto que hoy resulta no solo extraño, sino también anacrónico hablar de interés nacional, y mucho menos de una ciencia mexicana comprometida socialmente.⁷La política científica de los últimos cuarenta años en México responde a condiciones estructurales e históricas que es necesario comprender y analizar en el marco más amplio de la economía mundo globalizada.

II. Geopolítica del conocimiento: universalización del conocimiento científico occidental

En su texto “¿Puede el subalterno hablar?”, Spivak (2011) retoma la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría gramsciana de la hegemonía para pensar el papel de los intelectuales orgánicos en formaciones sociales poscoloniales como la India. La teoría de la hegemonía permite pensar las relaciones de conflicto y negociación entre clases dominantes y subalternas en formaciones sociales nacionales complejas inscritas en el contexto más general de la división internacional del trabajo manual e intelectual en la fase globalizada del capitalismo.

Las tres categorías de análisis que utiliza Spivak para deconstruir las estrategias de colonización en la India y la universalización de Occidente a nivel global son una herramienta útil para comprender los mecanismos de construcción de los lugares legítimos/ilegítimos de enunciación de las y los intelectuales del sur global en el marco

⁷ El proceso de globalización capitalista y la expansión imperialista de Estados Unidos de América como potencia económica mundial significaron la imposición del inglés como *lingua franca* en el campo del conocimiento científico con graves repercusiones para el desarrollo de la ciencia en México. El crecimiento de las revistas científicas principalmente norteamericanas y la imposición de normas mercantiles de valoración del trabajo científico han producido un efecto de desnacionalización de la ciencia mexicana. Las revistas mexicanas y las publicaciones en español tienden a desaparecer y con ellas los problemas y los temas de investigación relevantes para México.

de la geopolítica del conocimiento, de acuerdo con la división internacional del trabajo intelectual. Un marco teórico y sociohistórico general que permite pensar las condiciones de posibilidad/imposibilidad de una ciencia propia, desde y para México.

1. La violencia epistémica y la imposición de Occidente como norma de codificación de las culturas de los otros

La noción de violencia epistémica desarrollada por Foucault (1992) sirve como punto de partida para pensar los mecanismos utilizados por el imperialismo occidental para imponerse ideológicamente. Spivak (2011) considera que en el caso de la India se pueden reconocer dos proyectos de revisión epistémica que funcionan “como partes dislocadas y no reconocidas de una vasta maquinaria dual” (p. 33). Por un lado, la violencia de la ley y, por el otro, la educación imperialista de las élites criollas. En ese juego dual se oculta el discurso del imperialismo como un discurso sojuzgado,⁸ y se impone “una explicación y narración de la realidad [...] establecida como la norma” (Spivak, 2011, p. 34). La episteme opera como una “silenciosa función programadora” para el conjunto de la población (*ibíd.*, p. 39) que sirve “como perfecto ejemplo de la justificación del imperialismo en su papel de misión civilizadora” (*ibíd.*, p.101).

El proceso de imposición de la ciencia occidental como norma universal, de acuerdo con Wallerstein (2007), se inició con la conquista de América. El autor se remonta al debate entre Sepúlveda y de las Casas en torno al derecho de Europa a la conquista de los pueblos indígenas y su actualización contemporánea en el derecho de intervención de las grandes potencias en los países del tercer mundo. El discurso de la universalidad del cristianismo utilizado para legitimar el derecho a la conquista y la colonización de los pueblos

⁸ “Una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo de del nivel de conocimiento o cientificidad requerido” (Foucault, 1992, p. 21).

originarios de América, Asia y África ha sido sustituido, en el terreno de la política internacional, por el discurso de los derechos humanos para justificar el “derecho de injerencia” en países del tercer mundo, que ha dado lugar a las guerras de intervención de las metrópolis occidentales en países más débiles de Asia, África, América Latina y Medio Oriente. El Universalismo Teológico del siglo XVI, basado en la certeza del monoteísmo judeocristiano y la imposición del cristianismo como única religión verdadera, fue remplazado por la certeza del conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas para el progreso a partir del siglo XIX.

En la modernidad occidental la imposición de la racionalidad científica fue el instrumento privilegiado de la geopolítica del conocimiento (Wallerstein, 2005 y 2007). Imposición que requirió de la expansión de la alfabetización y del sistema educativo y universitario a nivel global como “unas estructuras de saber, raramente notadas pero decisivas, basadas en una división epistemológica” (Wallerstein, 2007, p. 71) de los saberes. El conocimiento científico se separó de la filosofía y del estudio de las culturas, sus lenguas y sus valores, y dio lugar a la distinción entre las ciencias (nomotéticas) y las humanidades (ideográficas).

En ese contexto las ciencias sociales se constituyeron como ciencias positivas y se separaron de las humanidades. Las ciencias sociales se dividieron en tres disciplinas distintas de acuerdo con “la distinción liberal entre el mercado (la economía), el Estado (la ciencia política) y la sociedad civil (la sociología)” (Wallerstein, 2005, p. 144), disciplinas que se hicieron cargo, junto con la historia, del estudio de la modernidad occidental, entendida como el presente.

Las culturas no occidentales de Asia, África y América Latina – entendidas como sociedades sin historia o detenidas en el pasado – estuvieron a cargo de la antropología (los pueblos primitivos, sus culturas y sus lenguas) y de los estudios orientales (las culturas antiguas consideradas en decadencia), todas ellas incapaces de progreso y modernización. La división disciplinaria de los saberes fue un dispositivo eficaz de imposición del discurso universalista paneuropeo

como justificación de la política imperialista y neocolonial de las potencias económicas capitalistas de Occidente.

Un ejemplo paradigmático de la división disciplinaria de los saberes como dispositivo de la violencia epistémica de Occidente lo denuncia Susan Buck-Morss (2013) en su libro *Hegel y Haití*. En la introducción al texto relata que, mientras investigaba las raíces de la ideología economicista actual, descubrió de manera “accidental” la relación de la teoría hegeliana del amo y el esclavo, desarrollada entre 1803-1804,⁹ con la Revolución de los esclavos en Haití, que aconteció en las mismas fechas y de la que el joven filósofo tuvo noticia a través de la prensa.

Buck-Morss analiza las razones que tuvo la filosofía occidental para mantener en silencio por más de doscientos años dicha relación. En los siglos XVIII y XIX, a pesar de que la esclavitud era ampliamente censurada por los filósofos europeos, el mismo Hegel la consideraba necesaria y admisible en las colonias, de modo que “la paradoja entre el discurso de la libertad y la práctica de la esclavitud marcó el ascenso de las naciones de Occidente en la economía global de principios de la edad moderna” (2013, p. 47). La experiencia colonial ha sido excluida de la academia filosófica en la medida en que contradice “las historias que el pensamiento occidental se cuenta acerca de sí mismo” (*ibíd.*, p.37) y cuestiona o desestabiliza las teorías establecidas.

A lo largo del proceso de investigación, la filósofa e historiadora norteamericana constató “los límites que las disciplinas académicas imponen” (*ibíd.*, p. 32) al conocimiento de la verdad; las divisiones disciplinarias separan los campos del saber por regiones y campos del conocimiento de modo tal que acontecimientos como Hegel y Haití, conectados en sus orígenes, “han sido separados en la historia

⁹ Cabe señalar que, como bien indica la autora, el descubrimiento de esta relación ya lo había hecho un historiador haitiano, Pierre-Franklin Tavarès (1990), citado por Buck-Morss (2013, p. 36) en su tesis doctoral y publicado en varios artículos posteriormente. Sin embargo, no tuvo visibilidad hasta que una investigadora estadounidense dio cuenta de ello.

de su transmisión” (*ibíd.*, p. 33) y no encuentran lugar en las disciplinas establecidas.

2. La construcción del sujeto colonial como “otro”

La violencia de la conquista y colonización de la Nueva España estuvo acompañada de un largo proceso cultural de construcción de Occidente como norma y de los pueblos originarios colonizados como los “otros” de Occidente. Durante el gobierno virreinal, para facilitar la jerarquización y concentración del poder político y la extracción económica de las colonias, se formó “una burocracia criolla de intelectuales expertos en los saberes administrativos y en el dominio de la lengua culta y la escritura” (De la Peza, 2016, p. 143), una élite intelectual criolla “educada” en los valores y la cultura occidental, subordinada económica e ideológicamente a la autoridad colonial, que servía de “traductor” y “puente” entre las colonias y la metrópoli. Una de las estrategias privilegiadas de colonización fue la imposición de la lengua de la metrópoli imperial.¹⁰

La estructura jerárquica y extractivista construida durante el periodo colonial en el caso de México prevaleció gracias a la construcción simbólica de los pueblos originarios,¹¹ sus lenguas y sus culturas, como los otros de Occidente (De la Peza, 2016 y 2017; Rodríguez y De la Peza, 2019).¹² La exclusión de las lenguas originarias estuvo sus-

¹⁰ La imposición del español durante la colonia y mediante la alfabetización universal después de la revolución, y la imposición del inglés como norma en el campo científico.

¹¹ La economía mundo, de acuerdo con Braudel, organiza el espacio geopolítico jerárquicamente en tres dimensiones: “un polo, centro del mundo; zonas intermedias en torno a este pivote central y márgenes muy amplios que, dentro de la división del trabajo, se encuentran subordinados y dependen de las necesidades del centro, que impone su ley” (citado en Mattelart, 2005, p. 206), un esquema de relaciones de intercambio desigual entre las metrópolis y sus colonias. El capitalismo en su fase imperialista solo puede vivir a expensas de los demás.

¹² El mexicano mestizo como el otro de Occidente se constituyó por oposición al indio como sujeto abyecto, por un lado, y al blanco como norma y horizonte de sentido, por otro. De acuerdo con Butler (2011), “el sujeto se constituye a través de la fuerza de la ex-

tentada en la jerarquización de las lenguas a partir de la imposición del fonocentrismo y el universalismo metafísico como norma.

El logocentrismo, como rasgo característico del proyecto colonial –metafísico, científico y técnico– de Occidente, se inició a partir del siglo XVI y se impuso desde el siglo XVIII hasta la fecha. De acuerdo con Derrida (1984), si bien las filosofías del lenguaje de Humboldt y Leibniz constataron la diversidad de las lenguas y de las culturas como formas distintas de pensamiento y de comprensión del mundo y pusieron en entredicho al universalismo metafísico, este finalmente se impuso. De acuerdo con Hegel, la escritura fonética era la única capaz de acceder al pensamiento abstracto y representar la realidad en sí misma por medio del logos como *presencia absoluta del ser consigo mismo* en el acto de conocimiento.¹³ Desde entonces el fonocentrismo se constituyó en fundamento del racionalismo metafísico de la filosofía y de la ciencia, occidentales y modernas.

Para demostrar esta tesis, Derrida analiza la relación genealógica entre la teoría del lenguaje de Rousseau y la antropología estructural de Lévi-Strauss.¹⁴ En el trabajo *La lección de escritura*, el padre

clusión y de la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es interior al sujeto como su propio repudio fundacional” (p. 60). El indio (su cultura y su lengua) se constituye en lo abyecto, lo reprimido, lo necesariamente negado y repudiado, mientras, en el otro extremo, el hombre blanco, occidental, moderno se instaure como la norma idealizada, siempre inalcanzable. El mestizo es un indio en proceso de blanqueamiento.

¹³ Según la teoría cartesiana del conocimiento vigente hasta la fecha, es por medio del acto de conocer que el sujeto se constituye como tal y como sujeto de conocimiento, en palabras de Derrida: “la idealidad y la sustancialidad se relaciona consigo misma, dentro del elemento de la *res cogitans*, por un movimiento de pura auto afección” (1984, pp. 129-130). En el acto mismo de conocer, la representación de la realidad se constituye en “evidencia clara y distinta” como “la presencia misma de la idea para el alma” y el signo se vuelve accesorio, suplementario, “abandonado a la región de lo sensible y de la imaginación” (*ibíd.*, p. 130). El sujeto, así, se constituye en el origen del sentido y el lenguaje –y en particular el signo en su materialidad, autoevidente en la escritura–, no solo es considerado accesorio, sino también un obstáculo para el conocimiento claro y distinto.

¹⁴ Esta relación no es una atribución arbitraria de Derrida, sino una postura asumida y claramente explícita de Lévi-Strauss en el elogio que el mismo hace de Rousseau, a quien reconoce como padre de la etnología moderna.

de la antropología estructural analiza la cultura de los nambikwara del Brasil a partir de la distinción entre culturas orales (primitivas) y culturas de la escritura (civilizadas) postulada por Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Levi-Strauss construye su teoría del lenguaje tomando la tesis de la cultura de Rousseau como axioma y punto de partida incuestionable.¹⁵

El logocentrismo hegemónico se configuró desde el siglo XVI hasta el siglo XX...

a partir de la oposición entre la serie oralidad-espacialidad-alteridad-inconciencia que caracterizaría a los pueblos primitivos “sin escritura” y por lo tanto “sin historia” y la serie escritura-temporalidad-identidad-conciencia que caracterizaría a la sociedad moderna occidental poseedora de “la escritura fonética” como posibilidad no sólo de “hacer historia” sino de hacer ciencia, por lo tanto jerárquicamente superior a la primera. (De la Peza y Rodríguez, 2017, p. 145)

En la conformación de México como Estado moderno se mantuvo una continuidad histórica “entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy” (Segato, 2007, p. 158). El Estado moderno, como forma de organización política, se impuso como justificación a la expansión capitalista a nivel global mediante los argumentos de superioridad racial europea, del progreso moral y económico que solo la civilización occidental sería capaz de alcanzar y de que “la modernidad no era meramente un bien moral sino una necesidad histórica” (Wallerstein, 2007, p. 49). Con la independencia de México en el siglo XIX, si bien el colonialismo como tal fue destruido, prevalecieron las estructuras de poder colonial y el eurocentrismo como un modo más general de ejercicio del poder y la dominación.

¹⁵ De acuerdo con el punto de vista de la ciencia y la filosofía occidentales, la racionalidad de la escritura fonética aleja a la cultura occidental “de la pasión y del canto [...] es decir del origen viviente del lenguaje” propio de las culturas orales y primitivas, y por lo tanto a ella le corresponde “una mejor civilización” y “una mejor organización de las instituciones sociales” (Derrida, 1984, p. 380-381).

Después de la Revolución de 1910, México como nación moderna construyó la identidad mexicana mestiza, como una identidad étnica –no legal o civil– a partir de la desidentificación respecto de los indios y de los negros –sus lenguas y sus culturas– como los “otros” de la nación, y de la búsqueda inalcanzable de la identificación con la cultura occidental como modelo. Los indigenistas –Manuel Gamio y Alfonso Caso– coincidían con los hispanistas –José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Molina Enríquez– en la necesidad de construir la unidad nacional promoviendo el mestizaje e imponiendo la castellanización universal a través del sistema educativo.

Una de las estrategias de construcción de la identidad nacional fue la extinción de la raza india, sus culturas y sus lenguas, a través del mestizaje,¹⁶ junto con la castellanización como única vía para garantizar una nacionalidad firme y sólida. Perspectiva cognitiva en la que fueron educadas las élites locales quienes estuvieron “siempre más dispuestas a identificar sus intereses con los dominadores del mundo eurocéntrico [...] sometiéndose ellos y sometiendo a sus sociedades a los patrones de poder de ese mundo” (Quijano, 2001, p. 123). Desde el punto de vista de las elites criollas, el mestizaje, así como la imposición del castellano y la escritura fonética, garantizaban el acceso a la civilización y la transición del país a la modernidad occidental.

¹⁶ La política del mestizaje que tuvo lugar en el proceso de construcción del Estado nación independiente que es México hoy tiene sin duda un sentido polémico. Si bien es cierto que la política del mestizaje estuvo inspirada, en parte, en una visión eugénica de blanqueamiento de la raza, también fue producto de la colonización en un proceso complejo de dominación, resistencia, negociación y diálogo entre culturas, que tuvo como resultado la nación mexicana con sus características particulares. No podemos sucumbir a la nostalgia del origen de un pasado idealizado. Es importante construir desde el presente las condiciones sociohistóricas que dieron lugar a la formación social mexicana con su estructura de clases y con su especificidad política y cultural. La identidad nacional mexicana “mestiza” es un tema polémico, pero sin duda actuante, que necesita ser analizado en su complejidad, con mayor profundidad. Mario Rufer en este mismo texto se refiere a la relación compleja entre el Estado con distintas comunidades mestizas e indígenas que integran la formación social mexicana.

La ideología del universalismo científico del progreso y la modernidad occidental se hizo posible en México gracias a la construcción del mestizo como el mexicano auténtico de la nueva nación moderna postrevolucionaria y al indio como el otro de la nación. Una construcción material y simbólica realizada en el largo proceso de colonización a través de la evangelización y a partir de la Revolución con la colaboración de la antropología mexicana y del sistema educativo nacional a través de la alfabetización (De la Peza, 2016, p. 148). La exclusión de las lenguas de los pueblos originarios de los espacios públicos y su marginalidad en el sistema educativo se fundamentaron históricamente con el argumento de que las lenguas mezoamericanas carecían de escritura fonética y, por lo tanto, eran incapaces de servir para el desarrollo del pensamiento científico, indispensable para alcanzar el progreso e ingresar a la modernidad.

El debilitamiento de las lenguas originarias ha sido un efecto explícitamente buscado por las políticas coloniales europeas, por la política neocolonial de México como Estado-nación independiente y por el imperialismo estadounidense. La prohibición tácita o explícita de las lenguas originarias en el aparato escolar y en los distintos espacios de la vida pública representa tanto la causa como el efecto “de la inutilidad creciente, de la marginalidad organizada de esas lenguas” (Derrida, 1997, p. 57). A pesar de ello, prevalecen en el país dos grupos de hablantes de los sectores populares marginalizados:

una mayoría “mestiza” monolingüe de hispanoparlantes –analfabetas funcionales– y una minoría constituida por los “pueblos originarios” –diez millones de hablantes de las sesenta y ocho lenguas “indígenas” que han sobrevivido a la “glotofagia” y al etnocidio cultural, producto de las campañas de alfabetización/castellanización emprendidas por el Estado mexicano postrevolucionario. (De la Peza, 2016, p. 145)

La marginación, la discriminación y la estigmatización de las lenguas indígenas y las variantes dialectales populares han obstaculizado

tanto el desarrollo de las lenguas originarias como la plena apropiación del español.

El proceso de colonización significó para la mayor parte de los mexicanos una doble prohibición: por un lado, la prohibición de las lenguas originarias con su expulsión del sistema escolar y del espacio público y, por otro lado, la prohibición de la lengua del colonizador (el español). Esta doble prohibición significó la pérdida de las lenguas y las culturas originarias para amplios sectores de la población mexicana, así como la imposibilidad de un acceso pleno al español. Ambos procesos han impedido la construcción de una ciudadanía plena y el acceso a los beneficios de la ciencia, a la cultura y a condiciones mínimas de bienestar para la mayoría de la población del país. Resulta indispensable pensar críticamente las condiciones históricas de colonización que significó esa doble prohibición a las lenguas originarias y del colonizador.

Las luchas de los pueblos originarios de México han sido sistemáticamente invisibilizadas por el discurso científico eurocéntrico. Sin embargo, en el marco de la conmemoración de la Guerra de Conquista de América en 1992 y con el levantamiento Zapatista en 1994, los pueblos indígenas alzaron la voz una vez más y sus demandas de reconocimiento del derecho sobre sus territorios, sus lenguas y sus culturas adquirieron amplia visibilidad internacional, hasta alcanzar la atención de los organismos internacionales. Finalmente, los derechos de los Pueblos Indígenas fueron reconocidos por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), primero, y por la Organización de las Naciones Unidas (1996), después.

La Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996) de la ONU incluye como demandas fundamentales: el impulso del plurilingüismo (individual y colectivo); el reconocimiento de todas las lenguas como patrimonio de la humanidad; el respeto a los derechos individuales y colectivos; al uso privado y público de la lengua en condiciones de igualdad, y el desarrollo de sus formas de escritura como condición indispensable para la sobrevivencia de las lenguas en proceso de extinción. Estos derechos comprenden, al menos, la

enseñanza de la propia lengua y la cultura en la escuela; la existencia de servicios culturales y la presencia equitativa de la lengua en los medios de comunicación; la atención en los organismos oficiales y en las relaciones socioeconómicas en las lenguas de los hablantes. Finalmente, en marzo de 2003, se aprobó en México la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas que reconoce a todas las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional como lenguas nacionales (De la Peña, 2011, p. 83). A pesar de ello, el reconocimiento pleno de las lenguas en los términos de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos es todavía un asunto pendiente en nuestro país.

3. La construcción de Occidente como sujeto/tema de investigación

En el prefacio de su libro “Las Palabras y Las Cosas”, Michel Foucault (1981) parte de su experiencia de lectura de un cuento de Borges en el cual el escritor argentino refiere a una clasificación de los animales que encontró en un diccionario chino. De las diversas reflexiones que Foucault hace en torno a la clasificación china de los animales, me interesan destacar dos: a) la referencia explícita al Oriente como el otro imaginado de Occidente; b) la arbitrariedad de las formas de percepción, lenguaje y criterios de orden como elementos apriorísticos de las distintas culturas y la incertidumbre del conocimiento científico.

La referencia de Borges a la clasificación del diccionario chino le resulta a Foucault a la vez divertida, irrisoria y profundamente inquietante. La “distorsión de la clasificación” y la imposibilidad de pensarla, de acuerdo con sus propios criterios de orden, le genera una profunda incertidumbre. Borges no eligió cualquier región, sino “una región precisa”: China. Un país y una cultura que representan “imaginariamente” el otro, radicalmente otro, para Occidente.

Foucault describe la forma en que Occidente ha construido imaginariamente a la civilización china:

la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo... un continente cercado de murallas. Su misma escritura no reproduce en líneas horizontales el vuelo fugaz de la voz; alza en columnas la imagen inmóvil y aún reconocible de las cosas mismas... una cultura dedicada al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de seres en ningún espacio en el que nos es posible nombrar, hablar, pensar. (1981, p. 4)

Con el “nos” inclusivo Foucault se reconoce a sí mismo como parte de Occidente, por oposición a un Oriente imaginario, abstracto, al margen de la historia y totalmente ajeno, cuyo modo de ordenar el mundo le resulta extaño, incomprensible, sin posibilidades de pensarlo. Destaca la escritura ideográfica que se despliega en forma vertical por oposición a la estructura lineal de la escritura fonética de las lenguas indoeuropeas. A partir de la confrontación con lo otro, el autor llega a la conclusión de que “no existe... ninguna semejanza, ninguna distinción, que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (*ibíd.*, p. 5). El orden de las cosas mismas “no existe” sino “a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje [...] esperando el momento de ser enunciado” (*ibíd.*, p. 5). La episteme occidental es un modo de mirar, de establecer relaciones entre las cosas a través de las palabras, diferente, y no por ello mejor que otras epistemes.

Lo más importante en la experiencia de la otredad que experimenta Foucault no es la diferencia de la lengua, los marcos perceptivos y los criterios de ordenamiento de las palabras y las cosas de la cultura china, sino el hecho de que la diferencia de “lo otro” por oposición a “lo mismo” deja al descubierto la arbitrariedad de los propios criterios de orden, los principios de verdad occidental y, por lo tanto, la incertidumbre y la fragilidad del conocimiento. Sin embargo, a pesar de su reconocimiento de la incertidumbre y las diferentes formas de conocer, finalmente, en el texto *Discurso y verdad en la grecia antigua*, el crítico del poder y del sujeto como origen del sentido vuelve a instaurar a Occidente como sujeto/tema de saber transparente. Y lo

hace en el modo mismo de referirse a la relación de Occidente con “la verdad”, tanto en la determinación de los “enunciados verdaderos” (a la que denomina “analítica de la verdad”) como al compromiso ético político “de decir la verdad” (a la que denomina “tradicción crítica”); ambas tradiciones constituye para Foucault “las raíces de *la gran tradición de la filosofía occidental*” (2004, p. 213, subrayado mío).

De acuerdo con Spivak, a pesar de la crítica del poder y del discurso que realizan Foucault y Deleuze, “en la constitución del Otro de Europa” los autores postestructuralistas “han anulado con mucho cuidado los ingredientes textuales con los que tal sujeto podría ‘catectizar’, ocupar (¿invertir?) su itinerario, y esto ha sido hecho no sólo a través de la producción ideológica y científica, sino también de la institución de la ley” (2011, p. 31). Spivak critica a Foucault y a los autores del postestructuralismo francés por negarse radicalmente a pensar en una teoría del lenguaje y de las ideologías –no esquemática–, de modo que ignoran las condiciones de enunciación de su propio discurso, se instauran como sujetos “transparentes” de Occidente y se ubican “al lado de los explotadores en el campo de la división internacional del trabajo” (*ibíd.*, p.31). A pesar del reconocimiento de la existencia de miradas distintas que cosntruyen el mundo y el cuestionamiento de dichas miradas, tanto Foucault como Levi-Strauss son incapaces de reconocer, cuestionar y deconstruir su propio lugar de enunciación como sujetos de Occidente y reifican a los otros a partir de la idealización y reducción de realidades históricas complejas y heterogéneas en formulas como “la tradición crítica de Occidente” o “la cultura china”. Estos autores, en lugar de subvertir el orden del poder colonial, lo reproducen, en la medida en que desconocen las determinaciones estructurales de la división internacional del trabajo intelectual.

Lo que oculta el universalismo científico son las determinaciones sociohistóricas, producto de relaciones de poder/saber que se sustentan en la lucha por la dominación no solo de la naturaleza, sino, sobre todo, de los pueblos no europeos, no occidentales, considerados premodernos, salvajes, ignorantes, primitivos, herejes, etc.

Adjetivos atribuidos a los “otros” de Occidente utilizados en distintos momentos de la historia occidental para justificar la violencia de la conquista y el imperialismo en nombre de saberes (religiosos o científicos) considerados superiores.

III. La interpelación de las metodologías horizontales

En este apartado regreso a la pregunta de Spivak “¿Puede el subalterno hablar?” para pensar en las condiciones de posibilidad/imposibilidad de tomar la palabra de los y las investigadoras y de las y los sujetos investigados del sur global.¹⁷ La inscripción de las y los intelectuales en sociedades capitalistas dependientes –o de acuerdo con otra terminología, en vías de desarrollo o del tercer mundo– se encuentra enmarcada en distintas posiciones de poder/subalternidad en la estructura de clases local, regional y nacional, en el marco más general de la división internacional del trabajo.¹⁸

En ese contexto interesa preguntar ¿qué significa hacer ciencia mexicana, desde México y para las y los mexicanos? ¿Es posible hacer una ciencia propiamente mexicana, no occidental? ¿Es posible “recuperar”, reconocer, la voz de los sujetos en distintas condiciones de subalternidad de raza, clase, género y generación? ¿Existe una voz auténtica de los sujetos subalternos?¹⁹ En síntesis, ¿son visibles

¹⁷ Spivak retoma la noción del sujeto subalterno de la teoría de la hegemonía de Gramsci, quien reformula la teoría marxista de las clases sociales y la lucha de clases en el ámbito económico para pensar la lucha por el poder político. Gramsci establece una distinción entre las clases dominantes y subalternas, los conflictos y las alianzas entre las clases y fracciones y el papel de los intelectuales orgánicos de las distintas clases en la construcción de la hegemonía en una formación social específica y en un momento histórico determinado.

¹⁸ La subalternidad no es una condición ontológica, es un término relacional que refiere a las condiciones materiales y simbólicas y a las distintas formas de conflicto y negociación que adopta la lucha de clases en el proceso de construcción de hegemonía en una formación social históricamente determinada.

¹⁹ Spivak nos alerta sobre la posibilidad de caer en “una nostalgia por orígenes perdidos”, ya que “puede ser negativa para la exploración de las realidades sociales dentro

y/o audibles las voces, las memorias, los discursos, los saberes de los pueblos indígenas, borrados gracias a la violencia epistémica del proceso civilizatorio, la imposición de las lenguas metropolitanas, la destrucción de las culturas y las lenguas originarias, la construcción del otro y la universalización de occidente como único sujeto tema en el transcurso de la historia de sucesivas formas sobrepuestas de dominación de clase, etnia, género y generación?

En un intento por responder a estas preguntas, en este apartado retomo la propuesta de las metodologías horizontales como una herramienta que pone en escena las relaciones de poder/saber entre investigadores e investigadoras con las y los sujetos de investigación y/o con los temas y objetos de investigación problematizándolas desde la perspectiva de las relaciones de hegemonía/subalternidad de las y los sujetos que participan en la investigación en el contexto de la división del trabajo manual e intelectual,²⁰ a nivel local, regional, nacional e internacional.

Las “metodologías horizontales” propuestas por Sarah Corona (2012) a partir de su trabajo con la comunidad indígena Wixarika, implica el reconocimiento del papel de los sujetos investigados en el proceso mismo de creación de conocimiento. La investigación horizontal parte del supuesto de que los sujetos sociales tienen una experiencia relevante, son ellos los que conocen y saben sobre sus prácticas y sus culturas, saberes que representan un valor no solo para ellos en sus propias vidas, sino también para el investigador profesional y el campo científico en general. La horizontalidad implica tanto el reconocimiento de la agencia de los sujetos en el proceso de

de la crítica del imperialismo” (2011, p. 63), y sobre el riesgo que significa “permitir la complicidad del sujeto que investiga (el profesional masculino o femenino) para disfrazarse a sí mismo en la transparencia” (*ibíd.*, p.70).

²⁰ La noción de *horizontalidad*, más que un concepto (nombre), es el adjetivo que califica estrategias metodológicas emergentes como modos distintos de “hacer” ciencia. Hablar de horizontalidad en la investigación –entre otros calificativos posibles– significa destacar las relaciones de poder/saber que se establecen entre las y los investigadores profesionales y los sujetos investigados.

investigación como el respeto de sus saberes, de su cultura y de los bienes comunes, en contra de las prácticas colonialistas de la antropología occidental y de las formas de expropiación de conocimientos y la piratería científica imperialista.

De acuerdo con Sarah Corona (2019), la horizontalidad en la investigación es un gesto político, una acción afirmativa del investigador o investigadora frente a los sujetos investigados con quienes se establece una relación de “pares investigadores”. Las metodologías horizontales implican una posición ética y política en relación con el otro a quién se deja de considerar objeto de investigación para reconocerlo como par investigador con quién se construye una relación de colaboración (Nogueira, 2019). Un pacto ético político de investigación colaborativa que, si bien cambia el horizonte de sentido de la investigación a nivel local, no significa necesariamente un cambio estructural de las relaciones de poder/saber entre la institución científica y los saberes de los sujetos considerados por dicha estructura como “no científicos”. Sarah Corona reconoce las limitaciones estructurales impuestas por las estructuras de poder/saber dominantes y busca mecanismos para revertirlas –al menos parcialmente– y dejar constancia de ellas.

La experiencia de investigación horizontal de Sarah Corona (2019) implica la presencia en el espacio y en el tiempo de la investigadora y la comunidad investigada. El traspaso de los métodos horizontales a otros contextos en los que no se dan las mismas condiciones de interacción cara a cara nos obliga a preguntarnos sobre la forma de darse del diálogo con los otros, en cada tipo de investigación. Quiénes son esos “otros” con quienes la investigadora o él investigador dialogan; en condiciones urbanas o rurales, cara a cara o mediada por textos escritos, visuales o audiovisuales; copresentes o distantes en el espacio y/o en el tiempo. Las estrategias metodológicas para establecer relaciones de horizontalidad que derivan de dichas condiciones son necesariamente distintas, aunque sin duda igualmente relevantes.

Las metodologías horizontales son en sí mismas un dispositivo que cuestiona y desestabiliza las prácticas habituales de hacer teoría e investigación empírica que han sido naturalizadas, normalizadas. La noción de horizontalidad pone en cuestión los juicios previos (pre-juicios) acerca de las nociones de verdad y objetividad, los cuales a base de repetirse se consideran axiomas incuestionables de la investigación calificada como científica y que nos impiden avanzar en el conocimiento de la realidad en su positividad, así como en la teoría que orienta las preguntas y le da sentido a la investigación y a la búsqueda de nuevos conocimientos.

La voluntad de establecer relaciones horizontales en el contexto específico de la investigación, ya sea cara a cara o a distancia en el tiempo y en el espacio, no se enfrenta solamente a las condiciones estructurales de poder/saber, desde donde la sociedad otorga a las y los investigadores profesionales un lugar de enunciación y reconocimiento social, una voz calificada, con la que no cuentan los “pares-investigadores”. La investigadora o el investigador profesionales también cuentan con lugares de enunciación más o menos legítimos, según el campo de conocimiento, la posición en la disciplina específica y la trayectoria profesional, condiciones sociohistóricamente inscritas en la geopolítica del conocimiento y determinadas por condiciones de género, clase, etnia y generación, que es necesario deconstruir. En síntesis, los lugares de las y los investigadores están inscritos en la estructura de clases sociales (hegemónicas y subalternas) de acuerdo con la división del trabajo intelectual y manual en los distintos niveles: local, regional, nacional e internacional.

En ese contexto más general, las preguntas que se hacen la investigadora o el investigador en el marco del desarrollo de la disciplina (ya sea la física, la química, la biología o las matemáticas) no son espontáneas, están determinadas sociohistóricamente, condicionadas por las preguntas previas, originadas por los retos y los problemas, pero también por la imaginación, los deseos, las utopías y la lucha por el poder que dieron surgimiento a la disciplina en el marco

sociohistórico de la modernidad occidental y la división internacional del trabajo intelectual.

Lo que conocemos como ciencia no solo es la investigación positiva realizada en forma directa sobre la realidad, es también el resultado del diálogo de los maestros con los alumnos (futuros investigadores), así como con los científicos e investigadores consagrados que le precedieron y que dejaron sus ideas y puntos de vista en textos escritos, a quienes el investigador elige, más o menos libremente, como interlocutores. La ciencia es la construcción colectiva y dialógica de la comunidad científica dominante, no universal, en tensión con las posturas críticas generadas en contextos poscoloniales. Condiciones sociohistóricas de la producción de conocimiento determinadas por la división internacional del trabajo que separa el trabajo intelectual (hacer teoría) del trabajo manual (producir conocimiento empírico); el primero corresponde a los científicos de las metrópolis occidentales y los segundos a los intelectuales (criollos o más o menos críticos y conscientes) del tercer mundo.

La investigadora o el investigador no es el origen del sentido, es una voz más en la cadena de discursos referidos; tampoco es una unidad, es un sujeto escindido, atravesado por múltiples determinaciones y discursos contradictorios. El sujeto que investiga es el lugar de convergencia de las voces de la comunidad científica (sociohistórica y materialmente determinada) que lo preceden y con las cuales acuerda o polemiza mientras dialoga con el objeto de investigación o con los sujetos investigados con quienes se relaciona de forma directa e imaginaria, mientras están copresentes en el campo, o imaginariamente, cuando los evoca en el momento de la escritura. Pluralidad de voces con las que la investigadora o el investigador profesional dialoga o polemiza, y que están determinadas por relaciones de poder/saber sociohistóricas en las que está inscrito/a y de las que es portador/a más o menos consciente y de las que es necesario tomar conciencia y deconstruir.

Las metodologías horizontales ponen en cuestión tanto la relación que se establece entre el sujeto que conoce y el objeto de

conocimiento del cogito cartesiano –fundamento epistemológico de la ciencia occidental moderna–, como la oposición binaria entre la ciencia, entendida como conocimiento sistemático y verdadero, y el sentido común como prejuicio, ideología o, en el mejor de los casos, conocimiento carente de verificación de acuerdo con las reglas del método científico dominante.

Las metodologías horizontales también sirven para cuestionar la relación entre la ciencia que viene de los “hombres blancos” de las metrópolis occidentales y aquella que proviene de distintos sujetos del sur global, según distintas condiciones de subalternidad de clase, etnia, género y generación, producto de la división internacional del trabajo científico que es necesario desmontar. Las metodologías horizontales favorecen el ejercicio crítico y autocrítico de los deseos, las utopías, las motivaciones políticas que han orientado la investigación y la ciencia, así como el reconocimiento de las múltiples voces con las que el investigador o la investigadora dialogan, polemizan, se enfrentan o subordinan.

La deconstrucción de la forma de darse del diálogo con las múltiples voces que atraviesan al investigador o investigadora y con los sujetos –pares investigadores– también atravesados por múltiples voces y contradicciones es lo que permite el avance del conocimiento no subordinado. Voces múltiples de las que es necesario dar cuenta en la escritura de un nuevo discurso polifónico que incluya los distintos acentos y miradas y los lugares desde donde se enuncian, que exprese la polémica, la confrontación y que muestre las diversas formas de ver, entender y explicar la realidad y comprender el mundo.

IV. Apuntes para una ciencia mexicana con enfoque poscolonial

En la base de la imposición de la ciencia occidental como norma universal incuestionable se encuentra la separación de las epistemologías científica y humanística que dio lugar a la división disciplinaria

del conocimiento y la construcción del otro de Occidente a través de la imposición de las lenguas occidentales y la estigmatización de las lenguas y las culturas originarias. La organización de las estructuras científicas y educativas que sirvieron para la castellanización – por la vía de la alfabetización universal– y la expansión del universalismo científico occidental separó el conocimiento científico, fundado en el intelecto, de la reflexión crítica, basada en la razón, propia de las humanidades.²¹ A diferencia del intelecto que busca conocer el mundo, la razón desea comprender su significado.

