

Apertura

De Quijotes, epistemes, disciplinas y horizontalidad

Mario Rufer y Sarah Corona Berkin

■ Doi: 10.54871/ca26ir02

Y cada episodio, cada decisión, cada hazaña serán signos de que Don Quijote es, en efecto, semejante a todos esos signos que ha calcado. Pero si quiere ser semejante a ellos, tiene que probarlos, porque los signos (legibles) no se asemejan ya a los seres (visibles).

(Foucault, *Las palabras y las cosas*).

Este libro bucea a contracorriente. Pensar a las disciplinas cuya designación indica orden, jerarquía y posiciones fijas, desde la imagen espacial de la horizontalidad (que evoca homologación y distribución compacta), puede resultar extraño. En esa aporía –figura retórica que evoca tanto la contradicción lógica como el des-concierto– situamos este fuerzo del pensar.

El campo de la “división disciplinar” contemporánea (al menos en ciencias sociales y humanidades) aparece tensado entre dos fuerzas. Una que se aloja en la promesa de la especificidad –de las preguntas y de las lógicas puntuales de indagación que cada una reclama propia–; y otra que pugna por la apertura y la “porosidad” de sus fronteras. Clifford Geertz llamó a este giro una opción por

“géneros confusos”, y pensó a los practicantes de las disciplinas sociales como “patos migratorios” (Geertz, 1994). Ya nadie sabe muy bien adónde termina la frontera de la filosofía y comienza el campo de la literatura, o cuál es la demarcación exacta entre el ensayo y la monografía. De hecho se utiliza la expresión inter-trans-multi disciplina como una política enunciativa de los prefijos: ya no queda bien defender la persistencia de la frontera (Claudia Briones, en este volumen lo coloca en palabras de Marilyn Strathern como “interdisciplinariedad prescriptiva”, una especie de mandato que habríamos de analizar con cautela). Sin embargo, en la práctica, en nuestra escritura, en congresos y seminarios, en la socialización, actuamos en lo que Michel de Certeau llamó la lealtad excluyente del *gremio* (De Certeau, 1999, p. 71 y ss.). ¿Qué queda hoy en pie como identidad de las disciplinas en las que nos formamos todos nosotros, autores de este libro? ¿Es importante defender sus protocolos de autorización? ¿Con qué argumentos?

La alusión en el epígrafe al Don Quijote leído por Foucault remite a un punto específico de estas preguntas: las fuerzas políticas del continente (autoritarias o progresistas, con discursos antagónicos) han esgrimido la idea de que ya no hay relación adecuada entre lo que hacemos en las disciplinas, las universidades y los centros de investigación, y las formas en las que el mundo social adquiere sentido, se transforma y se reproduce. Como si, al igual que Don Quijote, estuviéramos perplejos entre los signos acostumbrados y el presentarse del mundo. Reafirmar la legitimidad de lo que hacemos como investigadores es clave; reconocer los interrogantes que se nos imponen, también lo es. Ann Stoler planteó la paradoja en un sólido trabajo hace algunos años, lo llamó la “afasia” disciplinar: habitamos un contexto en el que no se ajustan las palabras que tenemos, el mundo que vivimos y las explicaciones que necesitamos (Stoler, 2016, pp. 4-10). Ese desajuste es propio del lenguaje, lo sabemos. Pero actualmente la incomodidad institucional es tal que profundiza la crisis de los saberes. Si es cierto que un concepto es útil porque abre preguntas y, a su vez, porque obtura otras, y si es cierto

también que quienes hacemos ciencias sociales y humanas lo hacemos no solo para conocer sino para coadyuvar a la transformación del entorno, ¿es posible enarbolar herramientas de transformación desde los marcos disciplinares y heurísticos que nos han formado? ¿Hasta qué punto son elásticos esos marcos y hasta qué punto es productivo que lo sean? Al menos desde las humanidades y ciencias sociales, estas son preguntas urgentes en un contexto donde las bases significantes propias de las democracias, con sus notables problemas históricos pero también con sus mínimos consensos que parecían incólumes, hoy tambalean.

Los momentos actuales desencadenan al menos dos direcciones. Por un lado, el desprecio abierto que los autoritarismos de derechas expresan por las universidades y los órganos de investigación y por el conocimiento en ellos producidos (Estados Unidos y Argentina son casos tristemente paradigmáticos hoy); y a la par, el reclamo de gobiernos progresistas por crear una academia con incidencia social, con producción de conocimiento para acceso universal y con el involucramiento de las personas investigadoras en la solución de problemas urgentes nacionales y regionales (el caso de México es notorio en esta coyuntura) (De la Peza, 2022). Algo está claro: hacer ciencia, producir investigación, “hacer teoría”, no parece ya sostenerse sin defensa alguna, del tipo que sea, de un lugar de enunciación. Entendido este no como el “momento del hablante”, como la contingencia situada de producción del enunciado, sino como el contexto social y grafemático que lo hace posible, lo modula y lo vuelve un *locus* político. ¿Cómo nos pensamos en ese lugar y cómo somos, también, pensados por él?

Desnaturalizar estas “prácticas de gremio” e indagar sobre su persistencia en la definición, el tratamiento y el desglose de los objetos de estudio es el tema que nos reunió en Chapala, Jalisco, en enero de 2025, a un grupo de académicos de diferentes campos: antropología, historia, comunicación, filosofía, lingüística, educación, sociología, artes, estudios de género, y estudios interculturales. En la fundamentación académica del evento, los autores de

esta introducción habíamos planteado algunas preguntas dirigidas a nuestros interlocutores: ¿es posible que los protocolos y las lógicas de indagación internas de las disciplinas y los campos de saberes –con sus nociones de observación participante, sistema de pensamiento, canon, archivo/documento, signo, mercado, régimen estético, género, desigualdad económica, entre otras– se vean interpelados por la producción horizontal del conocimiento, por la escucha, el diálogo, la igualdad discursiva, y los saberes cotidianos no entendidos como objetos? ¿Es posible hacerlo sin romantizar ni fijar, sin perder de vista la perspectiva crítica que es clave en todo espacio disciplinar? ¿De qué modo el campo donde nos movemos está tensionado por determinadas urgencias: la incidencia social, la intervención, el diálogo? ¿Estamos involucrados en esos movimientos? ¿Cómo y desde dónde? ¿Hay una discusión interna en la disciplina o campo que nos interpela? Si no es así, ¿cómo deberíamos darla? ¿O acaso hay saberes que es necesario mantener más allá de estas urgencias y sería importante defender esa distancia?

