

# Las ciencias sociales y sus quebrantos

*José Manuel Valenzuela Arce*

■ Doi: 10.54871/ca26ir13

En este texto, discuto emergencias, anacronismos, limitaciones e insolvencias en las ciencias sociales y las capacidades hermenéuticas de los procesos socioantropológicos contemporáneos, organizados de manera preliminar en dos grandes ejes: los quebrantos en el marco científico disciplinario y los desafíos que enfrenta la producción horizontal de conocimiento.

## **Quebrantos del marco disciplinario de las ciencias socioantropológicas y las humanidades**

En primer término, presentaré los límites actuales en las ciencias sociales, el orden disciplinario y los estudios culturales recuperando algunos de los principales debates que se desarrollan en este campo, así como los desafíos, los avatares y la recomposición de los referentes que nos permiten pensar el mundo que vivimos desde lugares distintos a los que definieron los sentidos tradicionales de las ciencias sociales y las humanidades perfilados desde las mediaciones decimonónicas.

Asumimos, con Max Weber, que el trabajo de investigación busca hacer un cambio en el mundo que vivimos y, ese cambio, va mucho más allá del reconocimiento pautado de nuestros pares

académicos, de la condición transdisciplinaria o del sistema académico disciplinario. Para decirlo con Stuart Hall (2014), nuestro trabajo se coloca en la inconformidad, en la incomodidad; incomodidad con lo que hacemos, con nuestras teorías, inconformidad con nuestras certezas, pues cuando nos sentimos cómodos y bajamos la guardia reflexiva con nuestra teoría significada como lugar de certeza, de confort y la replicamos como receta probada e incuestionable, significa que ya no tenemos nada que hacer en el campo académico, que se ha adormecido nuestro interés intelectual o que nos abandonó el interés del sentipensar la investigación como praxis transformadora. La incomodidad es necesaria, porque alimenta el esfuerzo de búsqueda, al mismo tiempo que nos ayuda a cuestionar nuestros conocimientos y métodos de investigación.

Reconocemos la existencia de múltiples crisis, oquedades, ausencias y asuntos no resueltos de las ciencias sociales, muchos de ellos inscritos en las propias transformaciones sociales. El debate de los estudios culturales no está ausente de los grandes debates que vivimos en los distintos campos y disciplinas de las ciencias sociales y de significación de nuestras realidades fuera de los munditos académicos que remiten a campos que se conformaron a lo largo del siglo XIX y se fortalecieron e institucionalizaron durante el siglo XX definiendo fronteras disciplinarias en las cuales nos formamos incorporando sus limitaciones, sus vicios y sus virtudes. Sin embargo, ya para mediados del siglo XX, sus postrimerías, el sistema disciplinario mostraba síntomas de agotamiento.

El mundo actual nos confronta con desafíos poderosos que nos obligan a recolocar los ejes y los acercamientos teóricos y metodológicos tradicionales para participar en la recomposición de las perspectivas disciplinarias transdisciplinarias, interdisciplinarias o indisciplinadas, así como su lugar en los debates contemporáneos.

Con las conclusiones del informe *Abrir las ciencias sociales*, elaborado y coordinado por Imanuel Wallerstein (1996), reconocemos la dificultad de mantener incólumes los elementos desde los cuales se establecieron fronteras definidas y atrincheradas entre

las disciplinas, especialmente cuando los propios campos disciplinarios se han venido reconfigurando y enfrentan importantes embates internos, como ocurre con las ciencias ideográficas, particularmente la historia, más allá de la perspectiva tradicional construida desde la división tajante entre pasado y presente, como sus ámbitos definitorios de investigación e interpretación. Autores como Ferdinand Braudel (1993) colocaron nuevos desafíos al proponer un diálogo cercano entre la historia y otros campos académicos. El propio Braudel (1993) planteaba que cuando el historiador trabaja los temas sociales, necesariamente se coloca en el campo de la sociología y que cuando el sociólogo trabaja procesos o elementos diacrónicos invade el campo de la historia.

Este no es el único elemento que nos lleva a considerar la porosidad de las fronteras disciplinarias de la historia; también podemos plantear con Michel de Certeau (2000) que el historiador no es un colector de datos sino un constructor de sentidos, un constructor de significados. Esto conlleva nuevos debates sobre el campo de la historia, la historia cultural y la historicidad de los procesos sociales, asuntos que también competen a quienes trabajamos desde perspectivas socioantropológicas o desde acercamientos transdisciplinarios o indisciplinados.

También debemos considerar la debacle de las ciencias nomotéticas o ciencias construidas a partir de las leyes de lo social, entre las cuales se encuentran la ciencia política, la economía y la sociología. Es difícil que actualmente se trabaje a partir de leyes de lo social, por lo cual nuestros colegas han optado por trabajar desde escenarios y probabilidades. La probabilidad se convierte en un elemento que suple la perspectiva construida desde las ciencias nomotéticas basadas en las leyes que regirían la conducta humana, los procesos sociales e, incluso, leyes que definieron perspectivas macrosociales, lineales o etapistas de la historia y del devenir social.