La distinción entre verdad y significado es lo que establece la diferencia entre la epistemología de las ciencias y la de las humanidades. Sin embargo, pensar y conocer son dos funciones complementarias que siempre deben ir de la mano. Cuando la ciencia en su búsqueda de la verdad ha prescindido de la reflexión y el pensamiento crítico y las humanidades en la búsqueda del sentido se han alejado de la realidad concreta, sociohistóricamente determinada, se han producido grandes desastres en la naturaleza y en las sociedades, con graves consecuencias para la humanidad.²² Hoy estamos obligados a volver a pensar no solo que “merece la pena conocer”, sino también cómo resolver los graves problemas de salud, de violencias estructurales y pobreza extrema. Muchos de estos problemas se produjeron gracias a “algunos de nuestros más avanzados logros económicos y técnicos” (Sassen, 2015, p. 11).

Desde una perspectiva poscolonial, el conocimiento científico busca comprender la realidad social en sus múltiples determinaciones y

²¹ En el texto *La vida del espíritu*, Hanna Arendt (2002) analiza la diferencia e interdependencia necesaria entre las dos facultades humanas: el intelecto y la razón. La curiosidad y el deseo de conocer, propios del intelecto, son el fundamento de la ciencia moderna, que aspira a la verdad, aunque esta sea, como hoy sabemos, contingente y provisoria. El deseo de ampliar el conocimiento de la realidad, del mundo, pone en duda certezas previas que progresivamente serán sustituidas por verdades más acertadas. Pensar, en cambio, es el acto reflexivo y crítico propio de la razón.

²² Un ejemplo paradigmático del avance del conocimiento científico con graves consecuencias destructivas para la humanidad y el medio ambiente lo representa el descubrimiento y uso de la energía atómica.

abordarlas en su complejidad. Como señala Schmucler (1984), se trata de “una complejidad que enriquezca”, que “nada tiene que ver con la interdisciplina” que conserva la división de los saberes. Se trata de “hacer estallar los frágiles contornos de las disciplinas” (p. 8) que impiden ver las relaciones complejas que se producen entre ámbitos de conocimiento distintos y disolver las jerarquías entre ciencias duras, ciencias sociales, humanidades y conocimientos comunitarios, impuestas por las disciplinas.

En la crítica y transformación de la división disciplinaria de los saberes, no estamos en cero. En los campos científico y humanístico en el mundo se han generado dos grandes movimientos: “uno de ellos es el que se ha denominado ‘ciencias de la complejidad’ (con origen en las ciencias naturales); el otro es el de los ‘estudios culturales’ (con origen en las humanidades)” (Wallerstein, 2005, p. 26).²³ Ambas perspectivas han cuestionado las concepciones tradicionales de las ciencias naturales y las humanidades, y con ello “abrieron el campo del saber a nuevas posibilidades, que habían sido vedadas en el siglo XIX debido al divorcio entre ciencia y filosofía” (*ibíd.*, p. 27).

Pensar las prioridades de la ciencia, desde y para México, significa “construir un saber que nos incluya” (Schmucler, 1984, p. 8). La omisión del lugar “desde” donde se piensa, se investiga y se escribe, de acuerdo con Schmucler (1985), nos confinaría “a la a-topia, es decir, a la negación de un espacio preciso, histórico, desde donde reflexionar sobre los seres humanos...” (p. 3) con nuestros intereses, nuestros deseos, nuestras culturas. Una política científica desde México implica también una política de las lenguas, en la medida en que

²³ Respecto de los científicos de la complejidad, debe precisarse que “piensan que la autoorganización es el proceso esencial de toda la materia... en lugar de la simetría temporal, la flecha del tiempo; en lugar de la certeza, la incertidumbre como supuesto epistemológico; en lugar de la simplicidad como producto de la ciencia, la explicación de la complejidad” (*ibíd.*, p. 27). Cabe añadir además que “Desde el ámbito de los estudios culturales se atacó el determinismo y el universalismo, al igual que desde las ciencias de la complejidad... los especialistas en estudios culturales sostenían que los textos son fenómenos sociales, creados y leídos o evaluados en un determinado contexto” (*ibíd.*, p. 27).

la lengua nos remite a la cuestión, sin duda polémica, de la identidad y de las formas de conocimiento. Cada cultura ha construido su propia lengua y cada lengua refleja una concepción singular del mundo, de modo que los seres humanos no pueden separarse de su contexto histórico y cultural, del cual la lengua materna es portadora. Por esa razón, el proyecto colonizador y civilizatorio de Occidente se realizó, primero, a partir de la imposición de las lenguas de las metrópolis como lenguas de la administración colonial, y, posteriormente, una vez que las colonias se independizaron, mediante la imposición de las elites criollas de la lengua metropolitana como lengua nacional. Sin embargo, Derrida (2009) sostiene que a pesar de que “como efecto del ejercicio violento y despótico del poder colonial esa lengua, que es siempre y para todos, la lengua de otro, aparece como la lengua del amo, la lengua no es propiedad de nadie” (p. 38). Si bien la pérdida de las lenguas originarias, para quienes las perdieron, es irreparable, el español, la lengua del poder colonial en que la mayoría de los mexicanos crecieron y se formaron, en la medida en que no es propiedad de nadie, puede ser re-apropiado y re-significado como lengua propia, y las sesenta y ocho lenguas originarias que sobrevivieron a la colonización y sus hablantes tienen derecho a una presencia plena en la vida privada, en la escuela y en el espacio público. Pensar desde México y para México implica el uso pleno del español y las lenguas originarias en todos los ámbitos de la vida pública y también en la ciencia. Pensar y conocer desde y para México significa hacer ciencia en español y en lenguas originarias.²⁴

Pensar “desde” México y para México, sin embargo, “no excluye a los habitantes de otros territorios [...], muchas ideas elaboradas desde otros lugares son útiles, a veces fundamentales para nuestra manera de mirar [...]” (Schmucler, 1985, p. 3), siempre y cuando seamos

²⁴ El tema es sin duda polémico, en el mundo “globalizado” actual, como parte de la necesidad misma de sobrevivencia humana, “algunos deben ceder a la homo-hegemonía de las lenguas dominantes, deben aprender las lenguas de los amos, el capital y las máquinas y deben perder su idioma para sobrevivir o para vivir mejor. Economía trágica, consejo imposible” (Derrida, 2009, p. 48).

capaces de identificar de dónde provienen esas ideas, para qué fueron desarrolladas, a qué deseos e intereses responden y de contrastarlas con nuestras realidades concretas, puntos de vista, deseos e intereses.²⁵

Pensar desde México y para las mexicanas y los mexicanos significa considerar las condiciones sociohistóricas de generación de los conocimientos y establecer un diálogo horizontal con quienes se dialoga –los sujetos de investigación o las investigadoras y los investigadores ausentes o contemporáneos– para producir conocimiento, ya sea en estas u otras latitudes; reconocer y deconstruir los lugares de poder/saber distintos desde donde se produce el conocimiento. Todo ello para evitar el riesgo de reificar la voz de las y los intelectuales –nacionales y extranjeros– como sujetos transparentes y la universalización del conocimiento, sustento de viejos y nuevos colonialismos.

Una política científica poscolonial busca impulsar el avance de un conocimiento científico de frontera que permita disminuir la dependencia científica y tecnológica del país, una ciencia orientada a la solución de los problemas más urgentes que contribuya a mejorar las condiciones de vida y de bienestar de la mayoría de la población; una ciencia incluyente, en diálogo horizontal con las distintas formas de conocimiento que han sido excluidas por la ciencia occidental moderna dominante. Asimismo, busca proteger el conocimiento colectivo de la piratería científica mercantil. Una ciencia pública, basada en la colaboración, y no en la competencia; una ciencia comprometida con la sociedad y el cuidado del medio ambiente.

²⁵ Queda sin duda pendiente una discusión a fondo sobre la verdad, la objetividad y la universalidad como horizonte de sentido del trabajo científico. Perspectiva que, desde mi punto de vista, no está reñida con la vigilancia epistémica necesaria sobre las determinaciones sociohistóricas de la producción de dicho conocimiento. La ciencia más que universalidad debe aspirar a la generalización de su conocimiento, ya que, como señala Hanna Arendt (2002), la verdad científica a la que aspira la ciencia moderna es, como hoy sabemos, contingente y provisoria. El deseo mismo de ampliar el conocimiento del mundo pone en duda certezas previas que progresivamente serán sustituidas por verdades más acertadas “a medida que progresa el saber” (p. 82).

Referencias

Arendt, H. (2002). *La vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós.

Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la Historia Universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Butler, J. (2011). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

CONACYT. (2019). Primeros cambios. Grandes mejoras. *Boletín CONACYT*, 1, 78-96. México.

Corona Berkin, S. (2008). Edición para indígenas voluntad de nación y política de invisibilidad. En M. del C. de la Peza (Coord.), *Comunidad y desacuerdo. Comunicación, poder y ¿nuevos? sujetos de la política* (pp. 89-126). México: UAMX/Fundación Manuel Buendía.

Corona Berkin, S. (2012). Notas para construir metodologías horizontales. En B. Corona y O. Kaltmeier (Coord.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 11-21). México: Gedisa.

Corona Berkin, S. (2015). *La asignatura ciudadana*. México: Siglo XXI.

Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. México: CALAS/UdG.

De la Peza, M. del C. (2016). El cantinflismo como síntoma. Pensar la Nación desde sus márgenes. En M. del C. de la Peza y M. Rufer (Coords.), *Estudios Culturales y Nación. Debates poscoloniales sobre identidad y diferencia* (pp. 135-178). México: Itaca-UAM-X.

De la Peza, M. del C. (2017). Is Spanish our Language? Alfonso Reyes and the Politics of Language in Post-revolutionary Mexico. En O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangles Heritages. Post Colonial Perspectives on the Uses of The Past in Latin America* (pp. 69-86). Londres: Routledge.

De la Peza, M. del C. (2018). Escritura y colonialismo. En E. Alcántara, Y. Arce y R. Parrini, (Comps.), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en Ciencias Sociales* (pp. 141-154). México: UAM-X.

De la Peza, M. del C. y Corona B. S. (2000). Educación cívica y cultura política. En Y. Corona Caraveo (Coord.), *Infancia, legislación y política* (pp.). México: UAM-X, UNICEF.

De la Peza, M. del C. y Rodríguez Torres, L. R. (2014). Evaluación de competencias de lectoescritura en alumnos de primer ingreso a la UAM-X. *Revista Argumentos*, 74, 117-149. México: UAM-X.

Delgado Wise, R. et. al. (2015). *La migración mexicana altamente calificada*. México: CONACYT/UNESCO.

Derrida, J. (1984). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro*. Argentina: Manantial.

Foucault, M. (1981). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992). Curso del 7 de enero de 1976. Erudición y saberes sometidos. En *Genealogía del racismo* (p. 282). España. Ediciones la Piqueta.

Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. España: Paidós.

Mattelart, A. (2005). *La invención de la Comunicación*. España: Siglo XXI.

Nogueira, B. (2019). *Ciencias Médicas cuerpo a cuerpo. Las parteras de Presidio de los Reyes Nayarit. México*. Tesis de Doctorado. Universidad de Guadalajara, México.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1998). *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona. Disponible en <http://www.linguistic-declaration.org/versions/espanyol.pdf>

Quijano, A (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp 117-132). Argentina: Signo.

Rodríguez Torres, L. R. y De la Peza, M. del C. (2019). Language. En O. Kaltmeier, J. Raab, et. al. (Eds.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas* (pp. 135-144). Nueva York: Routledge.

Sassen, S. (2007). *Una Sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.

Schmucler, H. (1984). El proyecto de Comunicación /Cultura. *Comunicación y Cultura*, 12, pp. 3-8. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Schmucler, H. (1985). Al margen. *Comunicación y Cultura*, 14, pp. 3-5. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros*. Argentina: Prometeo.

Spivak, G. C. (2011). ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Tribunal Permanente de los Pueblos. (2016). *Capítulo México: La audiencia final. Sentencia, fiscalía y relatorías*. México: Itaca/Brot für die Welt.

Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

Wallerstein, I. (2007). *Universalismo Europeo*. México. Siglo XXI.

Enunciación e interculturalidad en el documental latinoamericano

Análisis de cinco películas exhibidas entre 1960 y 1979

Vicente Castellanos Cerda

El documental latinoamericano en dos décadas de ideales y cambios sociales

Las películas documentales, al igual que ocurre con otros discursos, se estudian mediante marcas textuales y no en el trayecto de una situación de comunicación dinámica y cambiante según las interacciones existentes entre personas. Consideramos que es en el texto cinematográfico donde se pueden estudiar los procesos de enunciación y de horizontalidad intercultural que inaugura un cineasta, son asumidos por las personas que aparecen en la película y reconocidos por los futuros espectadores.

Las marcas pueden ser explícitas o implícitas en los documentales que nos ocupan, por lo que es tarea del análisis cinematográfico identificarlas y dotarlas de sentido según la evidencia que está en la propia película y en otros documentos que explican los motivos de hacer y exhibir un documental sobre la realidad latinoamericana.

Se retoma el fenómeno del documentalismo latinoamericano que va de 1960 a 1979 como un tiempo emblemático de lucha social,

una búsqueda por el reconocimiento de la diversidad cultural y la apuesta por una comunicación intercultural, en las que las diferencias sociales, raciales y de clase forman parte de la construcción de sentido de una película, según el aquí y el ahora de las personas que lo hacen, lo ven o participan en esta.

Para Bernardi (2007), las expresiones culturales y mediáticas se convierten en protagonistas de un espíritu del tiempo que clama resistencia para alcanzar el cambio y la igualdad:

Por un lado existía el movimiento creativo que ponía en el centro de la acción política los medios, la información, el imaginario, la cultura, la comunicación, porque pensaba que el poder se jugaba en esos lugares y no en la esfera de la gran política de estado o la gran política revolucionaria. (Berardi, 2007, p. 43)

El documental cinematográfico aprovecha este momento para sumarse al cambio con un conjunto de películas que denuncian, educan y experimentan; representó una acción política con un contundente discurso contrahegemónico, pues este cine no es una expresión burguesa, sino un espectáculo popular accesible a la gente que lo aprecia, entiende y lo hace suyo.

Martín-Barbero afirma, en el contexto de la creación de la televisión regional de Cali a finales de los años ochenta, que...

se tornaba estratégico plantearse que una cosa es empezar a verse y mirarse en sus problemas y sus potencialidades, en sus cantares y sus sabores, y otras mucho más difícil y arriesgada es reconocerse y hacerse reconocer por los otros. (Martín-Barbero, 2017, p. 24)

Este impulso de (auto)reconocimiento motiva el debate entre cineastas y estudiosos de las ciencias sociales para conocer los alcances estéticos, políticos y populares del documental. Entre el polo de la lucha cara a cara en las calles contra el despojo, la dominación y la desesperanza y el polo artístico que pretende crear conciencia y mover a la acción al emplear el arte en su posibilidad de emancipación, se

halla el documental cinematográfico en América Latina de los años sesenta y setenta.

El documental se ha conceptualizado como una apuesta cinematográfica y política en la que sobresale la intención por conocer factualmente lo que sucede en el mundo (Nichols, 2001; Aguilar, 2018), la cual recibe un tratamiento creativo (Grierson, 1933) y posibilita una experiencia moderada en su relación con los hechos constatables (Nichols, 1977). En lo particular, los documentalistas latinoamericanos han trabajado con la finalidad de dar a conocer ciertas realidades de la región empleando la forma documental en una convergencia con otros discursos militantes, periodísticos, experimentales y académicos. Les ha importado lo que ocurre en los hechos: si se puede ver, experimentar, sufrir o disfrutar por cualquiera, se puede filmar, es decir, se trata de aprovechar la realidad para explicarla, tomar distancia de ella, o bien, transformarla.

Se ha concebido a los documentales de este periodo como una forma de guerrilla simbólica: ligera, ágil y de pronto impacto, que está en contra de otros estilos cinematográficos más contemplativos y propone una política del cine que discuta y transforme a la sociedad.

El cine latinoamericano tiene su distinción, frente a otras cinematografías, en ser un cine imperfecto que trabaja en la realidad misma que demanda ser transformada. Se producen películas que exhiben y explican lugares de enunciación que importan tanto como los contenidos. Cuando la enunciación forma parte explícita del proceso de construcción de sentido, los lugares del cineasta, del equipo de producción, de las personas que intervienen en el documental, del espectador y del estudioso, son dislocados por una película que habla, en realidad, de su propia problemática.

La producción cinematográfica contestataria e independiente en la región fue muy importante en la segunda mitad del siglo XX y se le ha dado el nombre genérico de “Nuevo Cine Latinoamericano”, caracterizado por “la liberación de los sectores más oprimidos, de afirmación de la cultura nacional y regional, y del cuestionamiento de los valores sobre los que se erigen la dominación, la explotación, el

saqueo” (Ancira, 2016, p. 28). Este deseo se nutrió de teorías emancipatorias, entre las que destacan la de la dependencia, de la poscolonialidad y de la liberación del oprimido en un contexto de lucha de los excluidos del desarrollo: los estudiantes, los obreros, los campesinos, los indígenas y las mujeres.

En suma, el documental latinoamericano también se ha caracterizado por ser un cine libre, espontáneo e imperfecto, que trabaja en la realidad de países que han sido saqueados con el consecuente empobrecimiento de sus habitantes. Esta caracterización es el resultado de lo que Salgado (2014) llama “cine de la experiencia”, que ha permitido rastrear los dominios éticos, políticos, pedagógicos y terapéuticos que produce socialmente el documental.

Claves para entender la dimensión política e intercultural del documental latinoamericano

Jesús Martín-Barbero y Sarah Corona (2017) parten de la idea de que existe “mal de ojo” en la cultura occidental, un mal que no permite ver con los otros. Afirman que ver con los otros se constituye en una experiencia de sentir, acompañar y dialogar, por lo que el desafío está en explicar cómo se construye la igualdad discursiva entre el documentalista, las personas que brindan sus testimonios y los espectadores, pues este encuentro de convencimiento mutuo es también un acto de interculturalidad.

Tanto Corona (2011), a partir de su experiencia de investigación con los huicholes en la producción de imágenes fotográficas, como Martín-Barbero, en su trabajo en la producción del programa televisivo *Rostros y Rastros* (1988) del Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle en Cali, Colombia, coinciden en que el ver con los otros implica un proceso de transformación cultural que requiere no solo de voluntad personal, sino también de una serie de condiciones enunciativas que garanticen una comunicación consciente y horizontal. Al respecto, Corona afirma que “la falta de

equidad discursiva obstruye la relación entre culturas” (Martín-Barbero, Corona, 2017, p. 13) y, por su parte, Martín-Barbero hace énfasis en la importancia del lugar de las personas en su experiencia corporal, un lugar “desde el que veo y toco, o mejor, desde el que siento cómo el mundo me toca” (*ibíd.*, p. 53).

Otro rasgo fundamental del documental latinoamericano es su capacidad de poner en la esfera pública temas y realidades que deben ser comprendidos, debatidos y transformados. Rancière (2012) toma distancia del cine político –militante y propagandístico– porque, lejos de emancipar, somete a los espectadores a un pensamiento cerrado y autosuficiente al privilegiar la *causa* sobre el entendimiento. El cine militante no produce debate social, sino dogma y simpatizantes que se mueven bajo consignas. En cambio, la política en el cine produce desacuerdos entre los que discuten el contenido de los mensajes, y la posición de los hablantes en el proceso de comunicación.

Para Rancière, la política tiene como principio la distribución de la igualdad, cuya herramienta es la igualdad entre inteligencias, entre *logos*, es decir, entre actos de pensamiento y lenguaje. En situaciones en las que la distribución de la igualdad no es simétrica, como en el caso del mal de ojo que estereotipa los lugares sociales de los sujetos en el espacio público, se puede dar la situación de que unos cuantos posean y usen el *logos* a su favor, considerando que los otros no son dignos de habla y escucha, quedando solo la forma sin contenido, es decir, ruido que no es comunicación.

Desde la perspectiva de Rancière, es necesario que el desacuerdo se entienda como un acto de lenguaje en el que importa tanto el enunciado como la enunciación: “Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos, los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (Rancière, 1996, p. 9). “Entender y no entender lo mismo en las mismas palabras”, porque los marcos de referencia, los intereses y las posiciones sociales que entran en litigio también condicionan

el significado que se comparte, pero que no forzosamente se comprende igual.

Estos actos no son exclusivos del campo de la política, también los produce el arte y sus expresiones literarias, musicales, visuales y, evidentemente, cinematográficas. Rancière los define como mundos estéticos litigiosos y consisten en “momentos poéticos en los que los creadores forman nuevos lenguajes que permiten la redescipción de la experiencia común, inventan nuevas metáforas, llamadas más tarde a entrar en el dominio de las herramientas lingüísticas comunes y de la racionalidad consensual” (*ibid.*, p 81).

Nuevos lenguajes y nuevas metáforas que producen desacuerdo, es decir, otras formas de expresar el mundo y, con ello, lo que se piensa de este. En este sentido, los documentales son manifestaciones de una metacomunicación materializada en los diálogos, en la puesta en escena, en el montaje, o en un todo articulado de estos tres componentes textuales. El lenguaje y las metáforas de la política en el cine ponen en evidencia el desacuerdo mediante algún recurso cinematográfico.

Si partimos de la idea de que el diálogo intercultural busca comprender el desacuerdo en un nivel metacomunicativo en el que se evidencia la situación de enunciación, es posible aprovechar esta lección para saber cómo el documental aprovecha los atributos cinematográficos para debatir el cambio social en su dimensión política.

Corpus y elementos del análisis

En la revisión bibliográfica de esta investigación se recuperaron las fichas filmográficas de 32 documentales con diferentes tratamientos cinematográficos y políticos, con una representación del 38 % de los países latinoamericanos y del Caribe (10 de 26). Esto no quiere decir que estos números den cuenta de toda la producción de documentales del periodo, más bien nos hacen pensar en el problema de la catalogación de las producciones existentes, su conservación y su

consecuente disponibilidad para los espectadores y estudiosos, lo cual nos obliga a trabajar con el material con el que se cuenta registro y es accesible en nuestros días.

Es importante mencionar que dos libros de recopilación han sido fundamentales para definir el corpus de análisis: *Cine documental en América Latina* (Paranaguá, 2003) y *América Latina en 130 documentales* (Rufinelli, 2012). Asimismo, la elección de las películas se hizo con la idea de alejarse de los documentales que, o bien centran su interés en la lucha con el poder del Estado, son radicalmente militantes y expresan una tendencia ideológica monolítica, o bien han sido considerados como obras monumentales, como los casos de *La hora de los hornos* (Argentina, 1966-1968), de Octavio Getino y Fernando Solanas, y *La batalla de Chile. La lucha de un pueblo sin armas* (Chile y Cuba, 1974-1979), de Patricio Guzmán.

Por otro lado, precisamos el concepto de enunciación que permitió instrumentar el análisis de los documentales a partir de la lingüística. Emile Benveniste (1977) estudia las condiciones del empleo de la lengua, algo diferente y en otro nivel de los acercamientos que explican las formas en el ámbito de la sintaxis. El estudio de la enunciación centra su interés en el acto comunicativo mismo de producir un enunciado.

Los caracteres lingüísticos de la enunciación son marcas léxico-fonéticas, discursivas y culturales, que pertenecen a la expresión del locutor. En el primer nivel se halla la realización vocal de la lengua, es decir, lo que se conoce como acento, inflexiones y formas particulares del habla que son determinadas por aspectos sociales, como puede ser la región donde se vive o la clase social. En lo que respecta al aspecto discursivo de la enunciación (es decir, al segundo nivel), Benveniste afirma que es el terreno del sentido, del paso de las palabras al significado y a un tipo particular de interacción social que propicia un acto comunicativo: “es la semantización de la lengua lo que ocupa el centro de este aspecto de la enunciación, y conduce a la teoría del signo y al análisis de la significancia” (Benveniste, 1977, p. 84). El tercer nivel es propio de una enunciación que se da en el

marco formal de su realización. Es el ámbito del proceso comunicativo en el que un hablante, al momento de apropiarse de la lengua, realiza un acto de articulación lingüística que transporta significados y, al mismo tiempo, introduce la conciencia de su habla tanto para sí como para su interlocutor.

La teoría de la enunciación explica la relación discursiva entre interlocutores que para Benveniste pueden ser reales, imaginados, individuales o colectivos. De esto se puede extraer una tipología de sujetos de la interlocución que participan de la experiencia del documental, a saber: el cineasta, las personas que brindan sus testimonios e imagen y el espectador. Esta relación es una situación política que no solo refiere a la película misma, sino también a la realidad que se representa con imágenes y sonidos.

El documentalista es una persona con un fuerte compromiso político con la intención de denunciar y transformar situaciones de desigualdad e injusticia social de las que usualmente no es un afectado directo. Se trata de un otro que participa de una realidad y de una cultura que comprende en lo político y es consciente de que implica una decisión moral el cambiar su lugar de enunciación.

Los otros que brindan su cuerpo, voz y experiencia al documental, es decir, los sujetos filmados, son los marginados, los saqueados, desplazados y explotados. En términos del periodo, el pueblo indígena, obrero, campesino. Como dice Martín-Barbero, “se trata de una apuesta ética: no manipular al testigo ni sustituirlo, sino al revés, empoderarlo como el único y verdadero actor-autor del relato, en su corporalidad, su voz, su habla y condición social y cultural” (Martín-Barbero y Corona, 2017, p. 27).

El espectador se caracteriza por ser el destinatario de una comunicación que inaugura y propone el documentalista. A pesar de no compartir el espacio-tiempo del registro en esta relación comunicativa, tiene el papel relevante de ser el sujeto, imaginado y colectivo, que recibe los beneficios del esfuerzo de realizar un documental. Pese a esta situación asincrónica, el documental también lo interpela para pensarse en otros lugares de la cultura.

En razón de estas delimitaciones conceptuales, se propone el análisis de cinco documentales en los cuales se busca: reconocer los lugares de enunciación que se evidencian en el texto cinematográfico; explicar el desacuerdo (en forma de diálogo, declaración o cualquier otro sonido articulado) en la puesta en escena y en el montaje; dar cuenta del modo en que los *logos* en discusión interactúan, y, finalmente, entender el sentido político del documental. Estos principios no derivan en un índice para realizar los análisis, sino en orientaciones generales que permitan un itinerario común en documentales de hechuras e intenciones diversas.

Temáticas que preocupan y tratamientos cinematográficos que se construyen

Por primera vez, Octavio Cortázar, Cuba, 1967, nueve minutos

Este documental de tan solo nueve minutos de duración está estructurado, sin mayores pretensiones, en una lógica que de modo paulatino y sin digresiones despierta el interés por saber cómo es que entiende y vive la experiencia de ver cine por primera vez la población de la pequeña comunidad de Los Mulos, en las Montañas de Baracoa en la isla de Cuba, años después de haber triunfado la Revolución. El 12 de abril de 1967 más de cien personas vieron películas por primera vez.

El director realiza el viaje junto con dos personas más y entre los tres se encargan de conducir la unidad móvil, proyectar y hacer promoción al llegar a cada lugar que el cine visita al pueblo.

En este documental el director hace explícito su lugar de enunciación como un agente que propicia respuestas a preguntas directas en personas que no han asistido a ninguna función cinematográfica, pero ante la expectativa de su primera vez ha aumentado el interés al grado de que se trata de una experiencia que debe apreciarse

personalmente. Entre las respuestas, elige una que utiliza para cerrar el documental: “Película es... una cosa muy bonita y de importancia”.

Si bien Octavio Cortázar resalta el dicho de una mujer que aparece en la película, también muestra otras expresiones de niños y adultos: “Yo no sé qué es cine”; “Cine es película”; “Yo quiero saber qué es cine, no que me cuenten”. Lo cierto es que para la mayoría de la población el cine es algo que no se ha vivido. Esta situación de expectativa la aprovecha el documentalista para trabajar en el nivel de la imagen con los rostros de las personas. De rostros que expresan alguna duda y cierto nivel de bochorno mientras se saben filmados por el director durante el día, se pasa a rostros de alegría y risa franca en la noche de la proyección de la película.

Este tratamiento de la imagen hace que el espectador identifique las emociones que propicia ver cine por primera vez en una situación social en la que las personas no tienen posibilidades de ampliar sus experiencias más allá del cuidado de la tierra y la familia. El cine se presenta como un evento extraordinario gracias al cambio que ha propiciado la Revolución cubana.

La nueva realidad necesita de todos los recursos educativos y culturales para lograr su promoción. El cine didáctico revolucionario cumple esta función y para ello recupera la forma documental, porque es evidencia del cambio social, incluso en los ámbitos de esparcimiento. También emplea la imagen y el sonido en su dimensión pedagógica; sin referencias conceptuales o preceptos revolucionarios, logra convertirse en un cine que enseña a comprender los alcances de la Revolución mediante una estrategia indirecta de convencimiento ideológico facilitada por el dispositivo cinematográfico.

El recurso de preguntar para generar expectativas es efectivo en la medida en que brinda información sobre aquello que se cree que es el cine y sobre la dimensión política de la pregunta misma. Octavio Cortázar filma lo que sucede (la expectativa, la vida fuera del cine, los comportamientos de curiosidad, alegría y aburrimiento durante la proyección), mientras que en el terreno ideológico aprovecha los recursos retóricos de sus preguntas a la población para conseguir

respuestas que se transforman en lecciones sobre una vida diferente en el nuevo régimen.

Las respuestas son yuxtapuestas unas tras otras para dar lugar a una sinfonía que habla sobre la diversidad de expectativas que en esta pequeña población produce la idea de ver cine por primera vez. El tema parece menor ante la necesidad de la gente, sin embargo, la formación cívica pasa también por el tiempo de ocio negado en el capitalismo para los sectores más pobres de la población.

No hay contradiscursos en conflicto que sean exhibidos en pantalla, en su lugar se presenta una divertida y emotiva película, en cuya aparente ingenuidad está su poder de transformación: “Bajo esta superficie aparentemente laudatoria, subyace una poderosa estrategia de interrogación sobre la naturaleza y el emplazamiento de la cinematografía en el marco de la marginalización social y cultural de Latinoamérica” (D’Lugo, 2003, p. 313).

El espectador entiende sin ambigüedades el mensaje de una película que le propone un conjunto de voces que ya no se preocupan por la explotación, la carencia o la marginación social, sino por la expectativa de vivir una experiencia nueva y placentera. El cine es un aliado del cambio social y para serlo es capaz de dejar de lado la denuncia.

Tire Die, Fernando Berri, Argentina, 1960, 35 minutos

En el contexto de un proyecto de documentalismo de carácter académico y con antecedentes en formación teórica en lo social y práctica en lo cinematográfico, esta película –dirigida por el entonces director del Instituto de Cinematografía de la Universidad Nacional del Litoral en Santa Fe (Argentina), Fernando Berri– se presenta como la primera encuesta social filmada. Se trata de un ejercicio académico universitario entre profesores y alumnos “con la convicción de utilizar el cine al servicio de la Universidad y la Universidad al servicio de la educación popular” (Kriger, 2003, p. 289).

En una barriada que se encuentra en las afueras de Santa Fe, atravesada por las vías del tren que conduce a Rosario y Buenos Aires, los niños que habitan esta región acuden a un puente de dos kilómetros de largo para pedir a gritos a los pasajeros: “tire die”, es decir, que les lancen una moneda de diez centavos mientras el tren sigue su marcha.

Este documental plantea cómo la idea de encuesta social filmada es realmente una ironía de la estadística oficial que mide el progreso en cantidades y medias. Este modo irónico de tratamiento del documental pone en pantalla la existencia de otra realidad, ubicada en las orillas de la ciudad, en donde las estadísticas se hacen inciertas (*ibíd.*, p. 290).

La encuesta social filmada da imagen y voz a los expulsados de Santa Fe, del progreso, de la estadística misma, pues mientras se cuentan hospitales, escuelas e incluso salones de belleza, nunca se contabiliza la pobreza como desgracia humana. Este es claramente el lugar de enunciación de Fernando Berri, desde el cual obliga al espectador a conocer a la gente que vive en esos lugares marginados, mientras los niños corren y gritan por las monedas de diez centavos.

La encuesta social filmada se distingue de la estadística porque no es abstracta. Tanto la concreción de las preguntas como el mostrar los rostros, el entorno y el ferrocarril hacen que se pase de la generalidad del dato a la particularidad de vivir en la pobreza extrema.

Los encuestados tienen nombre propio y lo dicen en voz alta, mientras que el manejo de la cámara y la puesta en escena obligan a otras oposiciones de los lugares de enunciación. En un destacado mecanismo cinematográfico de implicación, “delimitando un espacio interior para su público (reparado tras una ventanilla o una pantalla), que no da cabida a los excluidos, obliga al espectador a ver en primer plano la cara de cada niño que pide y a detenerse frente a sus gritos agudos e insistentes” (*ibíd.*, 290).

La marca léxico-fonética de la enunciación en el nivel de realización vocal que da título al documental es una expresión propia de los habitantes de esta barriada, una voz incompleta y cortada que

cumple tres funciones sociales: la de constituirse en un imperativo destinado a los pasajeros del tren; la de describir un acción verbal (“ir al tire die”); y una última que nos dice el modo en que una población marginada se apropia del lenguaje para hablar de su realidad y demandar visibilidad a los espectadores.

Etnocidio: notas sobre el mezquital, Paul Leduc, México – Canadá, 1977, 130 minutos

Un letrero permite conocer la fuente académica del documental: “La realización de esta película fue posible gracias a las investigaciones efectuadas entre 1971 y 1976 por el proyecto *estructura socioeconómica y sistemas de dominación en el Valle del Mezquital*, auspiciado por el PIVM y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM”. Es de destacar que el antropólogo Roger Bartra fue coguionista de Paul Leduc.

Las notas están divididas en unidades temáticas en las que se exponen las condiciones de saqueo y explotación de indígenas otomíes por parte de caciques, gobierno e industriales que han explotado los recursos naturales del Valle del Mezquital en el céntrico estado de Hidalgo de la República Mexicana.

En orden alfabético las notas se suceden unas a otras sin que el conjunto dé como resultado una tesis única. Más bien, se dispersan los temas, conceptos, denuncias y hechos para hablar de las particularidades del capitalismo mexicano, en el que se coluden empresarios, gobierno e iglesia para despojar a los pueblos originarios de sus tierras y con el objeto de incorporarlos como mano de obra barata en fábricas de cantera de mármol o en la construcción y operación de la Refinería de Tula de la empresa paraestatal Petróleos Mexicanos (PEMEX).

Conviene profundizar en algunas notas, dada su relevancia en el documental. Por ejemplo, en la “c” de “clases” se exhibe el desacuerdo en su dimensión política. Un grupo de campesinos denuncia a los

ricos quienes les han robado todo lo que por siglos les perteneció y ante lo cual su voz se levanta en nombre de ellos mismos: “Somos pobres. Somos campesinos sin tierra. Sufrimos de jornal. No nos dan trabajo. Nos mantenemos entre nosotros. No nos dan trabajo y nos pueden matar” (Leduc, 1977).

En la “r” de “resumen” se explica que el pueblo otomí tuvo que aprender castellano a la par que lo despojaban de sus tierras. Antes, las mujeres hilaban fibra de maguey y con la venta de ayates sostenían a sus familias. Comían tortillas con un jarro de pulque y algunos aprovecharon las oportunidades que abrió Lázaro Cárdenas para estudiar y conseguir otros trabajos. Sin embargo, en la región escasean las oportunidades bien remuneradas, por lo que muchos deciden migrar a la Ciudad de México o a los Estados Unidos.

Una esperanza surge en las últimas notas en imágenes en que la unión de los trabajadores, la movilización social y la posibilidad de irse a huelga son recursos para mejorar sus condiciones laborales. La protesta social se resume en la consigna “Este puño sí se ve” y la película termina con una imagen del rostro de un hombre anciano que interpela directamente al espectador.

Respecto a los mecanismos de enunciación de la película, sobresale la interpelación de los otomíes al ser filmados mirando a la cámara, en silencio y cuidadosamente organizados en el agreste valle en el que han vivido y del que ahora son despojados: “Los indios aparecen siempre serios, estoicos. La presencia del huso con el que hilan las fibras del maguey es constante en sus manos. Miran a la cámara (lo que es decir al espectador) y no hay sonrisas” (Tuñón, 2003, p. 351).

Su sola presencia en el encuadre es el reclamo de su aquí y ahora; son una presencia que no necesita decir algo, son un silencio que el espectador está obligado a escuchar o ante el cual debe reconocer que son otros, muy distintos, pues mientras que a la cámara hablan español, entre ellos lo hacen en otomí. Están en desacuerdo con la situación que los margina y conocen a los responsables: el gobierno, los empresarios, el clero, pero estos no negocian, no dialogan, en contraste, los consideran ruido por ignorantes; atrasados

por sus genes. Ante la imposibilidad de lograr una situación de igualdad, hablan con el cineasta para transmitir su desesperanza y deseos de justicia.