Los coordinadores habíamos planeado una reunión de tres días en la que pudiéramos trabajar con las preguntas ya esbozadas en la *Red de Producción Horizontal del Conocimiento* dentro del Centro Merian de Estudios Avanzados Latinoamericanos CALAS, pero dirigidas ahora a atravesarlas hacia el interior de cada lógica disciplinar del campo social y cultural. La horizontalidad no asume recetas ni metodologías específicas, pero estaba claro que hasta aquí (Corona y Kaltmeier, 2012; Corona Berkin, 2019, 2022; Cornejo y Rufer, 2020) habíamos producido una serie de intervenciones que dejaban implícitas algunas premisas: la horizontalidad no implica interpretar mejor, o adoptar el “punto de vista del nativo” (y decirlo mejor en el artículo), o afrontar desde la academia el “déficit de representación” de los sectores subalternizados, u homologar el piso de la diferencia discursiva (como si la palabra del nativo tomara el lugar, el valor y el código del saber académico). Ni a los involucrados les interesa, ni a la producción académica le sirve. En todo caso, la producción horizontal del conocimiento propone, a partir

del conflicto que genera una ruptura, hacerlo motor de la reflexión, centro de la querella epistemológica y estrategia de escritura. La horizontalidad no *resuelve* la distancia –sería una autocomplacencia poco productiva– sino que la pone a trabajar como centro de la disputa por el conocimiento. Para ser claros: la producción horizontal no significa borrar la diferencia de perspectivas ni la distancia crítica de la posición de los investigadores. Pero sí propone desnaturalizar la posición observador-observado, pensarla como lo que es, una proposición que la física hereda al control imperial sobre cuerpos y territorios (que nunca se controlan totalmente), y *fragilizar* la posición de los investigadores para calibrar mejor los instrumentos de la comprensión social.

En todas las producciones académicas anteriores de la red, quedaba más o menos implícito que la producción horizontal del conocimiento se da con *otros sujetos*, se manifiesta exclusivamente en la copresencia, y necesita de la recodificación de la semejanza en una relación epistemológica (sujeto-objeto). Es en esta relación y a partir de esa copresencia, donde la horizontalidad podía volverse un interrogante: conflicto generador y diálogo bajtiniano como los elementos centrales de la conmoción en la ocasión horizontal. Esto es: la posibilidad de la horizontalidad surgiría en un conflicto que parte del encuentro con otro (intercambio de posiciones, desajuste) y que implica la modificación de las perspectivas, las preguntas y los términos del saber del experto. Pero, ¿qué pasa cuando es imposible garantizar la copresencia? Por ejemplo, ¿se puede ser horizontal cuando se trabaja sobre el pasado? ¿O el pasado, en tanto ausencia radical, impone de antemano una lógica de la indagación unidireccional? ¿Y esa lógica, es monopolio de los historiadores? ¿Qué sucede con los campos que trabajan objetos, obras o escritos y no requieren la presencia ideal de un otro más que por interpósita figura de un texto? El campo de las artes visuales intenta democratizar sus criterios y regímenes de autorización con una tensión notoria e irresuelta entre mercado y agentes sociales en pie de lucha. La filosofía pugna por abrir el campo de la noción arraigada

de “sistema” de pensamiento –pero a veces aún debe justificar, por ejemplo, que en Latinoamérica se hace filosofía y no “otra cosa” (ensayo, literatura, etc.). La literatura aborda, en general, una relación específica y ordenada entre autor-autoría-obra, aun cuando mantiene una tensión fructífera en términos de adónde acaba el dominio de “lo literario” y comienza la producción textual de sentido, como apunta Añón en este volumen.

En síntesis, hablar de horizontalidad evoca una perspectiva de abordaje; propone acaso una mirada crítica sobre la jerarquía en la producción de saberes, sobre la distancia de esa producción codificada (en *papers*, congresos, etc.) con las modalidades efectivas de incidencia en las transformaciones sociales, y sobre la naturalización del lugar del experto como una esfera autónoma y autosuficiente de generación de insumos que circulan, casi exclusivamente, en ese entorno. Al menos en este libro, horizontalizar la producción disciplinar no implica un clamor por renovar por entero los protocolos de la historia con el archivo, de la filosofía con el sistema o de la literatura con la obra, por nombrar algunas, sino abrir una serie de interrogantes hacia saberes subalternizados y hacia métodos no convencionales. En el capítulo “Escribir en el aire. Estudios literarios y horizontalidad”, Valeria Añón plantea que la producción horizontal del conocimiento comparte con los estudios literarios una atención minuciosa al locus de enunciación, a la afirmación de una ética y a la atención a voces subalternas, como una predilección por pensar el déficit de representación y sus consecuencias políticas. Clementina Battcock, por otra parte, nos propone pensar en su texto en una producción pública de historia que devuelva la atención política al pasado en términos de pluralidad y desacuerdo (sin desatender la relación con la verdad y el acontecimiento, sino atravesando su carácter irresoluble). El texto de Battcock nos permite pensar que, a estas alturas, es la historia la que necesita de una teoría de la memoria: provincializar sus protocolos, escribir sobre su método como *una forma* (entre otras) de relacionar huella (archivo), tiempo (relación pasado-presente) y acontecimiento

(narrativa). Carmen De la Peza, a su vez, nos invita a adentrarnos en las preguntas epistémicas de la comunicación social para rasgar sus fijaciones mediáticas y “desarrollar una ética y una política de la hospitalidad que implican a la vez una ganancia y una pérdida para cada una de las partes, al dejarnos transformar por la palabra de las personas diferentes”. Rosaura Martínez Ruiz nos recuerda en su texto la dificultad de la filosofía por “inclinarse” hacia el suelo, su reticencia a abandonar las predilecciones metafísicas y ejercer no tanto la exégesis sistémica como la escucha atenta; al hacerlo, nos obliga a reflexionar qué implicancias tendría una filosofía con perspectiva ética que tome como principio de autoridad no solo el horizonte textual de la tradición, sino las condiciones políticas y las urgencias del presente de su escritura.

Horizontalizar convoca entonces a producir el gesto del repliegue: observar las trayectorias del campo propio de conocimiento, cualquiera sea este, como un objeto histórico atravesado por operaciones de estabilización y profesionalización que involucran violencias, exclusiones feroces y defensas aguerridas de las fronteras epistémicas. *Horizontalizar* es historizar los procedimientos con los que hemos forcluido, como académicos o científicos, nuestra propia ignorancia, nuestra acallada incertidumbre y nuestra secreta impotencia.

Episteme, disciplinas: el paso (y el peso) de la historia

Estamos bastante habituados a repetir que las disciplinas ven su “forma” acabada entre el siglo XVIII y el XIX, con la formalización del paradigma científico y la separación más comúnmente aceptada entre ciencias nomotéticas y deductivas. No estaría mal recordar entonces su atropellada génesis coyuntural, que hoy vemos naturalizada en institutos o facultades divididas por sus nombres: derecho, filosofía, lenguas, ciencias sociales.

Baste anotar, por ejemplo, que en el París del siglo XVIII la labor de eso que luego se llamó “el intelectual” era tan reciente y precaria

como escasamente comprendida. Eran tan poco confiables los intelectuales que había policías destinados a vigilarlos en secreto y con protocolos de poca distancia para oír sus conversaciones: esa gente que se reunía y *pensaba*, y que constituyó después lo que conocemos hoy tácitamente como “la esfera pública”, era un fenómeno no solo extraordinario sino sospechoso. Emilio Luque sostiene incluso que la formación del espíritu de cuerpo de la policía, como grupo que pasó de tareas urbanas paliativas y técnicas a un cuerpo oficial con control de “saberes de Estado”, estuvo marcada por la necesidad de tomar conocimiento de esa nueva especie pública del “pensador libre”, el intelectual (Luque, 2023). El historiador Robert Darnton ha mostrado cómo uno de los primeros archivos personales de un policía, creado y ordenado por él mismo, es el de un agente francés que tenía por tarea vigilar a Diderot, esa *rara avis* que se dedicaba a escribir una *Encyclopédie*, misma que dividía al conocimiento en ramas y a las ramas en sus derivados (Darnton, 1987).¹ El ansia de clasificar a los nuevos intelectuales y sus “tipos” (de preocupaciones, de formas de escritura, de modelos de trabajo) se trasladó del archivo a los saberes, antes de su propia canonización. La clasificación como forma de ordenar el conocimiento producido tiene su origen, paradójicamente, en la necesidad de vigilar y supervisar a aquellos que se proponían, como actividad central de su vida, *conocer*.