Como tercer eje podemos señalar la discusión generada desde la antropología, que ha sido la más colonial de las disciplinas. Es difícil (aunque persisten quienes insisten en hacerlo), que se continúe

planteando la existencia de sociedades civilizadas e incivilizadas o bárbaras, posicionamiento generado desde perspectivas colonizadoras que aún encontramos en algunos trabajos antropológicos, así como perspectivas asimilacionistas y desarrollistas que han apostado por la destrucción de las culturas originales y, en muchas ocasiones, han sido cómplices de su exterminio. Parte de esta discusión la podemos recuperar desde trabajos y propuestas sugerentes como los que han realizado Immanuel Wallerstein (1996), Clifford Geertz (1989), James Clifford (1999), Renato Rosaldo (1992) y muchos otros. Geertz cuestiona diversos sesgos que define como *ventriloquismo antropológico, autoría difusa y exotización*. El ventriloquismo consiste en hacer decir al nativo lo que queremos que diga, hacerlo que hable desde nuestra propia voz o traducir lo dijeron adecuando su palabra a las certezas del investigador. Al ventriloquismo le subyacen las voces de quienes tienen la capacidad de enunciar o de nombrar, como ocurre cuando tomamos el diario de campo de Malinowski y los comparamos con sus textos publicados. El ventriloquismo se inscribe en una plataforma desigual en la cual sigue habiendo una relación asimétrica en la construcción de conocimiento entre la voz del antropólogo o la antropóloga y los “nativos” o “informantes”. El ventriloquismo entró en crisis cuando las comunidades originarias tomaron la palabra y plantearon de manera directa sus propios sentires, demandas y conocimientos, como ocurrió con el movimiento zapatista en México o con los mapuches en Chile, por citar solo a dos de los más visibles.

El otro sesgo refiere a la autoría difusa y alude a la pregunta sobre hasta qué punto hablamos por nosotros mismos o hacemos hablar a los otros desde nuestro propio campo de enunciación; entonces esta autoría difusa donde muchas veces no sabemos exactamente si lo que se dijo obedece al contexto de producción del discurso que nosotros mismos generamos o realmente proviene de la voz y las intenciones de las personas con quienes trabajamos, reconociendo su condición de mutabilidad pues los lugares de enunciación condicionan el énfasis y las orientaciones de interpretación. La autoría

difusa, como el ventriloquismo, generan sonoridades que opacan, silencian o distorsionan las voces de los subalternos.

Un tercer sesgo refiere a la exotización de los otros, construida desde el aura de misterio y poder asociado a los lugares ignotos y extraños de los salvajes a los que el comerciante, el militar o el antropólogo lograban acceder y, desde ahí, construían una narrativa que enfatizaba magnificadas las diferencias con los “objetos de estudio”, generando un otro raro, extraño, salvaje, exótico. A partir de este recurso, lograban el asombro y reconocimiento de la academia y de la ciudad letrada; mientras el intérprete privilegiado los describía, decía como eran sus pensamientos, qué soñaban, y cómo debían ser (des)integrados. Saber-poder desafiado por los cambios en el mundo contemporáneo que define nuevas miradas nostálgicas sobre los no lugares de la antropología de Marc Auge ([1993] 2017), o se recuperan conceptos coloniales donde reaparece la figura del salvaje exótico como en las tribus de Michel Maffesoli (2004). Una vez más, desde Europa, se construye la idea del salvaje latinoamericano. Pero el exotismo no se ha agotado ni pretende rendirse, el desarrollo de los medios de comunicación, las redes sociales y las nuevas tecnologías reproducen formas coloniales de exotización de los pueblos originarios y de las culturas populares, se apropian y comercializan sus formas de vida y sus productos culturales lucrando con la reproducción exotizada de sus producciones artísticas, sus diseños y sus formas culturales.

Necesitamos colocar la carpa sobre el asfalto para poder identificar nuevos lugares de interpretación de las ciencias socioantropológicas desde nuevas condiciones en las que somos parte integral de los nativos, somos los nativos y trabajamos desde relaciones de respeto y horizontalidad (Corona, 2019) y debemos reconocer que también nos encontramos condicionados y significados por y a través de sus miradas, sin olvidar el papel estratégico de las desigualdades sociales existentes y sus limitaciones en la conformación de los espacios de horizontalidad.

Todo esto corresponde a una reflexión en proceso dentro de diversos campos disciplinarios, como la antropología, la historia, la sociología, la ciencia política o la economía, reflexión que nos conduce a una discusión mucho más amplia sobre las transformaciones que ocurren en nuestros campos de investigación, de estudio, de acompañamiento, de intervención y de transformación. Es ahí donde se fortalecen las perspectivas de los estudios culturales, que no solo reflexionan críticamente sobre las fronteras disciplinarias sino que asumen compromisos de acompañamiento social con los diversos sectores obreros, campesinos, indígenas, minorías nacionales, mujeres, lesbianas, homosexuales, jóvenes...

Trabajamos por una ciencia que, más allá de la pretensión de objetividad, asume compromisos, acompañamientos y responsabilidades políticas sobre lo que implica nuestra propia pertenencia a los campos académicos. Ciencias reflexivas, críticas y autocríticas. En su estudio sobre los campos (de 1995 y 1970), Pierre Bourdieu (2000) coloca al campo académico dentro de los espacios de legitimidad de los poderes sociales. Pero esta relación no es lineal ni absoluta, pues existen muchas formas, muchas voces y muchos trabajos académicos comprometidos con los sectores subalternos que cuestionan la desigualdad y la opresión impuesta por los poderes establecidos. El tema de la ciudad letrada, tal y como la planteaba Ángel Rama (1998), no se reduce a esta validación de códigos de reconocimientos dentro de los circuitos específicos que trabajan en connivencia con los poderes, también refiere a la generación de procesos de conocimiento contruidos desde lugares distintos a los designados por el poder pues, como decía Gramsci, el intelectual orgánico que trabaja con la gente, no con el poder, tiene varias responsabilidades. El primero de estos conocimientos es estar muy bien informado, ser el mejor en su campo. El segundo es socializar, tener la responsabilidad de hacer que ese conocimiento llegue a los sectores y grupos sociales más amplios con quienes se trabaja (Gramsci, 1999).