Migrantes, João Batista de Andrade, Brasil, 1973, 7:00 minutos

Este documental adquiere forma de discurso periodístico. El documentalista se acerca con micrófono en mano a una familia de migrantes proveniente del nordeste pobre de Brasil y que busca en la ciudad de San Pablo mejores condiciones de vida. Viven debajo de un viaducto, por lo que son visibles para automovilistas y traunseúntes, pero no se conocen sus motivos para estar en la ciudad. El objetivo del documental es hacer que hablen para que los otros habitantes de la ciudad los escuchen.

En esta breve película, los letreros que preceden a algunas secuencias funcionan para orientar la atención del espectador sobre lo que se dice sin olvidar quién lo dice. El primer letrato advierte sobre la presencia de una familia de migrantes, tan brasileña como cualquiera, pero fuera de lugar: “San Pablo, 20 de noviembre de 1972, habitantes y comerciantes del Parque Don Pedro reclaman la presencia de marginados que se resguardan debajo de los viaductos que hoy cruzan la antigua Plaza Paulista” (Andrade, 1973)

Ante la novedad del hecho de que ya ha sido motivo de otras informaciones periodísticas, “un grupo de reporteros va al lugar y encuentra una familia debajo de los viaductos. Finalmente los marginados” (*ibíd.*). El reportero entrevista al padre de familia, le pregunta su nombre, Sebastião, y qué hace en San Pablo, la respuesta es breve y contundente: “Vine a trabajar”, pero no puede alquilar un cuarto, así que vive debajo del puente “tirado, como si fuera un cualquiera”. Otros letreros complementan la información: “Sebastião es uno de los dos mil migrantes que huyen de la miseria del campo, buscando mejores condiciones de vida en la gran ciudad” (*ibíd.*).

El momento en que el desacuerdo entre los migrantes y los habitantes de la megalópolis se hace presente es justo en una secuencia entre Sebastião y un transeúnte del lugar. El letrado advierte lo siguiente: “Vean ahora un diálogo iluminador”. Dada la importancia del diálogo, se transcribe parte de este:

Transeúnte: Yo creo que si ellos se dedicaran más al campo, inscribirían a sus hijos en la escuela para que estos sigan los mismos pasos que ellos, sería interesante, podrían seguir con la vida rural.

Reportero (dirigiéndose a Sebastião): ¿Qué piensa?

Sebastião: ¿De yo seguir una vida rural? Yo no tengo cómo seguir porque mis documentos no permiten la vida rural, tengo mi profesión; trabajo de armador, trabajo de jardinero, trabajo de guardia, tengo mis documentos, soy profesional [...], lo que yo he encontrado en el campo son heridas con la hoz en los pies, víboras mordándome, el hacendado mandándome a pegar y siempre viviendo en las peores zonas, entonces por eso vengo para la capital porque creo que es más civilizado para tener a mi familia. (Andrade, 1973)

Lo que parece una intervención periodística es realmente una propuesta de compromiso político del cineasta al exhibir la realidad de desigualdad y marginación en un Brasil que está sometido a una dictadura. Dos aspectos sobresalen del trabajo de Batista, según Jean-Claude Bernardet (2003): la incorporación oportuna y pertinente del azar y la focalización en situaciones únicas. Se trata de una propuesta que no tuvo continuidad de lo que se nombró como “cine de calle”, que pretendía encontrar delante de la cámara y el micrófono las “fuerzas sociales antagónicas que se enfrentan y se confrontan directamente, exponiendo su comportamiento y sus ideas en una relación de colisión” (Bernardet, 2003, p. 341).

El cineasta tiene la virtud de provocar la discusión y de desaparecer ante dos *logos* que se disputan la razón en pantalla. Ambos se miran a los ojos, se contradicen y exponen puntos de vista. La cámara los sigue en sus miradas y respuestas, ninguno cede y no hay una

conclusión que domine. Esta situación azarosa permite al espectador conocer posiciones contrastantes en la voz de quienes participan de un desacuerdo que no llega a ningún consenso, pero que sí plantea de modo ejemplar la problemática social de la migración.

Descomedidos y chascones, Carlos Flores del Pino, Chile, 1973, 67 minutos

Filmada en los años 1971 y 1972, justo antes del golpe de Estado contra el Presidente Allende, este documental se produjo bajo el auspicio de la Universidad de Chile. Inicia con un poema de Plabo Neruda, titulado “Educación del cacique”. Al poema le siguen imágenes de un pájaro saliendo del cascarón y de alumbramientos de bebés humanos. Fuera de cuadro, se oyen los deseos de los padres sobre la futura ocupación de sus hijos. Todos desean que estudien y sean profesionistas sin importar clase social.

Los primeros dieciséis minutos de montaje acelerado, de cambios constantes en la banda sonora donde predomina la música moderna y algunas frases extraídas de la publicidad, son el marco temático sobre el cual el documental hará argumentar, discutir y contrastar las opiniones de jóvenes urbanos con acceso a información y a educación: “ser joven es el tema”.

En contraste con los jóvenes que se recrean y educan en escuelas con buena infraestructura, hay otros que trabajan como obreros, quienes no están en la diversión, sino en la fábrica. Asimismo, aparecen secuencias de protesta callejera. Caminatas, manifestaciones con banderas y pancartas que demandan transformaciones.

En este juego de oposiciones, el director termina la segunda parte de su película con el montaje de una serie de imágenes intervenidas acompañadas de un mensaje contundente: “De jóvenes nosotros también fuimos poetas y revolucionarios” (Flores del Pino, 1973), es decir, para la burguesía chilena los ideales son cosa de edad. Contra esta postura, el documental recomienda hacer gimnasia desde

pequeño para no olvidar el espíritu revolucionario como lo hacen los vietnamitas.

En el minuto 34 el debate aparece. Divididos en grupos, el director les ha proyectado fragmentos del documental, cuidando mostrar solo los jóvenes que no son como ellos. Ni unos ni otros se comprenden. Más bien se sorprenden de sus simultáneas existencias. ¿Quiénes representan la juventud chilena? Los que deben esforzarse por comer o los que se divierten en una sociedad hedonista.

En esta película es posible seguir los argumentos a favor y en contra en un desacuerdo que se tiñe de perspectiva de clase. Tres *logos* enfrentados: el de los jóvenes obreros con una claridad sobresaliente acerca de su papel en el proceso productivo de generación de riqueza gracias al trabajo; el de clase media alta (frente al anterior), cuya virtud es que no expresan un pensamiento monolítico respecto a los pobres ni respecto a ellos mismos; y uno tercero despolitizado y centrado en sus propias preocupaciones y placeres. Sin embargo, existe uno más: el de la alta burguesía, a la que el cineasta no se acerca, no conocemos sus opiniones, pero vemos cómo conviven e interactúan en un evento al que solo los muy privilegiados tienen acceso: las carreras de autos.

Destacan los argumentos centrales de estos tres grupos de jóvenes, pues mientras los obreros expresan que los otros deben sumarse a su causa, reeducarlos para que tomen conciencia de la desigualdad social, los jóvenes de clase media ven en la protesta callejera una expresión de violencia. Por su parte, los jóvenes despolitizados desean que no los molesten en algo ajeno para ellos, como son los asuntos de la política.

En este documental, Carlos Flores demuestra la facilidad con la que pone a discutir a los jóvenes, los hace exhibir tres lugares de enunciación contrapuestos sin dar mayor peso a los argumentos a favor o en contra de lo que es una auténtica representación de la juventud chilena. Los jóvenes obreros hablan a partir del compromiso social; los despolitizados lo hacen por la indiferencia; y los beneficiados de una clase media próspera y pujante, pretenden una sociedad

sin violencia en la que la voluntad de las personas gobierne sus vidas. Esto contrasta con la imposibilidad del cineasta de entrevistar a los jóvenes más ricos, como si fueran parte de un Chile al que no le afecta quién gobierne, quiénes son sus habitantes y, mucho menos, si hay otros jóvenes, con otras existencias y deseos. La alta burguesía simplemente obvia la realidad de los que no son como ellos.

La lección intercultural

Los documentales analizados constituyen un corpus de obras audiovisuales que miran con los ojos de los otros. Con base en las características que adquiere la enunciación de documentalistas, participantes y espectadores encuentran en la película un punto de confluencia de voces que se complementan, cuestionan, repelen o atraen.

El problema del sentido es saber sobre la realidad de la que se discute y comprender el lugar de enunciación de cada uno de los interlocutores. Las interpelaciones directas e indirectas, sean de carácter lingüístico o cinematográfico, son necesarias para relativizar el lugar que cada uno tiene asignado en la sociedad (pobres, indígenas, burgueses, gobierno) y en el documental mismo (director, espectador).

Ver con lo otros conlleva un trayecto de acompañamiento en el que los lugares asignados a los sujetos en la cultura se dislocan para enriquecerse con otras perspectivas. Siguiendo a Martín-Barbero y Sarah Corona: afectar y dejarse afectar por la otra cultura es la lección de la comunicación intercultural. ¿Cómo no sentirse tocado por el modo en que los indígenas otomíes explican el despojo de su tierra y forma de vida por más de cinco siglos; cómo no tener empatía con un migrante que ante la pobreza llega a una ciudad que lo invisibiliza, pero en la cual, en cuanto se expresa, un habitante le hace ver que no pertenece a esta; cómo no indignarse ante la marginación de niños y niñas que exigen una moneda de diez centavos con un grito convertido en marca fonética de su pobreza; cómo no deambular entre las opiniones de los jóvenes chilenos, entre la defensa de una

causa que apuesta al cambio social, la indiferencia por los asuntos de interés común o la preocupación por la violencia de la protesta callejera; cómo no reconocer el potencial del arte cinematográfico para propiciar experiencias memorables en una población que ve cine por primera vez?

Los temas en debate en este corpus de documentales son representativos del malestar cultural de grupos que han sido históricamente explotados. Preocuparse por los marginados es la primera condición para verlos, escucharlos, conocer el entorno en que el viven y pensar en las posibilidades de superar el mal de ojo occidental.

En este sentido, se puede desglosar la lección de la comunicación intercultural en el análisis de estos documentales en los siguientes argumentos:

- a. reconocer que los *logos* en discusión son materia de registro documental;
- b. saber que los lugares de enunciación son dinamizados por el tratamiento cinematográfico elegido, en el que estos directores tienen la sensibilidad social y la habilidad cinematográfica para dislocar al espectador de su posición privilegiada y asincrónica respecto a la filmación;
- c. comprender que el ver con los otros es un acto de voluntad política de una comunicación que requiere igualdad discursiva;
- d. reconocer que los procesos de enunciación son el punto nodal para entener y no entender lo mismo en la relación con los otros.

Los documentales latinoamericanos de este periodo como discursos sobrios y creativos de la factualidad, que movilizan el deseo por conocer de una manera imperfecta nuestro entorno, abren la posibilidad de...

escuchar, ver al otro, inclusive ser empático, si no me desestabiliza, no me transforma; mi conocimiento no deja de ser iterativo de lo mío. Ver con los otros, entender con los otros, exige dejarse tocar por los otros; cuando nuestra visión ha cambiado, significa nunca ver lo mismo. (Martín-Barbero y Corona, 2017, p. 140)

El documentalismo latinoamericano ha demostrado ser un instrumento que trabaja en la realidad de la diversidad de los pueblos de la región y es capaz de exhibir la desigualdad y la injusticia en la que viven poblaciones que han resistido a la violencia física y simbólica que ejerce una hegemonía desdoblada en los ámbitos de la política, la religión, la economía y la cultura. Sin embargo, este poder se ha enfrentado a la resistencia simbólica de imágenes y sonidos que emplea el cine para denunciar y transformar.

Referencias

- Aguilar Alcalá, S. (2018). *Decir la verdad mintiendo: del documental al falso documental*. Tesis de Maestría. FCPyS de la UNAM, México.
- Andrade, J. B. (Director) (1973). *Migrantes*. Brasil: TV Cultura de Sao Paulo y João Batista de Andrade
- Benveniste, E. (1977). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.
- Berardi Bifo, F. (2007). *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Bernardet, J. C. (2003). "Migrantes" en Paranaaguá, P. A. (Ed.) (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.

- Berri, F. (Director) (1960). *Tire Die. Argentina*: Instituto de Cinematografía de la Universidad Nacional del Litoral.
- Corona Berkin, S. (2011). *Postales de la diferencia. La ciudad vista por fotógrafos wixáritari*. México: Culturas Populares/CONACULTA.
- Corona Berkin, S. y Kalmeier, O. (Coords.) (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México: Gedisa.
- Cortázar, O. (Director) (1967). *Por primera vez*. Cuba: Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos.
- D´Lugo, M. (2003). “Por primera vez” en Paranaguá, P. A. (Ed.) (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Flores del Pino, C. (Director) (1973). *Descomedidos y chascones*. Chile: Productora.
- García Ancira Astudillo, A. (2016). *Puentes entre el Cono Sur y México en la estética del nuevo cine latinoamericano (1970-1980)*. Tesis de Maestría. UNAM, México.
- García Espinosa, J. (1988). “Por un cine imperfecto”. En *Hojas de cine. Testimonios y documentos del nuevo cine latinoamericano*. Vol. 2. México: SEP-UAM.
- Grierson, J. (1933). The Documentary Producer. *Cinema Quaterly*, 2(1), .
- Kruger, C. (2003). “Tire dié” en Paranaguá, P. A. (Ed.) (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Leduc, P. (Director) (1977). *Etnocidio: notas sobre el mezquital*. México–Canadá: Cine Difusión del Sindicato de Trabajadores de Educación Pública de México y el Office National du Film de Canadá.
- Martín-Barbero, J. y Corona, S. (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nichols, B. (1997). *La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Paidós.
- Nichols, B. (2001). *Introduction to Documentary*. Bloomington: Indiana University Press.

- Paranaguá, P. A. (Ed.) (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Ruffinelli, J. (2012). *América Latina en 130 documentales*. Chile: Uqbar.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2012). *Las distancias del cine*. Buenos Aires: Manantial.
- Salgado Bautista, D. (2014). *Configuración del género cinematográfico documental desde la arqueología del saber de Michel Foucault. Estudio de caso. Bolivia: diez documentalistas de temática social del fin de las dictaduras a los hijos del fin del munco*. Tesis de Maestría. FCPyS de la UNAM, México.
- Tuñón, J. (2003). "Etnocidio: Notas sobre el Mezquital" en Paranaguá, P. A. (Ed.) (2003). *Cine documental en América Latina*. Madrid: Cátedra.

Politizar la escucha

Genealogía metódica desde América Latina

Inés Cornejo

La pobreza no se reduce a la dimensión económica, se puede ser insignificante por no tener un centavo, se puede ser insignificante por el color de piel, se puede ser insignificante por ser mujer.

(Gutiérrez, 2017.)

América Latina ha sido terreno propicio para las utopías. En los años sesenta y setenta, el pensamiento teológico de la liberación se convirtió en militancia popular y política y adquirió la lógica de los movimientos sociales. Es probable que este breve recorrido permita examinar nuestro propio contexto de investigación como latinoamericanos y comprender de qué manera hemos ejercido cierta violencia teórica y epistémica en la relación con “el otro”.

Así, el presente texto explora y sigue la huella de la propuesta fundadora de la teología de la liberación.¹ El objetivo aquí es interrogar los trazos metodológicos, es decir, el proceso –ya sea teórico, práctico o teórico-práctico– de esta propuesta social y pastoral, durante la

¹ Expreso aquí mi agradecimiento a la licenciada Luz Rangel Grimaldo, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, por su interlocución y apoyo en la revisión de fuentes de consulta de este trabajo.

década de los sesenta del siglo XX. Además, analizar el concepto sobre “el otro”, así como la importancia que uno de sus teóricos fundadores, Gustavo Gutiérrez, doctor en filosofía y teólogo peruano, otorga al lenguaje y a la forma en que se apropia de este, y el trabajo del científico social en tanto teólogo. Se trata de explicar la conceptualización o definición de la liberación social o la acción preferencial por los considerados pobres para realizar una reflexión conceptual a partir de sus aportes.

Este capítulo es un abordaje y exposición sobre el método de la teología de la liberación y cómo estos primeros trazos abrevan o no en las reflexiones actuales de la producción horizontal del conocimiento (Corona, 2019), en el marco de referencia latinoamericano.

La teología de la liberación asume la injusticia social como un problema grave e impostergable. Desde el punto de vista sociológico, la religión fundada como especie particular de las creencias, tiene una función práctica: parece dar sentido a la vida. Por ello, el énfasis no es en su contenido dogmático o conceptual, sino en su praxis liberadora que explica el compromiso y la relación con los llamados “insignificantes de la historia”. La acepción secular se aborda en términos analíticos y teóricos, y no desde su sistema de símbolos y rituales que aluden a planos sagrados o últimos de la existencia.²

A continuación, proponemos explorar probables puntos de encuentro entre la teología de la liberación y la producción horizontal de conocimiento. En ese sentido, nos preguntamos cómo el saber elaborado por ambas propuestas asumió la comunicación dialógica, desde la escucha, como una decisión política, y de qué manera, en su momento, la teología de la liberación pudo haber desarrollado posibles episodios de horizontalidad entre el teólogo y el denominado pobre, durante el proceso de interpelación. Tal vez estas interrogantes puedan ayudar a construir la memoria de lo que permanece

² Estas ideas se retoman de la entrevista realizada con Gilberto Giménez publicada en 2018 por Hugo José Suárez en la revista virtual *Cultura y Representaciones Sociales* en el seminario permanente que lleva el mismo nombre.

y lo que no en la investigación con “el otro”, no como fijación en el pasado ni como nostalgia, sino como una genealogía metodológica latinoamericana.

El primer apartado expone el contexto académico en la producción de conocimiento desde el Sur de América frente a Estados Unidos y Europa. El segundo es también expositivo y define la llamada inteligencia de la fe desde las ciencias sociales. El tercero es un abordaje de la metodología denominada “círculo hermenéutico”. Finalmente, en la conclusión se argumenta sobre la escucha y el silencio como componentes esenciales de una interacción dialógica que pueden generar episodios de horizontalidad entre el teólogo y “el otro”, creyente. Al asumir su agencia y su discurso como un sujeto socialmente reconocido, existe la posibilidad de producir juntos nuevos saberes y ejercer la igualdad a pesar de las diferencias.

Desde América Latina

Trabajar con los considerados pobres implica tomar en cuenta a los vulnerables, las clases explotadas, razas marginadas y culturas despreciadas. Asimismo, significa un transcurrir epistemológico, porque se trata de latinoamericanos produciendo conocimiento desde el Sur, desde su propio contexto, frente al estadounidense o europeo. Aunque América Latina nació dependiente en estructuras de poder económico, político o cultural, ha sido un continente con un pueblo que resiste la represión y lucha por su liberación.

No habrá justicia global si no existe la justicia cognitiva. De manera que los procesos de opresión, al excluir grupos y prácticas sociales, ignoran también sus reflexiones. Por eso la intención de recuperar sus conocimientos, sus saberes sapienciales en términos de la teología de la liberación.

De ahí que, en entrevista, David Fernández Dávalos, rector de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México de 2014 a 2020, maestro y sacerdote jesuita, mencione que el aporte de la teología de

la liberación se da de manera paralela a la contribución de las ciencias sociales en el pensamiento latinoamericano. Así, expresa:

Hemos alcanzado altísimas cuotas de reflexión en temas de democracia, derechos humanos, justicia social, cambio social, etcétera, que en otros lugares no se tienen. La reflexión se hizo en lo cotidiano, tanto la teología como este pensamiento social latinoamericano, porque se llevó a cabo desde las luchas de emancipación de Centroamérica y contra las dictaduras militares en el Cono Sur". (Fernández Dávalos, D., entrevistado por I. Cornejo y S. Corona, Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México, 15 de octubre de 2018)

Frente a las relaciones desiguales de poder-saber, está la praxis histórica de la liberación. La herencia de la teología de la liberación es ese pensamiento que hoy se manifiesta como teología contextual desde una perspectiva latinoamericana, según expresa el sacerdote jesuita. Esta identificación consciente con los intereses de los oprimidos dota de racionalidad a un proyecto histórico que no proviene de las clases dominantes, sino de los de abajo. A su vez, es una relectura que supone una ubicación diferente en la historia.

A mediados del siglo XX, la madurez del movimiento popular en el continente expresa la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra. Sin dicho movimiento, la teología de la liberación no hubiera sido posible.

Pese a la represión en la iglesia, estos criterios epistemológicos y la teología de la liberación, de alguna manera, quedaron legitimados institucionalmente y lograron perdurar en América Latina gracias a los textos utilizados por el magisterio y a los documentos del episcopado que recogieron este pensamiento: las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) principalmente.

Fernández Dávalos comenta:

Lo que ocurrió fue que vino un movimiento de represión dentro de la iglesia que se ha institucionalizado muy fuerte con Juan Pablo II y entonces empezaron a perseguir a todos los teólogos de la libera-

ción. Usaron distintas herramientas, a unos les quitaron de dar clases, a otros les impidieron publicar, a otros los llamaron al silencio obsequioso y algunos, los más, fueron proscritos. (Entrevistado por I. Cornejo y S. Corona, Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México, 15 de octubre de 2018)

Entre estos teólogos, menciona a Leonardo Boff, Jon Sobrino y Hans Küng.

El Concilio Vaticano II, realizado en 1962, trajo como consecuencia una pugna entre los tradicionalistas y los progresistas. Además, la Iglesia asumió una nueva forma de presentarse frente al mundo, ya no condenándolo sino dialogando con este; su idea de poder cambió por servicio. “El Concilio Vaticano II acogerá –con moderación y no sin reservas– las grandes aspiraciones de la modernidad: derechos de la persona humana, valores de la subjetividad, libertades modernas, igualdad social, sentido del progreso humano” (Gutiérrez, 1977, p. 19).

Hacia 1967, el Papa Paulo VI publicó la encíclica *Populorum Progressio*, en la que instaba a las naciones subdesarrolladas a liberarse de la miseria y a encontrar mejores condiciones de vida y salud. El 26 de marzo de 1967, la *Populorum Progressio* también abandonó la defensa incondicional de la propiedad privada y, en cambio, hizo énfasis en que para superar el atraso de los países pobres eran necesarias transformaciones radicales, entre otras, la reforma agraria.

A raíz de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, se redactó el documento de Conclusiones, que registró un nuevo espíritu que transcurría del desarrollo a la liberación, señalaba las diversas formas de marginalidad y denunciaba la violencia causada por la injusticia imperante. Ese año es decisivo en la experiencia del movimiento popular en América Latina: es en el que se piensan las primeras formulaciones de la teología de la liberación.

La teología de la liberación desde las ciencias sociales

Conforme a las nuevas prioridades de la Iglesia, la teología de la liberación se explica desde la perspectiva de las ciencias sociales; es decir, como una reflexión crítica, no únicamente de carácter epistémico y pastoral, que, además, se ocupa de los condicionamientos económicos y socioculturales.

La teología de la liberación es la reflexión que inicia con la práctica asumida por sectores cristianos de vanguardia y con la participación que van teniendo de manera creciente. Asimismo, la teología va más allá del pensamiento cristiano tradicional. Se trata de una relectura del Evangelio en condiciones concretas, históricas y políticas, de una reflexión a partir de la praxis del ser humano en un contexto específico.

En ese tiempo, esta teología liberadora convivía con un enfoque innovador que explicaba la situación latinoamericana en relación con el progreso y la expansión de los grandes países capitalistas: la teoría de la dependencia. Dependencia y liberación son categorías correlativas que permiten la articulación de una nueva actitud en el enfrenamiento con los problemas del desarrollo. Dicha teoría favorece un análisis más pertinente que el marxismo tradicional; también facilita una comprensión integral y estructural de la situación latinoamericana. Esto contribuye a la formación de una nueva conciencia de la realidad:

La teología es un segundo acto, un hablar enriquecido tras la reflexión que no entra en diálogo si no escucha. Hay un momento siempre de silencio. El momento que precede a la palabra es el silencio, que es lo que permite realmente poder trabajar. Entre el silencio y la palabra hay un pasaje. En ese pasaje debe entrar la teología, es el caminar entre el silencio y la palabra. Por silencio entiendo capacidad de escucha de “el otro” también (saber lo que vive y piensa) y, al mismo, tiempo, palabra. Porque si la teología no es palabra pública, no es teología auténticamente. (Gutiérrez, 1975).

Por su parte, Leonardo Boff señala que es necesario romper con el estado de dependencia actual, pero sin caer en otro proceso de subordinación, sino establecer una convivencia más fraterna y equitativa. Subraya que la superación de esta debe ser conquistada por los mismos pueblos.

Boff insiste en que la práctica de liberación y la teología que la acompaña no están desarticuladas como si fuesen cualidades subsistentes en sí mismas. Son expresión de un modelo de Iglesia que se ha tomado en serio la acción en beneficio de los pobres, que ha hecho una apropiación social del Evangelio y puede llamarse Iglesia Popular.

En la Iglesia, el teólogo y la teología profesional toman conciencia de la importancia de la educación base; aspiran no solo a alfabetizar, también a capacitar al ser humano para convertirlo en agente consciente y positivo de cambio. “Lo propio de una teología es ayudar a esclarecer la conciencia” (Müller y Gutiérrez, 2013, p. 113).

La Iglesia se construye con la participación de todos, a diferencia del modelo que se erige alrededor de la jerarquía eclesial, destaca la presencia del pueblo organizado. El año de mayor impacto fue 1961, cuando la Revolución cubana se proclamó socialista.

Dicha ideología engendró optimismo y cundió en los elementos progresistas de la Iglesia. Sin embargo, su desventaja fue que acentuó la dureza de la mayoría conservadora. Durante los años sesenta, en América Latina hubo movilizaciones populares, luchas guerrilleras, gobiernos socialistas, la formación de una nueva izquierda. No hay que olvidar a las dictaduras militares en Sudamérica (Paraguay, Argentina, Perú, Bolivia y Brasil) y en Centroamérica (Honduras, El Salvador, Guatemala, Nicaragua). Tal como lo menciona Lacayo: “la tradición cristiana, vista desde un enfoque cultural, está presente en la Revolución Popular Sandinista, no como fruto de una discusión teórica sino por la confirmación de una práctica histórica” (1988, p. 323).³

³ García Canclini, Néstor; Roncagliolo, Rafael, *Cultura Transnacional y culturas populares*, Lima: IPAL, (1988).

El pensamiento de la fe deriva de dos dimensiones: una es la espiritualidad, un asunto privado de creencia personal. La otra es la opción preferencial por el pobre, ahí descansa su cuestión medular y de carácter público:

la Teología de la Liberación nació del reto que para la fe representa la masiva e inhumana pobreza existente en América Latina y el Caribe. Por eso, sus primeros esbozos fueron una reflexión sobre el significado bíblico de los diferentes tipos de pobreza y una consideración, a la luz de la fe, del compromiso evangelizador de los cristianos, y de toda la iglesia, con los pobres. (Gutiérrez, 1975b, p. 134)

En la propuesta teórica, las diferentes dimensiones de la pobreza son entendidas como un asunto difícil y multifacético. Mas no hay que reducir este problema a su aspecto económico, pues el pobre no es quien no tiene bienes, es a quien no se le reconoce la plenitud de sus derechos en tanto ser humano.

Incluso, subrayar el carácter teológico de la pobreza no es soslayar su aspecto económico y social. Como interlocutores, los pobres no cuestionan el mundo religioso popular, sino el orden político que los oprime y margina hasta dejarlos ausentes.

La *Popolorum Progressio* planteó en 1967 la necesidad de un desarrollo integral: las personas son el centro del desarrollo, la “primacía del ser humano respecto de las cosas, de donde deriva la prioridad del trabajo en relación al capital” (Gutiérrez, 1975b, p. 131).

Por ello, ambos acontecimientos en Colombia y México fueron especialmente significativos para la reflexión teológica: representaron la posibilidad de contar la historia desde sus víctimas, desde su reverso. Y esto llamó la atención porque la historia leída desde “el otro” era distinta a la oficial.

El clero que ha elegido un apostolado “desde y con los pobres” en América Latina deviene en que “las conferencias episcopales en Medellín (1968) y Puebla (1979) denunciaron la pobreza existente en el continente como inhumana y antievangélica” (Gutiérrez, 1975b, p. 59). A la denuncia la antecede la evidencia, ya que en dichas

conferencias hicieron presentes a quienes habían estado ausentes, visibilizaron a los invisibles, nombraron a los anónimos. En años posteriores, la teología de la liberación problematizaba a “el otro”, ya fuera indígena, mujer, pobre, marginal, en su praxis social y no únicamente desde la dimensión evangélica.

El problema era tan grave que convocó a la Iglesia a hacerle frente. Esta es de todos, pero especialmente de los más pobres. Rechaza toda exclusión, pero busca subrayar quiénes deben ser los primeros en beneficiarse, mas no los únicos.

El pobre debe tener preferencia porque toda la Biblia está marcada por la predilección de Dios por los desamparados: “América Latina es un continente habitado por una población pobre y creyente simultáneamente. Se trata de quienes viven su fe en medio de la pobreza económica y de derechos de la cual intentan liberarse” (Gutiérrez, 1975b, p. 59).

El proceso metodológico de la Teología latinoamericana desde la perspectiva de la Liberación

Las prioridades de la teología de la liberación dominan su estudio, pero hay necesidad de explicar su metodología cuando habla a los empobrecidos en América Latina y transforma las convicciones religiosas en argumentos sociales y políticos, es decir, las hace seculares para quienes se digan creyentes o no.

La teología de la liberación se cuestiona a sí misma y a sus fundamentos mediante las ciencias sociales en el camino metodológico que va develando. Es una crítica a la sociedad, a la iglesia y a su Carta Magna que es la Biblia.

Para autores como Raúl Vidales, la acción de dios se manifiesta en la eficacia del ser humano en la creación de una sociedad más justa en favor de los oprimidos, estar a su servicio es el compromiso. “Esta misma perspectiva es la que obliga al teólogo a re-leer la Biblia desde la otra Biblia: la historia” (Vidales, s/a, p. 46).

Se trata, entonces, de un método que no es neutro porque supone un marco teórico y, sobre todo, una opción ideológica. La teología de la liberación es una toma de postura en sí misma, con la mediación socio-cultural latinoamericana.

“El teólogo está, pues, consciente de que su interpretación y reflexión de la fe es eminentemente situada; es decir, desde su perspectiva, sus condicionamientos y recursos, su ángulo de óptica y su nivel de comprensión”, menciona Vidales.

Juan Carlos Scannone también analiza que el método de la teología de la liberación no parte de un tema nuevo para la reflexión, pero sí de una manera inédita de hacer teología, en tanto que el estudio de la praxis histórica de la liberación no ha sido tratado desde este enfoque.

Scannone plantea que el método que le corresponde a esa nueva manera de hacer teología consiste en un círculo hermenéutico. Para Matthias Preiswerk, este constituye un ida y vuelta entre la Biblia y la realidad analizada críticamente, una confrontación entre el texto bíblico y el contexto latinoamericano.

Según Scannone, el círculo hermenéutico tiene dos fases que interactúan entre sí: una se trata de la lectura teológica de realidades no manifiestamente teológicas, como el valor simbólico de la liberación humana; la otra es una relectura de los contenidos fundamentales teológicos o de la fe.

Por su parte, el filósofo jesuita Juan Luis Segundo describe el círculo hermenéutico a partir de cuatro etapas:

1. La experiencia de la realidad (cristianos que militan en las luchas de liberación de América Latina) lleva a una sospecha ideológica (la responsabilidad de la Iglesia frente a la opresión).
2. Se aplica esta sospecha a toda la superestructura ideológica (la cultura, la educación, la economía, la política) y a la teología.

3. Teológicamente, este proceso lleva a la sospecha de que la Biblia debe reinterpretarse porque el evangelio es un mensaje de liberación para los empobrecidos y oprimidos.
4. Esto conduce a una nueva interpretación de la escritura religiosa y de la manera de vivir la realidad: un movimiento de transformación social y una perspectiva crítica.

Por ejemplo, discernir lo que es justo o injusto es interpretar, es una mediación hermenéutica que comprende un análisis y una crítica, en un corte transversal, de la teología, la filosofía y la ciencia; del evangelio, la ética y la historia y la política para comprender al ser humano. Su fin es la liberación, la transformación estructural de la pobreza y “una conversión que ponga en tela de juicio la racionalidad y los marcos conceptuales que fundamentan ideológicamente la estructura social injusta” (Scannone, 1982, p. 391).

El discurso teológico tradicional tiene que ser reinterpretado desde las comunidades cristianas populares; no desde la lectura dogmática impuesta durante mucho tiempo por el magisterio católico. Por ello, los pobres u oprimidos son el punto de partida del círculo hermenéutico, con su testimonio y palabra, a veces silenciada.

A la preocupación por las situaciones de pobreza y de injusticia que pasa al primer plano, tanto en la sociedad como en la Iglesia, se la conoce metafóricamente como la irrupción del pobre en la teología de América Latina. La opción cristiana por el oprimido es el acto primero; el acto segundo es la teología de la liberación.

El círculo hermenéutico contiene dos lugares: uno teológico y otro hermenéutico. El primero implica las fuentes de conocimiento de la teología, que, en este caso, son los cristianos y también los no cristianos, así como la vida, la predicación y el compromiso histórico que ellos han tenido en la Iglesia. El segundo, en tanto tema u objeto, es un nuevo horizonte de comprensión e interpretación, es la praxis histórica de la liberación.

Pero no basta con que la teología hable de liberación para que sea liberadora. Matthias Preiswerk sostiene que importa saber cómo articula la palabra de Dios con las ciencias sociales y con el contexto de opresión de América Latina. Por ello, en el círculo hermenéutico hay un corte transversal de tres dimensiones de significación (teologal, humana e histórica), tres niveles de sentido (teológico, filosófico e histórico) y tres tipos de criterios (evangélicos, éticos e históricos) y una doble articulación del lenguaje (sapiencial y científica).

El término “liberación” es comprendido ontológica y prácticamente en tres dimensiones de significación: la primera es la teologal, en la que se entiende como un don gratuito otorgado por Dios al ser humano; la segunda es la dimensión humana de liberación social y global en un sentido ético; en tanto que la tercera es la histórica concreta, que implica a la cultura, la política y a la economía de la sociedad.

A su vez, a estas tres dimensiones de significación (teologal, humana e histórica), les corresponden tres niveles de sentido teórico, respectivamente. En primer lugar, el nivel teológico, a la luz de la fe; en segundo lugar, el filosófico, de interpretación del ser humano, y en tercer lugar, el nivel de sentido de las ciencias históricas y sociales.

De las tres dimensiones de significación y de los tres niveles de sentido teórico, surge una triada conformada, además, por tres tipos de criterios que hay para juzgar y discernir la praxis auténticamente liberadora: evangélicos, éticos e histórico-políticos. Dicha triada puede esquematizarse de la siguiente manera para evidenciar su correspondencia.

Cuadro 1. Dimensiones de significación, niveles de sentido y criterios de juicio y discernimiento

| <i>Dimensión de significación</i> | <i>Nivel de sentido</i> | <i>Criterios para juzgar y discernir</i> |
|-----------------------------------|--------------------------------|--|
| Teologal | Teológico | Evangélicos |
| Humana | Filosófico | Éticos |
| Histórica | Ciencias históricas y sociales | Histórico-políticos |

Fuente: elaboración propia.

Con respecto a la doble articulación, la sabiduría sapiencial, espiritual o sacramental se adquiere en la contemplación en acción, impulsada por la caridad pastoral y política, además de que trata de un lenguaje religioso. La sabiduría científica es un lenguaje teológico. Lo que distingue a la articulación sapiencial de la científica es el uso de un método racional y un discurso que no se queda en mera ideología: es pasar la sabiduría sapiencial por el servicio reflexivo, metódico, crítico y disciplinado de la ciencia. Ambos tipos de saberes, asumidos y reinterpretados, se corresponden con la doble articulación y con la doble ruptura de la teología de la liberación.

La teología, como saber teórico, tiene una autonomía interna. Y también es práctica en su método, porque, aunque se trata de un conocimiento, este se da en la praxis. Sin embargo, hay una primera ruptura metodológica, en tanto que el conocimiento sapiencial (práctico) es del creyente que vive esa praxis en la caridad, mientras que el saber científico (teórico) es del teólogo de la liberación.

Existe una segunda ruptura teórica o epistemológica, la cual ocurre porque las tres dimensiones de significación, con sus respectivos niveles de sentido y criterios para juzgar y discernir, tienen objetos de estudio distintos. Cabe señalar que hay una continuidad respecto de la pertinencia del objeto, que sigue siendo la fe.

La primera y segunda fase del círculo hermenéutico y sus cuatro momentos forman un único proceso teológico, que se espera que sea circular: “La articulación científica de la Teología de la Liberación no hace sino explicitar reflexiva y críticamente la unidad viviente que hemos llamado articulación sapiencial” (Scannone, 1982, p. 399).

Sin embargo, Scannone señala que esta metáfora no es del todo correcta, ya que la palabra de Dios en la Iglesia es normativa. No se trata de una figura circular en la cual todos los puntos o interpretaciones tienen un mismo valor. En tanto que Preiswerk subraya que no es un círculo vicioso, porque no implica una repetición, sino un aprender a interpretar.

Sergio Silva sintetiza el método con tres verbos: ver, juzgar y actuar. Este proceder fue asumido en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina en Medellín y Puebla. El actuar está relacionado con desarrollar y orientar la praxis liberadora de los creyentes, lo que implica una mediación práctica. En esto contribuye la fe y sus criterios de juicio, lo que da lugar al segundo momento del método: juzgar, una mediación hermenéutica. Pero esto no sería posible sin la capacidad de ver la situación de opresión, ya sea económica, política o social, y sus causas.