Para los objetivos de este libro no se trata solo de aseverar que las disciplinas son históricas, sino que la historia que cuentan suele olvidar la precariedad de su origen, la fragilidad de su fundación. En palabras de De Certeau, “las representaciones solo son autorizadas a hablar en nombre de lo real en la medida en que hacen olvidar las condiciones de su producción” (De Certeau, 2003, p. 60). Ese olvido –que más bien es un hacer fracasar los enunciados sobre la contingencia con la que nacen los saberes modernos– toma la forma

¹ Ese mismo policía, d'Hémery, revisó y reportó a 434 escritores de la época. Entre ellos, a Montesquieu y Rousseau, además de Diderot. De ellos, 16 fueron mujeres (Cf. Darnton, 1987, pp. 150-158).

protocolar de la escritura codificada, asimila lo ligado a la oralidad como evanescente, desmesurado y acaso engañoso, y fragua en la formalización de la fijación escrita, la taxonomía y la mensurabilidad todo aquello ligado a la “fiabilidad” de lo cognoscible (Mendiola, 2019). Pero la historia de las disciplinas es bastante más azarosa, discontinua y, sobre todo, ligada a los imperativos de sus épocas.

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault se propuso estudiar esos quiebres en las formas de sistematizar el saber, institucionalizarlo y parcelarlo, con atención específica al problema de la representación y de la relación del lenguaje con sus referentes. En ese libro que responde a lo que hoy se conoce como su “etapa arqueológica”, Foucault establece para el siglo XVII “el fin de la era de la semejanza” y el paso a la episteme “clásica”. Esta última anclará en el orden, la identidad y la diferencia, y separará las palabras de las cosas:

[...] estas modificaciones pueden resumirse de la manera siguiente. Por lo pronto, sustitución de la jerarquía analógica por el análisis: en el siglo XVI se admitía de antemano el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos) y cada similitud singular venía a quedar alojada en el interior de esta relación de conjunto; de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias. (Foucault, 1968, p. 61)

Un lenguaje *analítico* comenzaría a amparar el universo de la semejanza, la mimesis y la analogía. *Don Quijote* de Cervantes es para Foucault la escritura de ese puente, de esa agonía donde la falta de correspondencia entre la palabra y el mundo, entre la novela y la realidad, es la muestra de que el lenguaje es la serie infinita de signos que no *reflejan* al mundo como su símil, sino que lo constituyen en tanto mediación necesaria para pensarlo.² Entramos al univer-

² “Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso;

so del texto como estructura codificada y experta en un lenguaje destinado a ser analizado –y ya no tanto a ser creído. La definición más fuerte de la ruptura con la era de la semejanza aparece de esta forma:

[...] así como la interpretación del siglo XVI, superponiendo una semiología a una hermenéutica, era esencialmente un conocimiento de la similitud, así, la puesta en orden por medio de signos constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia. (Foucault, 1968, p. 7)

En el análisis de Foucault, la “episteme clásica” –que privilegia el orden, la identidad y la diferencia antes que la representación– es de corta duración, pero indispensable para la ruptura que se produce en el siglo XIX con la aparición de “el hombre” como objeto de conocimiento: a partir de allí, la vida, el trabajo y el lenguaje serán el centro de la interpretación y el pensamiento; esto es, marcan la aparición de las “ciencias humanas”. Filología, economía política, biología, amparadas todas en un fondo distinguible de profundidad temporal: la historicidad. Se trata del establecimiento de una serie de lenguajes sobre el mundo que separarán mediante fórmulas de representación codificada, ficción de realidad, pasado de presente, Estado de tribu, ciencia de religión. Sabemos que para el pensador francés no se trataba del “paso” de una episteme a otra, en una especie de imaginación evolucionista, sino de quiebres específicos en las formas que codifican el valor de lo que amerita ser pensado sistemáticamente sobre el mundo.

Nos interesa en este libro llamar la atención brevemente sobre la genealogía de la “episteme clásica” por una razón específica:

las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo [...]. La escritura y las cosas ya no se asemejan [...]. La verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas” (Foucault, 1968, pp. 54-55).

porque se produce en el mismo siglo de la consolidación del imperio como modo de acreditación de la soberanía moderna y como forma de producción de riqueza, valor y capital. Dos elementos son ajenos al análisis de Foucault, al menos en *Las palabras y las cosas*: el hecho de que la fruición por hacer del “reino natural” un orden (estratificado y jerárquico) está intrínsecamente ligado al imperio, y que la noción de vida es inseparable de la de raza (lo cual aparecerá más tarde en su noción de biopolítica, pero restringida al siglo XIX y al nacimiento del Estado).³ Para ser sintéticos, el análisis de Foucault es importante tanto por lo que designa como por lo que omite: que la matriz colonial es consustancial al ordenamiento del lenguaje científico. En palabras de Frida Gorbach, es preciso comprender que “el lenguaje de la ciencia no constituye una plataforma neutra de observación, sino que posee un lugar específico en el mapa y que este corre en estrecha relación con la expansión europea por el mundo” (Gorbach, 2013a, p. 120). No existe exterioridad entre el imperio y el nacimiento de las formas modernas de producción de saber (Spivak, 2010), algo bastante obvio a estas alturas, pero que debería imponer al menos algunos signos de interrogación sobre las bibliotecas que usamos, los modos de escritura que escogemos, los protocolos de evidencia que esgrimimos.

Sabemos de sobra que ciertas disciplinas, como la antropología, comparten una relación filial con el gesto colonial, algo también estudiado *in extenso* (Cohn, 1996; Dube, 2007).⁴ Sin embargo, nos ha

³ Como hemos remarcado en otros espacios, es importante destacar que la noción de raza sí está presente en el pensamiento foucaultiano ligada a las formaciones discursivas, sobre todo a su idea de historia como un relato que no parte de la narración veraz del pasado, sino de la puesta en escena de una forma de contar el tiempo estructurada por la conquista, avalada por el archivo y enunciada por los vencedores. Para una extensa discusión al respecto, véase Rufer (2020b).

⁴ De la enorme biblioteca al respecto, nos interesa rescatar dos libros clave, pioneros en abrir campo. El primero es *Africa and the disciplines*, editado por el filósofo congolés Valentín Mudimbe, el politólogo estadounidense Robert Bates y la politóloga feminista Jean O'Barr (Bates, Mudimbe y O'Barr, 1993). Las contribuciones de este volumen muestran de qué forma África (como geografía imaginada de la administración imperial) fue indispensable en la conformación de cada una de las disciplinas modernas en

costado más, y eso es lo que nos interesa en este libro, comprender activamente hasta qué punto las formas de codificación del valor del saber están amparadas en la gesta colonial imperial desde el siglo XVI, y cómo han moldeado el gesto de exclusión que es el centro de cualquier tarea de taxonomización, clasificación y ordenamiento (Lafuente y Valverde, 2003; Gorbach, 2013a). Ese “moldeo” necesita de estudios empíricos, situados, precisos. ¿Cómo hacernos cargo de esa herencia más allá de constatarla y denunciarla? ¿Cómo modificarla, cómo mutar la condena en horizonte?