## **Heteronomías y producción dialógica de conocimiento**

Heteronomía refiere a la condición de las personas a quienes otros les imponen reglas, normas, doxas y visiones de mundo. Heteronomía y autonomía son condiciones opuestas. La heteronomía refiere a los actos producidos mediante imposición o la presión que otros ejercen sobre el individuo, el grupo o la comunidad. Heteronomía implica vivir según reglas impuestas, condición que puede derivar en apatía, indolencia o clara discordancia o resistencia con la coacción que reciben. Heteronomías de las ciencias sociales refiere a métodos y procesos investigativos en los cuales los otros, los salvajes, los investigados, los objetos de estudio, los nativos, los informantes, la población muestra, los grupos piloto, los grupos focales o las poblaciones objetivo participan desde reglas, normas, doxas, visiones de mundo y conocimientos impuestos desde la academia y donde poco o nada importan sus propios intereses, conocimientos y visiones de mundo. Son participaciones subordinadas, sometidas a las reglas del juego de investigadores cuyos intereses y objetivos poco tienen en común con el individuo o la comunidad investigados, además de que los estudios se realizan desde posiciones monológicas cargadas de violencia simbólica que desubjetivan a las personas y (re)producen la heteronomía.

Iniciando la tercera década del siglo XXI, reconocemos fortalezas y limitaciones de teorías, métodos y divisiones disciplinares que desde finales del siglo XIX han prevalecido en los campos científicos. Frente al atrincheramiento de algunos científicos sociales en sus nichos de confort desde donde ejercen su saber-poder, hoy como nunca se requiere de posicionamientos científicos socialmente comprometidos que coloquen los conocimientos en diálogos recíprocos y críticos con los conocimientos de quienes han sido considerados como bárbaros, salvajes, nativos o simples informantes.

Debemos conformar espacios reflexivos desde los cuales podamos pensar otras plataformas de enunciación e interpretación. Consideraremos a la interpretación como el acto dialógico de conocerse entre dos o más personas y no como la condición monológica, lineal y excluyente donde un sujeto, grupo, campo o sector se arroga el poder de interpretar a las y los otros, excluyendo o silenciando sus voces.<sup>1</sup> Por ello, priorizaremos la interrelación o la relación dialógica entre sujetos productores de conocimiento.

Necesitamos fortalecer el papel social y transformador de las ciencias sociales y humanas desde otros lugares de enunciación y de escucha. La capacitación académica no necesariamente atenúa los sesgos machistas y patriarcales o las perspectivas racistas, homofóbicas o aporofóbicas, conceptos que muchas veces se esconden en perspectivas epistemicéntricas desde las cuales se niegan las voces otras y se producen conocimientos carentes de reflexividad.

Lo anterior significa establecer formas respetuosas de relación de los campos científicos con las comunidades originarias evitando su avasallamiento, así como la apropiación o robo de sus conocimientos mediante el vampirismo o extractivismo tan alevoso como común en las prácticas académicas pretéritas y actuales. La propuesta que impulsamos busca la construcción de formas respetuosas de relación con comunidades y grupos tradicionales mediante vínculos dialógicos y horizontales. Las preguntas que se derivan de este proyecto aluden a la responsabilidad social de los científicos. ¿Cómo podemos delinear o fortalecer programas de investigación diferentes a los que han dominado por más de un siglo?

En “Ciencia como vocación”, texto que forma parte de *El político y el científico*, Max Weber (1979) afirma que la ciencia proporciona métodos para pensar, así como disciplina e instrumentos para hacerlo. Debemos aspirar a una ciencia crítica, reflexiva, y humanista que recurrentemente inquiera sobre su lugar en el mundo y sus

<sup>1</sup> Interpretación (del latín *interpretatio*, donde el prefijo -inter, significa “entre”; pret, significa “entender y conocer”; y el sufijo -ción, que significa “acción y efecto”).



responsabilidades en la transformación social. Edgar Morin escribió *Ciencia con conciencia* (1982), obra centrada en el conocimiento del conocimiento científico, donde reconoce que las raíces culturales son necesarias para comprender el mundo y señala la responsabilidad de definir y prefigurar el lugar que queremos como humanidad. Ciencia con conciencia refiere al conocimiento que intenta autoconocerse críticamente, así como a su responsabilidad como noción ética y humanista.

La responsabilidad científica va más allá de los códigos y la *doxa* del campo, e implica la construcción de formas organizadas de incidencia sobre la realidad, tanto en su condición actual, como en su ocurrir social, para lo cual resultan insuficientes los recetarios metodológicos que alimentan a la metodolatría, pues lo que necesitamos es la apertura constante de preguntas y cuestionamientos que interpelen a esas realidades (las actuales y las posibles), así como a los métodos y lógicas disciplinarias de los campos científicos.

Más allá de la ciencia burocrática y la educación bancaria, identificadas y cuestionadas por Paulo Freire (2005), necesitamos desarrollar la imaginación controlada y orientada a investigar los problemas locales, regionales, nacionales y de la humanidad, además de proponer soluciones para el ocurrir del mundo. Esta idea sintoniza con la undécima tesis sobre Feuerbach (1974), donde Marx convoca a transformar el mundo cuestionando la dimensión interpretativa y contemplativa de los filósofos, y con la posición de Ernst Bloch, quien consideró a la esperanza como intención hacia una posibilidad que no ha llegado a ser, esperanza generadora de saberes (entendidos como praxis consciente) que pueden anticipar lo que está en proceso, el devenir, lo no y lo todavía no existente (Bloch, 2004). La anticipación es un acto orientado de naturaleza cognitiva y la investigación debe esclarecer imágenes de vida mejor, deseada y anticipada. Podemos adjudicar al campo científico los rasgos que Bloch definió para la filosofía y plantear que la ciencia “tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido

por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno” (Bloch, 2004, p. 30).

