

Horizontalidad como expectativa y como desafío

Apuntes a partir de la práctica investigativa en torno a la intelectualidad indígena

Claudia Zapata

■ Doi: 10.54871/ca26ir10

Tuvimos que saber para sobrevivir; tuvimos que descubrir maneras para conocer; tuvimos que predecir, aprender y reflexionar; tuvimos que preservar y proteger; tuvimos que defender y atacar; tuvimos que ser móviles, y tener sistemas sociales que nos permitieran hacer todas esas cosas. Aún tenemos que hacerlas.

(Linda Tuhiwai, 1999, p. 35)

Palabras iniciales

En 1999, la intelectual maorí de Nueva Zelanda, Linda Tuhiwai, publicó *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, convertido desde entonces en un libro multicitado e imprescindible para pensar el modo en que todavía gravitan las jerarquías coloniales en el campo de las investigaciones sobre pueblos indígenas y sectores excluidos en general. El punto de partida de la autora es el recuerdo traumático de la colusión entre ciencia, investigación y colonialismo:

Los modos en que la investigación científica ha sido partícipe en los peores excesos cometidos por el colonialismo continúan siendo una historia asiduamente recordada por muchos de los pueblos colonizados del mundo. Es una historia que todavía ofende el sentido más profundo de nuestra humanidad. (Tuhiwai, 2016, p. 19)

Lejos de ser un libro en contra de la investigación, la apuesta de Tuhiwai es proponer reflexiones y caminos diversos para torcer ese legado desigual, reconociendo y dialogando con corrientes críticas de la investigación subalternizante, esa que prescinde de las voces y los intereses de las comunidades estudiadas. Su apuesta por la investigación colaborativa y capaz de potenciar los procesos organizativos de los sectores sociales avasallados, la sitúa en una larga trayectoria de discusiones en torno a la politicidad de la investigación, que en América Latina lleva también décadas de desarrollo durante las cuales ha adquirido muchos nombres: investigación comunitaria, investigación militante, etc. El campo de las metodologías horizontales se vincula a esas genealogías y hace aportes con un especial énfasis en la dimensión tanto epistemológica como metodológica, que conllevan la construcción de conocimiento a partir del diálogo con diversos saberes y, sobre todo, con diversas formas de conocer, de modo tal que la propia metodología queda sometida a los vaivenes de ese intercambio (Corona, 2019, p. 13).

En esta propuesta de la autora, la formación y despliegue de los “investigadores indígenas” ocupa un lugar central. Piensa también en sí misma como intelectual maorí, hija de uno de los primeros antropólogos de su pueblo y activa promotora de la formación de nuevas generaciones de intelectuales maorí, fundamentales para construir saberes especializados que permitan empoderar a las comunidades en sus demandas por autodeterminación y autonomía en Nueva Zelanda. Tuhiwai es consciente de las implicancias que tiene la emergencia de este tipo de intelectuales, en la medida que contravienen la idea de comunidades homogéneas marcadas por el signo de la diferencia cultural:

El propósito de comentar sobre este concepto es que lo que vale como “auténtico” se usa en el Occidente como criterio para determinar quién es realmente indígena, quién vale la pena salvar, quién es todavía inocente y libre de la contaminación occidental [...]. En el fondo de tal concepción de autenticidad hay una creencia de que las culturas indígenas no pueden cambiar, no pueden recrearse a sí mismas y todavía seguir reclamando ser indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, diversas internamente o contradictorias, pues ese es un privilegio exclusivamente de Occidente. (Tuhiwai, 2016, p. 112)

En efecto, una de las pervivencias coloniales más enquistadas en nuestras sociedades son las imágenes que se desprenden de un régimen de representación de lo indígena que pone serias limitantes a la relación entre pueblos, lo que también se expresa en las investigaciones comprometidas con la superación de las injusticias. La reflexión que aquí propongo surge del meollo histórico-político que implica la existencia de intelectuales indígenas formados en la institucionalidad académica, tema al que he dedicado parte importante de mis estudios, que he focalizado en la construcción de autorías, lo que implica, inevitablemente, un interés por la individualidad de esos sujetos indígenas que investigan, sistematizan, escriben y debaten en la arena pública, así como de dinámicas intelectuales colectivas que hablan de un acceso y posicionamiento todavía desigual al campo intelectual.