Por otra parte, David Fernández Dávalos señala que en la teología de la liberación desarrollada en México se utilizó la propuesta “de los morrales”, dirigida a hombres y mujeres, a quienes un equipo de base conformado por religiosas los hacían reflexionar para socializar, difundir y retroalimentar un pensamiento teológico, alternativo y popular.

“Los morrales eran fichas que elaborábamos con el pensar y actuar, que es el método natural profético. Así se le llamó en Medellín, que espera, en una situación social determinada, pensar a la luz de la palabra de dios y luego tomar algún compromiso” (Fernández Dávalos, D., entrevistado por I. Cornejo y S. Corona, Universidad

Iberoamericana, campus Ciudad de México, 15 de octubre de 2018), menciona el sacerdote jesuita.

Según el exrector de la Universidad Iberoamericana, siempre se narraba un hecho de vida para reflexionarlo y, entonces, se discutía una cita bíblica relacionada. A continuación venían preguntas para invitar a tomar acciones sobre el tema en el barrio o la comunidad. En tal sentido, asegura:

Había reuniones con las comunidades eclesiales de base, el morral lo escribía un equipo central pastoral. En esas reuniones de grupo leían y hacían todo el proceso, duraban un par de horas, y luego de ahí salían acciones de las comunidades de base, que eran promover la organización, interponer un recurso jurídico o apoyar a las personas en sus necesidades. Así surgieron muchas organizaciones populares, entonces también, de alguna manera, el pensamiento teológico se convirtió en militancia popular y política y adquirió la lógica de los movimientos sociales. (Pérez, 2019, p. 9)

No obstante, como lo reconoce un dirigente juvenil de esa época, la generación de los setenta no fue muy exitosa en ofrecer soluciones, pese a que tenía proyectos de capacitación y desarrollo social a la luz del compromiso pastoral:

Un chavo de Chiapas que había trabajado con nosotros en las campañas de alfabetización con las comunidades de base, me dijo: “a ver ustedes vinieron acá a enseñarnos cómo nos chingaban y se fueron. Ahora nos siguen chingando, pero somos conscientes que nos chingan, ¿cómo solucionas eso?”. Sabíamos que debíamos estar en el campo, aunque no sabíamos exactamente para qué o hacia dónde íbamos (la revolución nunca llegó), no teníamos claro el camino (el marxismo se desdibujó) y creo que ahí se alimentó la frustración de nuestra generación. (Pérez, 2019, p. 9)

Tal vez este breve fragmento clarifique cómo teórica, práctica y metodológicamente entendimos a “el otro” desde nosotros mismos, haciendo oídos sordos de su propia palabra y su cultura. Lo calificamos

como necesitado de ayuda, un ser que precisa ser tutelado al que se le dejó con un compromiso político para el que quizá no estaba preparado.

Cuadro 2. Directrices de la teología de la liberación

| | | |
|---|---|---|
| <p><i>La experiencia fundante de la teología de la liberación es la “irrupción del pobre” en América Latina</i></p> | <p>“Reflexión crítica de la experiencia cristiana de la fe sobre la praxis de hombres y mujeres, principalmente cristianos, para la liberación integral de los seres humanos” (Leonardo Boff).</p> <p>Tuvo lugar a finales de los sesenta del siglo xx, con Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Ernesto Cardenal, Ignacio Ellacuría, Oscar Arnulfo Romero, Samuel Ruiz y otros teólogos latinoamericanos.</p> | <p>¿Quién es el “otro”?</p> <p>A quien no se le reconoce la plenitud de sus derechos como ser humano.</p> <p>Aquel que vive en una condición contraria a su voluntad.</p> |
| <p><i>Opción preferencial por el pobre</i></p> | <p>Dos dimensiones: 1) la espiritualidad 2) la opción preferencial por el pobre.</p> <p>Conferencias episcopales en Medellín (1968) y Puebla (1979). Se denunció la pobreza del continente como inhumana y antievangélica.</p> | <p>El pobre como lugar epistemológico – contexto desde el cual y para el cual hay que hacer teología– y como lugar teológico.</p> |

| | | |
|---------------------------------------|--|--|
| <p><i>Praxis de la liberación</i></p> | <p>Ejercicio intelectual crítico y un compromiso con la justicia social.</p> | <p>Teología en acción. Cambios en la Iglesia y en la sociedad.</p> |
|---------------------------------------|--|--|

Fuente: elaboración propia.

En síntesis, la teología como praxis crítica estimula el esfuerzo intelectual, por medio de consignas de acción, mediante la reflexión y el análisis científico social (teoría de la dependencia, nociones del marxismo).

Asimismo, su método es el círculo hermenéutico, el cual constituye una ida y vuelta entre la Biblia y la realidad críticamente analizada. De igual modo, toma en cuenta los cambios continuos en la interpretación del evangelio, tanto en el plano individual como en el social. Cada nueva realidad obliga a reinterpretar la revelación de Dios, a cambiar con esta la realidad y, por ende, reinterpretar la revelación, y así sucesivamente.

La teología de la liberación no es una Iglesia autorreferencial, tampoco confesional, ni íntima. Es la que dialoga con el mundo: “lo que está en cuestión en primer lugar no es hacer teología, lo que realmente importa es la liberación popular, la teología sólo viene después” (Gutiérrez, 1977, p. 59).

Politizar la escucha

En el campo académico latinoamericano se ha ejercido violencia epistémica en relación con “el otro”. Sarah Corona, en la *Producción horizontal del conocimiento* (2019), afirma que el llamado pobre ha sido un objeto situado fuera de la propia investigación y solo aparece referido en el enunciado del investigador. Así, propone conceptos

fundamentales para revertir esta problemática: el conflicto fundador, la igualdad discursiva y la autonomía de la propia mirada como formas de dislocar la posición del académico-investigador, único personaje que parece autorizado para producir conocimiento.

Destaca también la relevancia de la comunicación dialógica como los turnos entre el habla y la escucha. Asume que los sujetos se construyen permanentemente a partir de las relaciones con los otros. Cuando se intercambian los lugares de hablantes y oyentes, la conversación se realiza en otros términos, pues los interlocutores producen algo diferente.

Valga mencionar las categorías fundamentales que elabora Corona para interrogarnos si es posible establecer algún tipo de trazo metodológico entre la propuesta de la teología de la liberación y la producción horizontal del conocimiento.

- El conflicto generador es un encuentro en la intersección de diferentes puntos de vista y miradas del mundo, más aún cuando la tarea implica perspectivas distintas o voces externas a la investigación académica. El conflicto generador es una condición inevitable para crear lazos de reciprocidad necesarios y alcanzar la horizontalidad en la investigación.
- La igualdad discursiva, como término político, permite construir conocimiento mutuo y establecer condiciones de equidad para conocer quién es quién frente a “el otro”.
- La autonomía de la propia mirada, donde cada uno se reconoce por la mirada que “el otro” le devuelve. Aquí tiene lugar la intersubjetividad, donde los investigadores pares (los otros) se expresan como desean, aportan su conocimiento y, además, ponen límites a los investigadores hegemónicos.

En este sentido, el sujeto debe ser comprendido como constitutivamente dialógico y lo social abordado como un proceso polifónico, nunca

acabado, siempre en construcción. Se trata de que todos los sujetos involucrados en una investigación, definan y formulen sus propias preguntas desde sus intereses y conocimiento particulares y sociales.

Por su parte, la tarea del teólogo de la liberación consiste más en acompañar que en formar a su imagen y semejanza. Al pueblo debe plantearse su situación cultural como un problema que lo desafía y le exige resolución, no solo en el plano intelectual, sino también en términos prácticos. Reflexión y acción son una unidad indisoluble y, como la cultura es obra del ser humano, le es posible repensarla y recrearla.

En la teología de la liberación, los métodos de relación con “el otro” parecen conformar relaciones asimétricas. Su vínculo está permeado por situaciones de imposición y de conflicto, es decir, el teólogo suele desarrollar prácticas de tutelaje hacia el pobre u oprimido.

De igual forma, la metáfora del círculo hermeneúutico no es del todo pertinente, ya que el discurso bíblico es normativo y las interpretaciones sociales no tienen el mismo valor frente a la palabra de Dios. De ahí la crítica de Vidales, quien asegura que el dogma no es sino una dimensión histórica y relativa (en cuanto formulación de la fe) que solo posee un significado funcional.

Tal vez, el teólogo tendría que cuestionar sus métodos de aproximación a los sectores populares e interrogarse de dónde proviene su autoridad social, económica, científica o eclesial, pues su metodología suele presentar cierta verticalidad académico-pastoral. Por ello, vale la pena recordar a Gutiérrez cuando menciona: “teología hecha en primer lugar por los anónimos de la historia y en la que poco importan los nombres que firman artículos y libros.” (Gutiérrez, 1977, p. 47).

En décadas previas, parece que hubo algún tipo de omisión sobre las formas cotidianas en las que los subalternos fracturaron el orden. Resulta pertinente preguntarse ¿cómo ejercieron su agencia, cuál fue su lugar de enunciación, su nombre propio, en términos de Sarah Corona?

En la teología de la liberación la palabra es acción. Pero ¿cómo su metodología logró construir proximidad con “el otro”? De entrada, el teólogo está inserto en un marco de enunciación específico donde

desempeña papeles sociodiscursivos y representa a una institución que le confiere un mandato frente a otros, cierto reconocimiento social que a la vez autoriza su palabra. Su discurso tiene la posibilidad de ser oído por el privilegio epistémico que ostenta y el lugar de enunciación que ocupa como autoridad académica legítima.

Para retomar los primeros argumentos, exploramos probables puntos de encuentro entre la teología de la liberación y la producción horizontal del conocimiento. ¿Cómo el saber elaborado por ambas propuestas asumió la comunicación dialógica, desde la escucha, como decisión política? ¿Y de qué manera, en su momento, la teología de la liberación pudo haber desarrollado posibles episodios de horizontalidad entre el teólogo y el denominado pobre, creyente o no, durante el proceso de interpelación? Quizá estas interrogantes hagan evidente lo que permanece y lo que no, en la investigación con “el otro”.

Cuadro 3. Episodios de la horizontalidad en la teología de la liberación

| Episodio |
|--|
| Escucha: decisión política donde no se trata de darle voz al otro o de hablar por él |
| Habla y diálogo: colaboración con el interlocutor a partir de los saberes |
| Toma de conciencia: reflexión crítica de la realidad social a partir de su propio contexto |
| Construcción de proximidad: encuentros que se elaboran mediante la interacción, orientados a la comprensión mutua |

Fuente: elaboración propia.

Como se observa, el acto de escucha que se lleva a cabo con el considerado pobre es una decisión política donde no se trata de darle voz al otro o de hablar por él. Escuchar y decir es hacer. No puede hablar sin colaborar con su interlocutor. Por ello, en la metodología, los episodios de horizontalidad se asoman cuando se construye la escucha y el diálogo. Unos y otros contribuyen con la situación de comunicación, desde sus lugares distintos de enunciación.

En los trazos metodológicos de la teología de la liberación, “el otro” parece estar definido bajo los criterios del teólogo que lo categoriza. En cambio, la construcción de proximidad u horizontalidad es como un proceso de encuentros que se elabora mediante la interacción dialógica entre ambas partes y la relación que sostienen, a pesar de sus diferencias.

“Hablar es la primera forma de *agency*” (Giglioli, 2017, p. 10). La transgresión de los denominados pobres permite mellar sus lugares sociales y, de alguna manera, reescribirlos desde su propia enunciación.

Ahora bien, ¿cómo la teología de la liberación politizó la escucha desde su método?, ¿es posible reconocer episodios de horizontalidad en la teología de la liberación? Ciertamente, a través del compromiso dialógico, es decir, de escuchar y dialogar para crear un espacio de cooperación donde el teólogo, el investigador horizontal y el llamado pobre obtengan beneficios del encuentro, tales como calidez, bienestar e intercambio de conocimientos, que permitan tomar conciencia crítica y orienten la comprensión mutua; sin olvidar las probables experiencias lúdicas y *oscuras* de tal encuentro.

Frente a la insistente contigencia de lo social, el llamado marginal tiene la posibilidad de construir un relato a nombre propio que logre sortear, con su capacidad de agencia, el lugar asignado. Al igual que la propuesta de la producción horizontal del conocimiento, los teólogos de la liberación también asumieron la escucha como acción política y apostaron por la vinculación de la teoría con la práctica, pero sin dejar de reconocer la jerarquía discursiva del teólogo.

Si bien esta aparece como un conflicto con “el otro”, también promueve la escucha como apuesta política y faculta episodios de

encuentro horizontal con el denominado pobre para alterar las relaciones desiguales del poder-saber y elaborar así una ubicación diferente en la Historia. Me inclino a aceptar que el pensamiento de cada pueblo es legítimo, coincido con las múltiples formas de hablar y dialogar con los demás saberes, suscribo a la impostergable necesidad de investigar con “el otro” sin ejercer violencia teórica o epistémica y asumo al continente de América Latina como un lugar de enunciación y producción de conocimientos y saberes válidos.

Hoy, más que nunca, es necesario motivar el entendimiento mutuo a partir de la escucha, tal como hace más de cinco décadas lo promovieron aquellos teólogos que apostaron por una praxis liberadora. Asimismo, abro el interrogante de cómo investigar y colaborar junto con “el otro” para comprender y analizar procesos que transcurrenten, que están aconteciendo en el momento (violencias racistas, pandemia), pues quizá la horizontalidad y la reciprocidad nos provean de respuestas.

La propuesta de Vidales es analizar a la Iglesia a partir de la Historia y de su Carta Magna, que es la Biblia. Tampoco hay que olvidar lo que sucede en el contexto actual: Donald Trump posando con una Biblia en la mano frente a la Iglesia episcopal de Saint John’s en Washington D.C., ubicada muy cerca de la Casa Blanca. Así, el presidente de Estados Unidos intenta acallar la indignación frente al asesinato del afroamericano George Floyd por parte de un oficial de policía de Minneapolis, el pasado 25 de mayo, el cual ha generado protestas nacionales e internacionales. Para algunos medios de comunicación, la imagen que da vuelta al mundo es la de un líder político desafiante que muestra la Biblia como si fuera un amuleto o, peor aún, el símbolo de una batalla ideológica. En su toma de posesión, utilizó dos biblias, además de la tradicional perteneciente a Abraham Lincoln, una que le regaló su madre cuando terminó la primaria.

De acuerdo con Gabriel Flores, los mandatarios que están ejerciendo su poder cobijados por la fe que profesan se han vuelto cotidianos en el último año. Por ejemplo, Jair Bolsonaro, quien también es llamado “el presidente de la Biblia” por ser un católico que entró

en la Iglesia evangélica, a la que hoy pertenece. Diversos medios de comunicación mencionan que suele levantar en sus manos los textos de la Constitución y de las Sagradas Escrituras juntos. En el gobierno de Brasil, la Biblia representa para los evangélicos neopentecostales el conservadurismo social (antiaborto, homofobia, racismo, misoginia, sexismo). Asimismo, Jeanine Áñez, actual presidenta de Bolivia, quien asumió el poder con una Biblia en la mano y exclamando “¡Dios ha permitido que la Biblia vuelva a entrar a Palacio!”. Además, Nayib Bukele, presidente de El Salvador, quien en febrero del presente año ingresó al Parlamento rodeado de policías y militares. Se sentó en la silla presidencial y ordenó el inicio de la sesión “amparado en un derecho divino” e hizo una oración. Durante su campaña contó con el apoyo de las Iglesias evangélicas salvadoreñas.

En América Latina se asoma una ola conservadora, donde los políticos y la Biblia parecen ser cómplices y suelen creerse mesías de sus propios votantes. Ahora bien, como señala el teólogo y sociólogo argentino Nicolás Parroto: “el problema no es la Biblia, sino una visión colonial y perversa del cristianismo que la usa para legitimar a través de la violencia una visión sesgada y excluyente de la realidad en nombre de Dios” (Corzo, 2020).

Finalmente, me apropio de la afirmación de Desmond Tutu –primer obispo afroamericano de la Iglesia Anglicana de Johannesburgo, Sudáfrica, teólogo y pacifista, ganador del Premio Nobel de la Paz en 1984–, quien, refiriéndose a los misioneros norteamericanos y europeos que llegaron al África, pero también a los Estados Unidos y Latinoamérica, dijo sobre las situaciones de opresión: “vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: cierran los ojos y recen. Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia” (Corzo, 2020).

Justificar situaciones de opresión a través de la Iglesia contradice la opción preferencial por el pobre que proponían los teóricos fundadores de la Teología de la Liberación. En la propuesta de comunicación dialógica es evidente que no basta a quién interpelemos ni a

nombre de qué, pues lograr episodios de horizontalidad al politizar la escucha implica construir conocimiento junto con “el otro” aún en la sombra.

Referencias

Boff, L. y Boff, C. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Bonavía, P. (2012). *Construyendo puentes entre teologías y culturas: memoria de un itinerario colectivo*. San José, Costa Rica: DEI.

Cardoso, N. (2012). La comunicación desde una perspectiva comunitaria. En N. Cardoso *et al.* (), *Taller de comunicación comunitaria* (pp.). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en <https://es.scribd.com/document/316731324/catedra-cardoso-apunte-general-del-taller-de-comunicacion-comunitaria-2012-pdf>.

Corona, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. México: CALAS.

Corzo Moreno, R. (6 de mayo de 2020). Trump y la Biblia. El asesinato de George Floyd. *Hispanic L.A.* Recuperado el 13 de junio de 2020 en <https://hispanicla.com/trump-y-la-biblia-el-asesinato-de-george-floyd-46961>.

Espinosa Arce, J. P. (AÑO). La dimensión política de la fe cristiana. Aportes de la Teología de la Liberación latinoamericana. *Revista Hujina*, 2, . Pensamiento y Cultura Latinoamericana.

Fernández Dávalos, D. (el 15 de octubre de 2018). ¿título? /Entrevistado por I. Cornejo y S. Corona. Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México.

Flores, G. (). El peso político de la Iglesia. *El Comercio*. Lima. Recuperado el 11 de junio de 2020 en <https://www.elcomercio.com/tendencias/religion-peso-politico-latinoamerica-iglesia.html>. ElComercio.com

Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder.

Giménez, G. (2018, marzo). ¿Por qué la religión es indestructible?/ Entrevistado por H. J. Suárez. *Cultura representaciones sociales*, 12(24). Disponible en <http://dx.doi.org/10.28965/2018-024-06>.

Gutiérrez, G. (1975a). On Liberation Theology [Entrevista-Archivo de video]. Recuperado el 19 de enero de 2019 en <https://www.youtube.com/watch?v=pNKyV262KlA>.

Gutiérrez, G. (1975b). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Gutiérrez, G. (1977). *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

Lacayo, F. (1988). "Políticas culturales en la Revolución Popular Sandinista" en García Canclini, N.; Roncagliolo, R. (eds). *Cultura Transnacional y culturas populares*. Lima: IPAL.

Müller, G. L. y Gutiérrez, G. (2013). *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas.

Pérez Islas, J. A. (2019, diciembre). José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga conversan sobre una retrospectiva de los estudios de juventud en Iberoamérica desde México. *Metamorfosis*, 10, 3-29. Disponible en https://www.google.com/search?q=Metamorfosis+diciembre+2019&rlz=1C5CHFA_enMX828MX828&oq=metamorfosis&aqs=chrome.3.69i57j-46j69i59l2j0l4.7982j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8.

Preiswerk, M. (1994). *Educación popular y teología de la liberación*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

Richard, P. (1987). ¿Cómo nace, crece y madura la teología de la liberación? En *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres* (pp. 187). San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).

Scannone, J. C. (1982). El método de la teología de la liberación. *Stromata*, 38, 3-40. Disponible en <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092_scannone.pdf> (versión condensada).

Silva, S. (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y Vida*, L, 93-116. Disponible en <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100008#n01>.

Vidales, R. (1977). Cuestiones en torno al método en la Teología de la Liberación. En R. Gibellini (), *La nueva frontera de la Teología en América Latina* (pp. 42-62). España: Sígueme.

III. Transdisciplina: el objeto impugna al método

El conocimiento cuerpo a cuerpo como forma de resistencia ante el racismo/sexismo epistémico

Beatriz Nogueira Beltrão

Las ciencias médicas indígenas han contribuido a fortalecer diversas disciplinas y campos de estudio, pero, paradójicamente, debido al racismo y al sexismo epistémico, específicamente la partería no es reconocida por las instituciones oficiales como una ciencia. En este sentido, en este capítulo planteo cómo las visiones coloniales y eurocentradas sobre lo que sí es una ciencia socavan la autoridad científica de las parteras y los parteros indígenas en México. Por tanto, el objetivo de este texto es argumentar y explicar mediante un caso empírico, cómo el sexismo y el racismo epistémico de la ciencia colonial y eurocentrada desautorizan la partería practicada por mujeres indígenas, dejándola fuera de lo que sí es considerado conocimiento científico.

Para ello, este capítulo se enmarca en las discusiones del campo de las metodologías horizontales, puesto que, como se argumenta desde esta línea, las nociones de “autoridad científica” reproducen violencias epistémicas. Con el fin de demostrar lo anterior, me baso en una investigación realizada en la comunidad naayeri (cora) del estado de Nayarit, México. Además, dichas reflexiones están enmarcadas en

un trabajo de investigación que realicé durante cuatro años, desarrollado entre el 2015 y el 2019 en la comunidad cora-mestiza Presidio de Los Reyes, estado de Nayarit, México.

Las parteras y el partero de Presidio de Los Reyes, en sus críticas a la institución médica oficial representada por el Instituto Mexicano de Seguro Social (IMSS) en la región, reclamaron que su conocimiento no es tomado en cuenta, mientras que los conocimientos de las médicas y enfermeras que tienen un diploma, sí. De esta manera, la ciencia médica de las parteras, que está hecha cuerpo a cuerpo, sin el registro de la literacidad de las instituciones oficiales de educación y salud, no es considerada científica. Debido a ello, los médicos y enfermeros titulados en universidades son contratados como trabajadores asalariados por el IMSS en las Unidades Médicas Rurales de la región, mientras que las parteras, cuya ciencia no pasa por el registro de la literacidad académica, no son siquiera contratadas; se las considera “voluntarias”.

Aquí argumento que la práctica de la partería como ciencia médica, la cual es realizada y teorizada por las parteras de Presidio, es, explícitamente, hecha cuerpo a cuerpo, lo que me llevó a reflexionar que, en alguna medida, todas las ciencias están hechas por cuerpos: es decir, no son resultado de mentes brillantes y desconectadas del diálogo con otras personas. Lo anterior me llevó a las preguntas que guían este capítulo: ¿Por qué ciertos cuerpos son considerados autoridad científica y otros no? ¿Solamente se debe a la literacidad universitaria o también hay otras marcas significativas usadas para valorar en los cuerpos su capacidad de hacer ciencia? ¿La literacidad está, acaso, racializada y sexualizada?

Para discutirlo, retomo el concepto de “cuerpo colonial” trabajado por Rosalba Piazza (2012). Esta autora lo emplea para hacer una crítica a la desigualdad epistémica que hay en el contexto de Totonicapán, Guatemala, entre médicos indígenas no alópatas y médicos mestizos alópatas. Piazza explica cómo los procesos de racialización y sexualización de ciertos cuerpos les puede dificultar acceder a la posición de autoridad médica. Así, demuestra que, en el caso de

las parteras con quienes ella platicó, la sexualización/racialización como mujeres indígenas no les permitió acceder a esta posición (Piazza, 2012). En este sentido, argumento que no basta con hacer alusión a términos como “colonialidad” (Quijano, 2000), sino que es preciso señalar el proceso a través del cual esa colonialidad se reproduce de distintas maneras en los cuerpos sexualizados y racializados. Esto nos obliga a reflexionar y entender el papel que juega el racismo epistémico en dicho proceso.

A partir del diálogo con las parteras y de las críticas que hicieron a la desigualdad epistémica entre los diversos actores médicos en Presidio de Los Reyes, en este capítulo, en primera instancia, presento los mecanismos que construyen lo que aquí nombro como “racismo/sexismo epistémico”. Posteriormente, en una segunda instancia, muestro cómo el racismo/sexismo epistémico es un proceso histórico que sigue deslegitimando las ciencias médicas realizadas por cuerpos sexualizados y racializados en desventaja, como lo son las parteras indígenas, al mismo tiempo que refuerza la posición de autoridad científica de cuerpos racializados y sexualizados desde el privilegio, como lo son los cuerpos leídos como hombres y/o blancos.

Crítica a la autoridad científica

Hacer ciencia significa producir conocimiento mediante la enseñanza/aprendizaje práctica, valiéndose de reflexiones, teorías y métodos, entre personas que se afectan, a través de todos los géneros textuales, en cualquier lengua del mundo. Estos conocimientos pueden ser apprehendidos y ponerse en diálogo a través de distintos lenguajes, sean escritos, verbales, gestuales, táctiles o visuales. Sin embargo, el conocimiento validado por las instituciones que definen qué es ciencia y qué no es ciencia está principalmente basado en habilidades de lecto-escritura tradicionales. Quienes no dominan la lectoescritura no son considerados científicos, aunque enseñen/practiquen/aprendan teorías y métodos, y reflexionen sobre ello.

La imposición y la permanencia del sistema de escritura como la forma más compleja de producción de conocimiento es resultado de la colonialidad del poder, en términos de Aníbal Quijano (2000), o de la colonialidad del saber, en términos de Edgardo Lander (2000). Esto quiere decir que la forma de escritura asociada a lo europeo y a lo blanco y las lenguas de este continente son las únicas consideradas oficiales en la mayoría de los países latinoamericanos, entre ellos, México, país en donde la lengua oficial para la producción de ciencia es la castellana, aunque cuente con sesenta y ocho lenguas indígenas.

Tal imposición está asociada también a la presencia de cuerpos específicos en las instituciones oficiales de producción de ciencia, que son las que detentan gran parte de los recursos destinados a la producción científica. Estas instituciones son habitadas en América Latina principalmente por personas blancas o blanco-mestizas, y los académicos más reconocidos son generalmente hombres. Conocimientos científicos producidos en otros lenguajes o desde cuerpos que se alejan del imaginario del hombre blanco, comúnmente, son considerados saberes, misticismo o, en el caso de conocimiento producidos por pueblos indígenas, religión.

Basada en el contexto guatemalteco, Rosalba Piazza (2012) explicó el proceso de racialización/sexualización institucionalizados por la ciencia oficial a través del concepto de “cuerpo colonial”. Piazza investigó junto a médicas y médicos indígenas de la comunidad de Totonicapán en Guatemala, y explicó que la desigualdad epistémica entre la medicina alópata oficial y la medicina tradicional local estaba mediada por el cuerpo colonial. Según la autora, en contextos que pasaron por proceso de colonización, los cuerpos, en su categorización social, son leídos a través de procesos indisolubles de sexualización y racialización, generando jerarquías epistémicas de acuerdo con la lectura que se tiene de esos cuerpos. Es decir, mientras un cuerpo se aleja de ser hombre y blanco, pasa por un proceso de sexualización y racialización (Viveros Vigoya, 2010) que resulta en la consideración de este cuerpo como menos inteligente o menos capaz de producir ciencia.

Recuperé el concepto de cuerpo colonial con algunas modificaciones. La autora, aunque reconoce que el cuerpo colonial genera un mapa cognitivo para la valoración científica, se olvida de analizar que también los cuerpos que son blancos y hombres (o se acercan a este cuerpo más privilegiado) son sexualizados y racializados en ventaja, y que la superioridad científica también se debe a un proceso de sexualización y racialización. En otras palabras, los cuerpos que son sexualizados y racializados a la par no son solamente los cuerpos víctimas históricas del racismo, sino también lo son aquellos cuerpos que se han beneficiado y privilegiado del racismo en la escala racial de la sociedad.

La desigualdad epistémica actual es resultado de la desacumulación histórica –que no solo ha sido material (Gisela Carlos Fregoso, en prensa)– por la cual las poblaciones que han sido víctimas históricas del racismo, como las personas indígenas, también han sido saqueadas en términos epistémicos desde la colonización. Dicho saqueo ha sido perpetuado por personas que detentaron los recursos y siguieron, a través de prácticas e ideas sexistas/racistas, redistribuyendo recursos de formas desigual. Estas prácticas e ideas han permanecido hasta hoy en instituciones oficiales científicas, de modo que la redistribución desigual de recursos continúa. Estas controlan una enorme cantidad de capital y lo redistribuyen a contextos de enseñanza/aprendizaje/práctica cuyos cuerpos, en su mayoría, son blancos y cuyos ocupantes de más altos cargos, en general, son hombres. Los contextos de producción de conocimiento científico representados por personas que predominantemente son morenas, prietas, marrones y/o negras, consideradas analfabetas o cuyos conocimientos son llamados religiosos o místicos, no reciben estos recursos y no son considerados científicos.

Entonces, ¿por qué algunas lecturas corporales son más asociadas a la autoridad científica que otras? Oyèrónk Oyèwùmí nos explica en su libro *La invención de las mujeres* (2017) cómo en las lógicas coloniales y occidentales la biologización a través del sentido de la visión, es decir, lo que percibimos visualmente, ha sido un mapa

cognitivo para la producción de jerarquías y categorizaciones de roles y posiciones sociales. En este sentido, Oyěwùmí nos dice que hay una “bio-lógica” en la que el cuerpo en su imagen fenotípica es esencializado en categorías binarias de género y raza. Así, en la lógica colonial (que la autora nombra como “bio-lógica”), las formas de jerarquizar los roles sociales pasaron a ser diferencias fenotípicas generificadas y racializadas, a diferencia de otras lógicas, como la Yorubà, según la cual los roles sociales en algunos contextos son reconocidos a través de la oralidad, por cómo alguien habla y de qué habla (Oyěwùmí, 2017). La institución científica oficial es colonial (Seth, 2009) y, también en América Latina, la lógica de jerarquizar la producción del conocimiento corresponde a una “bio-lógica”, donde las categorías binarias de género y raza, y su lectura fenotípica, jerarquizan asimismo la producción de conocimiento y definen quiénes son las autoridades científicas legitimadas para habitar las universidades y los hospitales, sus recursos y sus tecnologías.

Presidio de Los Reyes

Las instituciones médicas oficiales, representadas actualmente por una Unidad Médica Rural del IMSS (de aquí en adelante referida como UMR), llegaron a Presidio en la década de 1980, de acuerdo a las parteras y al partero con quienes platicué. Con ello, se dio la entrada de agentes médicos mestizos, esto es, personas que no se autoidentificaban como indígenas sino solo como mexicanas. Esto contrastó con el contexto anterior, cuya atención médica era casi exclusivamente trabajo de médicas y médicos indígenas. Esta institución oficial instauró jerarquías médicas, y la medicina alópata, representada por los médicos mestizos que llegaron, fue, poco a poco, transformándose en la institución médica con más poder localmente, desprestigiando el trabajo de aquellas y aquellos que, otrora, eran las autoridades máximas en salud en la región.

Este desprestigio me lo explicaron las parteras y el partero de Presidio de Los Reyes, voluntarias y voluntario de la UMR del IMSS. María Asunción, Felicita, Urbano y otras parteras del pueblo y de comunidades vecinas, que no permitieron que las identificaran en mi trabajo, me explicaron, cada una desde su perspectiva, la violencia cotidiana que pasaron en contextos con las personas contratadas oficialmente por las clínicas alópatas locales y regionales y cómo vivieron el desprestigio de su oficio por las poblaciones jóvenes, pero también la importancia que siguen teniendo para muchas personas de su comunidad y de comunidades vecinas. Las parteras siguen, al margen del sistema oficial, intercambiando información, practicando la partería (y otras ciencias médicas, en conjunto, como la hierbería, la huesería y la curandería de niños y de mujeres de varias edades), investigando y cambiando sus prácticas. Además, a través de la oralidad, tienen espacios (en general íntimos, cuerpo a cuerpo) en donde desarrollan procesos de enseñanza/aprendizaje. Las parteras con quienes platicué se autoidentificaron como indígenas y/o coras, y, con excepción de una, todas prefieren vivir en el campo y no les agrada la ciudad, que es de donde vengo.

En mi autoidentificación, soy migrante en México, soy brasileña, morena, lesbiana. En mi lectura, las parteras que entrevisté son todas heterosexuales, y también lo es el partero, tienen familias numerosas (entre cinco y trece hijos) y su posición en la comunidad es legitimada como parteras y partero porque tienen más de sesenta años y han realizado más de una centena de partos. Las personas más jóvenes no son avaladas localmente como médicas y médicos de prestigio, lo que implicaría una lógica etaria y heterosexual en la autoridad científica médica local de Presidio de los Reyes. El conocimiento de la partería está más asociado al género, pero la medicina local también es practicada por hombres casados. La noción de que la partería es solo de mujeres quizás sea una interpretación de la entrada del sistema médico oficial del IMSS, porque en Presidio de Los Reyes no hay una sola médica exclusivamente partera. Ello me sugiere que la feminización de la partería es institucional y de

una perspectiva de las especialidades médicas, bio-lógicas eurocéntricas, y que localmente puede que el parto sea, en general, realizado por mujeres (porque hay tabú en el contacto físico entre hombres y mujeres), pero no por una cuestión de género en la ciencia médica en sí, como un todo, sino solo en el acto de atender el parto. Es decir, tanto hombres como mujeres pueden ser médicos, pero es la mujer indígena la que atiende el parto. El único partero que entrevisté solo asesoraba para sobar el vientre.

Por parte de la comunidad de Presidio, me leían como “maestra”, que se viste y porta como hombre (cuestionaban mis formas de vestir, cabello, vellos en el cuerpo, que consideraban algo que hacen los “hombres”), “nepue” (que significa mestiza, y así me decían si me identificaban como “quien vive en Guadalajara”) o indígena (cuando se quería explicar que yo era de Brasil, y decían “es indígena de Brasil”), para referirse que yo era originaria de ese lugar.

Mucha gente me dijo que no le gustaría vivir en la ciudad porque “aquí no hay ríos ni arroyos para bañarse, porque no tenemos buena salud y porque nos alimentamos mal”. Criticaron constantemente nuestra forma de alimentarnos, que no nos contentamos con lo que la tierra da, en la época que da, y que les perjudica, porque cada vez más se fortalece el monocultivo. Algunas personas son usuarias de la medicina alópata del IMSS, y otras no, porque critican que nuestro sistema farmacéutico sirve para tapar las enfermedades, en oposición a su sistema herbolario, que permite que las enfermedades fluyan. Pese a las críticas a la arquitectura citadina y a que las personas de la ciudad no contamos con buena salud, en la comunidad me trataban con cierto prestigio debido a que me veían como “maestra”, nombre con el cual casi todas las personas con quienes interactué en Presidio se dirigían a mí. Este oficio es muy importante actualmente en la región, no solo en términos económicos, sino también de estatus.

La perspectiva de María Asunción: menosprecio intelectual y devaluación de la partería indígena

Entre las parteras con quienes dialogué en Presidio de Los Reyes, María Asunción fue con quien tuve un diálogo más prolijo, de modo que en este apartado retomo lo que aprendí de nuestras conversaciones. Nos conocimos en su casa, por sugerencia de una de las otras parteras, y tanto ella como sus hijas (tiene seis hijas y un hijo), me recibieron muy bien durante todos mis viajes a Presidio de Los Reyes. Ella tiene alrededor de sesenta años, y aprendió el oficio médico a partir de la partería, cuando ayudó a su mamá a aliviarse (término usado para referirse al parto). Alrededor de su vida, tuvo otras profesoras parteras, hierberas y diferentes curanderos. Aprendió también con las embarazadas y otras personas a quienes atendió, dado que no hay la noción de paciente. Actualmente, enseña a dos de sus hijas (una es médica sobadora y la otra es asistente rural vinculada a la medicina alópata) y a una nieta, que está estudiando enfermería en la ciudad de Tepic, estado de Nayarit. Todas las conversaciones que tuvimos fueron en su casa, donde también atiende como médica partera, sobadora y curandera de niños. Practica también un poco de huesería, aunque no en casos de mucha gravedad, y cuando la buscan como huesera y curandera en casos que no sabe atender, sugiere que las personas vean a profesionales médicos, locales y alópatas, más indicados para cada caso.

María Asunción me explicó que ser partera en Presidio de Los Reyes es diferente al concepto de partera utilizado por la institución pública de salud. Para el IMSS, mientras la partería se reduce a los cuidados hacia la mujer durante embarazo, parto y puerperio, la concepción en Presidio de Los Reyes, aunque también se refiera a quien atiende a las mujeres embarazadas, designa a una profesional médica que usa diversificadas técnicas (sobada, herbolaria, curación) para atender a las mujeres en general, en términos de fertilidad, no implicando solamente a embarazadas, y a mujeres embarazadas

antes y después del parto, incluyendo los cuidados a los recién nacidos. Asimismo, en tal contexto, según María Asunción y las otras parteras de la zona, difícilmente el trabajo de una médica-partera se reduce a la partería, y suelen atender a la población en general de acuerdo con sus otras actividades como médicas, ya que una partera puede ser partera-curandera, partera-huesera, partera-sobadora o partera-hierbera.