Hoy, como nunca, es importante pensar en las posiciones éticas, políticas y sociales de las y los científicos y para ello resulta pertinente recuperar a Stuart Hall y Du Gay (2003), quienes puntualizan dos responsabilidades del intelectual orgánico en Antonio Gramsci. La primera es hacer la mejor investigación, los mejores análisis, las mejores interpretaciones sobre los grandes problemas que afectan a las mayorías. La segunda, buscar que los resultados se difundan de manera amplia para que lleguen de forma accesible a todas las personas. La investigación debe preocuparse por los temas que afectan a las mayorías nacionales y mundiales y los asuntos que interfieren u obstaculizan tanto los desarrollos nacionales como las amenazas a la sobrevivencia del planeta, asunto que a todas y todos nos incumbe. Debemos fortalecer la densidad internacional de las publicaciones científicas y los diálogos académicos, pero no basta con publicar en revistas indizadas o en editoriales de reconocido prestigio, que son valoradas en circuitos académicos internacionales donde no interesa o importa poco el conocimiento generado en los países pobres. Requerimos una ciencia con conciencia que trabaje con la doble hermenéutica y desde perspectivas reflexivas que evalúen críticamente los propios procesos, métodos y relaciones de producción de conocimiento. Necesitamos una ciencia independiente y crítica que influya en la realidad social y participe en su comprensión y en su transformación.

La construcción de procesos de producción de conocimiento diferentes a las estrategias verticales y unívocas inscritas en algunos campos científicos requiere incorporar el concepto de diálogo elaborado por Mijaíl Bajtin (1982), quien propone desmembrar actos unidos con independencia ideal de sentido, aislados del acto empírico concreto donde se inscribe la percepción psicofisiológica del signo que refiere a la palabra, el color o la forma espacial; su reconocimiento como algo conocido o desconocido; la comprensión de su significado en un contexto dado identificado como más próximo

o más alejado, y su comprensión dialógica activa conformada por la diada discusión-consentimiento.

Alejado de las perspectivas positivistas y de la máxima de Durkheim, quien en *Las reglas del método sociológico* (2001) propuso tratar los hechos sociales como cosas, Bajtín cuestiona las formas monológicas de conocimiento donde solo se reconoce a un sujeto cognoscitivo (cognoscente) con capacidad de hablar y enunciar, desconociendo y proscribiendo a otros sujetos a quienes se reduce a la categoría de cosas sin voz. Por ello, rechaza que el hombre (la persona), sea considerado o estudiado como cosa, como no sujeto, como ente sin voz, pues el conocimiento solo puede realizarse desde una condición dialógica.

Frente a esta perspectiva monológica, Bajtín recupera a Wilhelm Dilthey (1978) y destaca la participación dialógica del sujeto cognoscente, posición opuesta a la perspectiva monológica, por lo que “en la construcción dialógica de conocimiento se destaca el encuentro como momento relacional o acontecimiento donde se establece el conocimiento dialógico” (1982, p. 383).

La producción de conocimiento supera los barrotes carcelarios del propio texto y se desplaza, se fuga, argumento que muestra las limitaciones de las perspectivas estructuralistas reducidas al análisis textual. Bajtín enfatiza el carácter dialógico de esta confrontación, enfatizando que cada palabra y cada signo del texto conduce fuera de sus límites y que toda comprensión implica la confrontación de textos diversos. Anticipando con ello uno de los aspectos que definen a los estudios culturales, al considerar la necesaria relación entre texto y contexto y plantear que la vida de un texto depende de su contacto con otro texto (contexto), añadiendo que el contexto extratextual forma parte de la obra y es histórico, situado y cambiante. También reconoce la importancia de las formas comunicativas no verbales en el proceso dialógico y en la relación entre texto y contexto, que poseen enorme valor en las definiciones y adscripciones identitarias usualmente omitidas desde las perspectivas monológicas que ponen poca atención a los dispositivos

socioculturales que solo el otro silenciado podría interpretar; por ello, necesitamos trabajar desde marcos y praxis investigativas dialógicas en las que verdaderamente participen las otras y los otros.

Las posiciones arriba expuestas evidencian las perspectivas monológicas, heterónomas y autorreferidas del investigador, quien frecuentemente ejerce violencia simbólica sobre el sujeto, el grupo o la comunidad en la acción investigativa; violencia que en la mayoría de los casos ni siquiera es pensada o problematizada, pues se encuentra naturalizada en la sobreposición del discurso académico legitimado sobre personas, grupos y poblaciones, cuya posición sobre perspectivas, objetivos y métodos de la investigación no importan. Esto, sin embargo, no justifica que el investigador no se haga responsable de la violencia que ejerce sobre los sujetos y comunidades investigadas.

De manera similar, las relaciones que se establecen en el proceso investigativo desde perspectivas monológicas y heterónomas limitan o suprimen la voz y la voluntad de las personas con quienes se investiga, a quienes se reduce a objetos de estudio, nativos o meros informantes cuyas preocupaciones e intereses no son considerados en la definición de temas, objetivos y metas de la investigación. De igual manera, cuando las voces de las personas investigadas son consideradas, son pasadas por la criba de los propios intereses, intenciones y lenguajes de quienes investigan y las empresas, instituciones o fundaciones que financian los proyectos. Por ello, estos procesos investigativos se encuentran implicados en la estructura de las relaciones de fuerza que subyacen a ese acto comunicativo e investigativo, al intercambio lingüístico y al poder simbólico involucrado desde la investidura de legitimidad y credibilidad que existe entre investigadores e investigados.