Desde este lugar, resulta estimulante pensar la horizontalidad como expectativa y como desafío, incorporando la categoría de proximidad y similitud cultural, tomando distancia crítica de la insistencia en asociar lo indígena con la distancia física y la otredad cultural radical. En este caso, la pregunta política y a la vez metodológica no puede operar en relación con la distancia sino, insisto, en la proximidad, que en este caso está dada por la trayectoria formativa e intelectual de los sujetos indígenas que están en condiciones de rebatir el conocimiento que se erige sobre sus pueblos con las mismas herramientas con las que estos fueron elaborados. Esto me sitúa, tal vez, en un ámbito menos radical, o transformador si se

quiere, de lo que las metodologías horizontales definen como objetivo, a saber, la construcción de conocimientos entre investigadores y comunidades cuyas formas de construcción de conocimiento no son las de la autoridad científica y académica, pero, por otro lado, permiten pensar nuestros vínculos con “nuevos” (o no tanto) sujetos indígenas, que en este caso corresponden a los sectores profesionales y con formación académica que tienen sus propios retos y experimentan formas distintas de desigualdad y exclusión, esta vez en el seno del campo cultural, científico y universitario.

Esta reflexión en curso es estimulada por las y los colegas que participan de este volumen, cuyas diversas aproximaciones al campo de las metodologías horizontales permiten evitar la homogeneización, situándonos allí desde interrogantes, prácticas y objetos diversos. En este sentido, el camino de la interrogación crítica y el de la sospecha asomó durante nuestro trabajo presencial como un método en sí mismo, método de búsqueda que encarna también compromisos éticos con nuestro entorno, para lo cual la pregunta por la igualdad –comunicativa, social, etc.– mantiene su centralidad política.

Horizontalidad como expectativa

Quienes desarrollamos nuestro quehacer investigativo en el campo de los estudios indígenas, e intentamos situarnos allí con perspectivas críticas, declaramos con frecuencia la necesidad de un horizonte ético que contempla principios y anhelos básicos como la visibilización de lo invisibilizado, la reivindicación de lo excluido, el reconocimiento de otros protagonismos históricos, y el alegato por la justicia distributiva, incluida la justicia epistémica. La horizontalidad, que entiendo aquí como perspectiva y expectativa, desestabiliza ese conjunto de certezas desde el momento en que volvemos la mirada hacia quienes declaramos esos principios, movilizándolo sus interrogantes desde el malestar que provoca el saber

que todo aquello no es suficiente y que la vocación crítica necesita alcanzar/construir nuevos territorios para la praxis investigativa.

En mi caso, la preocupación por esas prácticas investigativas y las jerarquías de poder que median entre sujetos, sociedades e instituciones ha estado presente de manera intuitiva y dispersa desde que inicié el estudio de los intelectuales indígenas y su producción escritural hace ya 20 años. Así entiendo las decisiones metodológicas que tomé desde entonces, con pocos soportes teóricos, pues lo que solía encontrar eran aportes que referían a estas preocupaciones de modos demasiado etéreos para lo que necesitaba. Para explicarlo mejor: en esos trabajos identifiqué autorías indígenas, recopilé escrituras y propuse interpretaciones sobre sus tesis y apuestas teórico-metodológicas, afirmando la existencia de un campo intelectual indígena formado a lo largo de varios siglos pero profesionalizado en el siglo XX (la categoría de intelectual que decidí usar refiere a ese proceso de conformación, autonomización y vinculación con la esfera política a la que alude Ángel Rama). Más preciso todavía, se trata de sujetos escolarizados y buena parte de ellas y ellos formados en la educación superior y en alguna disciplina del conocimiento.

Una porción mayoritaria de esos escritos comunica, a su vez, experiencias y balances sobre el vínculo centenario de sus pueblos con las investigaciones académicas, más precisamente con los “estudios indígenas”. Hay allí, por lo tanto, un acumulado histórico y crítico que no se puede eludir y la forma de acusar recibo fueron esas decisiones metodológicas que, acertadas o no, constituyeron respuestas a esas interpelaciones. El principal ejemplo que puedo referir es el de las entrevistas y la observación etnográfica, ambas duramente cuestionadas en las escrituras de tipo ensayístico, género que admite el involucramiento y la interpelación. Esas críticas incluyen como tópico la excesiva generosidad con los investigadores de antaño, que explican en parte por la misma necesidad de valorización de sus experiencias y saberes. Estos autores, por el

contrario, elaboran y sustentan una desconfianza que se dice hereditaria de muchas traiciones.