Las apuestas de la horizontalidad traen aparejadas preguntas sobre la consolidación del conocimiento institucional y las prácticas violentas que su naturalización implica. Algunas de esas prácticas son tempranas y vinculan las formas de organización imperial con las prácticas de registro, colección y nombramiento de “lo nuevo”. Como muestra Daniel Nemser, la botánica imperial española –la clasificación de especies, la creación de jardines imperiales– es inseparable de la noción de concentración: el poder de aislar, diferenciar, ordenar y ejercer control territorial desde un ojo observador único (Nemser, 2017). Esta operación no solo se despliega sobre la “ciencia de la naturaleza”: es una forma de consolidar, desde el siglo XVII, la comprensión de la soberanía sobre territorios y poblaciones que, en la medida en que son afectadas por el hecho clasificatorio y ordenador, son configuradas como objeto. Al mismo tiempo, esas operaciones plasman al sujeto que contempla y ordena en tanto ser inclasificable, neutro y desafectado: la desmesura

el siglo XIX: filosofía, antropología, historia, economía, ciencia política y artes visuales. La apuesta del libro es mostrar no solo que los estudios sobre el continente fueron relevantes dentro de las disciplinas, sino que la conformación de un “objeto África” fue necesaria para la existencia de las disciplinas como las conocemos y como se han consolidado. El segundo es *Tensions of Empire*, editado por Ann Stoler y Fred Cooper. En este volumen diversos autores analizan cómo ciertos conceptos propios del “canon europeo” (libertad, libre mercado, democracia, riqueza, agencia social, subjetividad) fueron moldeados, calibrados y en algunos casos experimentados bajo experiencias de dominio imperial en distintas latitudes (Cooper y Stoler, 1997).

del punto cero de observación (Nemser, 2017; Castro Gómez, 2005).⁵ Si la colección, la curiosidad y los anticuarios dieron paso al orden y al catálogo, fue porque el imperio hizo posible el paso de las instituciones cortesanas a unas gubernamentales ligadas a la tutela y al “gobierno de la naturaleza” (Lafuente y Valverde, 2003, p. 20).

La proximidad indéxica entre historia natural, dispositivo de concentración, teoría de la soberanía y fórmulas de ordenamiento muestra hasta qué punto el nacimiento de las formas disciplinares modernas es producto de ejercicios específicos de poder, contingentes e históricos, que condensan paulatinamente en “lógicas de indagación” con teorizaciones y metodologías respectivas. Esta constatación no las invalida, no las hace menos necesarias ni anula sus estatutos epistemológicos, pero sí inserta la variable central que Homi Bhabha (2002) llamó el paso de la historia por la teoría, la necesidad de comprender que en el proceso mismo de modulación moderna de jerarquías y desigualdades se modulan también las disciplinas que hacen posible calibrar ese ordenamiento del mundo. En ese sentido, recuperamos el planteo de Cuitláhuac Moreno en su capítulo de este libro, cuando apunta a que es imperioso escribir sobre las fisuras que dieron génesis a modos específicos de conocer latinoamericanos; por ejemplo, el barroco. Y que es clave entender a este no como un exceso farragoso, sino como una *forma* (*poiesis*) dirigida a escamotear los valores del capitalismo: en vez de ganancia y plusvalía, “su equívoco y error: el gasto y el placer”; una figura de pérdida y no de acumulación. Una sensibilidad horizontal

⁵ La proximidad entre la teoría moderna de la soberanía, la disección de los sistemas naturales y culturales, y la conquista de América puede rastrearse en Anghie (2005). Para un trabajo sobre la relación entre función de la escritura, ordenamiento histórico, condensación de discursos sobre la diferencia, y toma de posesión y control físico de los territorios en América, véanse Dussel (1994) y Mignolo (2016). Santiago Castro (2005) expone sus tesis sobre la desaparición de un “punto central” en el espacio (como en la teoría posrenacentista de la perspectiva), el punto irradiador del que emana la representación de lo demás. El mapa del siglo XVIII va apareciendo paulatinamente sin anclajes, sin otra referencia más que el territorio representado desde un punto de vista invisible, que no admite representación alguna.

implicaría preguntarnos por los modos en que esas poéticas formaron parte del canon estético vernáculo, pero no de las opciones epistémicas legitimadas: ¿qué violencia se impone en esa diferenciación jerárquica?

A su vez, si la correspondencia entre conocimiento moderno e imperio es coconstituyente, es clave entender la relación entre ciencia y *nación*. Queremos señalar simplemente esto: en ningún lugar, pero mucho menos en las historias vernáculas de América Latina, los lenguajes disciplinares se constituyen en un vacío de contexto (social y grafemático). No se piensa universalmente más que en una voluntad de poder (aun con lo indispensables que resultan los universales). En nuestro continente, la nación será siempre el espacio silencioso de referencia de todas las discusiones sobre la medicina, la historia natural, la arqueología e incluso la lingüística. Una vocación local y un deber empírico constatan la génesis de los saberes latinoamericanos: como parte de la crítica a la colonialidad ha planteado, pareciera que en el Sur Global se producen “contextos” de aplicación de conceptos (gestados en el Norte), pero nunca “teoría”. Rosaura Martínez se hace cargo de esta reflexión en su texto, como filósofa interpelada por la situación de las desapariciones forzadas: “¿cómo decir algo filosófico sobre un acontecimiento en México? ¿Serviría el canon? ¿Podría, como filósofa, decir algo relevante sobre el caso específico de Ayotzinapa?”. La vocación local enunciada y hecha carne –porque en París la vocación también es local, aunque se piense universal– imprime una ambigüedad fuerte a los saberes producidos en nuestras latitudes. Ya sea que los debates versen sobre la pertinencia vernácula de las reflexiones locales, sobre los debates difusionistas o de generación correlativa, sobre la degeneración o la mutación, sobre la excepción histórica o la especificidad contextual, el *asunto nacional* será nodal en la conformación de los saberes relativos a la vida y al “hombre” en nuestra región (Gorbach, 2013b).

La característica precedente nos resulta clave para este libro, porque la forma más clara que toma la discusión local sobre los

saberes en el puente entre el siglo XIX y XX estriba invariablemente en el síntoma colonial. La necesidad de un conocimiento local que se espeje como ciencia en las metrópolis –y a la vez se diferencie de ellas en tanto mimesis–, modela la ambigüedad constitutiva de nuestras disciplinas y de las instituciones que las cobijan. Una ambigüedad que aún hoy es ínsita de nuestros modos de enseñar, de escribir, de publicar y de socializar los saberes (Moya López, 2003; Gorbach y López Beltrán, 2008). A esta dirección apuntamos en el libro, desde el prisma de la horizontalidad: ¿adónde estamos parados hoy entre separación y géneros confusos disciplinares, entre síntoma colonial y reverberación de lo local, entre profesionalización extrema de las disciplinas y descrédito público del trabajo experto y científico?

Torsiones: ¿hacia dónde?

Más allá de las críticas estructurales ya mencionadas que ameritó su estudio, hemos reparado en los análisis de Foucault sobre las epistemes (renacentista, “clásica” y moderna) por dos razones. Primero, porque el autor francés no admite una “evolución” entre estas formas de indagación. Está claro que se trata de grandes rupturas, quiebres discontinuos, que indican ordenamientos estructurales sobre lo pensable y lo inconcebible. Sin embargo, y esta es la segunda razón, el esquema foucaultiano concede el interrogante sobre la trasmutación de la semejanza en los órdenes sucesivos de las epistemes consolidadas. ¿Es posible pensar en un gesto de empuje residual de la semejanza en nuestro tiempo?