Los planteamientos que hemos venido realizando encuentran nuevos asideros en las posiciones y apuestas que confrontan la necesidad de una justicia global cognitiva que impida el epistemicidio que ha prevalecido en las relaciones capitalistas-coloniales. Utilizando al Sur como metáfora del sufrimiento humano producido

por el capitalismo (Quijano, 2014) y el colonialismo, Boaventura de Sousa Santos (2009) asume que no puede haber justicia global sin que exista justicia global cognitiva, pues la invisibilidad, exclusión o proscripción de conocimientos oprimidos o diferentes al canon dominante ha producido un amplio y profundo epistemicidio.

## **Producción horizontal de conocimiento**

Reconociendo que los fenómenos sociales actuales presentan importantes desafíos a los métodos disciplinarios tradicionales de la ciencia con criterios científicos monológicos que evidencian sus límites, la comunicóloga Sarah Corona Berkin, junto con otras colegas, han desarrollado una perspectiva teórico-metodológica a la que definen como producción horizontal de conocimiento, propuesta que investiga mediante la creación de diálogos horizontales entre disciplinas y saberes académicos y no académicos, buscando la transformación de las formas de producción del conocimiento social desde un plano horizontal. Esta propuesta reconoce que el conocimiento de los especialistas de la academia no es el único conocimiento social ni, necesariamente, el más pertinente; por ello propone buscar respuestas dialógicas a los problemas sociales, ampliando las posibilidades y condiciones de comunicación horizontal entre diferentes estrategias investigativas que vayan más allá de las propuestas colaborativas de proyectos convencionales, que no buscan desarticular las bases estructurales que producen y reproducen la desigualdad ni generan condiciones de participación igualitaria y horizontal, además de que lo hacen desde perspectivas académicas y modelos poco ajustados a las realidades particulares que investigan. Para ubicar adecuadamente esta discusión, Corona desarrolla tres temas relacionados que resulta pertinente recuperar: nombrar, ordenar y transformar. “Nombrar implica que la propuesta de horizontalidad en el proceso de investigación en ciencias sociales y culturales mediante la reflexión dialógica,

fundamentada en la constatación de que pensar con otros solo es posible con el lenguaje” (Corona, 2019, p. 21).

La producción horizontal de saberes, más que una propuesta teórico-metodológica, constituye una forma de producción dialógica de conocimiento, de relaciones humanas y de opciones incluyentes del mundo frente a las perspectivas extractivistas que consideran a las y los sujetos como objetos de estudio o informantes desubjetivizados. La producción horizontal de conocimiento busca comprender, interpretar y transformar las condiciones sociales desde la relación dialógica de las diversas voces, miradas y saberes que participan en realidades situadas y asume que una sola perspectiva es incapaz o insuficiente para lograrlo.

La construcción horizontal de conocimientos es un proceso contextual, dialógico y situado que busca una producción colectiva de saberes, en el que todas y todos están presentes desde lugares que no corresponden a las posiciones ni lenguajes originales, sino desde un diálogo mutante de apropiaciones y recreaciones que modifican y amplían los horizontes individuales y colectivos de comprensión, interpretación y participación, evitando la trampa política de intentar conocer a otras y a otros sin su participación.

A partir de la propuesta de producción horizontal del conocimiento [PHC] de Sarah Corona Berkin, se conformó un destacado colectivo de investigadores que fortalecieron la perspectiva investigativa de horizontalidad mediante la Red de Producción Horizontal de Conocimiento, que publicaron en *Entre voces... Fragmentos de educación “entrecultural”* (2007).

Otra obra precursora de la PHC es *Hacia una crítica de la metodología*, editado por Inés Cornejo y Mario Rufer (2020), quienes hacen una crítica epistemológica sobre la producción de conocimiento que se propuso igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados y ver, desde la metáfora espacial, que la palabra invoca y el horizonte está siempre más allá. La perspectiva reflexiva y crítica de esta obra se apoya en la implicación de sus autores en los entramados institucionales que interpretan las formas

coloniales de producción de saberes, las relaciones institucionales burocráticas y disciplinantes, así como la apuesta por visibilizar otras condiciones posibles desde la producción horizontal de saberes orientados a la conformación de proyectos decoloniales y democráticos más igualitarios y participativos.

La apuesta horizontal por establecer métodos de producción de conocimiento se inscribe en una perspectiva humanista que busca evitar la desobjetivación de quienes participan en el diálogo germinal de saberes, a quienes frecuentemente se reduce a cosas u objetos, se niega su interlocución, se degradan sus conocimientos o se reducen a insumos para metainterpretaciones validadas desde los desvinciados y cansinos códigos que sostienen el sistema disciplinario de las ciencias sociales.

El método horizontal de producción de conocimiento pretende transformar el saber-poder en poder-saber y poder-conocer. Esta propuesta está inscrita en las zonas de contacto entre saberes, actores y situaciones sociales diferentes y desiguales, por lo cual debe cumplir una función estratégica de deconstrucción de los poderes que producen, reproducen, estructuran e instituyen esas relaciones desiguales y subalternas. La deconstrucción horizontal de poderes permite desnudar la apariencia de objetividad y la asepsia metodológica que encubren el papel de las perspectivas heteronómicas en la reproducción del orden social, sus entramados ideológicos y los poderes que lo mantienen y reproducen.

Recuperando las ideas presentadas en este posicionamiento, podemos afirmar que la producción horizontal de conocimiento se propone transformar la realidad social a partir de la relación dialógica de voces, miradas y saberes que participan en una realidad situada, asumiendo que una sola perspectiva es incapaz de lograrlo. De esta manera, la investigación horizontal es contextual, dialógica y pretende generar textos colectivos donde todas y todos están presentes desde lugares que no corresponden a las posiciones ni lenguajes originales, sino que en el diálogo se producen mutaciones, apropiaciones y recreaciones que modifican y amplían los

horizontes individuales y colectivos de comprensión, interpretación y participación evitando la trampa política que consiste en pensar que se puede conocer al otro sin su participación (Corona, 2019).