De allí se deriva una decisión que tengo que explicar y defender cada tanto, a pesar de que en realidad fue la única que se me ocurrió entonces a falta de otros referentes (las investigaciones sobre ese tipo de autoras y autores indígenas eran casi inexistentes por aquellos años). Para decirlo en breve: descarté las entrevistas de mi repertorio, en parte porque les encontraba la razón y en parte porque no me atrevía, luego de todo lo leído, a solicitar una entrevista ni a proponerla como un ejercicio distinto al que tantos malestares les había causado.

Viéndolo desde ahora, es posible que me haya convencido de que no había horizontalidad posible en ese ejercicio y que incluso los replanteamientos carecían del potencial transformador que se autoconcedían. ¿Significaba entonces invalidar dichos métodos? De ninguna manera, pues no se puede pasar por alto el esfuerzo de muchas corrientes críticas por hacer de esos ejercicios espacios dialógicos (Briones, 2020), sin embargo, el tema específico que yo estaba investigando hacía imposible obviar tamañas objeciones. En ese sentido, esa decisión de centrar en un primer momento el trabajo en la conformación de un corpus textual y el análisis de sus características intra e intertextuales, se vincula al problema específico de investigación, que era la emergencia histórica de autorías indígenas con formación académica. Parecía un contrasentido, entonces, estudiar dicha emergencia desde el testimonio y no desde la propuesta intelectual misma.

También pesó la incomodidad frente a la correspondencia que se suele establecer entre indígenas y oralidad, porque es una concepción que elude la existencia de otras formas de escritura y registro largamente estudiadas en el campo de los estudios sobre el período colonial y, sobre todo, porque omite el hecho histórico de que esas formas de registro fueron criminalizadas y proscritas, sobreviviendo en algunos casos en espacios domésticos o clandestinos. Este tópico aparece con fuerza en autores indígenas críticos de la noción

de ancestralidad que supone un *continuum* cultural, como Ariruna Kowii, kichwa del Ecuador, quien embiste esa asociación con frases como “¿Fuimos orales o es que las circunstancias históricas nos empujaron, nos arrinconaron y nos obligaron a ser orales?” (Kowii, 2007, p.116). O Inti Cartuche, kichwa-saraguro, quien también repara en la ruptura histórica que implicó la conquista europea y en la necesidad de recuperar-crear sistemas de conocimiento indígena:

Dado que muchas de las personas que manejaban esos conocimientos sucumbieron a la conquista y colonia no podemos en la actualidad acceder de forma directa ni totalmente a lo que ellos pensaban, ni a sus métodos, es decir, a las epistemologías precolombinas. De todas formas, muchos conocimientos pervivieron en la población llana y se transmitieron a las siguientes generaciones. Pero estos conocimientos, dada la situación de dominación, no lograron mantenerse como un conocimiento sistemático, sino que lo hicieron como saberes populares, como tradiciones. Y esto no implica su desvalorización ni muchos menos, sino solamente una constatación de la historia. De ahí que en la actualidad los conocimientos, los saberes de nuestros pueblos, desde mi punto de vista, perviven de una manera fragmentada, son como ramas cortadas por los efectos de la dominación histórica. Esto no quiere decir, repito, que no sean válidos, o que no sirvan, solamente es una realidad de la que debemos partir. Entonces el problema en la actualidad es cómo hacer para que esos fragmentos se junten de nuevo para constituir una rama fuerte y grande de conocimientos que puedan desarrollarse. (Cartuche, 2017, p. 32)