A diferencia de la medicina oficial, cuyos profesionales son avalados por títulos expedidos por instituciones de enseñanza reconocidos gubernamentalmente, la ciencia de la partería en Presidio de Los Reyes es avalada por la comunidad. Esta ciencia está hecha cuerpo a cuerpo. Sus métodos de aprendizaje son heterogéneos, como bien me ha explicado María Asunción: a través de enseñarse atendiéndose a sí mismas o a sus familiares, observando a otras profesionales médicas indígenas de la región, así como enfermeras de la medicina alópata, y mediante los cursos de enriquecimiento mutuo del IMSS. Como sus conocimientos, en general, no son aprehendidos a través del texto escrito, son menospreciadas por el contexto de la medicina occidentalizada.

María Asunción y otras parteras me narraron cómo las profesionales de la UMR las tratan mal en diversos sentidos. En un primer caso, podríamos pensar la precariedad laboral. En el contexto de Presidio hay un deterioro de la economía de los oficios locales, y el IMSS las toma como voluntarias, dándoles el simbólico valor de 500 pesos mexicanos al mes, y les exige una enorme cantidad de trabajo. María Asunción me contó que algunas veces ha tenido que quedarse en la UMR, con la médica alópata oficial, asistiendo partos, por madrugadas enteras, lo que le ha impedido realizar su trabajo doméstico, sin recibir remuneración alguna.

En otras ocasiones, la clínica demandó el trabajo de María Asunción también como sobadora y curandera, que extrapola la concepción oficial de la partería vehiculada por la institución gubernamental, y, además de no recibir ningún pago, no tuvo su trabajo reconocido, pues el personal alópata de la UMR suele registrar la

atención de las parteras como si hubiese sido realizada por el personal alópata, en términos administrativos. Es decir: no reciben ningún reconocimiento económico y tampoco intelectual por su trabajo. Tanto María Asunción como otras parteras se quejaron de que, además de tener su trabajo robado, están prohibidas de realizar partos cuando están solas, necesitando la presencia de la médica oficial para poder hacerlos. En todo caso, ha pasado que muchas veces, cuando no estaba la médica oficial, la UMR ha rechazado la atención al parto, y finalmente las mujeres parturientas, por su cuenta, terminaron, o bien buscando a las parteras, o bien, en caso de tener condiciones económicas, trasladándose a hospitales de ciudades más grandes del estado de Nayarit.

María Asunción se quejó, entonces, principalmente, de que el IMSS explota su trabajo, y le gustaría tener un pago justo. Además, reclama que sus conocimientos no son reconocidos por esta institución como válidos. Es común, entre las parteras de la región, el reclamo de que el personal de la UMR les haya dicho “pendejas” u otros adjetivos que las menosprecian intelectualmente. Sin embargo, todas ellas están muy seguras de lo que hacen y mencionan que el personal médico de la clínica tiene sus conocimientos específicos, pero que, sobre partería, curación, sobada y huesería no saben mucho.

Asimismo, las parteras y el partero de Presidio se quejaron de que para ser parteras voluntarias y no tener su trabajo perseguido por las instituciones gubernamentales están obligadas a asistir a cursos en Tepic u otras ciudades de la república, como Puebla, los cuales, si bien son interesantes (porque conocen a otros médicos y médicas tradicionales), no son pertinentes, puesto que los conocimientos que los médicos alópatas comparten son básicamente sobre higiene o técnicas que no coinciden con su modo de trabajo. Un partero se quejó de que los médicos lo trataron mal y se rieron porque él no sabía leer, a lo que él les contestó: “puedo no saber leer, pero de lo mío [partería y sobada] sé hacerlo muy bien”.

Hay un desprestigio de los conocimientos que culminan en humillaciones verbales, además de un nuevo imaginario local,

principalmente entre las personas jóvenes que quieren salir de Presidio de Los Reyes para estudiar una carrera universitaria, que repercute en que dejan de acudir a parteras. Las personas jóvenes, además, según María Asunción, ya no se interesan en aprender los conocimientos de la medicina local, y una de sus preocupaciones, así como de otras parteras, es morir y llevar el conocimiento con ella, sin traspasarlo a nadie.

En este contexto, las parteras, aunque se vinculen al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) como voluntarias, tejen fuertes críticas a la institución y resisten a la colonización intelectual impuesta por la entrada de los servicios médicos oficiales. Sus reclamos van principalmente en dirección a la explotación que realiza el IMSS de sus conocimientos y servicios, al menosprecio intelectual por parte del personal médico alópata y a la demanda de recibir un sueldo digno. Por otro lado, las parteras siguen realizando su trabajo fuera del ojo de la clínica, porque son buscadas por las personas que habitan la comunidad. En este sentido, ellas resisten desde su cuerpo como un espacio de enseñanza-aprendizaje que no necesita del texto escrito para desarrollarse, pese al menosprecio intelectual. Sin embargo, una preocupación es que las personas jóvenes no tienen mucho interés en aprender con ellas, aunque, felizmente, hay excepciones. María Asunción tiene una nieta que, si bien está estudiando enfermería en Tepic, viaja seguido a Presidio de Los Reyes y, junto al aprendizaje académico oficial, estudia también, con su abuela, la ciencia médica local.

Aunque no sea muy común que las personas jóvenes aprendan, eso no significa que las médicas-parteras que trabajan actualmente fuera del sistema de literacidad universitaria/institucional no hayan pasado por un proceso de enseñanza/aprendizaje/práctica científica, y tampoco es por una falta de interés de las personas jóvenes. Más bien, la preocupación por la discontinuación del oficio de la partería localmente es resultado de un proceso de racismo epistémico, potenciado por la institución gubernamental médica, y una fuerte desigualdad económica propiciada entre las carreras que representan la

literacidad científica occidentalizada y las ciencias indígenas. Todo esto se da en un contexto en el que, en las últimas décadas, Presidio de los Reyes tuvo su economía de apoyo mutuo desmantelada por la fuerte inserción de las instituciones gubernamentales de educación y médicas y por la fuerza cada vez más creciente del narcotráfico, como me comentaron parteras, exgobernadores locales y profesores de la comunidad.

Cuerpo colonial: una propuesta para pensar la partería y las jerarquías epistémicas

Históricamente, la partería ha sido feminizada y la medicina masculinizada. Específicamente en México, la carrera de partería ha sido borrada de la Facultad de Medicina (actual UNAM) a inicios del siglo XX y ha sido sustituida por la ginecobstetricia. La carrera extinguida tenía exclusivamente mujeres, y la de ginecobstetricia era cursada exclusivamente por hombres (Carrillo, 1999; López Sánchez, 2001; Staples, 2000).

Aunque haya una lectura según la cual el conocimiento de las parteras es considerado inferior porque es un conocimiento feminizado, o de mujeres para mujeres, el género no es suficiente para explicar la desigualdad epistémica, debido a que, en Presidio de Los Reyes, el personal médico que trabajaba en la Unidad Médica Rural del IMSS durante el periodo en el cual interactué con las parteras estaba compuesto por dos mujeres, una médica y una enfermera mestizas, y un enfermero indígena homosexual. Además, actualmente hay un *boom* en las capitales mexicanas que genera una valoración de las parteras, siendo las llamadas “*doulas*” (término importado de Europa) muy buscadas, y los partos, tanto con ellas como con parteras mestizas o blanco-mestizas, suelen tener un alto costo en ciudades como Ciudad de México o Guadalajara.

Si bien las parteras mestizas aún tienen relaciones de poder con los ginecobstetras, que son mayoría hombres, no pasan por la

misma precarización que las parteras indígenas. Asimismo, las parteras mestizas tienen títulos, en general son letradas, y representan, en alguna medida, el conocimiento de la literacidad universitaria. Igualmente, no solo las parteras indígenas son menospreciadas; las instituciones gubernamentales y universitarias no consideran en sus hospitales las medicinas indígenas en general (practicadas y teorizadas tanto por hombres como mujeres indígenas). Las medicinas indígenas, incluyendo las ciencias de la partería, no son consideradas oficiales o válidas, con algunas excepciones, como el hospital mixto de Jesús María en Nayarit, contexto relativamente cercano a Presidio. Pero incluso en el contexto de Jesús María hay más financiamiento para el área alópata que para el área indígena.

En Presidio de Los Reyes, la clínica del IMSS trae institucionalizado racismo/sexismo epistémico. Los cuerpos que se acercan a la literacidad universitaria, aunque no sean exactamente hombres y blancos, son más valorados intelectualmente, mientras los cuerpos que más se alejan de esta literacidad no son considerados autoridades científicas. La literacidad universitaria es también una marca de masculinidad y blanquedad, porque hay un imaginario colonial en donde el “científico” *per se*, este que es *objetivo* y tiene un conocimiento *legítimo*, es hombre y blanco. Los cuerpos que se alejan a esta lógica suelen ser considerados como productores de conocimientos parciales, marginales o específicos.

El cuerpo colonial es un mapa cognitivo para la lectura de los cuerpos instaurado con la modernidad colonial. Esta bio-lógica delimita roles y funciones sociales (Oyěwùmí, 2017), así como jerarquías, en la esfera de la producción de conocimiento (Piazza, 2012). En Presidio de Los Reyes, el racismo/sexismo epistémico proveniente de la lectura colonial de los cuerpos aparece en muchos sentidos, todos ellos narrados por María Asunción y otras parteras con quienes dialogué: en la omisión a la atención cuando mujeres indígenas que no hicieron los servicios prenatales llegan a la UMR en busca de ayuda (aquí vale la pena decir que muchas de estas mujeres viven en ranchos lejanos sin parteras y sin servicio médico); en la estereotipación

de las usuarias indígenas a través de políticas de control que facilitan la esterilización y dificultan la atención al parto; en las jerarquías del conocimiento entre profesionales de la medicina alópata y profesionales de la ciencia médica indígena; en la culpabilización que las instituciones de salud oficiales y sus profesionales hacen de las parteras con relación a las muertes maternas. Esto último, hay que señalar, es contrario al discurso de la comunidad, dado que esta se queja de la violencia obstétrica y de las muertes maternas debido a omisión o mala atención del servicio de salud alópata. También el racismo/sexismo epistémico se reproduce en la consideración de cierto tipo de literacidad como superior a otras, es decir, el texto escrito en el alfabeto hegemónico es considerado superior científicamente al texto que se hace cuerpo a cuerpo y que, en este caso, es hecho por cuerpos de mujeres indígenas.

A manera de conclusión: para seguir pensando el racismo/sexismo epistémico de hoy

La dimensión corporal de este sujeto “racional” que reproduce la autoridad del conocimiento eurocéntrico es comúnmente borrada; este sujeto, en general, es representado sin un cuerpo, casi siempre hombre, blanco y heterosexual. Es un sujeto que, ocultado en su biología “normal” –es decir, que funge como norma en el *corpus* científico– se descorporiza y difícilmente se enuncia o es enunciado como tal. Mientras más un cuerpo se aleje del ideal de este sujeto “normal” de la ciencia, el *malestream*, como dirían algunas autoras (Chabaud-Rychter, Descoutures, Devreux y Varikas, 2010; Pateman y Grosz, 2013), en general será representado y nombrado como “objeto”, y estará más alejado de ser reconocido como un cuerpo que produce ciencia o, por lo menos, la ciencia legitimada y exportada por las instituciones oficiales de enseñanza.

La autoridad científica es una construcción eurocéntrica, colonial, porque la misma producción política del término *ciencia* y la

constitución de las universidades como hoy conocemos son coloniales (Seth, 2009). La autoridad científica está asociada casi inmediatamente con cuerpos blancos, masculinos, heterosexuales, a los cuales hay que reconocer como cuerpos. Esto no implica que cuerpos “feminizados”, “no-heterosexuales” y “racializados en desventaja” sean totalmente oprimidos por las lógicas de la ciencia: hay heterogeneidad entre las personas que producen ciencia, incluso la oficial, así como hay heterogeneidad en los cuerpos coloniales. Y un ejemplo de ello son las parteras mestizas del sistema alópata. Si bien ellas no son los hombres blancos heterosexuales, sí tienen una relación de poder sobre las médicas indígenas de Presidio de los Reyes.

Es decir, el *corpus* científico podría, en todo caso, ser leído siempre en estas tres claves, sin obviar ni volver esencialista o central ninguna de las tres: racialización, sexualización y asociación a territorios geográficos. Esto es lo que, en general, en el contexto de las universidades, permite que ciertos cuerpos sean considerados productores de ciencia y ciertos cuerpos no; e incluso, diferenciar la importancia y el nivel de universalidad, con los cuales ciertos trabajos producidos por algunos cuerpos son asociados a conocimientos generales o universales. Sin embargo, es preciso señalar que aquí hay también heterogeneidad en los cuerpos que habitan los espacios académicos oficiales; esto nos permite vislumbrar las jerarquías internas de las universidades y del mercado académico, el cual es estructurado a partir de un capitalismo cognitivo que también vende conocimientos asociados a cuerpos. Lo anterior, pese a que no haya una etiqueta diciendo “este libro fue escrito por un hombre blanco, europeo y heterosexual”. Basta comprobar los planes de estudio de las universidades consideradas como reconocidas para corroborar que la mayoría de los conocimientos identificados como imprescindibles y clásicos se remiten a libros y teorías escritas por hombres, blancos y heterosexuales... y europeos, de preferencia.

Asumir un conocimiento “cuerpo a cuerpo” podría ser una forma de “provincializar” (Chakrabarty, 2009) el conocimiento y de entender que toda y cualquier ciencia, hecha por cuerpos, tiene alcances

limitados, y que no podría resolver todos los problemas del mundo. La ciencia hecha por María Asunción es cuerpo a cuerpo, no se enuncia como universal ni pretende serlo: su trabajo es desde su cuerpo, hacia los cuerpos con quienes dialoga, y su aprendizaje fue con otras personas, incluso con aquellas a las que atendió, porque, como mencioné antes, en este contexto tampoco existe el concepto de “paciente” de la medicina alópata, lo que implica una perspectiva médica en donde no hay una autoridad tan marcada entre médicas y personas que son atendidas.

Asimismo, en la lectura que las parteras de Presidio de Los Reyes tienen del contexto de jerarquías del conocimiento del cual participan, ellas se enuncian como indígenas y les es muy claro que por eso son menospreciadas intelectualmente, además de que nombran a aquellos cuerpos mestizos o blanco-mestizos que tienen su reconocimiento validado por instituciones y perciben un sueldo. Por otro lado, en las lógicas mestizas y blanco-mestizas de producción y aplicación de conocimiento científico, personas blancas y blanco-mestizas, como se asumen como la norma, difícilmente se posicionan desde su cuerpo, aunque nombran a las personas indígenas, morenas, pobres, hombres y mujeres a quienes atienden.

En las ciencias sociales también solemos reproducir esta lógica: difícilmente posicionamos los procesos de sexualización y racialización por los cuáles pasamos, aunque nombremos siempre al *otro* y lo objetificamos, con más detenimiento y minuciosidad mientras más las personas estén alejadas del *malestream* blanco. Corporizar todos los conocimientos es también una forma de cuestionar la autoridad científica y de reconocer que nadie es un genio que escribe solo en un cuarto encerrado, por iluminación divina o capacidades cerebrales superiores. Es preciso admitir que producir conocimientos es siempre un proceso dialógico, un proceso que en este texto nombro como conocimiento cuerpo a cuerpo, con intercambio de información a través de diversos tipos y géneros textuales en lenguajes escritos, orales y gestuales. Todo el conocimiento es “cuerpo a cuerpo” en el sentido de que es dialógico, porque nadie aprende solo, y una de las

estrategias de la “descorporización” del hombre, blanco y heterosexual, ha sido borrar del mapa de su producción científica la participación de personas que no necesariamente habitan los espacios de privilegio académico, pero que, finalmente, participaron activamente de la producción científica que se presenta en conferencias, ensayos, capítulos, artículos, tesis o libros.

Es apremiante reconocer a las personas involucradas en la producción de conocimiento, y no solamente mencionar los libros que son autorizados como científicos por las universidades. Esto es un primer paso para provincializar los conocimientos producidos y legitimados como superiores desde los centros que representan y son representados por cuerpos mayoritariamente blancos y/o heterosexuales y/o hombres. Asimismo, permitiría explicitar que gran parte de los conocimientos que se vuelven libros no son exclusivos de la escritura, y que fueron aprehendidos, elaborados, reflexionados, teorizados, probados y dialogados en otros lenguajes, por muchos cuerpos, racializados en ventaja o en desventaja. Lo anterior permitiría demostrar que tanto la historiografía científica como la producción de nuevos intelectuales que hoy son extremadamente valorados y considerados indispensables para producir conocimiento son resultado de procesos de racismo/sexismo epistémico.

Referencias

Carrillo, A. M. (1999). Nacimiento y muerte de una profesión: las parteras tituladas en México. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarum-que. Historiam Illustrandam*, 19, 167-190.

Chabaud-Rychter, D., Descoutures, V., Devreux, A.-M. y Varikas, E. (2010). *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*. París: La Découvert.

Chakrabarty, D. (2009). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

López Sánchez, O. (2000, octubre-2001, marzo). La mirada médica y la mujer indígena en el siglo XIX. *Ciencias*, (60-61), 44-49.

Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: la frontera.

Pateman, C. y Grosz, E. (2013). *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Londres: Routledge.

Piazza, R. (2012). *El cuerpo colonial: Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k'iche' de Totonicapán, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Seth, S. (2009). Putting Knowledge in Its Place: Science, Colonialism and the Postcolonial. *Postcolonial Studies*, 12(4), 373-388.

Staples, A. (2000, junio). Las parteras en el México decimonónico. *Revista: GénEros*. 7, 27-31.

Viveros Vigoya, M. (2010). *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Metodologías horizontales y conocimientos excitados

Algunas reflexiones sobre placeres eróticos en la etnografía

Gustavo Blázquez

*“Did I say something wrong?
Oops, I didn’t know I couldn’t talk about sex
I must’ve been crazy”*

(Madonna, 1994)

En el día a día del hacer etnográfico se generan diferentes experiencias sensoriales y excitaciones (no solo) sexuales que modelan y modulan los encuentros entre quienes estamos “allí” (Geertz, 1989). La trama de relaciones sociales que llamamos trabajo de campo genera delicias a las cuales, siguiendo el credo cientificista, debemos abandonar para alcanzar la objetividad y guardar la ética. La inestabilidad que provoca la simultánea aceptación y negación de los placeres, ese “ya lo sé pero aun así” en palabras del psicoanalista Octave Mannoni (1979), se estabiliza mediante una cierta distribución de las sensualidades que asegura su presencia solo del lado del “objeto” investigado.

En esa dinámica, el sujeto investigador busca y dice constituirse en un ser sin regocijos ni voluptuosidades. El placer con su marca corporal y baja, en sentido bajtiniano, contaminaría el saber espiritual,

ascético, elevado. Sin embargo, y como muestra la publicación del diario de Malinowski (1989), las pasiones emergen y forman parte de la experiencia etnográfica. Resulta imposible dejar de ser, para otros y para nosotros, sujetos de género, personas sexualizadas, cuerpos más o menos atractivos, atravesados por el deseo.

La práctica e imaginación de metodologías horizontales (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012), así como otras revisiones político-epistemológicas en las ciencias sociales y las Humanidades de las últimas décadas, contribuyeron a desacreditar dualismos y denegaciones, caros al pensamiento científico. Si bien estas propuestas problematizan la posición discursiva de los participantes y el valor epistemológico del diálogo, no siempre atendieron a la dimensión necesariamente corporal del acto enunciativo.

Con el afán de contribuir al desarrollo de esas metodologías, retomo algunas cuestiones que permanecieron entre bambalinas; en particular, aquellas referidas al valor de la sensualidad y el erotismo en la investigación. En este capítulo recupero algunas experiencias eróticas en el campo para reflexionar sobre los modos en que nuestros cuerpos deseantes participan en la construcción horizontal de saberes antropológicos. Me pregunto por la producción de esos discernimientos amasados entre besos y caricias y por los avatares de la autoridad etnográfica (Clifford, 1983).

Para ello, analizo experiencias eróticas, propias y ajenas, que forman parte de una etnografía “multi-situada” (Marcus, 1998) de la vida nocturna gay y las formas de realización de un “capitalismo arcoíris” o *pink* (Roque Ramírez, 2011). Inicié esa pesquisa en 2014 con la observación participante en locales bailables, bares, fiestas realizadas bajo la sombra de la bandera LGBT en la ciudad argentina de Córdoba. Al año siguiente realicé observaciones en clubes de sexo y saunas para varones de Madrid y Berlín. Entre 2016 y 2017 continué el trabajo en espacios semejantes de Buenos Aires. En noviembre de 2018, acompañé la vida de bares y clubs nocturnos en la ciudad fronteriza de Mexicali y, durante junio de 2019, participé en las celebraciones por los cincuenta años del levantamiento de Stonewall y el Orgullo LGBTIQ+ en Nueva York.

A través de este ejercicio, expongo mi erotismo, reconozco y aprovecho los conocimientos excitados, inflamados e infamantes, ardientes y pudorosos, “raros como encendidos”, según la letra del tango “Los mareados” de Enrique Cadícamo, que se produjeron al fundir mis labios con otros labios y al escribir sobre ello.

Sexo en el campo

La intimidad que supone la experiencia etnográfica, interesada en captar “los imponderables de la vida real” (Malinowski, 1986, p. 37), implica una dimensión erótica generalmente elidida en los textos canónicos de la antropología y en los manuales que enseñan el oficio. Si bien los ejercicios reflexivos de la antropología norteamericana de inspiración geertziana de los años ochenta llamaron la atención acerca del carácter dialógico y polifónico de la situación etnográfica, el sexo y el erotismo en el campo continuaron siendo un tabú hasta la década siguiente.

Algunas de las primeras transgresiones se encuentran en las compilaciones realizadas por Kulick y Willson (1995), Lewin y Leap (1996) y Markowitz y Ashkenazi (1999). Esos textos, en diálogo con el feminismo y los *gays and lesbian studies*, retomaron las discusiones sobre la reflexividad, la autoridad etnográfica, la objetividad y problematizaron la participación de la sexualidad del etnógrafo en el trabajo de campo. Según plantean, la ausencia de una crítica de la subjetividad erótica del investigador “servía para reforzar y naturalizar jerarquías sexuales, raciales y coloniales” (Kulick y Willson, 1995, p. 12).

En el ámbito latinoamericano, esas discusiones aparecen en la etnografía sobre prostitución masculina en San Pablo durante la década de 1980 de Néstor Perlongher (1993) y, años después, en el estudio sobre formas de sociabilidad entre varones homosexuales en Rosario de Horacio Sívori (2005). Con el nuevo siglo, el giro postfeminista y el *boom* de la teoría queer aparecieron un mayor número

de investigadores, textos y perspectivas que profundizaron las discusiones sobre pesquisas de prácticas sexuales fundadas en la observación directa (Braz, 2009; Díaz Benítez, 2008; Blázquez y Liarte, 2018; Lacombe, 2009; Langarita, 2015; Leal Guerrero, 2011). Al igual que las producciones del Norte, estas publicaciones, realizadas mayoritariamente por gays y lesbianas, se focalizaron en espacios y prácticas homosexuales y discutieron cuestiones relacionadas con el trabajo etnográfico.

Los diferentes textos destacaron que los problemas generados por el sexo en el campo no eran solo de orden metodológico ni podían resolverse con prescripciones de casto puritanismo o hedonismo *laizze faire*. En las discusiones sobre el erotismo en la etnografía, se entrecruzaban diferentes cuestiones epistemológicas, políticas y éticas (Martin y Haller, 2019). Reintroducir el sexo en el debate antropológico supuso quebrar un silencio cómplice y desestabilizar la “epistemología del closet” (Sedgwick, 1990) que domin(ba)a la disciplina. Difícilmente se cuestione si quien investiga en una comunidad campesina se incorporó a las redes de parentesco bajo la forma de padrino o madrina. Por el contrario, este hecho suele considerarse un indicador fiel del grado de intimidad logrado. Pero todo cambia si se trata de gestos sensuales.

Los placeres de la carne trajeron una dimensión más al “conocimiento situado” (Haraway, 1995) y reclamaron el (re)posicionamiento del etnógrafo en el sentido (pos)geertziano y en términos erótico-políticos (Barbé I Serra, 2017). Fue necesario preguntarse por lo que ocurre en y con nuestros cuerpos en el campo, por los vínculos del erotismo con un conjunto mayor de relaciones de intimidad, por los regímenes sexuales y por las formas en que se articulan relaciones de poder y placer.

Junto con esa reflexión sobre sexo en el campo, propia de los textos “fundacionales”, resulta imprescindible indagar las restricciones, institucionales y subjetivas, que se hacen presentes a la hora de discutir en el mundo de las ciencias sociales –“aquí” (Geertz, 1989)– esas experiencias sexuales. No se trata solo de ejercitar la reflexividad y

desarrollar “una antropología capaz de usar el *self* de modo epistemológicamente productivo” (Kulick y Willson, 1995, p. 20). Es indispensable “pasar el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 2009) a todo el proceso de construcción etnográfica para observar, en el polvo que se levanta, cómo se experimenta el sexo en los mundos que nuestros trabajos conectan.

La producción de conocimientos excitados, montados sobre deseos voluptuosos y pudores lujuriosos, supone una crítica de los procesos de construcción social de las experiencias eróticas en el marco del trabajo de campo y de la escritura etnográfica. Hablar, escribir y publicar en tanto antropólogos sobre erotismo nos coloca en distintas situaciones de vulnerabilidad.

Algunas de esas situaciones se relacionan con el propio campo etnográfico. Por ejemplo, en una investigación realizada en bailes de cuarteto frecuentados casi exclusivamente por jóvenes varones y mujeres heterosexuales de sectores populares, mantuve mi identidad homosexual en reserva. Explicitar mis deseos eróticos hubiera entorpecido y quizá imposibilitado algunos encuentros de gran intimidad con los artistas. Recuerdo una noche en que a falta de mingitorios todos orinamos en botellas de sidra. Mi presentación personal contribuía a mantenerme sexualmente oculto. Me vestía siempre de negro y muchos me apodaban *vieja*, un término utilizado para nombrar a varones rockeros heterosexuales de mi edad. Mi posición de clase y pertenencia universitaria también colaboraban en la tarea. Antes que leer alguno de mis gestos o expresiones como amanerados, los sujetos tendían a verlos refinados y distinguidos. Posiblemente unos cuantos sospecharan de mis gustos, pero nunca nadie me interpeló directamente sobre la cuestión. Si bien durante mucho tiempo dudé acerca de la ética de la situación y más de una vez me sentí incómodo con mis silencios, luego entendí que ese borramiento hablaba del régimen de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1999) que organizaba la producción artística y de subjetividades en los mundos del cuarteto (Blázquez, 2014). Allí no había lugar para varones (homosexuales) de mi tipo. Los bailes no eran para nosotros un coto de cacería erótica

ni la carrera de artista cuartetero una posibilidad imaginable. En las canciones solo aparecíamos en forma de motivo de burla o una presencia fantasmal y amenazante. Sentía la homofobia en el aire y, al igual que en otras tantas situaciones sociales, durante esa etnografía intenté “disimular” mi homosexualidad. En términos del “ambiente gay” al que pertenecía, mi comportamiento era “discreto”, “masculino”, “onda nada que ver” (Sívori, 2005).

Situaciones de vulnerabilidad diferentes se producen a la hora de imaginar y realizar investigaciones que abordan la sexualidad a partir de la observación directa. Aquí aparecen cuestiones referidas al pudor y los deseos del investigador que se revelan y rebelan en la dinámica de pesquisa. Recuerdo la primera noche que me vi desnudo entre muchos otros (cis)varones en un club de sexo en Madrid o atado y suspendido en una fiesta BDSM en Córdoba. En cada una de esas situaciones, y en su textualización posterior, se cruzaron mis placeres y temores eróticos con mis deseos y miedos de producir etnografía. Un flujo libidinal constante conectaba la participación, la observación y la escritura. Los conocimientos estaban excitados.

En diálogo con esas preocupaciones, en este texto me pregunto por los usos de los placeres eróticos, de las *aphrodisias* (Foucault, 1977; Leal Guerrero, 2011), en la etnografía. Las páginas siguientes exponen cómo, de manera “impropia” (Braz, 2009), ciertas prácticas homoeróticas devinieron objetos de pesquisa y métodos de investigación. Por este camino, ingreso en una zona oscura que me colocó en una ambigua situación de vulnerabilidad y excitación erótica. Mi relato parte de lo que ocurrió cuando la casta “observación participante” se hizo “carnal” (Wacquant, 2006) e intercambié, además de palabras, caricias.

Sex in the City

La madrugada del 28 de junio de 1969 la policía irrumpió, una vez más, en el bar *Stonewall Inn* localizado en el 53 de Christopher Street

del Greenwich Village, el barrio bohemio y contracultural de la ciudad de New York. El local, administrado por la mafia, reunía *drag queens*, travestis, lesbianas y homosexuales, mayoritariamente afroamericanos, latinos y pobres. Esa noche, a diferencia de otras, la clientela se defendió y atacó a la policía que quedó encerrada en el bar. Los disturbios, que concitaron una gran atención de la prensa, se extendieron por varios días y contribuyeron a la formación de diversos grupos de activistas: el Gay Liberation Front (GLF), las Street Transvestites Action Revolutionaries (STAR), la Gay Activists Alliance (GAA).

Al año siguiente, y acompañando las actividades de lucha por los derechos sexuales, se organizaron las primeras marchas en San Francisco, Los Ángeles y Nueva York con el nombre de *Christopher Street Liberation Day*. Estas manifestaciones públicas se extendieron por otras ciudades y comenzaron a llamarse *Gay Liberation March* o *Gay Freedom March*. A partir de la década de 1980, pasan a llamarse *Gay Pride*, *LGBTQ+ Pride*, o simplemente *Pride*. En el 2000 se creó la licencia WorldPride, encargada de la organización de grandes eventos internacionales, de carácter bianual, para su celebración. En 2019, al cumplirse los cincuenta años de la Revuelta de Stonewall, el evento tuvo lugar en la ciudad de Nueva York y convocó a cinco millones de personas.

Con el objetivo de analizar esa celebración y las formas de sociabilidad gay centradas en los bares (Chauncey, 1994), realicé un trabajo de campo que me llevó a vivir durante veinticinco días, entre el 13 de junio y el 7 de julio, en el Greenwich Village. En ese tiempo recorrí el barrio, me senté por horas en Christopher Park, donde observé la preparación del escenario para los festejos; se limpiaban las esculturas del artista pop George Segal que representan una pareja de varones y otra de mujeres, se pintaba una senda peatonal arcoíris. También relevé y registré exposiciones alusivas a Stonewall en museos y galerías de arte, participé en actividades planificadas por la organización civil LGBTQ+ The Center,¹ exploré el (des)montaje de

¹ Puede consultarse su sitio en <https://gaycenter.org>

una escenografía urbana centrada en la figura del arcoíris, acompañé diversas marchas y me integré en el esparcimiento nocturno gay.

Frecuenté el Stonewall Inn –que desde 2016 forma parte de un Monumento Nacional– y otros bares cercanos localizados en Christopher Street, la columna vertebral de la escena gay del barrio. En esos lugares, desarrollé la rutina de llegar a la barra, pedir una cerveza y abrirme a las posibles interacciones que pudieran surgir. En general, esperaba que alguien se interesara en mi presencia y me dirigiera la palabra. Generalmente quien estaba cerca me preguntaba cómo lo estaba pasando, a lo que siempre respondía en tono alegre y afirmaba la sensación de bienestar. *Cool*. Estas interacciones tenían por objetivo chequear la existencia de un canal de comunicación y explorar la función fática del lenguaje antes que su función referencial. En algunas oportunidades la conversación continuaba y entonces procedíamos a presentarnos con nuestros nombres propios e intercambiar palmadas en la espalda, darnos la mano, sonreír o brindar. Esta individualización y mutuo reconocimiento daba inicio a una nueva conversación de tono más personal. Yo solía usar la misma fórmula a la hora de presentarme: “*Gustavo. From Argentina. I don’t speak English very well. I am writing about Stonewall/the Pride/gay life*”.

You are a whore!

La segunda noche conocí a Charles, un atractivo varón sexagenario que vivía en Manhattan y tenía un trabajo calificado en el sector de servicios gastronómicos. Él era la única persona negra en ese bar frecuentado preferentemente por blancos y algunos latinos. Además de la barra, había algunas mesas altas y banquetas. La decoración privilegiaba la madera y recuerdo que mi primera impresión fue la de ingresar en una imagen de un tiempo de *cowboys*. Del techo colgaban banderas de muy diversos países. Cuando le dije que era argentino, Charles comenzó a buscar la insignia de mi país. Primero la confundió con la de Uruguay y después con otra que luego

descubrí pertenecía a un estado de Micronesia. Finalmente la encontré y brindamos por el hallazgo. Pocos minutos después, se sumaron a la conversación otros de sus amigos, también cisvarones homosexuales, todos mayores de cincuenta años. Yo les expliqué, ya lo había hecho antes con Charles, que estaba escribiendo sobre el *Gay Pride*. Me definí como un *journalist*, dado que me parecía más comprensible y quizá más cercano a lo que imaginaba que podía hacer.² El término produjo alguna reticencia y me preguntaron para qué medio trabajaba. Al explicarles que era profesor universitario y antropólogo, ellos me rebautizaron “*academic*” y a partir de ese momento comencé a presentarme así.

La conversación pasó por diversos tópicos. Ellos estaban interesados en mi visión de los festejos por llegar y me relataban historias. John vivía en Queens y se dedicaba a reparar muebles, un oficio que aprendió con su familia de origen británico, en una ciudad de Ohio. Isaac, un judío asquenazi, me contó que si bien ya mantenía relaciones sexuales con otros varones en los años del Levantamiento de Stonewall, nunca imaginó a dos hombres bailando juntos. Fueron las noticias y fotos que vio en los diarios de la época las que le mostraron esa posibilidad. Entonces decidió mudarse desde New Jersey al Village, donde vivió hasta hacía unos pocos años cuando volvió a su hogar natal del otro lado del río Hudson. Sus recuerdos me hicieron pensar en los vertiginosos cambios durante las últimas cinco décadas en las formas de imaginar y vivir el erotismo entre varones.

Salimos a fumar. Isaac me comentó que el bar que estaba enfrente era de negros. Charles lo negó. Yo me pregunté por esa diferencia de opinión ¿Quién (no) me decía “la verdad”?³ Regresamos para continuar bebiendo y conversando. Por momentos Charles se

² Si bien había planificado un trabajo de campo de acuerdo a los parámetros de la antropología, no sabía si sería capaz de alcanzarlos. Tenía dudas acerca de mi fluidez en la lengua local y mi capacidad para abarcar un objeto que desconocía.

³ Si bien reconozco el valor de la raza en la articulación de las relaciones en el campo, no profundizaré en su análisis por falta de espacio.

dirigía exclusivamente a sus amigos mientras yo observaba los videos musicales que seleccionaba el barman puertorriqueño. Solo música de blancos: Kiss, David Bowie, Blondie, Erasure. El grupo del que, por momentos, formaba parte se ampliaba cuando varios clientes pasaban a saludar, al ingresar o antes de abandonar el bar. Entonces, las conversaciones se animaban y se multiplicaban las promesas de volverse a ver. Alguna vez se mencionó a amigos que vivían en Austin o en Chicago que visitarían la ciudad durante los días del *Pride*. Los festejos parecían una buena posibilidad para reunirse y actualizar, a través de las relaciones cara a cara, los lazos de amistad.

En algún momento, cuando éramos un grupo de ocho o diez personas, en el cual yo era el único extranjero y Charles el único negro, abandonamos el lugar y cruzamos la calle en búsqueda del otro bar. En el pequeño trayecto se perdieron varios cuerpos y solo ingresamos Charles, Isaac, Erick y yo, con Erick aún no nos habíamos presentado. Nos acomodamos en la barra, pedimos cervezas y continuamos la charla. Charles comenzó a discutir con Isaac cuestiones que no llegaba a entender. Erick, quien se autodefinía vikingo, en función de sus ancestros noruegos, al enterarse que yo era argentino, me dijo que no hablaba español. “Solo inglés y un poco de alemán”. Le contesté con algunas palabras en alemán e iniciamos, en inglés, una amena charla sobre música germana de las décadas de 1970 y 1980. El punk rock, el glam, Nina Hagen, Klaus Nomi, Lene Lovich y otros tópicos semejantes inundaron nuestras bocas. A coro cantamos “*Don’t kill the animals!*”. Una cierta corriente erótica recorrió nuestros cuerpos y las rodillas se acercaron hasta rozarse. La mano de uno se apoyó en el muslo del otro y nos abrazamos.

Charles continuaba enfrascado en la discusión con Isaac. Ahora entendía un poco más. Se trataba de cuestiones familiares: hermanas, herencias, sobrinos. En ese frenesí, Isaac salió a fumar un cigarrillo y Charles fue al baño. Solos en la barra, Erick me pidió permiso para besarme. Yo accedí.