En esta perspectiva de horizontalidad, la filósofa y comunicóloga Carmen De la Peza propone considerar a la investigación social como una traducción que ocurre entre el investigador y la comunidad estudiada, y se pregunta sobre el significado de la traducción en la investigación horizontal, sus límites y sus posibilidades, asumiendo que todos los actos comunicativos o de comprensión son actos de traducción. En este punto, y en el marco de traducción propuesto por De la Peza, la comunicación horizontal es un “proceso dialógico de afección mutua y transformación recíproca”, antípoda de la comunicación autoritaria que es impositiva y monológica. Con estas premisas, propone “transformar la cultura ‘académica’ del investigador de modo que la cultura de la comunidad investigada ‘sacuda con violencia’ el discurso académico y así ‘ampliar y profundizar’ el saber científico a partir de los saberes de la comunidad estudiada” (2012).

Asumo que el proceso investigativo creador de conocimiento debe establecer relaciones de reciprocidad, de correspondencia mutua entre los actores que participan en el proceso investigativo. Reciprocidad que, por definición, conlleva devolución, compensación y restitución. Este es uno de los aspectos centrales que destacamos como fundamentos para conformar nuevas praxis científicas alejadas de las posiciones monológicas, utilitarias, y extractivas que existen y se reproducen en los sistemas dominantes de investigación. Plantear procesos de investigación desde la condición dialógica y desde un principio de reciprocidad, obliga a repensar las fronteras construidas entre sujeto cognoscente y objeto, cosa o persona sin voz. También requiere remontar la perspectiva del sujeto activo que investiga y los individuos pasivos que responden a lo que el investigador inquiere, y conlleva desmontar las asimetrías de poder escenificadas tanto en las condiciones objetivas



diferenciadas como en la violencia verbal y discursiva que impone el investigador.

Lo anterior obliga a repensar los umbrales del adentro (*emic*) y el afuera (*etic*) que ha definido a los estudios socioantropológicos. Un adentro y un afuera que conlleva como presunción la diferencia social y cultural entre el investigador y esos otros salvajes, informantes, cosas u objetos sin voz, seres pasivos que hablan cuando se les pide y contestan lo que se les pregunta. La investigación dialógica y recíproca desdibuja las fronteras rígidas entre el adentro y el afuera, generando procesos *emtic*, en los cuales se puede avanzar en la construcción de realidades investigativas liminales o condiciones transfronterizas que permiten a las y los participantes del proceso dialógico definir ámbitos transfronterizos y colaborativos y limitar las tendencias a la exotización. Las estrategias *emtic* de investigación avanzan en contextos donde se articulan distintos repertorios identitarios en ámbitos sociales de conectividades intensas.

La investigación científica se inscribe en entramados de poder y participa de diversas maneras en su legitimación, reproducción o cuestionamiento. El sector académico puede y debe convertirse en fuerza social actuante y participar de forma libre, crítica y responsable contra los rasgos predatorios del proyecto capitalista, generador de empobrecimiento, desigualdad, exclusión de los pueblos originarios, racismo, sexismo, homofobia, violencia, y daño al medio ambiente; sin dudas, un proyecto necropolítico que genera mucha muerte (Mbembe, 2011).

La vigilancia epistémica y la doble hermenéutica enmarcan el entramado dialógico que contiene una acendrada convicción de que se investiga para prefigurar un mundo mejor y requiere que todas y todos participen en la definición de esa compleja estructura dialógica que define lo que he llamado la condición *emtic*, en la 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.

## Ver con las y los otros que nos miran

Otro libro que abona en esta línea es *Ver con los otros. Comunicación intercultural* de Jesús Martín-Barbero y Sarah Corona Berkin (2017), que incide en los debates académicos preocupados por el papel del campo científico en la (re)producción del orden colonial y la desigualdad social, mediante una plataforma crítica sobre la hegemonía de Occidente y los modos de ver a través de su ciencia y su tecnología, en los que la construcción de la imagen se define por el contexto cultural y su incidencia en el lugar social de las personas.

Vigilancia epistémica y doble hermenéutica enmarcan el entramado dialógico de una apuesta investigativa construida con experiencias de investigación resignificadas en la horizontalidad, anécdotas que marcan las biografías intelectuales, discusiones teóricas y una acendrada convicción de que se investiga con solvencia e imaginación prefigurando un mundo mejor, por ello, se requiere que todas y todos participen en la definición de ese complejo entramado dialógico que define lo que he llamado la condición *emtic* (Valenzuela, 2005), y cuya definición se esboza en el apartado anterior.

*Ver con los otros. Comunicación intercultural* es una obra reflexiva, lograda gracias a un afortunado cruce de caminos que devino amistad y complicidad intelectual entre Jesús Martín-Barbero y Sarah Corona Berkin quienes conformaron una plataforma crítica sobre: “la hegemonía de Occidente sobre los modos de ver a través tanto de su ciencia convertida en modo de conocer-controlar, como de su tecnología –fotografía, cine, televisión, video– convertida en un modo de ver-integrar a las otras, las demás culturas” (2017, p. 9). Los referentes comunes son la construcción sociocultural de la imagen, las visualidades y los modos de ver. Martín-Barbero y Corona construyen una propuesta intercultural elaborada con la gente, evidenciando el lugar desde el cual miran y pretenden ser vistos, así como los marcos teóricos desde los cuales (re)construyen su interpretación.