Este tipo de posturas no representan a la totalidad de los intelectuales indígenas, cuestión que solo se puede constatar en el análisis detallado de ese corpus abundante de escrituras, cuya riqueza consiste precisamente en su heterogeneidad y en sus debates, que incluyen, por cierto, el modo en que sus pueblos han sido investigados. De hecho, el tipo de interpretaciones citadas responde en parte a ese diálogo con lo que se ha dicho sobre los indígenas de ayer y de hoy. Un ejemplo actual es el que representan las autoras

y activistas, que desde diversos lugares de América interpelan la forma en que han sido representadas las mujeres indígenas, formulando cuestionamientos contundentes y transversales, que van desde la construcción de conocimiento en las universidades hasta el androcentrismo de los movimientos indígenas. Sobre esto dice Aura Cumes: “Esta posición de humanizar a las mujeres indígenas, me parece políticamente necesario, pues ayuda a desentramar el otro tratamiento que se les ha dado: el verlas como ‘reserva cultural’ o como ‘piezas de museo’ no tocadas por la realidad circundante” (Cumes, 2012, p. 3).

Tomar conocimiento de esas interpretaciones, su diversidad e incluso las tensiones entre ellas, constituye una forma de escucha necesaria para entablar cualquier diálogo que pretenda superar la homogeneidad que se suele endosar a los sujetos indígenas, una deriva de definiciones y expectativas externas que los asumen sin más como ancestrales, rurales y comunitarios, pasando por alto el debate que existe al interior de los propios circuitos activistas e intelectuales indígenas sobre estas materias. Asumo, a su vez, que esa escucha es un ejercicio permanente, muchas veces torpe y, sobre todo, tremendamente subjetivo en la medida que afloran afinidades políticas y teóricas con algunas de las vertientes de pensamiento allí encontradas, algo que costó visualizar y mucho más asumir, pero que tiene sentido si asumimos la labor intelectual como inherentemente parcial, condición indispensable para asumir la existencia de otras y otros en la deliberación política (Said, 1996).

Este asunto de la función intelectual es importante para plantearnos formas específicas de horizontalidad cuando se trata de autores e investigadores indígenas, lo que no pasa –como ya se dijo– por dialogar con un saber ancestral sino con interactuar a partir de una semejanza que dice relación con la vida urbana, la formación académica y las prácticas intelectuales “modernas”. En este caso, las desigualdades asumen formas específicas, como el acceso tardío y mayormente precario al campo intelectual, y los problemas de legitimación de los investigadores indígenas allí, que, o

son ignorados por no corresponder a la imagen de otredad con la que se representa a los indígenas, o son subalternizados en el ámbito del saber por medio de lecturas que codifican sus escrituras y propuestas como voces colectivas y milenarias, como testimonio e inclusive como documento, desestimando las autorías. Esto sin considerar otros elementos que pueden estar pesando en este escenario nuevo donde cada vez existen más personas de pueblos indígenas formados en las Humanidades y en las Ciencias Sociales, uno de los cuales es apuntado por el historiador aymara Carlos Mamani (Bolivia) en una ya lejana entrevista concedida a Marina Ari en 1993, que amerita ser reflexionada por quienes compartimos perspectivas críticas sobre nuestras disciplinas:

Ciertamente que se ha formado una comunidad de intelectuales indígenas, particularmente Aymaras que llevan en alto su identidad. Sin embargo este fenómeno, a pesar de su innegable presencia, es desconocido por los reportes de antropólogos y otros estudiosos de lo indígena, y este encubrimiento es problema de celos profesionales, se resisten a aceptar como colegas a los indígenas, aunque sí trabajan permanentemente con los llamados técnicos para sus encuestas y sus entradas a las comunidades. (Mamani, cit. en Zapata, 2005, p. 81)

Una parte fundamental de este diálogo es, como ya se ha dicho, tomar nota de las objeciones insistentes que las y los autores indígenas hacen a 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, los que involucran reflexión, revisión e incluso reinención de las metodologías clásicas, especialmente las de las Ciencias Sociales. A modo de ejemplo, se puede citar el hoy reconocido Taller de Historia Oral Andina [THOA], creado por intelectuales aymaras en La Paz, Bolivia, a comienzos de los años ochenta del siglo pasado, cuando quienes hoy son destacados intelectuales todavía eran estudiantes de Sociología e Historia de

la Universidad Mayor de San Andrés, mientras experimentaban la paradoja de la inclusión/exclusión en esos espacios urbanos en el que muchos tenían la condición de migrantes de zonas rurales. Allí la historia oral alcanzó nuevas dimensiones y fue cuando por primera vez me vinculé a experiencias concretas donde conceptos como representación interna, colaboración, diálogo de saberes, entre otros, adquirirían vida (Zapata, 2017).