Sabemos que el procesamiento algorítmico, a diferencia del análisis, la argumentación o la indagación por inferencia, procede por la acumulación a gran escala de la semejanza reflectiva (García Canclini, 2020); la inteligencia artificial, por su parte, opera en gran medida mediante la identificación de fuertes correlaciones y patrones matematizados de simpatía y analogía en modelos

multidimensionales de lenguaje. Hablamos todo el tiempo, en las universidades y centros de investigación, sobre la transformación radical que sucede en el modo de leer, razonar y proyectar el conocimiento en nuestros propios estudiantes. “Ya no leen”, “no se entiende cómo estructuran lo que piensan”, solemos escuchar –y decir– con frecuencia. Ante esto, ¿no cabría un interrogante sobre cómo la raíz misma de los procesos de indagación del saber está mutando aceleradamente? Y también, ¿cómo el análisis, la argumentación lógica en disgregación de premisas ceden –o al menos coexisten– con la semejanza simpática y analógica en las formas de conocer? Sabemos que el problema reviste complejidad y no se nos escapa la transformación del poder estructurante del sentido que tiene la imagen en nuestros tiempos. Pero no podemos caer en la ingenuidad de que “imagen” versus “escritura” es solo una cuestión de desplazamiento del significante, de *forma*. Cuando un docente en el aula, en una actividad cotidiana, modifica una consigna clásica tal como “argumente y jerarquice los procesos que desencadenaron la Revolución Mexicana”, hacia un encuadre más contemporáneo del estilo “represente en un meme los elementos que llevaron a la Revolución Mexicana”, ¿estamos solo frente a una “adecuación de modos de lectura”, un “guiño de simpatía” del profesor con los tiempos que corren? ¿O nos enfrentamos también, quizás sin saberlo, a una *crisis de episteme* en el sentido foucaultiano, que desplaza jerarquía, ordenamiento y diferencia hacia semejanza correlativa y modelos analógicos de lenguaje estructurado, visual y lexicográfico? ¿Qué lecturas políticas habilitan estos giros para nosotros, académicos, investigadores y profesores en universidades? En el capítulo “Zurcir el tiempo y comprender sus hechuras: una aproximación a la horizontalidad desde la Historia” Clementina Battcock alerta sobre lo que denomina “relocalizaciones digitales” incluso para el trabajo sobre el pasado, como algo que exige la formación de redes conjuntas de investigadores para comprender hasta qué punto las nociones de temporalidad, evidencia y prueba son reformuladas en

los contextos contemporáneos, y qué postura ética y epistémica podríamos tomar desde nuestros espacios.

Lo que llamamos hoy “la emergencia de nuevas derechas” políticas, que generan adhesiones a veces incomprensibles para muchos de nosotros en distintas partes del orbe, admite, sin dudas, análisis multifactoriales (económicos, de crisis de liderazgo, de la preponderancia de las pasiones que perdió la política tradicional, etc.). Pero para este libro nos interesa llamar la atención sobre un punto ligado específicamente a la advertencia foucaultiana. El lenguaje de la semejanza parece reemerger de manera específica en nuestro tiempo, en el desprecio inusitado por el conocimiento científico, por el lenguaje experto, por la intermediación dudosa del “análisis”. Eso que Foucault llamó “la jerarquía analógica” pareciera reaparecer reformulado con inusitada fuerza en términos de una desvalorización del argumento, la jerarquización discursiva, la digresión o la desagregación. No perdemos de vista la dirección ideológica de sus proponentes, la dolosa intención de mentir deliberadamente cuando exponentes de las élites conservadoras echan a andar, entre otras cosas, por ejemplo, la versión de moda hoy de que la tierra es plana y de que fuimos engañados por expertos sectarios malintencionados.⁶ Pero el problema no es ese, sino la forma en la que se cuela en una porción enorme de la población, una leve esperanza de recuperar algo con la analogía, con la explicación facilista de un relato arrojado para ser creído –no descompuesto ni rehecho–, con la fórmula rápida del calibre analógico con el que un *TikTok* resuelve la aparente simpleza mimética del terraplanismo.

Horizontalizar el orden disciplinar es también preguntarnos hasta qué punto la universidad, la academia, en la diseminación de

⁶ Es interesante considerar los argumentos que preocupan a varios académicos especialistas en este tema, como el crecimiento exponencial de jóvenes entre 18 y 25 años que “estarían dispuestos a considerar que la tierra es plana”, sobre todo en Estados Unidos y Europa central. En 2024, alrededor de un 35 % de jóvenes en ese rango en el Norte Global lo consideran “posible”. Los análisis sociológicos también son decisivos en términos de niveles de ingresos del sector, escolaridad, etc. Véase Pannofino (2024).

la “medida”, del instrumento, del lenguaje codificado, si por un lado logró convencer, historizar y *progresar* (con la connotación fantasmática del verbo); por otro, sustrajo en gran medida al relato mítico de toda relevancia para sostener el mundo. Desencantó la vida, arrojó al misterio fuera de cualquier legitimidad. Podemos entender esa arrogancia del saber, avalarla incluso. Lo que no podemos, a estas alturas, es renegar de la fuerza social con la que retorna el lenguaje del mito, la analogía, la “simpatía” como la llamó Foucault, y la semejanza, para entender el mundo.

La tierra no es plana, pero al menos aquí ese dato es menos relevante, por incontrovertible, que el cambio que delata el hecho de que existan millones que públicamente están dispuestos a *defender* esa idea. Porque incluso en ellos, la disputa no es por la redondez de la roca, la disputa es por el lenguaje y por el reconocimiento. Por reconocerse en quienes hablan una lengua que parece haber sido despreciada. Un reclamo silencioso por ser escuchados y una reacción para generar presencia pública. Lejos de conceder nosotros el valor o la pertinencia de los enunciados defendidos, sí nos interesa, en estas páginas, hacerle una serie de preguntas al “sistema de las medidas abstractas” de la episteme moderna, que habíamos perdido de vista como posibles interrogantes políticos.⁷ Como decía Stuart Hall relejendo a Gramsci en su crítica a la izquierda inglesa durante el thatcherismo: los intelectuales, ¿seremos aún capaces de interrogarnos honestamente, en vez de gritar como convencidos teológicos las verdades que ya sabemos? ¿Habremos comprendido que la ideología no se muestra tanto como *epistemología* (o sea, como una mentira engañosamente dispuesta como real), sino como una *capacidad sémica* (el *poder de hacer creer*)? (Hall, 2002) ¿Cómo volver a convocar –desde las universidades y centros de investigación– a que se nos crea, a disputar la capacidad de producir valor de

⁷ Desde una perspectiva anclada en ciertas preguntas al “paradigma interpretativo” dominante en la antropología de inicios del siglo XXI, estos interrogantes están abordados con una preciada argumentación en Segato (2016).

sentido social legítimo? Redefinir los lenguajes es crucial. Al decir de Cuitláhuac Moreno en este volumen, la opción horizontal es un gesto de remapeo, es mirar desde lenguajes peculiares cómo “personas diversas se han resistido a ser representados en una cartografía centralizada, y han evitado encapsularse en un archivo hegemónico que los recoja como totalidad o unidad continua”.