Cuando Charles regresó y vio la escena, se enfureció y comenzó a gritarme “*You are a whore*”.⁴ Su cara estaba desencajada. La amabilidad de su sonrisa se había transformado en un rictus ofuscado. Le estallaban los ojos y las palabras se le trababan en la punta de la lengua. Yo me congelé. El barman tampoco parecía entender la situación y levantaba los vasos. Erick se mantenía en silencio. Isaac volvió de la calle y tratando de contenerlo lo sacó del bar. Minutos después, Charles regresó a buscar la campera que había olvidado, tiró unos billetes sobre la barra, volvió a insultarme y abandonó el lugar. Lo imprevisto del episodio y mi estremecimiento frente a la situación me acercaron más a Erick. Con palabras afectuosas y abrazos me instaba a desechar los insultos, le quitaba trascendencia, justificaba el exabrupto de su amigo en función de la borrachera y me invitaba a tener sexo.

De camino a casa volví a preguntarme sobre lo que había ocurrido. Temí por el impacto de mis actos eróticos en el trabajo de campo ¿Me equivoqué en términos metodológicos al aceptar el beso de Erick? Entendía que no, que los besos y las caricias eran otras formas de continuar la conversación ¿Falté a la ética profesional? Mi respuesta también era negativa. Pensaba, y pienso, que el mito del etnógrafo célibe y la interdicción erótica en el campo respondían a motivos victorianos. Además, Erick me gustaba. No había nada malo en ello, me repetía a modo de un mantra.

Me pregunté, una y otra vez, cuál fue el malentendido que me hizo *a whore*. Me costaba entender el enojo de Charles y la intensidad del maltrato verbal. Podía seguir las hipótesis explicativas de Erick basadas en la conciencia alterada de su amigo producto de la marihuana y el alcohol, además, dado que el exabrupto se produjo al regreso de su ida al baño, supuse que había tomado cocaína. No podía descartar los celos, aunque dudaba de que mis capitales eróticos fueran lo suficientemente significativos para generar

⁴ Cabe señalar que el término *whore*, como su traducción al castellano (“puta”), solo tiene una forma femenina.

tamaño reacción. Dos hombres peleándose por mí era una escena en la que me costaba imaginarme. Estaba al corriente que podía resultar atractivo para esos cisvarones, un poco mayores que yo, con quienes compartíamos formas de presentación y *performances* de género masculinas. Desde nuestro punto de vista, no éramos afeminados. Usábamos zapatillas, jeans y remeras o camisas sin colores estridentes ni demasiado ceñidas al cuerpo. También sabía que el hecho de afeitarme la cabeza, usar barba canosa, un *piercing* en la ceja izquierda y una pulsera de cuero acentuaban mis atractivos en un contexto permeado por imágenes de la cultura *bear* (osos) y *leather* (cuero).

Sin embargo, al repasar la cadena de interacciones con Charles, no encontraba pistas que me permitieran sospechar acerca de su interés erótico. En mi registro nunca se había insinuado verbal o gestualmente. Por el contrario, siempre se había comportado de forma amical y gentil, al modo de un simpático lugareño interesado en un visitante curioso. Tampoco encontraba pistas que me condujeran a sospechar un interés erótico por Erick, quien me confirmó que solo eran viejos conocidos. Las explicaciones no me alcanzaban para comprender la situación. Algo traumático había pasado. Nunca me habían insultado de esa manera, al menos públicamente, ni jamás me sorprendió tanto una ofensa. También había disfrutado los besos y me sentí deseado. Emociones ambivalentes recorrían mi cuerpo. Estaba afectado (Favret Saada, 1977).

Buscar una explicación

Al día siguiente comenté la situación con dos amigas, artistas argentinas residentes en Nueva York, y con su amigo americano, gay y blanco, también artista. Ellos confirmaban mis explicaciones y juntos repetíamos las mismas hipótesis: un acto de locura, Nueva York, la noche, las drogas. Esas conversaciones no resolvieron mi malestar. Por el contrario, me inquietaron más aun al interpelarme

sobre cuestiones metodológicas y éticas referidas al trabajo de campo. De pronto me vi rodeado por viejos cuestionamientos y obligado a enfrentarlos en inglés. Desde su más sincero interés, y curiosos por el trabajo que estaba haciendo, mis interlocutores me preguntaron si las personas del bar sabían de la investigación y querían ser parte de ella. Atento a sus cuestionamientos, comenté que al contactarme con los sujetos explicitaba, a través de mi forma de presentación, cuáles eran mis intereses. *I am an academic*. Suponía que, al continuar la conversación, ellos acordaban con el encuentro. Muchos comenzaban a contarme historias y darme indicaciones sobre lugares o personas que debería contactar. Nuestros intereses se tocaban en algún punto. Todos sabíamos que “allí” había algo para contar.

Mi relato, quizá heroico, acerca de esa especie de *communitas* con los entrevistados se vio interrumpido por un: “Es un experimento. Vos los engañabas con la seducción”. “*What?*”, recuerdo que expresé enfáticamente y casi enojado. “No. No los engañaba ni seducía más de lo que cada uno de nosotros lo hace en la vida cotidiana”, contesté. Por supuesto que era amable y me mostraba interesado en continuar la conversación al igual que cualquiera de las otras personas que estaban en el bar. Les expliqué que esas formas de interacción formaban parte de una cierta “cultura de la noche gay” globalizada, más o menos compartida con mis interlocutores. Comenté que en la etnografía, y quizá en otras profesiones, se despliegan habilidades no necesariamente adquiridas en la academia.

Por otra parte, mi atracción hacia Erick era sincera. Sus palabras, gestos y formas corporales encajaban en mis imágenes eróticas. Los besos fueron sentidos y después de esa noche nos encontramos en otras ocasiones y continuamos escribiéndonos durante algún tiempo. “¿Y la objetividad?”, me interrumpió el único norteamericano del grupo. Cansado de dar explicaciones, me reí de su pregunta y decidimos que era hora de cambiar de tema.

Segunda vez

Por la noche decidí frecuentar otro bar para evitar el encuentro con Charles. Sentí que ese era su territorio y que, si yo había despertado su ira al besar a su amigo, debía alejarme. Me senté en la barra y pedí mi cerveza. Observaba el ambiente, me familiarizaba con el lugar, disfrutaba de la música y de las botellas, me detenía en algunos cuerpos, admiraba la belleza de sus performances y me disponía a conversar con quien se acercara. Unos minutos después llegó Liam, un cuarentón que vivía en Queens. Me dijo que era de origen irlandés y se había criado en un estado del medio oeste. Yo le contesté que me llamaba Gustavo, que vivía en Argentina y que estaba en Nueva York para escribir sobre el *Gay Pride*. Brindamos y bebimos a nuestra salud. Aprovechando el tumulto, pegó su cuerpo al mío e iniciamos un intercambio de palabras más personales que, en función del barullo, debíamos decirnos al oído. Indudablemente, Liam estaba seduciéndome. Un poco asustado por la noche anterior, me mostré menos receptivo y trataba de alejarlo. Si bien no podía hacerlo corporalmente, dado que resultaba difícil en función de la ocupación del bar, trataba de hacerlo a través de palabras. Así, agradecía, sin devolver los halagos que recibía. La intimidad de la situación se interrumpió con la llegada de otro cuarentón, su amigo Malik. Sin mediar palabras, nos separó y se presentó. “Michael”, pregunté, al no entender bien su nombre. “*No. Malik from Libanon*”, me contestó con un tono sensual y apoyó su cuerpo moreno y tonificado contra el mío. De pronto me encontré entre Liam y Malik. Lo inesperado de la situación me llevó a la noche anterior con Erik y Charles. Recuerdo que en ese momento brotó la imagen de Britney Spears con su “Opps, I did it again” y me sonreí. Esto no podía ser una coincidencia.

Al igual que antaño (Chauncey, 1994), los bares eran cotos de caza sexual donde a partir de conversaciones y encuentros informales, los parroquianos buscaban compañeros eróticos. La repetición, aunque distinta, de la escena donde dos amigos pugnaban por mis favores

sexuales desató mi curiosidad acerca de la partitura de esa performance ¿Cómo se seducía en esos bares de la calle Christopher?

Para explorar esa forma de relación decidí hacer de mi cuerpo y erotismo medios de experimentación. Descubrí, en forma de relámpago, que podía ubicarme en términos etnográficos en la posición erótica que mis interlocutores me asignaban. Actuaría el predicado de Charles: “*you are a whore*” y me convertiría en su trofeo. Dejé que estos dos nuevos compañeros se disputaran mi atención. Después de todo, ambos me gustaban y bien podía imaginarme en una situación erótica con cualquiera de ellos o con ambos. Entre los tres comenzamos un juego de seducción.

Malik pidió una cerveza y me obligó a pedir otra, dado que mi vaso estaba vacío. La nueva ronda, a la que no sin cierto desagrado se sumó Liam, inauguró otra serie de conversaciones. Tuve que presentarme una vez más, pero esta vez fue Liam quien se encargó de decir que era un *academic*. Sus palabras marcaban cierta posesión sobre mi persona. Yo estaba con él. Malik subió la apuesta y dijo que tenía mucho más para mostrarme (*to show me*) y apoyó su mano sobre mi muslo. Liam, sin esperar, reaccionó con un “*Stop!*”. Malik respondió a la orden de detener la situación con una actitud de sorpresa. En su interpretación, no estaba pasando nada: *just talking*. El sarcasmo de sus palabras enfureció un poco más a Liam. Entonces, propuse un brindis y acabamos nuestras bebidas para pedir una nueva ronda.

Ya más calmados y refiriéndose a mí, Liam le dijo a Malik: “está conmigo”. Ante semejante afirmación, reaccioné sugiriendo que no estaba con nadie. “*I am just here*”, recuerdo que dije. Entonces la conversación tomó nuevas direcciones. Me preguntaron por Argentina y por la antropología. Me contaron que eran compañeros de trabajo en una empresa de servicios de *marketing* digital y que migraron a Nueva York, en su primera juventud, en búsqueda de la libertad sexual que no encontraban en sus lugares de nacimiento. Ninguno de ellos soñaba con dejar la Gran Manzana, a la que decían amar y disfrutar.

El relato de los placeres de la ciudad y otras cervezas calentaron nuevamente la charla. Liam me abrazó y yo dejé que lo hiciera. Malik ofreció mostrarme una foto suya desnudo y acepté. “No hagas lo de siempre. Yo lo vi primero”, le reclamó Liam. “¿No es cierto?”, me preguntó. Respondí afirmativamente y le hice saber a Malik que estaba con Liam. A partir de ese momento las interacciones volvieron a ocuparse de temas triviales, aunque Malik nunca dejó de seducirme, yo de habilitarlo y Liam de quejarse. En tono paródico y riéndonos de la situación, repetíamos las interacciones que mantenían mi cuerpo oscilando entre uno y otro hasta que Malik, bastante borracho, dejó el bar.

Al quedarme a solas con Liam procuré recuperar lo acontecido. Así comenté las formas en que él intentaba retenerme frente a los acercamientos corporales y verbales de su amigo. Le comenté que rara vez sacó el brazo de mi hombro y más de una vez pasó su mano por mi cabeza rapada. Le interesó el análisis de las interacciones que yo le proponía y lo relacionó con su trabajo en *marketing*. La conversación sobre estos tópicos fluía al tiempo que nuestros cuerpos tomaban distancia. El bar estaba más calmo y ya no era necesario hablarnos al oído para poder escucharnos. Pedimos otra cerveza y él propuso un brindis porque ahora entendía de qué se trataba la antropología. En sus recuerdos del *college*, esta ciencia hablaba de la evolución y por eso no entendió, al principio de la conversación, qué hacía yo en ese bar. Nos reímos y volvimos a brindar.

Las intervenciones de Liam confirmaban mis hipótesis y me brindaban mayor información. Me contó que Malik siempre mostraba la misma foto, pero que el bello cuerpo desnudo que aparecía no era suyo. “Es un truco que tiene”, afirmó risueñamente. Me explicó que su amigo explotaba el fenotipo “árabe” y la seducción asociada con Oriente, aunque él *no es del Líbano; nació aquí*. Entre risas le pregunté: “por eso le dije, ‘No hagas lo de siempre’”. “No. Él siempre hace lo mismo”, me contestó. Sin entender su respuesta volví sobre la cuestión. Alejando una vez más su cuerpo y con un tono reflexivo, Liam me explicó que su amigo solía intentar arrebatarle sus conquistas eróticas. De acuerdo con sus palabras, Malik aprovechaba sus capitales

eróticos para ganarle y mofarse de él. “*Like bullying*”, recuerdo que le dije. “*No. We are friends*”, me respondió. Entonces, acercándose, me susurró al oído: “*It’s just a game*”. Después me preguntó si podía besarme.

Nuevamente camino a casa, comencé a reflexionar sobre esa noche y cómo, una vez más, me encontré entre dos varones que se disputaban mis besos. Si bien la situación me halagaba, sabía que había algo más en juego que mi *sex appeal*. Sin dejar de advertir mis capitales eróticos, entendí que estaba enredado en una forma particular de interacción entre amigos varones homosexuales que se daba en el ámbito de los bares.

Dar explicaciones

Días después me volví a encontrar con el grupo de amigos artistas y con orgullo les comenté mis avances. Al correr las noches de aquella primavera boreal, especialmente después del encuentro con Liam y Malik, comencé a identificar la partitura de esa performance de seducción. Atento al descubrimiento, presté mayor atención a ese tipo de interacciones y presencié, en otras noches, la disputa de dos norteamericanos blancos, primero, por los favores de un brasileño moreno y, luego, de un italiano. También me vi brindando entre un guatemalteco y un polaco residentes en San Diego; entre un par de chicaguenses blancos; y entre un madrileño residente en Atlanta y su pareja, un treintañero descendiente de jamaquinos negros.

Según entendí, la dinámica de coqueteo conectaba a dos amigos a partir de persecución erótica de un tercero con el que no mantenían ningún vínculo. La competición y el conflicto funcionaban a la manera de una forma de asociación (Simmel, 1977). La interacción era un performace de seducción y de realización práctica de la amistad. En esa situación, el desconocido, transformado en un trofeo, pertenecía a quien lo contactaba en primer término. El sujeto que iniciaba la interacción tenía ciertas prerrogativas sobre su

oponente, quien se veía obligado a desplegar una serie de tácticas destinadas a desviar la atención y orientarla hacia su persona. Para ello exhibía sus capitales eróticos al modo de Malik o cultivaba la empatía como lo hizo Erick.

También entendí que en esa cacería erótica se esperaba que la presa no tomara ninguna decisión y solo permaneciera oscilando entre los dos polos de atracción, cada uno de los cuales se pavoneaba y buscaba ser más deseable. Aún en su ecuanimidad, quien ocupaba el lugar del amado no podía, a riesgo de perder su honra, dejar de reconocer los privilegios del primero de los amantes. La partida tenía un final sabido. En el mejor de los casos, era quien inició la interacción el que disfrutaba de los besos.

En el encuentro con Charles y Erick no supe acatar esa regla. Al orientarme hacia quien apareció en un segundo momento, horadé la honra de quien estaba en primer lugar y me convertí, a sus ojos, en *a whore*. Con Liam y Malik pude jugar. Mi experiencia de la noche anterior y la capacidad paródica de mis amigos de esa velada me posibilitaron comprender el curso de la acción. Hipoteticé que la mayor proximidad entre el segundo par de amigos, que se veían todos los días en el horario de oficina, posibilitó que la situación se experimentara lúdicamente. Mientras que con Charles y Erick, cuyo vínculo era menos íntimo y más esporádico, la interacción tomó un cariz de lucha con resultados más significativos.

Mis amigos artistas disfrutaron de estos análisis que les comentaba con orgullo hasta que, en un momento, me miraron y me dijeron: “*This is America!* Tierra de oportunidades y la libre competencia”. Nos reímos hasta desencajarnos al experimentar que ese *ethos* entretejía relaciones, aparente y efectivamente, tan casuales como las que se daban en unos bares de Christopher Street. Una de mis amigas, recientemente separada de su pareja, comentó: “ahora que lo pienso, David era muy competitivo”. Era hora de pedir otra cerveza.

En casa

Las relaciones de seducción en esos bares gays de Nueva York se convirtieron en objeto de análisis y me permitieron acercarme a las convenciones y el *ethos* que las organizaban. En esos lugares, camino a casa, en las conversaciones con amigos y en esta escritura, interpreté, dramática y antropológicamente, ese saber. Entendí que en esos encuentros en la barra no solo se seducía. Esas relaciones materializaban y articulaban la amistad con la cacería erótica.

A partir de la apuesta por metodologías horizontales, las indagaciones tuvieron un “efecto *boomerang*” que propició la reflexión sobre las formas en que se daba esa articulación en la noche gay de la ciudad de Córdoba. Si allí, en el Norte, la amistad se hacía compitiendo por los favores sexuales de un tercero, me pregunté cómo interactuaban aquí dos amigos cuando se trataba de seducir a otro.

Para responder a esa cuestión volví sobre mis notas de campo en la noche gay cordobesa, consulté con diversos interlocutores, varones homosexuales, sobre las prácticas locales y reflexioné sobre mi propia experiencia. Las diversas fuentes me mostraron que el tipo de interacción que experimenté en esos bares del Greenwich Village no se consideraba apropiado en el medio local. “Aquí” el *ethos* reinante obligaba a los amigos a ser compinches.

El enunciado “hacer la gamba”, es decir, comportarse al modo de una pierna protésica que permite avanzar, describía la forma en que debían relacionarse dos amigos. Frente a un tercero, posible objeto de interés erótico, uno de ellos enunciaba su predilección y se posicionaba en el lugar de amante. Su acción obligaba al otro a comportarse al igual que un compañero de aventuras capaz de calmar las ansiedades producidas por la empresa. Para ello se mantenía cerca, escuchaba y contribuía en la interpretación de los gestos y actitudes del amado. Este apoyo podía incluir acercarse y contactar al tercero para llamarle la atención sobre la existencia del amante y avisarle de su interés con la frase “mi amigo dice que le gustás”.

La orquestación de acciones basadas en la interdicción de la competencia era un índice de la amistad que ligaba a los sujetos. La forma de relación valorada suponía la formación de un vínculo de apoyo. En lugar de fortalecer la amistad, la rivalidad la erosionaba y se consideraba una traición. No solo se seducía de manera diferente, la amistad también se hacía de otro modo. Aquí se producía excluyendo la contienda y enfatizando la hermandad. Allí los amigos devenían socios y contendientes.

Además de objeto de pesquisa, las performances de seducción resultaron un método de investigación basado en el ejercicio de las *aphrodisias*. Exponerme a distintas interacciones eróticas supuso abandonar la inmaculada observación participante e inmiscuirme en el *fluir* de la experiencia. Mis prácticas eróticas eran un medio, en el sentido de que servían para un determinado fin, pero también en tanto líquido que baña nuestras células y a través del cual se realizan las actividades fisiológicas. La etnografía recuperaba una vieja tradición de la investigación médica basada en la autoexperimentación.

Si en un primer momento temí que entregarme a los placeres eróticos hubiera clausurado la investigación, luego comprendí que ese corrimiento resultó una condición de posibilidad. Al dejarme afectar (Favret Saada, 1977) y excitar por los besos con Erick, los insultos de Charles y los toqueteos con Liam y Malik, pude explorar formas específicas de sociabilidad. El trabajo me permitió identificar las maneras en que las prácticas de flirteo entre cisvarones homosexuales articulaban, allí y aquí, formas de relacionamiento erótico y amical.

Posiblemente hubiera llegado a conclusiones semejantes sin involucrarme eróticamente con las personas en el bar. Pero dado que se trataba de prácticas algo transparentes para sus protagonistas, considero que la labor hubiera resultado más ardua, tal vez infructuosa, y seguramente menos placentera. Antes que clausurar el campo, los besos, las caricias y los agravios me abrieron la puerta para la identificación de formas diferentes de seducción y amistad.

Conocimientos excitados

Investigar sexualidades supuso explotar explícitamente mi propio erotismo para transformarlo en herramienta de trabajo y fuente de placer. Fluir hasta fundirme en otros con quienes nos deseábamos resultó una forma de exploración sexual y etnográfica. Con esos amantes pasajeros –incluso con Charles, con quien nos encontramos en otras noches fingiendo que los oprobios jamás fueron proferidos–, disfrutamos las noches compartidas y la conversación. Las sonrisas amables, los abrazos afectuosos y algunos besos que acompañaron cada encuentro a lo largo de casi un mes indicaban el interés mutuo en continuar la relación.⁵

En la construcción horizontal de conocimientos excitados, mi erotismo fue una experiencia social posibilitadora y, a la vez, constitutiva de la investigación etnográfica. Las interacciones me estimulaban en un sentido cognitivo, pero también activaban fantasías y experiencias sensuales, de modo que la pesquisa implicó una fuerte reflexión sobre la formación de mi propio *self* etnográfico y sexual. El trabajo supuso la actualización de habilidades y capitales eróticos que poseía en función de la experiencia social que compartía con los sujetos en cuanto participante de una cultura gay global. La experticia sobre las formas de relación en los bares y la fachada sexualmente atractiva que construí por medio de la vestimenta, adornos corporales, formas de movimiento, tonos de voz y otros recursos resultaron fundamentales en el trabajo de campo. Mis performances eróticas animaban la comprensión de las dinámicas sociales y, a su vez, me estimulaban y colocaban en situaciones placenteras de gran intimidad.

Meses después, cuando la primavera pasaba por el hemisferio sur, me encontré tratando de dar cuenta por escrito de la pesquisa. En la construcción de estos conocimientos excitados me pregunté

⁵ En el contexto de la pandemia del COVID19 me comuniqué con Erick.

por los efectos de placeres y temores en el proceso analítico y procuré atender a los desplazamientos libidinales que lo animaban. El erotismo, que con alegría y cierto desparpajo cultivé en el trabajo de campo, comenzó a resultarme amenazador.

No solo aparecían mis pudores. Al enfrentarme a la exposición de los resultados de la investigación, comencé a divisar las formas en que los arreglos institucionales, relacionados con la autorización, financiación y publicación de investigaciones etnográficas sobre prácticas sexuales, contribuyen en la reproducción de la vulnerabilidad de nuestras pesquisas. Es necesario revisar las restricciones referidas al sexo que nuestras pesquisas enfrentan bajo las actuales normas éticas elaboradas por nuevos cuerpos de especialistas. Es urgente preguntarnos qué ocurre con el erotismo en la era del “consentimiento informado”.⁶ ¿Cómo se regula la producción de saberes sexuales mediante la denegación de las dimensiones eróticas presentes en la investigación etnográfica y mediante las restricciones en forma de comités de ética o normas IRB (Hall, 2019)?

Si bien creo no haber infringido los códigos deontológicos que regulan nuestra profesión, me di cuenta que la pesquisa activaba los “pánicos morales” (Rubin, 1993) de mi mundo disciplinar o *academic*. Tal vez, más de un colega se pregunte: “¿no debería haber rechazado los besos y las caricias?, ¿no fue un poco promiscuo?, ¿no sería perjudicial para jóvenes aprendices del oficio?”.

Al escribir sobre esas experiencias sexuales, ya no de los otros sino *con* los otros, me expongo a la censura, la sospecha, las sonrisas socarronas y, posiblemente, la burla de otros. No dejo de pensar en la forma en que el texto y su autor nos hacemos vulnerables al permitir ingresar nuestro erotismo en el trabajo de campo y la

⁶ Preguntas semejantes se encuentran en Blázquez y Lugones (2016), aunque referidas al erotismo de los sujetos entrevistados. Mariana Tello (2013) plantea cuestiones relacionadas en casos vinculados con la violencia institucional y las víctimas del terrorismo de Estado. Agradezco a estas colegas y amigas los diálogos y la lectura de este texto.

escritura. Parece que la autoridad etnográfica tambalea cuando el antropólogo devine *a whore*.

Entre la exaltación que me produjeron los recuerdos de esas noches neoyorkinas y la preocupación por las consecuencias del gesto disruptivo de traer mis prácticas eróticas al centro de la etnografía, me pregunté qué podía hacer con esos cuestionamientos y vulnerabilidades.

Desde una perspectiva que acentúa la horizontalidad, entendí que no cabía intentar restaurar algún tipo de autoridad o legitimar la sexualidad en tanto campo de indagación social. Los textos fundacionales de la década de 1990, y las producciones siguientes, se ocuparon, con cierto éxito, de esas tareas. El problema no era restablecer los fundamentos de la autoridad etnográfica, sino escribir un “texto apotropaico” (Taussig, 2015). Era necesario construir un talismán que me protegiera de pánicos morales y epistemológicos.

Para tejer ese amuleto disponía del exceso de las experiencias etnográficas y eróticas vividas y hechas texto. Podía recuperar la “parte maldita” (Bataille, 1987) del encuentro con los labios de Erick, los insultos de Charles y los cuerpos de Liam y Malik para producir un escrito cuya lectura activara fantasías sexuales, trajera recuerdos eróticos, incitara los propios morbos, levantara sospechas morales, escandalizara. Su poder de alejar el mal y propiciar el bien residiría en la capacidad para hacer cosquillas y atormentar. Solo esa exaltación podría endosar, miméticamente, la fuerza mágica de los conocimientos excitados, producidos con otros cuerpos, sobre formas homoeróticas de seducción y amistad. Espero haberlo logrado. *Don't kill the animals!*

Referencias

- Barbi I Serra, A. (2017). *Cross-dressing. Más allá de las clasificaciones*. Barcelona: Bellaterra.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM.
- Blázquez, G. (2014). *¡Bailaló! Género, raza y erotismo en el Cuarteto Cordobés*. Buenos Aires: Gorla.
- Blázquez, G. y Liarte Tiloca, A. (2018). De salidas y derivas. Anthropological Groove y “la noche” como espacio etnográfico. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, 60, 193-216.
- Blázquez, G. y Lugones, M. G. (2016). De cómo no infamar: reflexiones en torno al ejercicio de escribir sobre vidas ajenas. En F. Gorbach y M. Rufer (Eds.), *El archivo, el campo: investigación, escritura y producción de evidencia* (pp. 63-84). Ciudad: Siglo XXI.
- Braz, C. A. de. (2009). Machos a la media luz: miradas de una antropología impropia. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 443-467.
- Chauncey, G. (1994). *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. Nueva York: Basic Books.
- Clifford, J. (1983). On Ethnographic Authority. *Representations*, 2, 118-146.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (Eds.) (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Díaz Benítez, M. E. (2008). “Dark Room Aqui”: um ritual de escuridão e silêncio. *Cadernos de Campo*, 16, 93-112.
- Favret Saada, J. (1977). *Les Mots, la Mort, les Sorts*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

- Hall, T. (2019). Toward an Intimately “Impure” Ethnographic: Considering the Limits of No-Participant-Observation. En R. Martin y D. Haller, D. (Eds.), *Sex. Ethnographic Encounters* (pp. 1-14). Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kulick, D. y Willson, M. (Eds.) (1995). *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Londres: Routledge.
- Lacombe, A. (2009). Tu é ruim de transa! Ou como etnografar contextos de sedução lésbica em duas boates GLBT do subúrbio do Rio de Janeiro. En M. E. Díaz Benítez y C. Figari (Eds.), *Prazeres disidentes* (pp. 373-392). Río de Janeiro: Garamond Universitaria.
- Langarita, J. A. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica de sexo anónimo entre hombres*. Barcelona: Bellaterra.
- Leal Guerreiro, S. (2011). *La pampa y el chat*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Lewin, E. y Leap, W., (Eds) (1996). *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Illinois: Universidad de Illinois.
- Madonna (1994). Human Nature. En Bedtime Stories [casete]. Estados Unidos: Maverick, Sire y Warner Bros. Records.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta- Agostini.
- Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Jucar.
- Mannoni, O. (1979). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcus, G. (1998). *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Markowitz, F. y Ashkenazi, M. (Eds.) (1999). *Sex, Sexuality and the Anthropologist*. Illinois: University of Illinois Press.
- Martin, R. y Haller, D. (Eds) (2019). *Sex. Ethnographic Encounters*. Nueva York: Bloomsbury Academic.

- Perlongher, N. (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca.
- Rich, A. (1999). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. En M. Navarro y C. Stimpson (Eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 159-211). México: Fondo de Cultura Económica.
- Roque Ramírez, H. (2011). Gay Latino Cultural Citizenship: Predicaments of Identity and Visibility in San Francisco in the 1990s. En M. Hames-García y E. Martínez, E. (Eds.), *Gay Latino Studies: a Critical Reader* (pp. 175-197). Durham: Duke University Press.
- Rubin, G. (1993). Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En H. Abelove, M. A. Barale y D. M. Halperin (Eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 03-44). Londres: Routledge.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. California: University of California Press.
- Simmel, G. (1977). Sociología. Estudios sobre las formas de socialización. *Revista de Occidente S.A*, 32, pp. 9-99.
- Sívori, H. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Taussig, M. (2015). *The Corn Wolf*. Chicago: Chicago University Press.
- Tello, M. (2013). Ética y antropología de la violência. En C. Sarti y L. F. Dias Duarte (Eds.), *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação* (pp. 172-229). Brasilia: ABA Publicações.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

No vamos a traducir. Instalar un secreto, negar la dádiva, redefinir el juego

Mario Rufer

“...amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando.”

(Castellanos, 2014, p. 55)

*“Quiero que sepas tú que no tienes lengua, lo que supone hablar al vacío
sin jamás obtener respuesta.”*

(Coetzee, 2017, p. 79)

Introducción

Sólo una cosa no había: era el silencio.

Niños y niñas en un uniforme escolar cissexuado, antropólogos y sus aprendices, jóvenes ataviadas con “trajes típicos” e hipérbolicamente maquilladas. Autoridades municipales trajeadas y un escenario impoluto que evidenciaba el afán anfitrión por dar lo mejor de

sí. Risas, música y ruido. El escenario es Jamapa. Noviembre de 2012. Entre el 22 y 24 de ese mes se realizó en ese poblado de Veracruz el XVIII Encuentro Nacional de Museos Comunitarios mexicanos bajo el auspicio del Instituto Nacional de Antropología e Historia,¹ con el lema “Comunidades narrando su propia memoria”.²

La operación de los museos comunitarios que promueven públicamente estilos de hacer memoria colectiva “no tradicionales” se sella con *encuentros nacionales* cada año o cada dos, a los que acuden distintas delegaciones (a veces más de cincuenta) de diferentes partes del país. En ellos se busca que “lo comunitario” se exprese como una memoria propia traducida en formas locales de “rescatar patrimonio”. Esos encuentros nacionales tienen dos características básicas: primero, un alto carácter ritual (en términos de acciones convencionales, repetitivas y performáticas); segundo, la presencia y custodia de las autoridades del Instituto Nacional de Antropología e Historia. La formación discursiva comunitaria sobre “lo propio”, “lo local” y lo “no hegemónico” está bajo la tutela de lo aparentemente ajeno (el Estado), lo regional (el territorio soberano del Estado-nación) y lo hegemónico (la historia nacional).

¹ En adelante, INAH.

² Jamapa es una localidad que forma parte de la Zona Metropolitana de Veracruz, y de acuerdo a los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010 la población de Jamapa es de 10.376 habitantes. Este texto se desprende de un proyecto más amplio sobre museos comunitarios mexicanos y sus relaciones con la cultura nacional del cual fui responsable entre 2012 y 2017. El Instituto Nacional de Antropología e Historia de México creó en 1991 el Programa Nacional de Museos Comunitarios en un acto peculiar. Por un lado, era un esfuerzo político del estado agonístico de relevar iniciativas particulares de “comportamiento local” que, a través del foco cultural, entraran en las dinámicas políticas particulares de cada región. El esfuerzo del Programa tuvo que ver con dos elementos: en primer lugar, lanzar una convocatoria nacional para que las comunidades que quisieran organizarse en torno a una propuesta de museografía su historia y patrimonio lo hicieran bajo el paraguas conceptual de este programa y con un inicial apoyo económico. En segunda instancia, no solo se intentaba patrocinar el nacimiento de estos espacios de “discusión” sobre memoria, comunidad y patrimonio, sino también salvaguardar el patrimonio arqueológico y evitar privatización de zonas y objetos que el INAH no podía controlar por entero (Morales y Camarena, 2006; Rufer, 2016).

Aquel día en Jamapa, la primera llamada a participar se centró en el *Desfile de comunidades*. Desde un costado de la plaza central, al frente de la Escuela Nacional Josefa Ortiz de Domínguez, saldrían las distintas delegaciones de los museos comunitarios y desfilarían por la calle principal, por la carretera (cortada a tal efecto) y por las calles colindantes del pueblo hasta retornar a la plaza central para comenzar con el acto protocolario. Encabezaban el desfile las jaro-chas, jóvenes mujeres vestidas con el típico traje de Veracruz, estado anfitrión. Se apostan, poco a poco, los niños de las dos escuelas primarias del pueblo a un costado de la acera, uniformados a modo de espectadores.

Se percibía el comienzo de un acto extraordinario. En los patios anteriores y en las aceras, se acomodaban las familias, las mujeres solas y los niños de la cuadra. Se sentaban. Las maestras ordenaban a los niños-espectadores uniformados. Se dispuso el desfile: la delegación jarocha, anfitriona, lo encabezaba con un estandarte que indicaba “Veracruz”. Una maestra se puso frente a la primera jarocha y le explicó: “debes ponerte aquí, dando a la puerta. Exactamente en el centro entre la Corregidora y Miguel Hidalgo”, cuyos rostros estaban pintados en el muro exterior de la escuela. Se dispusieron detrás de ellos y en orden alfabético cada uno de los estados de la República (sin identificación de la comunidad específica), incluido el Distrito Federal (cuando aún se llamaba así); más atrás, Hidalgo, Guanajuato, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tabasco y Yucatán.

El desfile escolar es un indicio contemporáneo de lo que fueron la procesión religiosa, primero, y el reconocimiento territorial militar, después. La metáfora de “reconocer” el territorio “re-corriéndolo” es la advocación semiótica de una extensión de soberanía. Recorrer, reconocer, *nombrar*. Luego, cartografiar (y en la mayoría de los casos, ocupar y poseer). Esa relación entre el desfile y la cartografía, entre la exhibición de comunidades y el “dibujo” nacional en el espacio (que casualmente culmina en la plaza de armas) no es un ritual más de afirmación de poder. Es también una manera de domesticar

la diferencia, de hacerla recorrer una distancia para cartografiar su forma. Mabel Moraña lo pone en estos términos: “Si un mapa puede sólo dibujarse abarcando una región desde arriba, ¿desde qué lugar –desde qué posición lingüística, ideológica, institucional– puede mirarse hacia abajo para descubrir culturas otras –primitivas, marginales, subalternas– y realizar su cartografía?” (Moraña, 2004, p. 114).³

Lo cierto es que el desfile terminó, como adelanté, en el centro de la plaza de armas de Jamapa. Y culminó con el ritual del don: las comunidades invitadas otorgaron una ofrenda a la comunidad anfitriona. Pasaron de una a una, con el enérgico agradecimiento del representante de Jamapa.

En un momento dado, las palabras del anfitrión al escenario fueron interrumpidas por la voz de una mujer baja, vestida, como otras, con un huipil oaxaqueño. Sin embargo, mientras hablaba, se sobrepuso un vestido de jarocha, blanco, impecable, encima del huipil oaxaqueño. Es una representante del museo de Santiago de Matatlán, Oaxaca. Ninguna palabra dijo en español (que sin mediar ninguna reflexión, era la única lengua del encuentro). Empezó en voz baja a hablar en una lengua que *reconocíamos* como una lengua indígena. El anfitrión preguntaba a ella y al público: “Momento, momento. ¿Esto qué es? ¿Zapoteco? ¿Mixteco?”. La mujer mira fijamente un punto en el centro del auditorio. Escoge un blanco. Y no deja de hablar. Alguien grita desde abajo, desde el público: “¡Zapoteco!”. “Zapoteco me indican por aquí”, contesta el anfitrión al micrófono. La mujer, de quien nunca supimos su nombre, sigue hablando. *Ella* habla.⁴ Un

³ Trabajo más detenidamente este punto entre desfile, procesión y reconocimiento en los encuentros de museos comunitarios en Rufer (2014).

⁴ Quiero enfatizar que después del desfile de comunidades la busqué en vano. Ya no pude dar con ella. Fue, en el sentido más shechneriano de conducta restaurada, una performance (Shcherner, 2011). Permaneció en tanto eso. Quienes ocupaban el *stand* de Santiago de Matatlán me dijeron su nombre, que no diré porque lo considero una especie de traición. Ella no lo hizo y en ese momento era claro que no era necesario. No hablaba por ella. Es por eso que a lo largo del texto quisiera sostener el uso del pronombre personal *Ella* en mayúsculas para referirla. Aludiendo al conglomerado de ausencias: del nombre no dicho, del nombre no preguntado, del nombre que no hizo falta. De quien decidió también, al menos en ese encuentro, “expresar el nombre

hombre en casaca de manta la acompaña en silencio. Cuando la mujer termina de hablar y baja la vista con las manos cruzadas en el regazo, el acompañante dice: “No vamos a traducir al español. Mi compañera pide un momento de silencio. No un minuto, un momento”.

Y solo una cosa hubo: era el silencio.