Experiencias similares comenzaron a surgir entre otros colectivos indígenas en el continente, aunque sin el grado de sistematicidad del THOA, que emerge como referente de esa línea. Lo interesante es que constituyen esfuerzos por recrear y transformar aquello que antes (o en paralelo) descartaban de antemano. Otro caso destacable ha ocurrido en el terreno de la edición, donde el mismo THOA puede ser nuevamente referido, pues en sus numerosas publicaciones aflora una subversión del concepto de informante y una apropiación del testimonio, esta vez producido entre investigador indígena y sujeto testimoniante que es validado por la comunidad como experto, productor o depositario de un tipo de conocimiento sensible al devenir colectivo –por ejemplo, el trabajo colaborativo entre el sociólogo Esteban Ticona y Leandro Condori Chura, uno de los pocos sobrevivientes del movimiento de los caci-ques-apoderados de las primeras décadas del siglo XX, siendo este último el primer autor del volumen (Condori y Ticona, 1992).

Estos proyectos también involucran huellas textuales fundamentales, como la inversión de la doble columna, que suele disponer la lengua dominante en la columna o página de la derecha. En este caso esa relación de poder se transgrede, como ocurre con el libro de Condori y Ticona ya mencionado (y en general en las publicaciones del THOA), donde la página izquierda tiene el texto en español y la derecha se encuentra íntegramente en aymara. Otra intervención importante es la refonemización de palabras que fueron españolizadas o derechamente borradas, como Qullasuyu en lugar de Collasuyo, Temuko en reemplazo de Temuco, o Chukiyaku por La Paz.

Se cuenta también la apuesta fascinante de liberar a los testimoniadores del pasado, cuyo saber se extravió en proyectos civilizatorios sobre los que no tenían ningún control político, como fue el caso de las etnografías monumentales, que algunos intelectuales mapuche en Chile se propusieron desmontar a través de reediciones que implicaron nuevas traducciones hechas por lingüistas del propio pueblo, como ocurrió con el canónico libro de Tomás Guevara *Las últimas familias y costumbres araucanas*, de 1913, que consigna como informante principal a Manuel Manquilef, el que en esta edición es elevado a la condición de coautor, restituyéndole su condición de intelectual con el que era reconocido en la propia época.¹ Esta nueva edición, publicada casi 90 años después y elaborada por un equipo de investigadores y activistas mapuche que fue central en la sistematización del paradigma de la autonomía indígena en Chile –el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen– se presenta al público como *Kiñe mufü trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*, de los autores Tomás Guevara y Manuel Mañkelef. El libro incluye un estudio preliminar, a cargo del historiador del arte José Ancán, donde se lee: “El texto que aquí presentamos podría ser perfectamente catalogado como un necesario y urgente reintegro, a la vez que una indisimulada transgresión a la edición original del volumen del que forma parte” (Ancán, 2002, p. 7). Mientras que sobre el etnógrafo sostiene:

Estilo convertido en escuela, el ansia recopiladora de Guevara y sus muchos herederos, que los hay por doquier, necesitó(a) contar con un objeto de estudio maliciosamente, para los demás y también para sí mismos, condenado a quedarse para siempre anclado en un pasado legendario e inofensivo, representando el triste papel de “buen

¹ Manuel Mankilef es autor de uno de los primeros escritos mapuche producidos en este nuevo escenario histórico de posanexión al Estado chileno –*Comentarios del pueblo araucano*–, el que fue legitimado por la principal institución científica de ese momento, la Universidad de Chile, que lo publicó por partes en su revista *Anales de la Universidad de Chile*, entre 1910 y 1911, una posición en el campo intelectual chileno que el etnógrafo Guevara omitió por completo.

salvaje”, apertrechado de complacientes rituales y cosmogonías, pero de actualidad eternamente condicional. (Ancán, 2002, p. 12)