Los temas generales definidos por los propios autores surgen de la interrogación acerca de los factores que afectan y definen las imágenes que tenemos y reproducimos, así como el tipo de comunicación que podemos tener con culturas y grupos diferentes. Para ello, escudriñan las perspectivas académicas afectadas por el mal de ojo, un mal incubado en prejuicios que impiden reconocer y reconocerse en los otros, los pobres, la prole, los nacos, los indígenas, los sectores populares. Como señalan Martín-Barbero y Corona (2017), el mal de ojo, en sus diversas versiones, es uno.

*Ver con los otros...* es una obra que nos invita a desestructurar y reestructurar nuestro ser con los otros, a sentir(nos) y explicar(nos) con ellos, a (re)crear nuestras miradas desde los otros que también nos miran, a descolocar nuestros lugares habituales de observación e interpretación junto a aquellos que nos observan y nos interpretan, a ser tocados por ellos, a recolocar los múltiples sentidos desde los cuales nos nombran y se (re)significan cuando los nombramos. Nosotros somos ellos y ellos nos cargan de sentido invitándonos a compartir la mirada.

Martín-Barbero y Corona nos invitan a desanclarnos para reinventar las imágenes, la mirada y los modos de percepción; nos invitan a conjurar el mal de ojo mediante lo que Martín-Barbero define como la transformación de los modos de percepción, mutación construida a través de escalofríos visuales y epistemológicos. En esta apuesta intelectual y emocional, se analizan las mediaciones de los medios, pero no solo eso, los autores discuten los cambios en las interpretaciones sobre el cine, la televisión, la infancia y el juego, la radio o las telenovelas, donde, más allá del medio, lo que ahí ocurre ayuda a las personas a contar su propia vida. Por su parte, Corona Berkin orienta su experiencia y trayectoria de investigación al encuentro con el otro y a la búsqueda de formas otras de comunicación a partir de su trabajo acerca del juego televisivo, la reciprocidad con el otro, y el encuentro con el otro en la escritura y la oralidad, experiencias que la llevan a concluir que: “todo proceso comunicativo implica una forma de traducción de los marcos de

referencia a los del otro” (Martín-Barbero y Corona Berkin, 2017, p. 40).

Las agendas investigativas propuestas por los autores son construcciones situadas y procesuales en las cuales el diálogo recíproco define y es definido desde la horizontalidad del proceso. Esta es la base de su propuesta de comunicación intercultural con los otros, cuya posibilidad se encuentra condicionada a que dicha comunicación sea política: “es decir, como una empresa de reconocimiento del otro como él desea ser concebido en el espacio público, de escucha horizontal y de construcción de diálogo en su aspecto más fértil: el mestizaje” (Martín-Barbero y Corona Berkin, 2017, p. 74).

Corona discute desde los ámbitos de diversidad cultural la producción y el consumo de imágenes asumidos en los postulados teóricos sobre mirar, recordar y fragmentar, utilizados en los análisis de fotografía y cine, y lo hace confrontándolos con su propio trabajo de investigación en las comunidades wixárikas de Nayarit y Jalisco. Tras recuperar las imágenes fotográficas generadas por los propios huicholes y sus interpretaciones de las fotos que tomaron, Corona destaca:

La publicidad nos ha hecho expertos en comprender ojos sin cara, piernas sin cuerpo, volantes sin coches, hasta marcas y sus logos sin objetos. Los telones fotográficos que proporcionaban sueños y fantasías en las fotos de estudio son ahora desmodados. Lo que dice el retrato se limita al rostro y al gesto de la persona y se expone poco del contexto. La página de sociales de los periódicos o el Facebook lo demuestran. Pero en la mirada no disciplinada por la imagen la fotografía registra todos los elementos posibles. (Martín-Barbero y Corona Berkin, 2017, p. 121)

Y estos elementos posibles se alejan de la imagen fragmentada y de los marcos dominantes, legitimados y normalizados que encuadran la mirada en las sociedades occidentales, optando por la incorporación amplia de elementos contextuales, no considerados

como periféricos, sino como constitutivos de la identidad, no solo de los huicholes, sino de muchos pueblos y grupos originarios.

Los marcos destacados por Corona definen la forma de ver, pues, a través de la mirada, se construyen los colores que pintan el mundo. Corona alude a esta relación cuando señala:

Los colores se aprenden con su significado social. Entre los huicholes se prefieren los colores más brillantes quizá porque son los que más se parecen a la visión con peyote [...]. El ver para los huicholes tiene una relevancia fundamental para conocer. A los niños o adultos que por primera vez viajan al mar y lo “van a conocer” se les vendan los ojos y se les descubren hasta que están en la playa, frente a la inmensidad del Pacífico. (Martín-Barbero y Corona Berkin, 2017, p. 90)

Esta información me remite a una experiencia que tuve hace ya algunos años y que ahora incorporo para ilustrar la posición de la autora: en octubre de 1994, desde la Coordinación Regional Norte de Culturas Populares, coorganizamos con los grupos yumanos de Baja California (kiliwuas, k'miai, paipai y cucapá) el encuentro Auka Maj Cuar Cuar [buenos días o buenas tardes, vamos a platicar], donde participaron todos los grupos indígenas de ambos lados de la frontera México-Estados Unidos. Encuentro de culturas, sentires, lenguas, voces y miradas. Desde las cumbres y barrancas de la Sierra Madre Occidental viajaron mujeres y hombres rarámuris; personas que nunca habían salido de sus lugares de origen conformados por pueblos y rancherías en los municipios chihuahuenses de Balleza, Batopilas, Bocoyna, Carichí, Chínipas, Guachochi, Guadalupe y Calvo Guazaparez, Maguarichi, Morelos, Moris, Nonoava, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruachi. Tras un largo camino de varios días, llegaron de noche al pueblo mágico de Tecate, Baja California, ciudad sede del encuentro. Entonces me informaron que las mujeres rarámuris solicitaban que las llevaran a conocer el mar. Les informamos que Tecate no tiene playa, pero insistieron y argumentaron que ellas nunca habían salido de sus comunidades ni habían visto el mar y sabían que cerca de