Callaron los caracoles de los danzantes, calló la música y, al final, el anfitrión. Fue el único momento de todo el evento que rompió con su lógica, formalizada y solemne como cualquier acto escolar. El único lapso que insertó un elemento liminal en sentido turneriano: ese *impasse* donde el rito puede fisurar su carácter repetitivo e instaurar cierta performatividad transformadora (Turner, 1982, pp. 20-35). ¿Qué pasó en ese acto? ¿Qué tipo de relación heterárquica se produjo y cuál se rompió? ¿Qué implica ofrecer lo que no será comprendido, negarse a traducir y pedir silencio? ¿Qué advertencias puede arrojar ese gesto sobre el acto de observar, de transcribir, de interpretar y de investigar desde una defensa crítica de la horizontalidad? Esas preguntas intentaré recorrer en este texto a través de tres alegorías: la hospitalidad del silencio, el pertinaz secreto y el encuentro horizontal.

Alegoría Primera: la hospitalidad del silencio

“La lengua que yo tengo dice Cortés en sus cartas, sin sospechar en qué medida es la lengua la que lo tiene a él.”

(Bolívar Echeverría, 1998, p. 21)

“No tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía.”

(Derrida, 1997, p. 5)

propio de maneras y formas diversas”, como una expresión contingente para la “autonomía de la propia mirada” (Corona Berkin, 2019, p. 41).

Durante algún tiempo me había preguntado sobre la ausencia del problema del lenguaje en las reflexiones sobre patrimonio en México. El lenguaje es un tema crucial en la definición internacional del patrimonio intangible en los últimos años, incluso como una estrategia para marcar la violencia colonial de expoliación de un sistema de representaciones y mediación sobre el mundo (Smeets, 2018; De la Peza, 2017). Pero en México esto no pasa de ese modo. En el país, la castellanización asoma como una preñación cuando se habla de memoria y patrimonio; algo obvio, dado. Así, la “defensa” y “preservación” de las lenguas indígenas aparece como un asunto de agenda, pero lo hace como un *atributo* de la cultura. Contrario al patrimonio, no puede responder a la lógica de la reliquia objetivable (el objeto, la pieza, la figura). A diferencia de convocar un traje, una comida o una pieza, para el Estado reivindicar la otra lengua es incómodo. Sería de algún modo descubrir el signo conquistador de la nación que solo comprende *una* advocación de pueblo como signo: el idioma español. A su manera, esto evidencia la paradoja política: “hablar es asumir una cultura, *soportar el peso* de una civilización” (Fanon, 2009 [1952], p. 49, subrayado mío).

En *El Monolingüismo del otro*, Derrida (1997) exponía casi autobiográficamente la relación de los sujetos con la lengua: ninguna lengua es propia, hay que hacerla propia, planteaba. Incluso la lengua materna lleva la marca heterónoma de la Ley. Y en situaciones coloniales, la pedagogía y la guerra conducen este punto al extremo: *en la pérdida de una lengua, no existe nunca la plena adquisición de otra*. La lengua “materna”, en toda situación colonial, es y será siempre la lengua de los otros, la lengua del *huésped*.⁵ Este dilema ha sido re-

⁵ Esa naturaleza hospitalaria (donde *hospes* comparte la raíz con *hostes*, “hostilidad”) sella la violencia fundadora de la relación con la lengua, una violencia colonial. Dirá Derrida: “...Porque no es propia del amo, no posee como propio, naturalmente, lo que no obstante llama su lengua [...] porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural –vale decir, siempre de esencia colonial–,

cientemente trabajado sobre México por Carmen de la Peza (2016) para mostrar hasta qué punto hay un silencio sobre el problema del español como una lengua colonial impuesta a través de un despojo, nunca completamente donada, nunca enteramente apropiada por los sujetos colonizados, que tiene relevancia crucial en la relación actual de los pueblos indígenas y de los mestizos mexicanos con la lengua. El cantinflismo, dirá De la Peza, es el síntoma de esa herida abierta, de esa no-pertenencia de la lengua castellana.⁶

“No vamos a traducir”, “pedimos silencio”, se dijo en Jamapa. La negación de esa traducción al resto de las comunidades, de Jamapa y demás “espectadores”, produjo al menos tres cosas: la tácita asunción de que hay algo que falta para que ese encuentro sea significativo en la equidad, la idea de que todos los referentes de la “comunidad” estaban anudados por una situación de ajenidad, y la noción de que no hay hospitalidad posible sin una poética común que parta de las situaciones de exclusión y jerarquización. La lógica del huésped implica un riesgo: que el territorio propio sea modificado. Un riesgo que el Estado multicultural no está dispuesto a correr. De ahí que la hospitalidad que ofrece sea en sus propios términos de poder y de gestión (de identidades, de lenguas, de territorios), encubriendo que la voluntad que recibe no es la del huésped que se abre, sino la del soberano que concede. En Jamapa, la devolución de ese discurso sobre

fingir que se apropia de ella para imponerla como ‘la suya’. (Derrida, 1997, p. 34). Véase también al respecto: García Masip (2011).

⁶ Miriam Jerade sigue de cerca la reflexión derrideana y plantea: “la lengua nos precede, nos constituye y, sin embargo, dice Derrida, esta lengua no es mía. Esta última afirmación revela la dimensión política de *El monolingüismo del otro*, ya que toda construcción identitaria se mantiene a partir de un fantasma de la pertenencia y exige una apropiación de la lengua y de sus normas. La violencia está siempre ligada a la cuestión de la identidad y de la identificación, a aquello que nos constriñe de manera normativa, a la formación incluso de ese ‘nosotros’; pero también a las representaciones que los otros se hacen de nosotros, a aquello que los otros nos exigen que seamos, y esto último siempre pasa a través de la lengua como criterio de identificación.” (Jerade, 2015, p. 663).

hospitalidad estuvo marcado por el silencio: la negativa a hacer de la traducción una equivalencia de Estado.

La señora Carmen, una de las cocineras del evento y madre de una de las jarochas del desfile, dijo luego en voz baja:

Suena bonito el zapoteco, ¿no? Bueno, dicen que es zapoteco, yo no sé. Además, ponerse encima el atuendo nuestro... Vaya qué gesto. Pero bueno, ellos siempre marcan que son distintos porque son indígenas. Acá no podemos hablar otra lengua, quién sabe qué hablaban los remojados [se ríe]. Ni modo, Jamapa, comunidad de mestizos como tantas. Pero tenemos piezas y museo, no?

Nosotros, ellos... y yo. El güero. ¿Qué hice con ese silencio? ¿Habló para mí, para mis urgencias y mi necedad de registrar museo, vitrina, objeto, taxidermia?

Quizás ese silencio fue la cabida de todos los demás que son reproducidos: el de lo excluido en las políticas culturales; el silencio de los propios pueblos ante esta celebración del patrimonio que no puede/no quiere hacer una memoria de los procesos de des-patrimonialización, de parcialización de sus entornos en estampas paisajísticas de la nación; el silencio sobre la aporética dificultad de narrar una memoria común que no sea la que la pedagogía nacionalista fue instaurando con mecanismos que forjaron una idea de localidad, modernidad y tradición en tensión. A su vez, el silencio como centro y síntoma que introduce el inacabable “problema del indio” en México. La sutura imposible (pero renuente a romperse) que hace del indio simultáneamente el emblema y el estrago, la memoria y el déficit, la herencia y la condena de la nación.

Doña Carmen expone el nudo del asunto: el mestizaje. Jamapa, comunidad *mestiza* como cualquiera, no indígena. En ese sentido, la tensión está planteada sobre un fondo de legitimidad aprendida, hecha antropología, historia, libros de texto, pedagogía mediática: “los indígenas” son parte de ese terreno encantado de la tradición justamente porque sufrieron la expulsión de la historia para darle paso al sujeto mestizo como único representante legítimo de la mexicanidad.

Una cosa es que la ruina-estampa sea considerada como la huella que congeló un pasado perdido para siempre (pero que ha de ser recuperado como herencia mestiza) y otra muy diferente es reconocer los procesos históricos que ven al indio como sujeto de la modernidad. Este segundo punto queda exento de posibilidades aún en la estampa de la “nueva nación multicultural mexicana”.

Lo que resume el comentario de Carmen es justo ese fondo sobre el que se construye la nación: los mestizos perciben su comunidad en tanto “elemento acotado” de la nación mexicana, pero sin duda integrándola. La figura del indígena es más problemática, porque recuerda aquello que quedó entrampado como síntoma de Conquista: la lengua, la historia de sometimiento, de tutela y exclusión. La danza mexicana integraba el cuadro de fondo de la performance ritualizada sin ninguna contradicción: su dudosa procedencia mexicana no es un problema, al contrario. Es justamente porque *no son* indios que su presencia es reclamada y valorada: porque *juegan* con la facultad mimética custodiada por el Estado-nación, porque su performance como conducta restaurada (Schechner, 2011, pp. 34-37) actúa aquello que afirma la posición que el Estado-nación asigna para el indio “recobrado”. Son exactamente la figura del indio-estampa sobre el fondo de un no-tiempo.

El caso de Ella es distinto. Abdujo el no-tiempo indígena del terreno del mito que remachan las pedagogías hegemónicas y lo trajo como figura de radical historicidad en el presente: con un simple acto desnudó no la diferencia, sino la diferenciación. Tal vez ese silencio que habla de una duda, de algo no cerrado para lo que no encontramos (los espectadores ni yo, “autor-autocritas”) equivalente de sentido, es lo que impide que la nación se cierre sobre sí misma en un dispositivo clausurado. La mujer oaxaqueña abolió la negación de la contemporaneidad con la que cierta antropología nacionalista condenó al indio. Desordenó el mapa nacional que seguía intacto en el encuentro. En medio del evento habló en zapoteco y negó cualquier sentido de equivalencia con esa estampa de *communitas*. Rehusó la hospitalidad de la cultura nacional (incluso la que deja hablar al

indio de su “memoria ancestral”) justamente porque la herramienta más poderosa de esa cultura, la historia, no fue hospitalaria con ellos.

No sabemos qué dijo. No sabemos si alguien lo supo. Tampoco me quedó claro que lo supiera la “delegación” de Matatlán. Su único acto comunicativo, altamente poderoso, fue la negación de intercambiar el sentido. El uso más aposentado del *ethos* barroco: “hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo decir ‘no’, afirmarse pese a todo, aunque sea imperceptiblemente” (Echeverría, 1998, p. 56).⁷ Aquí entendemos que la escena de Babel no es equiparable al desdibujamiento del signo. Un acto de habla incomprendido puede despertar eficacia simbólica o, para ser fiel a la pragmática, *performatividad*. Quizás este solo gesto hizo, al decir de Jean Luc Nancy (2007), que se produjera una grieta para que la comunidad acepte lo otro como posibilidad. Para eso son necesarios un gesto de extrañamiento y una noción de frontera. Pero aquí la pregunta ya se ve más clara: ¿quién habla por qué comunidad? ¿La frontera entre qué nociones de “lo común” está realmente presente? La irrupción del zapoteca, seguida del silencio ofrecido, fue la escena en donde trastabilló la performance cultural de la nación progresista, tolerante, hospitalaria, plural. Trastabilló, más que nunca, la ficción de la horizontalidad cultural con la que a veces hace mimesis la

⁷ En esa dificultad para decir “no” referencialmente, para negar de manera directa al interlocutor, Echeverría situaba a uno de los elementos clásicos del *ethos* barroco en la cultura mestiza americana; una expresión del conflicto entre el dominado que no puede interpelar de forma nominal al dominador. El filósofo explica cómo la elipsis y el exordio no referencial son recursos clave en las escenas mestizas postconquista que, podemos afirmar, se ramifican y mutan en la sociabilidad colonial-nacional. El barroco es entonces un lugar fractal de recomposición constante de las relaciones de jerarquía, subordinación y resistencia. “El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador, no tiene acceso a la significación ‘no’. Pero el dominador tampoco es soberano; está impedido de disponer la significación ‘sí’ cuando va dirigida al interlocutor dominado [...]. Son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas con las que pervive el código destruido” (Echeverría, 1998 p. 55).

horizontalidad etnográfica. Ambas son narrativas del deseo y si no se desmontan, terminan por ocupar el lugar del fetiche.⁸

Alegoría segunda: el pertinaz secreto

“¡Qué bonito...! Porque además de la lengua que suena, a una la deja pensando, como que le dijeron algo que uno no sabe”. Una madre decía esto a su hija que acababa de desfilarse mientras le acariciaba el cabello, felicitándola. Eso de recibir en lenguaje algo que uno no sabe, participa de la belleza. La otra lengua *suena*, pero no dice. Hay algo que uno *no puede* saber.

La forma del secreto. Proponer que *se tiene* un secreto, pero que no será develado. Este dilema relativo a las sociedades indígenas es tan antiguo como la aparición del testimonio de Rigoberta Menchú en Guatemala (Menchú y Burgos, 1983). Doris Sommer (1992) estudió la eficacia simbólica del testimonio de Menchú al analizar la explicación de la líder de que había muchas cosas de los mayas que eran íntimas y propias, y que no serían reveladas a “los occidentales”. ¿Qué cosas? ¿Por qué no serían reveladas? ¿Porque serían insoportables, demasiado simples, demasiado crípticas? ¿Porque las malograremos, como a todo lo demás? ¿Porque para existir necesitan permanecer en la penumbra del tiempo vacío y homogéneo, el tiempo de las equivalencias brutales “de Occidente”? Que la respuesta no exista es la forma más eficaz de producir el hiato y afirmar la diferencia cultural. Tal vez en tiempos tan exangües de encanto, el tropo necesario de

⁸ Homi Bhabha plantea así el dilema entre gobierno, representación y *gobierno de la representación*: “el objeto híbrido [...] retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero reevalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Enstellung* [dislocamiento, tergiversación] –después de la intervención de la diferencia– [...] Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes ‘nativos’ o enfrentados con esos sujetos discriminados a los que deben gobernar pero ya no pueden representar” (Bhabha, 2002 [1994], p. 144).

la diferencia tome la forma no de una positividad, de una definición explicativa, sino del misterio.

En los bordes de la modernidad, Sommer ubicó a Menchú, es cierto. Pero también Beatriz Sarlo ubicó allí a Borges (Sarlo, 1993).⁹ El escritor argentino, adelantándose por una década a los dilemas de la nueva antropología sobre escritura, autoridad etnográfica y campo, escribió sobre el asunto del secreto y la alteridad en su cuento “El etnógrafo” (1969). En él, el personaje Fred Murdock es un estudiante que regresa de su trabajo de campo de más de dos años entre indígenas del oeste de Estados Unidos. Y regresa con una única convicción: no comunicar lo que ha aprendido. No develar el secreto. Un secreto que “podría enunciar de cien modos distintos y aún contradictorios” (Borges, 1969, p. 368).

No vamos a traducir: ¿no era esto también, al negar la transacción sémica, una manera de instalar el secreto o, al menos, su concepto? Hay algo que no será descifrado: la potencia más genuina. Paradójicamente esta es una característica clave que comparten, quizás como atribución o como los dos rostros de Jano, la alteridad y la política. A la alteridad se le aduce guardar/conservar un secreto: en la mejor intencionada ficción liberal, su otredad debería resistir el afán de homogeneización y equivalencia del mundo del capital y conservar algo de esa talismánica diferencia (Said, 1996, pp. 24-25). Pero también el Estado guarda esa ficción sobre sí mismo: como mostraron Philip Abrams (1988 [1977]) o Michael Taussig (2015 [1997]), el Estado retiene su poderosa ficción de sustancia a través de *hacer creer* que un secreto profundo, abismado, existe en su centro. El centro impenetrable del poder. Mantener esa tensión como un delicado pulso –aunque probablemente ninguna sustancia prístina ocupe el lugar del Otro ni del Estado– es uno de los nodos de la política moderna

⁹ No “borde”, sino “orilla” será la expresión de Sarlo sobre Borges. Ese carácter “orillar”, como uno de los nudos para explicar el carácter potente de su literatura (un moderno embarrado del lodo de las orillas).

(el mismo que tacha los recorridos tópicos de la secularización y el desencanto sobre los que se inscribe).

Bien sabemos que una de las diferencias sustanciales entre el silencio y el secreto está en que si en el primero el lenguaje se abisma, en el segundo es hecho fracasar en su sentido público y dialógico. Está donado al depositario. Pero en Jamapa faltan las claves del don. Allí ese secreto existe sin depositario: “no vamos a traducir y pedimos silencio”. Como diría Mabel Moraña sobre “El etnógrafo”, en esta performance no se niega la posibilidad de encuentro intercultural, “pero se aborta, con el recurso del secreto, su desciframiento y diseminación, ya que lo más importante es *la existencia y el anuncio* del secreto –ese ‘resto diferencial’ entre el yo y los otros– y no su revelación” (Moraña, 2004, p. 108, subrayado mío). Sostener el sema del secreto –“aquí hay algo a lo que no tendrán acceso”– *es* el sentido –y no su posible referente lingüístico–. Quizás este recodo abierto por un parlamento no traducido tenga que ver con la duda que instala el relato borgiano: la que apuesta por preguntarse sobre el abono de la sensibilidad metódica para “la romantización de la alteridad, la absolutización de la otredad como lugar de un privilegio epistemológico reconocido casi como una concesión compensatoria” (Moraña, 2004, p. 104).

Tampoco se nos puede escapar que quien enuncia en otra lengua y pide silencio es una mujer. *Ella* es una mujer. *Rigoberta* es una mujer. *Malinche* fue una mujer. En la persistencia de esa cita se fragua parte ineludible de esta performance. En su conocido texto sobre Malintzin, Bolívar Echeverría (1998) le asigna el rol de la intérprete, no como quien traduce una equivalencia, sino como quien supo plantearse la utopía, reconociendo que “el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas” en 1520 y que para alcanzarlo, vencedores y vencidos tenían que “volverse diferentes de lo que eran” (p. 25). “Cada vez que traducía de ida y vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que solo podía ser tal para *un tercero que estaba aún por venir*” (*ibíd.*, p. 23, subrayado mío).

Tratando de salirse de lo que la historia mexicana nacionalista (y patriarcal) hizo de Malintzin (emblema de traductora-traidora encarnado no tanto en su situación histórica, sino en su género), Echeverría recalca la actualidad histórica y mítica del personaje: porque Occidente siguió cerrado en su conciencia como forma, porque el Estado encarnó la figura de la equivalencia de un código autorizado (el español –aunque deberíamos decir propiamente el castellano– y su Tradición como Ley) y porque el “tercero por venir” fue, si acaso, romo apéndice de una utopía negada. La Ley General de Educación mexicana en su versión de 2006, Art. 2, fracción IV, expresa a la letra esa negación: “Promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional –el español–, un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas” (LGE, SEP, 2006). El idioma común, signo del *ego conquiro*, es el código único que en todo caso *tutela* signos menores.¹⁰

La Malintzin traduce, interpreta, miente en la escena de conquista. En Jamapa Ella se posiciona en un código. Lo afirma. No es la traductora-traidora: es quien expone que en el formato de ese mismo encuentro, en sus categorías de memoria, patrimonio e identidad, de diálogo hubo poco y solo en diálogo “se encuentran las respuestas a las preguntas que atañen a todos” (Corona Berkin, 2019, p. 44). ¿Cuáles son las preguntas que atañen *a todos*, y no solo a los antropólogos, a la política cultural unidireccional o al Estado pluricultural? Ella devela una traición primigenia y pone en duda el edificio entero de la tradición mestiza. Lleva a un intérprete que enuncia la negación: su doble varón. Nos hace saber que ambos entienden el “idioma común” pero se niega a hablarlo (no solo a traducir). Desde ahí, se sostiene en el acotado drama horizontal. Como clímax de un patriótico acto solemne y con el silencio que nos pide, denuncia al “gran cerco de paz” de la nación (Souza Lima, 2018 [1995]).

¹⁰ En México son oficialmente reconocidas sesenta y ocho lenguas indígenas habladas por diez millones de habitantes que han sobrevivido a la glotofagia del castellano y al etnocidio cultural. Véase De la Peza en este volumen.

Alegoría tercera: un horizontal encuentro

“Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros.”

(Fanon, 2009 [1952], p. 111)

En un conocido texto sobre el “grado cero” del choque entre oralidad primaria y escritura en América, el crítico peruano Antonio Cornejo Polar desgaja con imaginación el encuentro que se dio el 16 de noviembre de 1532 entre el Inca Atahualpa y el fraile dominico Vicente Valverde en Cajamarca. El “encuentro de Cajamarca” fue una fractura comunicativa que precedió a la batalla y al asesinato del Inca. Cornejo Polar estudia la forma en que allí fracasó la primera pugna entre una cultura primariamente oral y otra escrita, y arriesga cómo en esta última el libro había adquirido tintes sagrados, talismánicos y cerrados.¹¹

La escena no es difícil de fraguar en su generalidad: Valverde llega ante Atahualpa con la biblia en mano y mientras lee fragmentos (se presupone que en latín), “invita” al inca a adoptar la fe cristiana. Un intérprete, Felipillo, media la situación. Las fuentes que quedaron –y que describen con no poca divergencia la situación, mediadas por el universo simbólico castellano de la novela de caballería y de las figuras religiosas– coinciden en un punto: Atahualpa ojea el libro –esto es, *presupone* el acto de lectura– y lo arroja al piso negando cualquier adhesión al dogma. Dice Cornejo Polar:

En noviembre de 1532 ese “diálogo” no se produjo y su ruptura, por la “desobediencia” del Inca, adquirió dimensiones trágicas: quien se

¹¹ El debate entre oralidad y escritura en América previo a la conquista y durante los primeros siglos de intrusión, sobre la pertinencia o no de esa distinción totalmente ajena a la Abya Yala precolombina, es complejo y va desde el reconocimiento de las nociones de discurso local a la más elaborada idea de Walter Mignolo sobre “semiosis colonial”, que recoge un amplio debate entre Rolena Adorno, Peter Hulme y el propio Mignolo, entre otros. No es este el lugar para agotarlo, pero puede consultarse: Hill Bone y Mignolo (1994) y Mignolo (2016 [1995]).

niega a responder con el único parlamento al que tiene derecho (el perverso derecho a decir solamente “sí”) debe y tiene que morir. Y en efecto, poco después es asesinado. (Cornejo Polar, 2003, p. 40)

La escena de Jamapa arroja lejanas citas de Cajamarca, quizás su anverso posible. El ritual de poder del Requerimiento español que regurgitaba Valverde se parece, de a ratos, a la hospitalidad de Estado en la que ciertos pueblos siguen teniendo un perverso derecho a decir solamente “sí” (a las políticas culturales; a los formatos de extensión domesticada de soberanía, en la que se convierten en otros permitidos; a la parcelación en constituciones y leyes, en las que a lo sumo pueden ser, entre identidad y fantasma, una abreviación inocua de toda subjetivación).

Pero justo porque no hay ninguna diferencia atávica en la pareja zapoteca, ninguna distancia mística con “nosotros los modernos” y mucha semejanza en el ámbito de la disputa política, lo que hace Ella con el parlamento en zapoteco es contradecir los términos del encuentro, tanto como Atahuallpa. Horizontalizar el juego. Pero con una crucial diferencia: aún cuando utiliza la figura del tercero, la del intérprete, niega la interpretación. *No vamos a traducir*. Usa la interpósita figura de la equivalencia para tacharla. No dice “no”. Dice, si acaso, “no te doy acceso a mi negación”. Además, *pide* silencio. Exige, de algún modo, la suspensión del contrato. En medio de ese cerco pacífico, que instala el poder tutelar y sus ramificaciones (Souza Lima, 2018 [1995]), Ella recurre a la figura canónica y repetida del encuentro y del intérprete (Cajamarca y Felipillo, Tenochtitlan y la Malinche), pero lo hace para producir su interrupción: la escansión de la ficción multicultural liberal.

Si es verdad que el silencio incomoda porque obliga a interrogar al silente, quizás aquí el silencio exigido y otorgado fue una manera delicada de sostener la duda ante los presentes: ¿qué *falta* ocupa la palabra ofrecida para ser incomprendida? ¿La falta de qué y de quiénes?

Lo cierto es que en aquel encuentro en Jamapa no solo estaban ellos en una escena de punto cero que por momentos parece que describo como narrador omnisciente. Nada más peligroso. En ese lugar y en esa escena estaba yo, que necesitaba regular el espacio de la significación: necesitaba explicar, designar. En síntesis, necesitaba *traducir*. Aunque no fuera literalmente (después de todo, la traducción es una equivalencia embarrada por el código que la recibe).

No era consciente en ese entonces sobre lo cerca que estaba yo de la advertencia que hizo Michel de Certeau en su texto clásico sobre la palabra de la posesa en el siglo XVII y la forma que toma en el saber médico, demonológico o clerical. De Certeau explicó cómo, en la palabra de la posesa, no interesa tanto dilucidar quién habla allí o qué dice eso que habla allí, sino quiénes necesitan captar, y de qué modo, aquello que escapa a la regularidad del texto: aquello que se resiste a ser domesticado en el sistema de equivalencias doctrinal, médico, legal. La posesa era menos peligrosa por lo que pudiera “decir” poseída, que por el hecho de ser una figura hablante imposible de ser captada en el discurso conocido. La palabra de la posesa, dirá De Certeau, se constituye no en el sí mismo de lo que dice, sino “en el referirse al discurso *que la espera en ese lugar*” (De Certeau, 2006 [1975], p. 239). Esa era la hazaña de la monja posesa del siglo XVII: no dejarse recibir. Rechazar el contrato sémico. Delirar. Fugarse en lo que no podía ser contenido fácilmente en el saber médico ni en el dogmático ni en el jurídico, pero que a la vez, no era un no-signo. Algo, en efecto, *decía*.

¿Qué discurso la esperaba a Ella, a la que no fue nombrada y habló en zapoteco, para ser domesticado en la regularidad de un contrato de designaciones? El del Estado multicultural, el de la antropología dialógica, el del reconocimiento, en parte, el mío. Y el “no vamos a traducir” hizo imposible que la recibiera. No fui preparado para grabar ese preciso momento. No era 1532, sino 2012, pero nadie estaba filmando. Nunca supimos si era, en verdad, zapoteco. Es cierto: no hubiera sido difícil averiguarlo. Pero es sintomático el hecho de que en un encuentro de museos comunitarios con altísima presencia de comunidades indígenas no hubiera nadie capacitado para traducir

(excepto, paradójicamente, los que se negaron a hacerlo) ni hubiera una habilitación, aunque sea informal al acto mismo de la traducción, ni tampoco una familiaridad con la presencia de lenguas originarias. El discurso *que espera* no estaba, evidentemente, esperando *ese* discurso.

Yo llevaba un cuaderno de campo, por supuesto. Anotaba frenéticamente cosas (la mayoría de ellas hoy no me sirven de nada, como debe ser). Pero recuerdo otra vez a Carmen, la cocinera, que en el preciso momento en el que estaba hablando la mujer, vio cómo yo sacaba eufóricamente el cuaderno (yo sabía que tenía que anotar: “hablé en una lengua originaria –gritan que es zapoteco–, nadie entendió –no quisieron traducir–”). En ese preciso momento, Carmen miró de reojo mis garabatos torpes sobre el papel –quizás como “ojeó” Atahualpa el libro que sostenía Valverde— y me dijo algo como: ‘Usted sí que es bien así maestro. Con todo lo bonito que pasó, saca el cuaderno y escribe ahora que no se entiende. ¿O usted sí entendió?’

Pongo una sola comilla para dejar en claro que no recuerdo exactamente las palabras de Carmen (a esas, por ejemplo, no las anoté literalmente). Sí estoy seguro de dos cosas: del “usted sí que es bien así” (porque me pareció muy revelador enfatizar con un adverbio de modo algo que no se explicó nunca: ¿así cómo?)¹² y de la pregunta final, que fue retórica. Ella sabía que yo no había entendido. Pero interpelaba mi necia necesidad de nombrar, de designar, de traducir, de recibirla de alguna manera en el discurso. En el discurso escrito.

James Clifford (1991) hizo observar que las notas de campo se constituyen en insumo central de investigación, pero que tienen la característica de un subgénero con tintes confesionales, solipsista a veces (p. 48). A su vez, un gobierno extensivo opera en la acción de escribir eso que está fraguado en la oralidad. Una manera aprendida y repetida de conocer extendiendo soberanía, en la que escribir lo

¹² En México es usual la expresión coloquial y popular: “es que tú eres bien así quién sabe cómo”: aporéticamente, definir a alguien asignándole una modalidad, la cual acto seguido se afirma no poder definir.

dicho tiene un rol central: “el lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura *lo recorra y sepa lo que dice*” (De Certeau, 2006 [1975], p. 204, subrayado mío). Lo recorra y sepa: la extensión de saber es una extensión de dominio a través de ese reconocimiento. Aún habiendo leído la argucia de Clifford sobre la escritura etnográfica y otros textos señeros sobre la relación entre escritura y dominio semiótico como ejercicio colonial (Desai, 2001; Hill Bone y Mignolo, 1994), no supe hasta esa pregunta de Carmen con qué claridad era percibido ese gesto mío de sacar el cuaderno y anotar: como la rareza incontenible de fijar un sentido justo cuando menos se entiende.

A partir del vasto campo de los estudios sobre semiosis coloniales sabemos bien que lo desconocido se torna conocido no tanto a través de la observación, la experimentación o la prueba, como nos enseñan con el razonamiento inductivo, sino a través del nombramiento, la taxonomía y la designación: en síntesis, de la representación. Se trae al gobierno del sentido el código extraño. Al nombrar escribiendo, yo necesitaba disputar el fuera de texto donde se colocaba, como la poseosa, el habla zapoteca. Necesitaba, de alguna manera, hacer fracasar la radical diferencia que me era propuesta.

En términos metodológicos surgen las preguntas instaladas en gran parte de la antropología, al menos, y en parte sustancial de los estudios culturales que contextualizan el uso de las técnicas: ¿entonces todo acto en observación es colonial?, ¿toda intervención en situación de campo es invasiva?, ¿todo acto de comprensión es una extensión de dominio y todo método es extractivo? En alguna medida, probablemente sí. Del mismo modo que sería ingenuo desconocer que cualquier encuentro dialógico es desigual y su potencia de producir sentido tiene mucho que ver con todo lo del otro que se cuela en el yo: con todo lo del interlocutor que hay de reconocible en la voz del enunciador (Bajtin, 2015; De la Peza, 2016).¹³ Fanon lo decía

¹³ Bajtin es crucial en esta reflexión. Para el filósofo ruso toda constitución del habla está direccionada al acto y específicamente al acto ético. Al acto que implica al otro. Para el autor, el discurso no tiene sentido como expresión del “yo” totalizante y soberano, sino únicamente de un yo que primero *se sabe* habitado por otro. De ahí

así: “hablar es existir absolutamente para el otro” (2009 [1952], p. 49). ¿Existir de qué modo? El asunto no es desaparecer la diferencia, la pulsión extractiva o el potencial jerárquico de las voces. El asunto es poder analizar la disputa, no borrarla, y ahondar en todo lo esclarecedor que la escena pueda producir.

El hecho de reconocer que toda intención de abarcar la alteridad sea una manera de extensión de dominio no implica omitir que hay maneras más equitativas, con intereses genuinamente dialógicos, con agendas comunes y de autonomía relativa entre investigadores e investigados, junto con otras maneras más dañinas y otras que son directamente desaparecedoras (véanse los textos de Corona Berkin y Briones en este volumen). Lo interesante aquí no es, para mí, proponer una ficción romántica sobre una escena de iguales trabajando sobre códigos diferentes.¹⁴ Lo interesante es, en todo caso, trabajar a contrapelo de una incomprensión decidida. Pensada como tal por el enunciante.

¿Qué es lo que “en mí” (en mí, en los cuatro becarios de investigación que conmigo iban, en los ciudadanos de paso, en los dirigentes municipales, en los representantes del INAH) había de Ella? Por lo menos una estampa donada por la hospitalidad de Estado. Una forma más o menos convencional de la alteridad producida. El reconocimiento de la cultura en tanto estampa fijada por las pedagogías aprendidas. “Cultura” y “Tradicición” se hacían presentes en el desfile de Jamapa, se prodigaban desde los cuerpos errantes en la tarima. Pero bien sabemos que en México, “Cultura” y “Tradicición” funcionan como un lexema de fijación nacional justo porque han sido

que el discurso no sea dialógico solo porque haya dos sujetos enfrentados que ejecutan un habla. Lo es porque en cada ejecución del habla, en cada discurso, *está-ya*-el otro. Como explica Bubnova (2015), para Bajtin no tiene sentido la reflexión cartesiana “pienso, luego soy”. Sino simplemente “yo *también* soy”. Así, en su filosofía, la responsabilidad del acto recae exclusivamente en el yo que lo ejecuta, con la salvedad de que se trata de un yo cuyo acto –el primero de todos, el hablante– está “hecho *para el otro*, buscando su mirada y su sanción” (Bubnova, 2015, p. 12). Véase también la lectura que hace Stuart Hall de la alteridad bajtiniana ligada a la diferencia histórica (Hall, 2010).¹⁴ Como plantea Briones en este volumen, las desigualdades “ni son transformables a voluntad ni quedan de por sí neutralizadas por interacciones horizontales, ya que las enmarcan de todos modos”.

sustraídos de su capacidad de interpelar, de desobedecer, de contradecir. Fanon hablaba así de su aparecer-negro frente al comodín de la alteridad: “me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*” (Fanon, 2009 [1952], p. 115). En las salas de etnografía del Museo Nacional que todos los niños mexicanos visitan al menos dos veces en su trayectoria escolar como parte de la currícula, el indio aparece ya no como la heráldica en piedra, sino como la reliquia en peligro. Frágil y siempre inocente. Cultura vitrinizada. “La belleza del muerto” diría De Certeau: nada más útil para vaciar la potencia política de un pueblo que transformarlo en una enumeración de beldades (De Certeau, 2009 [1974]).

Fue ese lexema el que la incomprensión impugnó: lo suspendió en un delicado equilibrio. Un momento en que el que la horizontalidad miserabilista propuesta por el Estado multicultural fue desgarrada por una clara interposición: la voluntad de reinstaurar, con la duda, con la incógnita del “qué dirá”, una horizontalidad cuyo rol es asumir la distancia y la diferencia radical. Un asombro sin afectaciones frente al otro. Yo *también* soy. Reinstaurar una duda sobre las equivalencias tácitas que la lógica del capital sigue encadenando entre nación e historia, cultura y tradición, identidad y diferencia, reliquia y autenticidad. Sobre un cuerpo, *su* cuerpo, Ella superpuso los trajes típicos. Jarocha o zapoteca: ¿qué dice ese intercambio de trajes, recursos del indio permitido en el certamen de las equivalencias? Mira su estampa. Deja de hablar.¹⁵

Solo una cosa hubo. Y era el silencio.

¹⁵ Sobre la relación entre diferencia, tradición cultural y reproducción del capital, véase el estupendo texto de Dipesh Chakrabarty sobre “las dos historias del capital” (2000, pp. 47-71). También lo plantea Bolívar Echeverría en estos términos: “... la cultura política de la modernidad establecida se empantana en preguntas como las siguientes: ¿las singularidades de los innumerables sistemas de valores de uso –de producción y disfrute de los mismos– que conoce el género humano son en verdad magnitudes *négligeables* que deben sacrificarse a la tendencia globalizadora o ‘universalizadora’ del mercado mundial capitalista? Si no es así, ¿es preciso más bien marcarle un límite a esta ‘voluntad’ uniformizadora, desobedecer la ‘sabiduría del mercado’ y defender las singularidades culturales?” (Echeverría, 1998, p. 27). Véase también la distinción en la que repara Claudia Briones en su texto de este volumen, entre apropiación cultural y extractivismo cultural, el primero como mercantilización, el segundo como destrucción.

A modo de cierre: “dejemos los métodos a los botánicos”

Así arremetía Franz Fanon en la introducción de *Piel negra, máscaras blancas*: “Dejemos los métodos a los botánicos y los matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben. *Querriamos situarnos*” (Fanon, 2009 [1952], p. 45, subrayado mío). Es verdad que su rechazo a la metodología tenía que ver con el repudio a la “buena educación” de los manuales de psicología de la época (la primera edición del libro es de 1952). Pero en algún punto su recuse expresaba una contienda que todavía hoy, después de tanta vuelta a la metodología, seguimos debiendo: el de la fricción entre ontología y existencia, o, si se quiere, entre aquello que es fijado en el texto y aquello que pretende que su existencia lo precede.

En una performance que duró probablemente cinco minutos, Ella desestabilizó esa fijación hondamente resistida. Situémonos, fue su apuesta. En la frontera de lo que expone el encuentro y no en su centro. Superponer en el traje la identidad donada y exponer la equivalencia de lo “bonito”. Decir. No traducir. Llevar a un intérprete “de los suyos” para cancelar la interpretación. Querriamos situarnos, dice Fanon: y en el espacio ex-céntrico, donde ni la nación ni la tradición ni la cultura son comodín pacificador, lo que queda es una horizontalidad prístina, un frente a frente.

Pienso en aquel momento como una poderosa escena de “horizontalidad instaurada” (Corona Berkin, 2019, pp. 40-45), contextual y contingente. Lo que esa horizontalidad dice es que más allá de la “tolerancia” y de la “admiración cultural”, el trabajo con la diferencia es un acto ético. Tanto como el acto de habla. Un acto *hacia* el otro. Ese episodio de copresencia horizontal necesita de la metáfora espacial y de su imaginación. En ese acto horizontal, un elefante al que nadie nombra está en el centro de la mirada nivelada, a la altura de todos. Tiene la forma del racismo hecho tabú en los ropajes yuxtapuestos del mestizaje. Tiene la forma del despojo forcluido en el “gran cerco

de paz” republicano.¹⁶ Pero toda forma de repetición diferida de conquista, desde el primer encuentro de Cajamarca hasta hoy, rehúsa ser nombrada. Ella, sin embargo, la señala, la designa con un parlamento que no será entendido. De hecho, lo hace precisamente para eso: un acto dialógico que nace quebrado por las cartas marcadas del lenguaje.