En mi trabajo he destacado estos ejemplos para situar la especificidad de este sujeto indígena en relación con otros (Zapata, 2017), pues se trata de autores que en tanto parte de movimientos sociales y corrientes de pensamiento crítico, ponen en entredicho sus vínculos con los no indígenas, en este caso dirigiendo dardos específicamente hacia la autoridad académica, sobre la cual prima la sospecha y la distancia, y sobre la cual recae un reclamo de contemporaneidad que, señalan, se les ha negado. El reverso de esta distancia es la mayor confianza que inspiran los investigadores de sus pueblos, la que de todas formas no está garantizada, pues el antiintelectualismo propio de nuestra época (más no nuevo) y que alcanza también a los espacios universitarios suele expresarse de manera transversal por lo que el diálogo, la pertinencia y la confianza también constituyen un desafío cotidiano de la intelectualidad indígena contemporánea.

Horizontalidad como desafío

Una aproximación al campo de la horizontalidad permite plantear el tema de los vínculos en un sentido no solo crítico sino también transformador. El caso de los intelectuales indígenas, visto desde esta perspectiva, supone desafíos singulares porque se trata de colegas en el ejercicio de una disciplina o participación en un campo de estudios, donde las relaciones se invierten, en el sentido de que la sociedad nacional y sus integrantes constituyen su objeto. Una lectura detenida de sus escrituras invita, en primer lugar, a reconocernos allí en un lugar incómodo, uno donde nosotros somos la “otredad”, con categorías específicas para nombrarnos (los *winkas* en el caso mapuche, los *q’ara* en el aymara, *caxlanes* en el sur de México, etc.), mostrando a través de ellas que la sustancialización

de los sujetos indígenas como “otros” es también un ejercicio de poder y que todo depende de quién es la voz que enuncia y elabora dicha otredad. En nuestro caso también podemos aparecer como bibliografía, con el destino que puede tener cualquier referencia: la suscripción de sus planteamientos o el rechazo más férreo a propuestas que se consideran insuficientes o derechamente impertinentes.

Otra singularidad es que la consigna del “diálogo de saberes” funciona aquí a medias, porque se trata de sujetos que juegan en el terreno del saber disciplinario e interdisciplinario, en vínculo con tradiciones culturales de sus pueblos pero también con trayectorias educativas formales, con escuelas de pensamiento, corrientes y debates. Creo que aquí se nos desafía a complejizar los marcos de otredad/mismidad con los que se juzga lo indígena, una dicotomía que subyace a muchos esfuerzos de apertura, más proclives a pensar el vínculo con la diferencia radical que con aquella que se despliega de manera menos estereotipada en nuestra propia cotidianidad. Cabe señalar aquí que el giro epistemologizante de las discusiones que podemos observar en el siglo XXI de la mano de corrientes como los Estudios Decoloniales, necesario sin duda, contiene a menudo estos riesgos de distanciamiento artificial que la mayoría de las veces no responden a procesos históricos efectivos de las sociedades indígenas. Esto porque la omisión de las trayectorias de disputa política en los escenarios nacionales y globales, de los repertorios de interacción con el Estado construidos a lo largo de los siglos, y la inscripción tensa pero real en la modernidad emancipadora son un problema inherente a este tipo de perspectivas (Zapata, 2018), que pueden ser suscritas por algunas autorías indígenas, mientras que otras las rebaten desde un reclamo de contemporaneidad, modernidad y universalidad de lo indígena, como es el caso de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) o Claudio Alvarado Lincopi (2021).

En este sentido, veo en el campo de las metodologías horizontales un potencial relevante para reflexionar sobre estos riesgos que

subyacen a los gestos de apertura, porque asume la (auto)interrogación crítica, la incomodidad y la precariedad de las definiciones como una forma de conocimiento en sí mismas. A partir de esos principios imagino formas de desinscribir los diálogos con los actores indígenas (u otros) de la dicotomía Occidente/Oriente o cosmovisión/cultura, para construir territorios discursivos donde las fracturas sociales, raciales y genérico-sexuales queden expuestas e interactúen en diálogos discrepantes sobre cuestiones delicadas pero poco abordadas de manera frontal en la universidad, como las tramas coloniales contemporáneas y nuestro lugar en ellas.