Horizontalizar en el plano de los saberes no implica “dar cabida” a *todas* las voces, lo que equivaldría poner en duda la eficacia del antibiótico sobre un cuerpo vivo, o renegar del astrolabio que distingue la distancia temporal entre dos cuerpos celestes. No se trata de producir equivalencias ni de traducir entre exégesis múltiples otorgando el mismo valor a *todo* enunciado, rehabilitando un relativismo políticamente suicida. Se trata, al contrario, de cómo convivimos desde nuestro quehacer, en un mundo en el que estos encuadres son posibles y están creciendo. Carmen De la Peza, en su texto incluido en este volumen, atraviesa las preguntas difíciles sobre razón y sentido común, sobre pensamiento y producción de significados, interrogándose cómo lidiar –desde los estudios de comunicación– con la antigua constatación de que “el pueblo” también opta, a veces, por visiones y proyectos ultraconservadores. De la Peza recupera a Arendt en este sentido:

comprender, a diferencia de tener información correcta y del pensamiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo [...] *comprender [...] no es indultar nada, sino reconciliarse con un mundo en el que tales cosas son posibles.* (Arendt, cit. en De la Peza, 2022, énfasis agregado)

Reconciliarse no es renunciar sino *combatir* –al fascismo, a la ignorancia estratégicamente producida– con herramientas epistémicas y políticas responsables, pensadas para intervenir en lo que es injusto y desigual (y no solo para sentenciar lo que es verdadero y racional).

Voces y vínculos: horizontes de la conversación

“Las disciplinas siguen obstinadamente proclamando su propiedad sobre unos objetos de estudio, sin ver todo lo que [...] se les escapa, como no encaja ni cabe en esos nobles y viejos casilleros que heredamos de una modernidad que nunca fue la nuestra”, responde Jesús Martín-Barbero en una entrevista sobre el pensamiento social latinoamericano (Restrepo, 2010, p. 144). En el libro que proponemos, sugerimos que la producción de nuevo conocimiento no se genera en un edificio firme, de cimientos y soportes inamovibles. Es más bien una actividad humana que tiene que ver con la diversidad de lenguajes, de saberes para pensar el mundo, del intercambio de voces diversas, del diálogo productivo entre sujetos diferentes. Postulamos que es necesario recuperar la tarea vinculante de pensar en conversación, en un contexto de zozobras múltiples.

El conocimiento que se observa invariable porque se construye con métodos propios de las ciencias duras, nos conduce a una primera impugnación: el conocimiento social y del espacio público y político se construye generalmente entre sujetos y no entre sujetos y objetos, donde unos son considerados con autoridad para investigar y hablar por los otros que son los objetos de investigación. Esto nos hace repensar José Manuel Valenzuela en su texto para este volumen: “los umbrales del adentro (*emic*) y el afuera (*etic*) que han definido a los estudios socioantropológicos”. Valenzuela encuentra que nombrar el adentro y el afuera en un proceso de investigación distingue al investigador del otro considerado informante sin voz propia. Frente a esta constante, con una postura dialógica, el autor define estrategias investigativas que llama *emtic*, “en las que se vulneran y desdibujan las fronteras entre lo *etic* y lo *emic*: el adentro y el afuera, el investigador que investiga y el objeto de estudio, el yo normalizado y el otro exótico, el conocimiento legitimado y los saberes proscritos”. La investigación social en términos horizontales perturba la relación sujeto-objeto, principalmente porque se

transforma la modalidad del vínculo y se requiere que todos participen como “investigadores pares”, desde sus conocimientos, sus sentidos, sus lenguajes. También todos poseen conocimiento que proviene de fuera y de dentro, es saber *emtic*.

En “Horizontalidad como expectativa y como desafío. Apuntes a partir de la práctica investigativa en torno a la intelectualidad indígena”, Claudia Zapata produce una torsión clave en esta discusión: nos alerta sobre las prácticas aposentadas donde “lo subalterno” o “lo indígena” es reclamado como saber legítimo siempre que se mantenga en el ámbito prístino de la ancestría, la tradición o el nicho cultural. Desde allí le concede sentido al trabajo del académico. Pero cuando un indígena se presenta como investigador acreditado, letrado, ciudadano y disputa los términos propios del campo de conocimiento sin plantear ninguna exterioridad a priori, la cosa cambia. Allí, la misma universalidad cuestionada por la academia progresista y antirracista, parece retomar bríos: ¿*intelectual* indígena? ¿A qué reclamo se debe la adjetivación? “Lo” indígena, ¿reclama solo el derecho a hablar sobre su contingencia, sobre su propia subalternidad, su comunidad de saber local, o se va a permitir alguna vez, por decir algo, que una intelectual indígena autorreconocida como tal, escriba y dispute el campo sobre la reproducción de las élites del capital transnacional? La horizontalidad, parece reclamar Zapata, no implica solamente nivelar los lenguajes del investigador formado e institucionalizado con los de quien no lo es, sino disputar al interior del campo de la ciudad letrada las jerarquías que marcan el derecho al habla y a ser escuchados.

Si Claudia Briones pugna en su texto por “pensar la interculturalidad y convertirla en un acuerdo pragmático de otras formas de connivencia e interacción”, Zapata, en esa sintonía, reclama apartarse de las disciplinas académicas “interculturales” que tienen especial interés en las voces “auténticas” de las comunidades, y escuchar las voces individuales de indígenas intelectuales que subvierten el título de informante para posicionarse como iguales académicos.

Una parte fundamental de este diálogo es [...] tomar nota de las objeciones insistentes que las y los autores indígenas hacen de la investigación científica y a la autoridad académica. Pero el asunto no se agota en el reclamo, sino también en observar y eventualmente aprender de proyectos colectivos emprendidos por esta intelectualidad. (Zapata, en este volumen)

En “Te he prometido (dirigir una tesis de doctorado)”, Pablo Alabarces hace una intervención notoria sobre estos interrogantes girando la mirada desde lo intercultural hacia el campo de lo cultural-popular: estudiar lo subalterno, lo indígena, lo popular, lo resistente, ¿basta para modificar las condiciones de lo estudiado? Dirá el autor que

El estudio de lo banal funciona como horizonte político solo si se propone como horizonte de lo igualitario. De lo contrario, la horizontalidad epistémica –la ampliación de los textos cognoscibles, la búsqueda de los sentidos de las experiencias populares– se vuelve una trampa consolatoria: somos progresistas y democráticos *porque* estudiamos a Maradona y Leo Dan. (Alabarces, en este volumen)

El trabajo de Alabarces vuelve la mirada sobre un campo que el autor conoce como nadie, para alertar sobre la complacencia académica que a veces encubre el estudio de lo popular: no deberíamos pugnar solo por una horizontalidad metodológica sino *epistémica*, que encuadre lo popular no como la escritura miserabilista de la beldad encapsulada en “el pueblo”, sino como herramienta académica y política a ser escuchada para combatir la explotación, la desigualdad y la dominación.