¿Solo una cosa no habrá? El parlamento no entendido es también una sinécdoque del fin de las certezas: no supimos. Una apuesta estético-política sobre la incertidumbre y el tiempo: los dos tropos donde más horizontales somos, donde la certeza del dominio se desdibuja ante la apertura de lo posible.

Referencias

Abrams, P. (1988 [1977]). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.

Bajtín, M. (2015). *Yo también soy*. Estudio y Prólogo de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Godot.

Bhabha, H. (2002 [1994]). Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817. En *El lugar de la cultura* (pp. 131-154). Buenos Aires: Manantial.

Borges, J. L. (1969). El etnógrafo. En *Elogio de la sombra* (pp. 366-371). Buenos Aires: Emecé.

Bubnova, T. (2015). Prólogo. En M. Bajtín, Mijail (Autor), *Yo también soy* (pp. 7-20). Buenos Aires: Godot.

¹⁶ Entiendo por *forclusión* el mecanismo por el cual un signifiante es excluido del universo simbólico del sujeto, por ende es obturada también la significación de su historicidad.

Camarena, C. y Morales, T. (2006). Community Museums and Global Connections: the Unity of Community Museums of Oaxaca. En Karp, I, Ybarra-Frausto, T.; Kirshenblatt-Gimblet, B. *et al* (Eds.), *Museum frictions. Public cultures/Global transformations* (pp.). Durham/Londres: Duke University Press.

Castellanos, R. (2014). *Balún-Canan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chakrabarty, D. (2008). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Clifford, J. (1991). Introducción: verdades parciales. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 25-60). Madrid: Júcar.

Coetzee, J. M. (2017). *Foe*. Nueva York: Penguin Books.

Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima/Berkeley: Latinoamericana Editores.

Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: CALAS.

De Certeau, M. (2006 [1975]). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2009 [1974]). La belleza del muerto. En *La cultura en plural* (pp. 47-70). Buenos Aires: Nueva Visión.

De la Peza, M. del C. (2016). El cantinflismo como síntoma. Pensar la nación desde sus márgenes. En M. del C. De la Peza y M. Rufer (Eds.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad* (pp. 135-178). UAM-Itaca: México.

De la Peza, M. del C. (2017). Is Spanish our Language? Alfonso Reyes and the Policies of Language in Mexico. En O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America* (69-85). Londres: Routledge.

Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.

Desai, G. (2001). *Subject to Colonialism. African Self-fashioning and the Colonial Library*. Durham: Duke University Press.

Echeverría, B. (1998). Malintzin, la lengua. En *La modernidad de lo barroco* (pp. 19-31). México: Era.

Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

García Masip, F. (2011). Comunidades aporéticas. *Tramas*, 34, 47-73.

Hall, S. (2010). El trabajo de la representación. En E. Restrepo, C. E. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 447-481). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Instituto Pensar.

Hill Boone, E. y Mignolo, W. (Eds.) (1994). *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press.

Jerade, M. (2015, julio-diciembre). El monolingüismo del huésped. En *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, 661-677.

Menchú, R. y Burgos, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.

Mignolo, W. (2016 [1995]). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Universidad del Cauca.

Moraña, M. (2004). Borges y yo. Primera reflexión sobre “El etnógrafo”. En *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanas* (pp. 103-122). Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Nancy, J. L. (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.

Rufer, M. (2014). Comunidad, tradición y nación. Una etnografía del Encuentro Nacional de Museos Comunitarios. *Anuario de Investigación 2013 del Departamento de Educación y Comunicación*, pp. 2-23. México: UAM.

Rufer, M. (2016). El patrimonio envenenado: una reflexión “sin garantías” sobre la palabra de los otros. En F. Gorbach y M. Rufer (Eds.), *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 85-113). México. Siglo XXI-UAM.

Said, E. (1996). Representar al colonizado. En B. González Stephan (Ed.), *Cultura y tercer mundo* (pp. 23-56). Caracas: Nueva Visión.

Sarlo, B. (1993). *Borges. Un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. En D. Taylor y M. Fuentes (Comps.), *Estudios avanzados del performance* (pp. 31-50). México: Fondo de Cultura Económica.

Smeets, R. (2018). Language as a Vehicle of the Intangible Cultural Heritage. *Museum International*, 56(1-2), 56-65.

Sommer, D. (1992). Sin secretos. En J. Beverley y H. Achúgar (Eds.), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp. 147-166). Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores.

Souza Lima, A. C. de (2018 [1995]). *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indinidad y formación del Estado en Brasil*. México: CIESAS.

Taussig, M. (2015 [1997]). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI.

Turner, Víctor (1982). *From Ritual to Theatre*. Nueva York: PAJ.

Epílogo

Horizontalidad en Perspectiva Entrevista a Olaf Kaltmeier y Sarah Corona Berkin

Inés Cornejo y Mario Rufer

Tenía ocho años, mi madre me escondió ahí porque así se lo ordenó la dueña de la casa. Yo era la hija de la señora de la limpieza. Es que había visitas y yo estaba muy negra [...] Let me see your passport, Miss Murillo porque con esa piel sospechosa no se sabe con qué intenciones viene usted a nuestro país. Muchas veces he querido y quiero conformarme. Guardar silencio. Dejar el tema en paz, pero es que no es una batalla única, mi experiencia no es mía, sería pobre y mezquino pensarlo. Somos tantos, somos tantas.

Nacas, indias, rateras.

(Murillo, 2020, p.)

En 2012 se publicó casi simultáneamente en México y en Alemania el libro coordinado por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (en México, por el sello editorial Gedisa). La introducción de ese libro, a cargo de los coordinadores, así como varios de sus capítulos, han sido profusamente citados y se convirtieron en insumo clave para nuevas tesis, proyectos de investigación y perspectivas novedosas en la formulación de objetos de estudio. La creación de El Centro Maria Sibylla

Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS), en América Latina con sede central en Guadalajara, y la preocupación por desarrollar en ese Centro la línea de investigación que aborde los temas metodológicos (en tiempos de crisis extendidas), instituyeron a las metodologías horizontales como lentes fundacionales para repensar estilos de investigación en el sur global. Así, ocho años después, redoblamos la apuesta en *Horizontalidad, hacia una crítica de la metodología*. Los coordinadores de este volumen queremos reconocer la importancia seminal de *En diálogo...* y tomar distancia con el tiempo transcurrido, a través de una entrevista a Kaltmeier y a Corona Berkin, quienes contribuyen en este libro también.

Mientras cerrábamos el volumen, la pandemia de COVID19 cambió radicalmente y en cuestión de semanas las dinámicas de la vida social en casi todo el planeta (incluyendo la docencia, la investigación, el trabajo de campo y, en muchos casos, la propia supervivencia). Aparte de las graves y desconocidas circunstancias que la crisis sanitaria mundial ha traído consigo, se han puesto en evidencia también, de manera crítica, una serie de sucesos que veníamos padeciendo de forma endémica y que han encontrado en esta coyuntura un lugar para expresarse, para hacerse visibles: brotes de racismo, cuestionamientos en diversos países de supuestos desarrollos de PIB y la agudización de la pobreza oculta bajo la máscara de la prosperidad.

Hasta diciembre de 2019, estaba hasta cierto punto normalizado un estado de cosas: neoextractivismo, expulsión de pueblo enteros, prácticas de esterilización masiva, muertes por envenenamiento de grupos poblacionales nunca resueltas de manera forense, encuentro habitual de decenas de fosas clandestinas con cientos de cadáveres anónimos, destrucción de selvas, matanza de millones de animales criados artificialmente para conseguir un consumo rápido y tóxico, camiones refrigerados repletos de cuerpos, poblaciones tomadas por las fuerzas del orden como por las del narcotráfico. Una relación oscura, peligrosa, entre Estados Unidos y países de Centroamérica y Sudamérica, líderes políticos abiertamente corruptos y golpes

de Estado orquestados desde la opacidad del Estado de derecho, como en el caso de Bolivia, entre otros, formaban parte de nuestro cotidiano.

Y para no decir lo obvio, haber asumido, de manera quizá ciega, el modelo neoliberal, en el marco del cual el sistema de salud fue prácticamente desmantelado. Todo esto quedó al desnudo; a partir de la crisis sanitaria está a la vista de todos. Como si un gran edificio mostrara el andamiaje construido a retazos, hecho con parches, o, en otras palabras, una estructura que ya no resiste más. Hoy la mayor parte de los líderes de la región (Bolsonaro, Piñera, Bukele, Añez) se muestran sin ropaje.

Tomando en cuenta este contexto y no queriendo ser uno más de los pensadores que, de última hora, intentan reconstruir el futuro y sus propias teorías para adelantar una especie de mañana que ellos quieren prever y afirmar (en una suerte de competencia que no se entiende bien del todo), evitando eso, podría haber dos opciones. La primera, no considerar que hubo un quiebre histórico, opción que se conseguiría fácilmente si es que la ciencia médica encuentra una solución pronta. La segunda, mirar más allá del fenómeno sanitario y tomarlo como un pretexto sumamente cruel, en el que sufren miles de personas padecimientos indescriptibles, para observar todo lo que estuvimos arrastrando sin advertir la opción tan controvertida que tomó el mundo en las últimas décadas. De lo que sí estamos seguros es que en cualquiera de las opciones, las miradas ya no serán las mismas que las que pudimos haber tenido en diciembre de 2019.

Apelando al “contextualismo”, que, según Stuart Hall, es la condición metodológica crucial para pensar el mundo social, quisimos abrir el debate en ese sentido porque consideramos que el texto no puede omitir los que nos atraviesa enteramente. En tiempos de pandemia, de clara derechización política de gran parte del continente americano, de acumulación obscena de capitales en manos de una porción minúscula de la población, junto con una depauperización creciente de las mayorías a escala planetaria y una flaqueza notoria

del Estado de derecho para atender las mínimas garantías de justicia y equidad, las preocupaciones por la horizontalidad parecen ser más urgentes.

Entrevista

Primera pregunta: *En su texto incluido en este volumen, Sarah plantea haber entendido recientemente que además de las dimensiones que adquirirían los textos dialógicos entre profesores wixaritari y académicos occidentales, había un cariz más opaco, menos pensado por ella misma, un “punto ciego del texto compartido”. Ese punto ciego sería una dificultad referida a lo ominoso, a lo desagradable que los investigadores preferimos no preguntar, no ver, no escribir: aquello que incomoda las propias certezas de nuestra vocación académica y también política. A su vez, en su texto, Olaf nos dice que en la América Latina actual, “con la crisis de los gobiernos progresistas [casos de Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile y recientemente Uruguay] hay un cierre de una coyuntura de descolonización y una renovada coyuntura de colonización promovida por sectores de elite blanca-mestiza”. Ambos, Sarah y Olaf, parecen reflexionar después de varios años, desde ópticas críticas sobre los métodos horizontales. Sarah, desde las perspectivas subjetivas (las propias resistencias de los colaboradores en la producción dialógica); Olaf, desde las estructurales (los giros conservadores y elitizantes que imponen nuevas miradas a la investigación).*

¿Por qué creen que tanto los “puntos ciegos” del conocimiento como los retornos de la “derechización” necesitan de investigaciones que privilegien la horizontalidad?

Olaf Kaltmeier: En muchas discusiones sobre las metodologías horizontales surgieron preguntas sobre si estas también son aplicables en contextos de varias desigualdades y en los ámbitos sociales del poder. ¿Es posible aplicar las metodologías horizontales entre los manager de los *hedge-fonds*? Si queremos responder a esta pregunta en términos metodológicos, podemos afirmar que sí es posible definir

el tema y el diseño de la investigación junto con ellos; también podemos imaginarnos relaciones diálogicas, un “conflicto fundador”; podríamos, de la misma manera, “escribir a dos manos” y publicar conjuntamente. O sea, si entendemos a las metodologías horizontales como un *instrumento*, esto sería posible. Pero, ya Horkheimer y Adorno nos advirtieron frente a tal razón instrumental. En este sentido, nunca nos hemos imaginado a las metodologías como un método, sino como metodología. Esto es una diferencia importante, ya que la metodología implica definir el área de aplicación y definir si ciertos métodos son adecuados y pertinentes, o no.

Más allá de distinción, las metodologías horizontales no solo tienen el objetivo de democratizar el proceso de investigación, sino también de contribuir a la descolonización del campo académico. Un campo que está profundamente marcado por proyectos coloniales, no solo en el Sur global, sino también el mismo Occidente. Esto se evidencia en el asesinato de la mujeres sabías en Europa durante la Inquisición. O sea, el epistimocidio y la homogenización del saber según criterios occidentales es un proceso global. Vis a vis esta deuda histórica del campo académico, las metodologías horizontales pretenden contribuir a la descolonización del conocimiento, incluyendo sus instituciones y prácticas habitualizadas.

Esto implica deconstruir la idea del sujeto-investigador, quien investigue al Otro de manera instrumental. Me parece que a pesar de todas las críticas frente al sujeto, en la práctica de la investigación social se ha conservado la idea del sujeto, casi entendido de manera romántica como genio. Hay que admitir que tal imaginación le complace a la vanidad del investigador, que más allá de un rasgo personal es un requisito del campo académico. En todas las aplicaciones a puestos académicos y becas, evaluamos la excelencia de un sujeto-investigador. Pues esa imaginación de un sujeto-investigador hiperreal no corresponde a la realidad de producción de conocimiento que se realiza en redes rizomáticas de intercambio y diálogo.

Es un objetivo explícito reconocer y hacer visible esta parte invisibilizada de la producción del conocimiento para poder cambiar

las formas de generar e intercambiar saberes. En vez de un extractivismo del conocimiento, la apuesta de las metodologías horizontales es en favor de un mutualismo. Y creo que esto es de particular importancia en una era de creciente e inmensa desigualdad social. Bueno, Luhmann, pero también en cierta medida Bourdieu, piensan los campos como áreas funcionalmente separadas. Investigadores tales como Néstor García Canclini han hecho hincapié en que en América Latina la lógica de la separación no funciona tan discretamente. Y creo que tiene razón también para Europa. Hay homologías entre los diferentes campos sociales. Y si en el campo académico logramos cambiar las lógicas prácticas, esto pueda tener impactos también en otros campos. En este sentido, la descolonización de saber a través de la producción horizontal del conocimiento implica una lógica mutualista que se enfrenta a la lógica de la acumulación individual, sea del capital o del conocimiento.

Sarah Corona Berkin: Bien afirman ustedes que se imponen miradas al conocimiento desde lugares macropolíticos y micropolíticos. Nosotros no vemos forma de transformar esas estructuras dominantes sin modificar los dispositivos micropolíticos de la producción del conocimiento. Sin descuidar las bases económicas del orden social, partimos de que las relaciones sociales no se desprenden de forma directa e inmediata de lo económico. Ya lo han dicho las feministas, “lo personal es político”, para explicar que la experiencia de las mujeres es el resultado de una estructura social de opresión y explotación, pero que las elecciones personales y las políticas son indistinguibles y, por ello, los cambios deben venir de la práctica personal y defendidos como cambios políticos desde allí. Añado con respecto al campo que nos atañe: la construcción de nuevo conocimiento empieza por las decisiones y las prácticas de los investigadores. Cuando se opta por la horizontalidad se construye conocimiento desde una visión crítica capaz de hacer visibles las relaciones de poder que impiden generar nuevas formas de conocimiento, así se produce nuevo conocimiento y nuevas relaciones entre las personas.

En la propuesta horizontal se disuelven entonces las oposiciones clásicas subjetivo/político o teoría/práctica. Toda investigación que no sobreponga entre sus metas la insumisión de los sujetos que participan en la construcción de conocimiento, creemos, está abocada a repetir las formas de opresión micro y macropolíticas, y está condenada a producir conocimiento ya agotado.

Ahora bien, también hay oscuridades que la subjetividad no siempre reconoce y, por lo tanto, no deja ver ampliamente el problema. El título del famoso album de Pink Floyd, *El lado oscuro de la luna*, me sugiere una reflexión en torno a las metodologías horizontales. Cuando nos referimos como metáfora al lado oscuro de la Luna, hablamos de una cara de nuestro satélite que nunca es observable desde la Tierra. Esto se debe a que la luna tarda en completar su movimiento alrededor de nuestro planeta lo mismo que en rotar sobre sí misma, por lo que siempre le vemos la misma cara. En este lugar, el juego entre la visibilidad y la existencia de una zona oculta a nuestra vista provocada por la rotación sobre sí mismo nos hace pensar en la producción horizontal del conocimiento. También hay lugares de oscuridad que hacen aún más difícil comprender los fenómenos sociales. Si seguimos viendo una sola cara, la que conocemos porque es la que estamos condenados a mirar desde un solo lugar, perdemos la oportunidad de construir CON otros, que ven desde otros lugares, nuevas “caras” y respuestas a las preguntas sociales. De allí surgen los ejes principales que definen para mí la horizontalidad: el *conflicto generador*, la *equidad discursiva* y la *autonomía de las voces*.

Ahora bien, las estructuras sociales y el orden político se pueden oponer a nuestra postura, como producto de nuestra pertenencia, de nuestro lenguaje, pero la elección no es individual, no es neutra, y siempre carga con ataduras históricas. Es por ello que la mirada de otro, de un *investigador par*, puede modificar la adhesión ciega a una sola respuesta, a una estructura social única y a un orden político dado. Las múltiples voces que miran desde múltiples lugares, académicos y no académicos, juntas pueden construir un “tercer texto” que será nuevo, diferente, mostrará “otra cara de la luna”. Abordar el

lado más oscuro de la investigación horizontal implica no huir de los puntos ciegos, reconocerlos y tratar de entenderlos *con*, y gracias a, los *investigadores pares*.

Segunda pregunta: *Se hace inevitable pensar, como diría Stuart Hall, "contextualmente". La pandemia ocasionada por el Covid-19 que nos alcanza se presenta como un absoluto, como una especie de magma vertical y violento que aturde a todos. ¿No será que si vemos por separado cada uno de los aspectos que la conforman: médico, biológico, político, social, emocional colectivo y económico podríamos aclarar la confusión y, a partir de eso, quizá se logre una conversación horizontal y diligente con el otro?*

O.K: La primera imagen que me parece en mi ojo interior escuchando esta pregunta es la famosa interpretación de Foucault del texto de Borges sobre la enciclopedia animal del emperador de la China antigua. Me parece que, de cierta manera, la diferenciación social –y académica con el surgimiento de las diferentes disciplinas– nos convirtió en afásicos. Obviamente, hay orden en cada uno de los discursos. Pero son discursos diferentes, opuestos, incompatibles, que se cruzan y a veces se entrelazan. Soy escéptico de llegar a una verdad totalizante, absoluta –también en el caso del Covid 19–. Pero sí me parece que demuestra que desde la academia tenemos que superar la gran brecha entre las ciencias sociales y humanidades, por un lado, y de las ciencias naturales, por el otro lado. La pandemia muestra que –si queremos hablar con Latour– el virus es un actante con alto poder en la asamblea de lo social. En la era del antropoceno –de la crisis del cambio climático, de la sobreexplotación de los recursos naturales, de la acidificación de los océanos, de la transformación de paisajes en basureros, de la sexta extinción–, ya no podemos ignorar este tipo de actantes, sea un virus, un huracán o un neóbiota. Por lo tanto, me parece que el reto va más allá de entrar en un diálogo transdisciplinario entre académico y otros productores de conocimiento. De hecho, creo que uno de los grandes retos de las ciencias sociales y humanidades –también para las metodologías horizontales– es cómo entrar

en dialogo o intercambio con estos actantes de la biosfera. Creo que aquí podemos aprender mucho de los saberes indígenas sin caer en el exotismo.

Pues, el modelo occidental está en una crisis que algunos, como Edgardo Lander, han llamado una crisis civilizatoria. Yo en particular no estoy afín al concepto de civilización, por su carga histórica del siglo XIX y la descalificación del antagonismo “barbárico”, pero la descripción de una ruptura fundamental en el sistema capitalista mundial, en la epistemología occidental y los límites planetarios es para mí una constelación obvia, a la cual tenemos que enfrentar. Tal vez podamos aprender de la crisis del Covid-19 que necesitamos otras conductas, solidarias, basadas en éticas del cuidado.

S.C.B: Creo que la horizontalidad debe atravesar todo el proceso. Las distintas disciplinas por su cuenta, a manera de materia prima para el diálogo, también deben aportar su conocimiento construido en horizontalidad. Porque no se trata solo de expresar lo que se sabe e intercambiar ideas, ni siquiera escuchar al otro con interés, se trata de construir. Los conflictos no se resuelven sumando puntos de vista, sino generando juntos nuevas respuestas que en soledad y aislamiento disciplinario no se pueden construir.

Y no se trata solo de invitar a la mesa a las distintas disciplinas para conformar un grupo con intenciones interdisciplinarias, sino que se construye con los conocimientos de todos, los no académicos también. Por eso decimos que la producción horizontal del conocimiento produce nuevo conocimiento y nuevas relaciones entre las personas.

En un problema a resolver como el Covid-19, es necesario construir un “tercer texto” con las disciplinas que tengan algo que decir y con las voces no académicas y que tienen también algo que decir. De esta manera, pienso que podríamos andar un camino que resuelva dialógicamente un problema desde la colaboración de los implicados con los científicos y, a la vez, resolver un problema político de representatividad de los que no son escuchados para solucionar los problemas de esta magnitud.

Hay otro actor que no es escuchado y que sabemos que toda nuestra fuerza no puede controlar, es la naturaleza. La modernidad trajo la separación entre la naturaleza y la sociedad, ¿podemos volver a tender puentes para conocernos? García Canclini se pregunta como cambiar las relaciones entre las personas y los animales. ¿Será invitando a todos los seres vivos (quizás otros no vivos también) al *conflicto generador*, con *igualdad discursiva*, para construir nuevas soluciones? Lo que hoy nos queda claro es que el desarrollo científico y tecnológico que en el pasado nos proporcionaba certezas y respuestas en las que confiábamos, hoy más bien vemos que este mismo desarrollo sordo ha aportado mayor inseguridad y un sentimiento de desasosiego, porque hoy descubrimos que frente a la salud, por ejemplo, es más lo que no sabemos que lo que creíamos saber.

Tercera pregunta: *Una de las aristas más fructíferas de las metodologías horizontales es colocar a la autorreflexividad en el centro del método científico. No habría ciencia social o cultural posible sin una política de la mirada y sin una teoría radical de la diferencia. Esto trajo algunas críticas y advertencias en sectores, digamos, “clásicos” de la investigación social: críticas sobre la romantización de la alteridad que los conocimientos horizontales, decoloniales o perspectivistas propondrían –romantización de la pobreza o del mundo indígena–; críticas a las visiones binarias sobre un conocimiento puro o “salvador” (del capital, de la destrucción, de los extractivismos, etc.); advertencias sobre los peligros que estos métodos traerían a la objetividad y la “distancia” que sería necesario “recuperar” para hacer “buena ciencia”. ¿Qué dirían hoy, en contextos de profunda incertidumbre, que ofrecen las metodologías horizontales a esta discusión?*

O.K: Las metodologías no promueven el exotismo, sino la democratización. Yo parto de la idea de que estamos viviendo en un mundo común, un sistema capitalista mundial, en el cual tenemos experiencias, condiciones, intercambios que compartimos, aunque los compartimos desde posiciones desiguales entre el Norte Global y el Sur Global. Y estos conceptos los entiendo en términos epistemológicos

y no geográficos –pues, en Ciudad de México y Buenos Aires hay muchos barrios del Norte Global–. Esta situación compartida – creada por colonialismo, capitalismo y los movimientos en contra– es para mí la base de entrar en un diálogo a base de las metodologías horizontales. Por esto soy crítico frente a metodologías separadas –unas para el “Norte”, otras para el Sur; unas para “Occidentales”, otras para “indígenas”–.

Y creo que esta perspectiva del entrelazamiento evita también caer en un exotismo o en la construcción de un indígena hiperreal. Sabemos que muchas comunidades tienen incorporados elementos occidentales, empezando con el caballo de las planicies de América del Norte y de la Patagonia, pasando por los sombreros en los Andes. Y muchos que trabajaban estrechamente con comunidades indígenas ya saben que no se presta todo para la idealización. He hecho la experiencia de mucha violencia intracomunal, especialmente también contra mujeres, hay degradación ecológica y extrema pobreza. En este sentido, no creo que la solución está en los pueblos indígenas u otros grupos subalternos. Pero, sin diálogo y autodeterminación de estos grupos, no hay solución a los problemas globales que enfrentamos.

S.C.B: Las MH ofrecen la oportunidad de desplegar todas las herramientas democráticas que tenemos los investigadores para actuar en horizontalidad científica y política. Entender mejor que horizontalidad significa escuchar a todos los participantes del problema para dar un paso más allá a las respuestas a las que hemos llegado con nuestra peculiar mirada occidental, blanca, masculinizada. La búsqueda es por un conocimiento nuevo que únicamente en diálogo con otros podremos conocer (¿qué reflexividad/autorreflexividad es esa? o ¿qué espejo o qué objetividad se logran cuando entendemos el mundo y a nosotros mismos con las únicas palabras de nuestra disciplina, aprendidas de nuestra pertenencia social, nuestra historia?).

Los problemas, vemos que se conectan: el virus, la debacle económica, el poder de la autoridad y la impartición de justicia, el racismo,

el hambre, el despojo, la comunicación y convivencia humanas y más. Todo se vuelve visible y debatible. También vemos que la nostalgia tecnocrática por los números como sustento de objetividad es solo una parte del diagnóstico y de las respuestas al problema. Bourdieu, hace una eternidad, citaba a Pareto para reprochar el número como prueba científica: ¿cómo decir que no existen los ancianos porque no se sabe en que momento de la vida empieza la vejez? Ni la infancia ni la pobreza, para el caso. Hoy vemos los límites de los números para explicar la realidad, como recientemente pudimos enterarnos de las clasificaciones basadas en números que solo traicionan la ideología de los científicos al promover un código ético basado en números para decidir quién tiene derecho al respirador durante la saturación hospitalaria de la pandemia. No se diga la guerra de números entre continentes y sistemas políticos que solo son útiles para engrosar los ya desprestigiados noticieros.

Las soluciones a los problemas –la concepción misma de problema–, para que sirvan para mejorar el mundo, no pueden avanzar sino agrandamos los conceptos como investigador/investigado, científico/usuario. La realidad, estamos viendo, es más compleja y tiene más variables indetectables desde el laboratorio, la encuesta, la entrevista o la observación.

En otro texto, Olaf Kaltmeier y yo hablabamos del uso malicioso del diálogo, como en la publicidad y la política, y nos demarcábamos de estos. Aclarábamos que, en nuestro caso, con el diálogo buscábamos el conocimiento mutuo y, como condición primera, la afirmación consciente de la situación horizontal durante la investigación.

Cuarta pregunta: Formulamos esta pregunta pensando, por un lado, en las recientes reivindicaciones de los pueblos originarios, en el movimiento #MeToo, en los movimientos de autodefensa de las jóvenes mujeres como Ni una menos, en reconocimiento de nuevas identidades de género, en los movimientos masivos migratorios y en la presencia, a pesar de las circunstancias, de la educación pública en diversos países como alternativa posible para sectores más desfavorecidos y, por el otro, en la creciente

velocidad con la que se ha venido imponiendo el neoextravismo devastador en América Latina. Nos interesaría saber si la brecha entre entrevistador y entrevistado se ha modificado o no. ¿Se ha comprimido? ¿Se ha hecho más distante? ¿O se ha vuelto zizageante, es decir, se ha comprimido y alargado al mismo tiempo?

O.K: Las metodologías horizontales se enriquecen enormemente con estos movimientos porque, por un lado, son articuladores de otros saberes y, por otro lado, tienen la capacidad intercultural de transportarlos a otros campos sociales, especialmente al político, al campo de producción cultural y también al campo académico. No creo que sea tarea de las metodologías horizontales ser portavoz de los movimientos sociales. Estos pueden hablar por sí mismos. Pero, para la producción del conocimiento, el diálogo puede resultar fructífero tanto para los activistas como para los investigadores.

Me parece importante subrayar aquí la conflictividad de las metodologías horizontales. El diálogo no significa que tenemos que tener la misma opinión. Pues, si todos pesamos lo mismo, termina el diálogo. En este sentido, lo que Uds. llaman un movimiento zizageante es una buena manera para describir la situación comunicativa de dialogar. Esta mezcla de cercanía y distancia me parece clave para el proceso de investigación. Sin embargo, quiero recalcar que en los últimos años tal vez se ha vuelto más aceptado –especialmente fuera de la disciplina de la antropología– de aceptar horizontalmente al otro y su producción de saber. Pero veo con preocupación las modas académicas. Trabajar con pueblos indígenas ya no es algo de moda –ni políticamente, después del ciclo reivindicativo del movimiento indígena y sus repercusiones en los foros internacionales, especialmente de la ONU, ni académicamente, donde el tema indígena ya es visto con aburrimiento–. Y repensar las modas académicas sería, para mí, otra tarea autorreflexiva necesaria.

S.C.B: ¡Zizagueante! Sí. No hay una talla única para que todos se pongan el mismo saco, la horizontalidad no implica recetas rígidas.

Las categorías científicas se transforman y los ejes que orientan la investigación se amplían. Lo que está en el centro es el ir y venir (zigzaguar) entre el “experto” y el *investigador par*, a partir del *conflicto generador*, en *equidad discursiva* y con *autonomía de las miradas* para producir un “tercer texto”. Lxs nuevxs actorxs que se hacen visibles hoy son base para la comprensión científica de la realidad y la implementación del cambio. Creo que la producción horizontal del conocimiento tiene dos méritos: primero, construir e incorporar el conocimiento de todos los involucrados en los problemas y, segundo, construir un mundo común donde nadie es superior (Jacotot/Rancière *dixit*) y todos somos *investigadores pares*.

Referencias

Murillo, A. D. (2020). *Cuentos de maldad (y uno que otro maldito)*. Ciudad de Mexico: Alfaguara.

Sobre los autores y autoras

David Bak Geler

Doctor en Filosofía por la New School for Social Research de Nueva York. Cursó también estudios de posgrado en la UNAM. Sus intereses giran en torno a la filosofía política moderna y contemporánea, en particular la filosofía del lenguaje ordinario, el pragmatismo y la teoría de la democracia radical. Ha trabajado el concepto de improvisación práctica como una categoría para repensar la agencia democrática. Actualmente es miembro del Departamento de Estudios Políticos en la Universidad de Guadalajara.

Gustavo Blázquez

Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Se desempeña como profesor titular en la Universidad Nacional de Córdoba donde dirige el Programa “Subjetividades y sujeciones contemporáneas”. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor invitado en distintas universidades iberoamericanas. Sus líneas de investigación

se relacionan con la antropología de la performance y la sexualidad. Los primeros trabajos se orientaron a la producción escolar de sentimientos patrióticos en niños y desde hace dos décadas desarrolla una antropología de la vida nocturna. En 2018 recibió el Premio Nacional, categoría ensayo antropológico, por su libro *¡Bailaló! Género, Raza y Erotismo en el Cuarteto Cordobés*. Actualmente dirige el Museo Nacional “Manzana de las Luces” (Buenos Aires).

Claudia Briones

PhD. Antropóloga, es investigadora principal del CONICET y profesora titular de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). Sus artículos y capítulos de libro hacen foco en derechos indígenas y políticas indigenistas en Argentina, y particularmente involucran la producción cultural y organización del pueblo Mapuche-Tewelche. Entre sus libros editados o de autoría propia se incluyen: *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas* (CALAS, 2019); *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia* (Editorial UNRN, 2016); *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (Antropofagia, 2008, segunda edición); *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge* (Bergin and Garvey’s Co., 2002); *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (Ediciones del Sol, 1998); *“La tierra que nos quitaron”. Reclamos indígenas en Argentina* (IWGIA, 1996). Actualmente investiga sobre la expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas con foco en la Patagonia norte de su país.

Vicente Castellanos Cerda

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, México. Profesor investigador titular del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Autor de más de treinta artículos sobre los temas de teoría y

análisis del cine, comunicación intercultural y radio pública. Coordinador de la Colección Investigaciones Contemporáneas sobre cine (<http://icc.cua.uam.mx/>) en la que coordinó el libro *Cine digital y teoría del autor. Reflexiones semióticas y estéticas de la autoría en la era Emmanuel Lubezki* (2019). Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT, México - Nivel II.

Inés Cornejo

Socióloga por la Universidad Católica del Perú y Maestra en Comunicación por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, donde también fue académica de tiempo completo en el Departamento de Comunicación. Es Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Actualmente es profesora-investigadora titular de la UAM Cuajimalpa. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores - Nivel III. Entre sus publicaciones recientes se destacan: *Culturas en comunicación, entre la vocación intercultural y las tecnologías de la información* (2013); *Juventud rural y migración mayahablante y Próimos: prácticas de investigación desde la horizontalidad* (2016).

Sarah Corona Berkin

Doctora en Comunicación por la Universidad de Lovaina, es actualmente investigadora de la Universidad de Guadalajara, México, y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT- Nivel III. Ha realizado trabajos, principalmente, en los campos de la fotografía indígena y la educación ciudadana. Su experiencia en estos temas la han llevado a proponer métodos dialógicos y horizontales para analizar algunos de los problemas epistemológicos y ético-políticos que enfrentan los diferentes tipos de conocimiento. Entre sus libros pueden mencionarse: *Entre voces... Fragmentos de educación "entrecultural"* (2007); *Postales de la diferencia. Fotografías wixáritari de la ciudad* (2011); *La asignatura ciudadana en las cuatro grandes reformas del LTG en México entre 1959-2010* (2015); *Producción Horizontal del Conocimiento* (2019).

Olaf Kaltmeier

Profesor catedrático de Historia Iberoamericana de la Universidad de Bielefeld, Alemania. Es director del CALAS-Maria Sybilla Merian Center for Advanced Latin American Studies in the Humanities and Social Sciences. Ha coordinado recientemente los tres tomos del *Routledge International Handbook on the Americas*. Entre sus últimas publicaciones se encuentra *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (2019). Con Sarah Corona ha coordinado el libro *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales* (2012). Ha realizado estancias de investigación y de enseñanza en México, Ecuador, Chile, Bolivia, Perú, Argentina y en los EE.UU.

Beatriz Nogueira Beltrão

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Cuenta con una maestría en Ciencias Sociales, también por la Universidad de Guadalajara, y es Licenciada en Literatura por el Centro Universitario de Brasilia. Se especializa en las áreas de diversidad sexual y género. Sus investigaciones se enfocan en el cuerpo como un ámbito central en la producción discursiva; se interesa, además, por el racismo epistémico y las jerarquizaciones del conocimiento en el ámbito de la salud. Ha publicado en libros y revistas académicas, así como en el género literario. Actualmente está investigando sobre literacidades horizontales como herramientas para una acción antirracista.

María del Carmen de la Peza

Doctora en Filosofía por la Universidad de Loughborough, Reino Unido, en el Área de Comunicación. Profesora distinguida de la UAM-Xochimilco en el Departamento de Educación y Comunicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, miembro del Sistema Nacional de Investigadores - Nivel III. Desde 2019 es la directora adjunta de Desarrollo Científico del Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnología (CONACyT). También es miembro fundador de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación desde 1979. A partir de la crítica a los estudios de recepción y opinión pública, ha desarrollado investigación sobre los procesos sociales de significación. Trabaja sobre políticas de la lengua en México, metodologías de investigación cualitativa y análisis del discurso. Entre sus publicaciones importantes destacan los libros *El rock mexicano. Un espacio en disputa* (Tintable / UAM, 2014) y *Canciones memorias e identidades: el bolero y la educación sentimental en México* (Porrúa / UAM, 2001).

Mario Rufer

Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Maestro y Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es profesor-investigador titular de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, los estudios de subalternidad y los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, memoria comunitaria, museos, archivo y patrimonio. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT. Entre sus libros como autor o editor se encuentran: *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial Uses of the Past in Latin America* (co-editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (co-editado con Frida Gorbach, Siglo XXI-UAM, 2017); *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad* (co-editado con María del Carmen de la Peza, UAM-ITACA, 2016).

Proponer hoy un libro sobre la horizontalidad como perspectiva metodológica de trabajo en ciencias sociales y humanidades implica ver con la metáfora espacial que la palabra invoca: entre un fondo de visión a la misma altura de todos y una predilección de futuro, de objetivo que está tachado de antemano por su propio signo: el horizonte está siempre más allá.

Los capítulos que reúne esta obra, cada uno a su manera, parten de la necesidad de igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados. Es así como proponen producir conocimiento desde un plano horizontal, con voces científicas y no académicas, para entablar diálogos entre saberes con un método dispuesto a modificarse según el contexto de América Latina, con una visión propia. No se pretenden recetas técnicas que objetiven la investigación social. Se trata, en todo caso, de tomar a la propuesta de horizontalizar la investigación en sí misma como una problematización: sus potenciales, sus claroscuros, sus dudosas opciones al tiempo que sus urgencias políticas y académicas en el momento actual y situado.