Las escenas dialógicas exigentes y desestabilizadoras son fundamentales para precavernos de la autocomplacencia que abunda en las Ciencias Sociales críticas, que no logra ocultar el paternalismo voluntario o involuntario de muchos esfuerzos. También, por cierto, de visualizar el problema de la culpa y la autoinmolación, fomentado por el antiintelectualismo y el antiacademicismo, que da pie a la constitución de vínculos “enfermos”, como diría el psiquiatra Fanon, porque además de no resolver nada da espacio a prácticas poco fraternales, cuestión que vemos a menudo en los espacios activistas.

¿Cómo pensar entonces en prácticas de horizontalidad y construcción de nuevos conocimientos desde este ámbito particular? Cualquier respuesta debería pasar por proponer una relación entre autorías y la posibilidad de levantar proyectos conjuntos de investigación, edición y difusión que expresen tanto las trayectorias colectivas como los posicionamientos individuales a los que ningún intelectual puede renunciar, porque forman parte de su función pública. En este sentido, la colaboración en torno a desafíos comunes que no reemplacen los propios, pero que tracen nuevas rutas, asoman como fundamentales. En este sentido, la asociación entre indígenas y particularidad, o como se acusa ahora desde los discursos liberales y de ultraderecha (que para estos efectos son lo mismo), con “política de la identidad”, actúa como desactivador de esas confluencias en la medida que los propios sectores progresistas

han llegado a creerlo, reduciendo las trayectorias centenarias de diversos movimientos a la etiqueta de identitarios y, por supuesto, culpándolos de los fracasos colectivos como acaba de ocurrir en Chile (Zapata, 2023).

En este escenario delicado es fundamental conocer cómo están actuando algunas vertientes intelectuales de los pueblos indígenas, afrodescendientes y de diversos sectores excluidos, que nos previenen de los particularismos estrechos y llaman a explorar caminos de encuentro. “Una razón más para no lanzar a la basura alegremente y en nombre de un conocimiento propio las contribuciones críticas que se han hecho desde otras epistemologías”, dice Inti Cartuche a los pueblos indígenas del Ecuador (2017, p. 38).

Reflexiones para un cierre provisorio

¿Es posible la horizontalidad? Sigue rondando la pregunta, seguramente como resguardo frente a un problema inverso que es el de construir ficciones en torno a horizontalidades que no serían reales. Esta duda persistente se sostiene en la convicción de que la construcción de conocimientos y las epistemologías no se desarrollan en una dimensión etérea, o en la superestructura como decían los compañeros de antaño, sino que está imbricada en relaciones históricas y sociales desiguales de las que somos parte. Al mismo tiempo, creo en la autonomía relativa y en los intersticios de la labor intelectual, desde los cuales podemos pensar prácticas y modos de intervención/transformación para construir escenas comunicativas que interpelen esa desigualdad, la suspenda al menos momentáneamente, y señale posibilidades de futuro.

Se trata, en definitiva, de asumir la horizontalidad como proyecto intelectual y político inacabado (no por ello carente de intentos en el ahora), que requiere de prácticas, reflexiones e interrogaciones permanentes para evitar tanto la autocomplacencia como la posición paralizante que puede producir la dificultad de

transformar las desigualdades. En síntesis, es –como señala Mario Rufer en una frase que me interpreta– una “defensa crítica de la horizontalidad” (2020, p. 281) que mantenga la vista en ese horizonte igualitario del cual habla Pablo Alabarces en su contribución a este volumen, al que es posible apuntar por medio de prácticas y vínculos que es necesario socializar entre la comunidad de investigadoras e investigadores. Que eso incluya a la intelectualidad indígena es de Perogrullo, pero no a través de la sustancialización con la que suele operar la relación con los pueblos indígenas, que en este caso puede tener connotaciones perversas, como asumir la marginalidad de muchos intelectuales indígenas como una característica, o peor, como un deber ser.