Para superar los estereotipos, el vínculo horizontal debe plantearse desde una igualdad que considere la temporalidad discursiva, sus trayectorias educativas nacionales similares, la formación teórico-metodológica institucionalizada en las universidades, su lugar de enunciación y su habla, en otras palabras, encontrarnos en igualdad discursiva con colegas sujetos indígenas intelectuales. La relación yo-tú propia del diálogo necesario para crear

conocimiento entre sujetos comprende múltiples factores atravesados por el lenguaje. Esto hace relevante la reflexión sobre las voces de quienes participan del diálogo para crear los vínculos necesarios para producir el nuevo conocimiento. En el caso de la educación es especialmente relevante, como escribe Pérez Daniel en el capítulo de su autoría, “el encuentro con otras y otros, a propósito de las distintas miradas, las distintas trayectorias y los distintos saberes, exige mirarse a sí, definirse, identificarse, mostrarse y posicionarse. Es el aprendizaje sobre sí, sobre el otro o la otra, lo que se tiene en común y lo que es posible hacer en colaboración”. Y continúa Pérez Daniel, “supone flexibilizar los contenidos curriculares y cambiar las formas y estructuras escolares a unas mucho más participativas, democráticas y abiertas. Es poner el saber al servicio de la transformación”. En su texto y tomando la Nueva Escuela Mexicana como objeto, la autora se pregunta si es posible considerar todas estas y otras interferencias personales en un diálogo horizontal con fines educativos. Ella misma responde adhiriéndose a una propuesta concreta de la acción horizontal: el “tercer texto”, que desde el diálogo colectivo busca crear los vínculos necesarios para crear conocimiento. En otras palabras, entendemos que los problemas no se resuelven con un cambio de reglas, sino con un cambio de posición frente a las reglas mismas, al contexto y a la voz de todos los participantes en un problema. El tercer texto es una acción que permite y fomenta la producción colectiva de nuevo conocimiento en diálogo.

Angela Schott, desde otro campo de saber disciplinar, el de la lingüística, encuentra sugerente el concepto de “conflicto generador” como detonador capaz de enfrentar problemas sociales y aportar al conocimiento. Su propuesta recupera nociones de “voz” –en tanto presencia efectiva, corporizada y ya *leída* del enunciador– y “vínculo” –en tanto marco bajtiniano del enunciado que siempre *es hablado* por diferentes voces. El conflicto generador, como herramienta de la horizontalidad, ubica su capacidad productiva en promover el diálogo frente al desencuentro con los demás, expande

la conversación como forma de superar en diálogo los términos únicos de la academia. El conflicto generador transforma la producción del conocimiento con una nueva conducta lingüística, construye la conversación y detona la forma de hablar con otros que saben otras palabras, y por lo tanto de pensar el problema y de mantener la comunicación desde nuestras diferencias.

En diálogo también hay disenso, ya sea por discrepancias profundas o por la presencia de márgenes de incomprensión. Schrott discute con un texto de Mario Rufer (2020a) para encontrar las características elementales del conflicto generador en una experiencia jerárquica, en principio poco probable de producir comunicación, y concluye que el conflicto generador “abre una nueva perspectiva para la lingüística del hablar, ya que los enfrentamientos comunicativos [...] pueden conducir a una mayor igualdad discursiva” (Schrott, en este volumen).

A la perspectiva dialógica entre lingüística, comunicación y etnografías del habla la atraviesa nuevamente un campo de reflexión tenso, esbozado como interrogante en las primeras líneas de esta introducción: la interdisciplina; un concepto que genera problemas cuando se entiende como “cruce voluntarista” de lógicas de indagación o de protocolos específicos de diversas áreas. En “La interdisciplina de nuestro descontento”, Claudia Briones muestra que la inter o transdisciplina no es cuestión de buena voluntad o trato respetuoso entre colegas, ni siquiera si se pacta una igualdad valorativa de los distintos campos. Para la autora, “se tiene que debatir desde qué modelos de interacción pueden y deben vincularse conocimientos y formas de conocer”. En lo que ella llama “producción de economías políticas de diversidad cultural”, la transdisciplina debería resguardarse no para el trasvase “entre” saberes, sino para la producción de conversación conjunta entre “expertos” y “legos”. Así, tener como meta el “tercer texto” del que se habla en la *Producción Horizontal del Conocimiento* debe también mostrar cómo desde distintas formas de conocer se aporta al conocimiento que aborda y supera un problema. Briones habla de horizontalizar la

transdisciplina en estos términos: “no simplemente abrir la participación de y a los ‘legos’, sino fundamentalmente a hacerlo tratando de horizontalizar en la interacción las asimetrías estructurales y valorativas entre estos distintos actores y sus conocimientos”. Producir interacciones en el límite y trabajar desde los conflictos, no implicaría, siguiendo a la autora, *tolerar* ni *asumir* como verdaderos a todos los discursos, sino producir una discusión sensata, basada en “tecnologías de la humildad” –término de Sheila Jasanoff– “para interactuar reconociendo los márgenes, limitaciones, ambigüedades e incertidumbres de todo conocimiento humano”.

Acción de horizonte: ruta de lectura

Horizontalizar el espacio disciplinar implica crear condiciones heurísticas que nos permitan comprender de qué modos precisos nuestros lenguajes académicos entran en una serie de disputas que los exceden, que los desbordan, y escribir ese desborde. De ahí que el libro se divida en dos grandes secciones: *interrumpir* y *desbrozar*. La primera alude al gesto de la interrupción que es propio del dialogismo, pero interroga la idea ingenua del diálogo como ligado a la condescendencia, a la tolerancia o la escucha simple. Dialogar interrumpiendo es modificar los términos de la interlocución, escandir el discurso de lo mismo, una imagen de Michel de Certeau que pondera la ocasión sobre la serie, la alteración sobre el texto regular, la marca espectral sobre el enunciado estabilizado (De Certeau, 1999, pp. 240 y ss.). Así, horizontalizar es interrumpir el flujo naturalizado en el que los saberes se producen sin pensar cuerpos, violencias ni exclusiones.

Desbrozar, la segunda sección, remite al acto de abrir paso entre las fronteras. Abusando del hábito referencial del diccionario, la Real Academia Española fija “desbrozar” como la acción de “quitar la broza, desembarazar, limpiar”. Una intervención en el campo y en el paisaje. Como segunda acepción, el concepto remite

a “eliminar los aspectos accesorios o confusos que complican un asunto innecesariamente y entorpecen su comprensión”. Nos interesa este segundo sentido, menos ligado a la sanitización y al orden. Desbrozar es, en este libro, tratar de *producir una mirada más precisa, calibrada, en medio del conjunto caótico*. Al fin y al cabo, en el espacio, en la tierra y en el paisaje, desbrozar es despejar la visión, intervenir para construir un horizonte que no está dado naturalmente, y producir un panorama. Desbrozar para horizontalizar es crear condiciones institucionales para preguntarnos sistemáticamente qué es lo que hemos *perdido de vista* en las universidades, en los institutos de investigación y en los lenguajes allí producidos –y en todo caso, cómo habremos de recuperarlo– en un mundo definido, cada vez más, sobre la matriz fálica y bélica de la apropiación, la conquista y la aniquilación. A partir de aquí, pretendemos pensar el cruce de las tradiciones, analizar las condiciones en que un corpus se convierte en canon, comprender los mecanismos de condensación cartográfica de los saberes y movilizarlos con preguntas propias.