Respecto a este punto y a partir de mi caso particular, pienso que ya no es suficiente leer, estudiar y visibilizar las autorías indígenas, sino también embestir las instituciones que construyen narrativas unidireccionales y unidimensionales sobre estos pueblos, haciendo caso omiso a sus trayectorias de pensamiento y escrituras, que todavía ingresan –si es que lo hacen– como “testimonio”, “documento”, “fuente”, “dato” o “evidencia”. Por lo pronto, llevando al centro de nuestras universidades las interpelaciones de estas autorías, creando espacios de escucha y de diálogo, pero sobre todo promoviendo la diversificación del cuerpo docente de nuestras universidades para contribuir de manera más decisiva a generar escenarios nuevos para enfrentar estos desafíos, en este caso la convivencia con sujetos indígenas en calidad de colegas, aportando de este modo a crear condiciones materiales para el diálogo.

Dicho esto, conviene estar alertas a ciertas características de la crítica contemporánea que también se observan en el campo de las metodologías horizontales, que poco ayudan a contrarrestar el ascenso fascista que estamos viviendo. Me refiero a la reproducción de discursos anticientíficos y antimodernos, no porque la ciencia y la modernidad no las merezcan, sino porque simplifica esferas bastante más diversas, como señalé en páginas anteriores, y sobre todo porque omite las disputas históricas por la democratización

de cada una de ellas, sin las cuales probablemente la mayoría de nosotros no estaríamos haciendo las investigaciones y la docencia que hacemos, ni podríamos pelear por la ciencia y la educación pública en la era de la expoliación neoliberal.

Una última preocupación refiere a esa idea de que la investigación dialógica e implicada derive, por omisión, en el desmerecimiento de las autorías individuales y en la función política de la polémica. Lo digo precisamente a propósito de intelectuales indígenas que luchan por su individualidad tanto como lo hacen por su colectivo, con el agravante de que la valoración de su trabajo – que suele hacerse desde estándares étnicos profundamente coloniales– depende de cuán representativo sería de voces milenarias y colectivas. Digo esto porque la defensa de la autoría puede sonar excesivamente convencional si se plantea de manera descontextualizada, pero en el caso indígena tiene connotaciones críticas de un régimen de visibilidad que los construye como sujetos colectivos, cósmicos y naturales. En este sentido, resulta disruptiva la existencia de figuras indígenas que abogan por el ejercicio intelectual crítico no militante, participando de la disputa por el poder desde otros lugares. Me refiero a esa función crítica que reivindicó Edward Said para la sociedad actual, a contrapelo de los antiintelectualismos de diverso pelaje, observable en muchas autorías indígenas de los siglos XX y XXI, mujeres y hombres que participan en las luchas de sus pueblos sin hipotecar esa función crítica que suele traer consigo –como dice también Said– desprendimientos e incluso algo de soledad.

Bibliografía

Alvarado, Claudio (2021). *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo – diáspora mapuche en Santiago, siglo 20*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Ancán, José (2002). *Historias de familias*. Restitución de autoría, voces e independencia, memorial de una derrota, antecedente para lo que vendrá. En Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, *Kiñe mufi trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX* (pp. 7-30). Santiago de Chile: CEDM-Liwen/CoLibris.

Briones, Claudia (2020). La horizontalidad como horizonte de trabajo. En Inés Cornejo y Mario Rufer (eds.), *Hacia una crítica de la metodología* (pp. 59-92). Ciudad de México: CLACSO/CALAS.

Cartuche, Inti (mayo-agosto de 2017). Runa yachayta mushukya-chinamanta: la cuestión del conocimiento indígena. *Amawtay Revista Digital de la Pluriversidad Amawtay Wasi*, pp. 35-38.

Condori, Leandro y Ticona, Esteban (1992). *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol/THOA.

Corona Berkin, Sarah (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: Ed. Universidad de Guadalajara/CALAS.

Cumes, Aura (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (17), 1-16.

Kowii, Ariruma (2007). Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo. En Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 113-125). Quito: UASB/Abya Yala.

Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

Rivera, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

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

Said, Edward W. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom.

Zapata, Claudia (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65-87.

Zapata, Claudia (2017). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago de Chile: Lom.

Zapata, Claudia (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, (21), 49-71.

Zapata, Claudia (16 de abril de 2023). Corolarios de una derrota: consideraciones críticas sobre la denostación de la “política identitaria”. *Palabra Pública*. <https://palabrapublica.uchile.cl/corolarios-de-una-derrota-consideraciones-criticas-sobre-la-denostacion-de-la-politica-identitaria/>