Hacemos nuestras aquí tres imágenes espaciales como torsiones metodológicas: la imaginación *horizontal*, la idea de un pensamiento *inclinado* (que Rosaura Martínez argumenta en su capítulo desde la filosofía de Adriana Cavarero), y la figura de una teoría *oblicua* que tanto Rosaura como Cuitláhuac Moreno abordan en sus análisis. Si la verticalidad es el gesto fundante de toda disciplina que fija límites y separa, entonces es “signo de dominio pero, a la vez, de reducción a ‘resto’ –del otro, de lo que no es ‘yo’” (Cavarero, cit. en Martínez Ruiz, este volumen). En cambio, la inclinación “desposee” al yo, se pliega y desestabiliza cualquier imagen de verticalidad que asegura la soberanía y la observación, y modifica el eje del sujeto que observa, conoce, segmenta, hacia una posición subjetiva relacional; nos inclinamos *hacia*. Dirá Martínez Ruiz en su texto: “hay pensamiento filosófico que se inclina, y que ha sido posible por los estudios que habitan los márgenes de la filosofía: estudios feministas, negros, decoloniales, *queer*”. Valeria Añón discute con

la literatura y produce una imagen similar a esta, pero desde la ponderación de un objeto relativamente marginal en su disciplina, el archivo colonial. La autora reconoce críticamente la centralidad de lo nacional en la conformación de los cánones literarios para plantear que ciertos objetos laterales, como el discurso colonial, son permeables a la producción horizontal del conocimiento porque desnaturalizan categorías (como “nación”), tienden puentes teóricos con otras disciplinas y cuestionan “las definiciones de sus objetos y la autoridad de quien las define”. De aquí que en este libro, la recuperación de la figura oblicua, sin abusar de la metáfora, nos permite imaginar procesos de pensamiento en los cuales lo incierto, lo fragmentario, incluso el descarte y lo minúsculo, hacen parte necesaria de la escritura y el registro de lo conocido, lo pensado o lo interpretado.

Atravesamos un tiempo siniestro, donde la transparencia es el poder de muerte. No se trata de constatar si hay más violencia que en el pasado, o si la forma estructural y estructurante de la modernidad es la guerra y la desposesión y por ende toda lógica de destrucción es permanente y todo estado de la vida está amenazado desde hace siglos. De algún modo lo sabemos ya, ahí está Gaza para recordárnoslo cada día. Pero la pregunta es qué hacer ante la constatación de que en nuestras latitudes hay discursos, formas y figuras del sentido que sostienen y reproducen esa amenaza con enorme poder de convicción y adopción. Estos discursos, estamos seguros, no son simplemente ideología, no son argumentos que invierten la realidad con la dolosa participación del signo inestable. Se trata de una estructura significativa distinta: la fuerza convincente y aglutinante de una semejanza novedosa repetida en el formato tranquilizador de las nuevas tecnologías, de la producción algorítmica de la identificación o de la convocatoria poderosa de la generación automática del trabajo, la riqueza y el valor; un retorno a la matriz rápida de la analogía. Paradójicamente, son los sectores ultraconservadores que hoy amenazan con cerrar universidades, con desfinanciar la ciencia, los que han sabido retener y potenciar

algo de esa fuerza mágica que convoca escucha y afectividad, y es esto lo que debemos disputar enérgicamente en el espacio de “las ciencias humanas” y en el terreno de lo político. Disputarla en el espacio tangible del diálogo social, del contacto y la conversación, del involucramiento sostenido y cotidiano con los espacios multiacentuados de producción de significados. Creemos que no queda tiempo para otra cosa: es la tarea urgente que nos toca, y el motor político que nos llevó a concebir este libro.

Bibliografía

Anghie, Antony (2005). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Nueva York: Cambridge University Press.

Bates, Robert H.; Mudimbe, Valentin y O'Barr, Jean (1993). *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Castro Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cohn, Bernard (1996). *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Cooper, Frederick y Stoler, Ann Laura (1997). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.

Cornejo, Inés; Rufer, Mario (eds.) (2020). *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 277-302). Guadalajara: CALAS/CLACSO.

Corona Berkin, Sarah (2019). *La producción horizontal de conocimiento*. Guadalajara: CALAS.

Corona Berkin, Sarah (coord.) (2022). *La horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento: ¿perspectiva o paradoja?* (pp. 115-146). Ciudad de México: Gedisa.

Corona Berkin, Sarah y Kaltmeier, Olaf (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en las ciencias sociales y culturales*. Ciudad de México: Gedisa.

Darnton, Robert (1987). Los filósofos podan el árbol del conocimiento: la estrategia epistemológica de la Enciclopedia. En Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (pp. 192-210). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

De Certeau, Michel (1999 [1975]). *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2003 [1987]). *Historia y psicoanálisis*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

De la Peza, Carmen (2022). La horizontalidad en las instituciones de financiamiento a la ciencia: el caso del Conacyt México. En Sarah Corona Berkin (coord.), *La horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento: ¿perspectiva o paradoja?* (pp. 115-146). Ciudad de México: Gedisa.

Dube, Saurabb (ed.) (2007). *Historical Anthropology (Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology)*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA/Plural Editores.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. Ciudad de México: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (2020). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Bielefeld: Bielefeld University Press / UDG / UCR / UNSAM / FLACSO.

Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Barcelona: Paidós.

Gorbach, Frida (2013a). La Historia, la Ciencia y la Nación. Un estudio de caso en el México decimonónico. *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 33(1),119-38. <https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/263905>

Gorbach, Frida (2013b). Salir del difusionismo. *Maguaré*, 27(1), 51-70. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4862359>

Gorbach, Frida y López Beltrán, Carlos (eds.) (2008). *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Hall, Stuart (2002 [1987]). Gramsci and us. En Martin James, *Antonio Gramsci* (pp. 227-238). Nueva York: Routledge.

Lafuente, Antonio y Valverde, Nuria (2003). *Los mundos de la ciencia en la Ilustración española*. Madrid: Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología.

Luque Azcona, Emilio (2023). La policía en la América hispana (1750-1820): posibilidades y perspectivas de estudio desde lo Glocal. *Anos 90*, (30), e2023206. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.129628>

Mendiola, Alfonso (2019). *Michel de Certeau. Escuchar la voz del otro*. Ciudad de México: Ed. Navarra.

Mignolo, Walter (2016 [1995]). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Cali: Universidad del Cauca.

Moya López, Laura (2003). *La nación como organismo: México, su evolución social 1900-1902*. Ciudad de México: UAM/Porrúa.

Nemser, Daniel (2017). *Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Pannofino, Nicola (2024). The 'Global' Deception: Flat-Earth Conspiracy Theory between Science and Religion. *Genealogy*, 8(2), 32.

Restrepo, Eduardo (2010). Un diálogo con Jesús Martín Barbero. *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2(3).

Rufer, Mario (2020a). No vamos a traducir. Instalar un secreto, negar la dádiva, redefinir el Juego. En Inés Cornejo y Mario Rufer (eds.), *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 277-302). Guadalajara: CALAS/CLACSO.

Rufer, Mario (2020b). La raza como efecto de conquista. *Artcultura: Revista de Histórica, Cultura e Arte*, 22(41), 30-49. <https://doi.org/10.14393/artc-v22-n41-2020-58638>

Segato, Rita (2016). Una paradoja del relativismo. El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. En Mario Rufer y Frida Gorbach (eds.), *(In)disciplinar la investigación*. Archivo,

trabajo de campo y escritura (pp. 25-62). Ciudad de México: Siglo XXI/UAM.

Spivak, Gayatri (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Stoler, Ann Laura (2016). *Duress. Imperial durabilities in our times*. Durham: Duke University Press.