donde estábamos había uno. Ante semejante argumento, nos movilizamos y conseguimos un camión que las llevó esa misma noche a Rosarito, Baja California, para que pudieran conocer el océano Pacífico, pero tendrían que regresar a primera hora para participar en los trabajos del encuentro. Al día siguiente por la mañana, las mujeres contaban, profundamente impresionadas por los colores del mar, colores vivos e intensos definidos desde otros marcos culturales y desde otras formas de mirar, y hablaban de tonos policromáticos de un mar que, tras escucharlas, un atisbo de memoria me permitió reconocer que alguna vez, en mi infancia, pude percibir esos colores, pero los había olvidado, por lo que incorporé nuevos encuadres en mi forma de observar o, simplemente, dejé de mirarlos. Las mujeres dijeron que pasaron toda la noche acompañando al mar y decían emocionadas: “nosotros perseguíamos al mar y el mar nos perseguía a nosotros, y nosotros perseguíamos al mar y el mar nos perseguía a nosotros, y nosotros perseguíamos al mar y el mar nos perseguía a nosotros, y nosotros perseguíamos al mar y el mar nos perseguía a nosotros y, ¿sabe qué?, el mar nunca se cansa”. Desde entonces, agudizo la mirada tratando de recuperar las estridentes policromías del mar que conocí en mi infancia e imagino las narraciones que seguramente marcaran la memoria rarámuri a partir de la voz y el testimonio de las mujeres que, reiteradamente, cuentan con brillo en sus miradas la inolvidable experiencia del día en que conocieron el mar.

*Ver con los otros. Comunicación intercultural* abre nuevos caminos en los debates académicos preocupados por el papel de la academia en la (re)producción del orden colonial y la desigualdad social. También apuesta por una investigación crítica que se proponga transformar el mundo en conjunto con aquellas y aquellos que son subalternizados (Chakravorty Spivak, 2003) en el proceso de investigación, e invisibilizados desde una supuesta condición de objetos o meros transmisores de conocimiento. Ellos, desde la propuesta de investigación horizontal presentada por Barbero y Corona, devienen productores del conocimiento que prefigura mundos en los cuales de verdad se incorporen los problemas, preocupaciones,

saberes y sentires de los otros, complicidad que permitirá entender que, más allá de los juegos periféricos de poder en los que participamos, en los entramados socioculturales que definen la condición humana, nosotros somos los otros y los otros somos nosotros mismos.

Más allá de los proyectos de investigación y las redes académicas generadas, la Red de Producción Horizontal de Conocimiento devino en el Programa de Investigación Científica, a la Imre Lakatos, en el que una perspectiva teórico-conceptual organiza campos investigativos de largo aliento que articulan diversas investigaciones y conforman una plataforma heurística y dialógica de investigación-acción e incidencia, hecha desde relaciones de horizontalidad en el proceso de investigación-transformación entre sujetos que trastocan la relación investigador e investigado en la generación de conocimientos, proceso que también incide en procesos de cambio de sus entramados proxémicos, asideros necesarios para investigadoras e investigadores interesados en la construcción de procesos investigativos que busquen incidir en la realidad social para transformarla en un mejor lugar para vivir, más incluyente, más democrático y más feliz. La horizontalidad es una de las opciones que emergen en el campo científico para construir nuevas formas de construcción de conocimiento produciendo nuevas perspectivas frente al quebranto del sistema disciplinario.

Resulta necesario enfatizar el papel de la ciencia, la tecnología y el conocimiento en la promoción y desarrollo de grandes y pequeños cambios en la realidad y en la definición de nuevos senderos para imaginar mejores formas de vida, de mundo, de convivencia y otros horizontes civilizatorios. Así de desafiante y así de estimulante es el reto. Debemos fortalecer una ciencia con conciencia, una ciencia crítica, horizontal, dialógica, reflexiva y transformadora; una ciencia que asuma que los conocimientos generados no son propiedad exclusiva de las academias, del Estado o de las corporaciones, sino que son de todas y de todos. El desafío que se nos presenta es desarrollar prácticas científicas críticas, dialógicas y

de reciprocidad, reconociendo y utilizando el poder que tenemos para impulsar cambios a favor de la buena convivencia, la vida digna y mejores horizontes de vida, de mundo y de civilización. Esto implica enfrentar los escenarios que padecemos, donde prevalecen los rasgos neoliberales de precarización, desigualdad, aporofobia, racismo, sexismo, homofobia, feminicidio, juvenicidio, violencia y muerte.

## **Bibliografía**

Augé, Marc (1993/2017). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Bajtín, Mijaíl (1982). Hacia una metodología de las ciencias humanas. En Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza* (Tomo I). Madrid: Trotta.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Braudel, Ferdinand (1993). *La identidad de Francia*. Ciudad de México: Gedisa.

Chakravorty Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.

Clifford, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.



Cornejo, Inés y Rufer, Mario (eds.) (2020). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.

Corona Berkin, Sarah (2007). *Entre voces... Fragmentos de educación "entrecultural"*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

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

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. I Antes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

De la Peza, Carmen (2012). Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 185-207). Ciudad de México: Gedisa.

De las Casas, Fray Bartolomé (1991). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Nápoles/Sevilla: Instituto Italiano de Studi Filosofici/Ed. Revista de Filosofía.

Dilthey, Wilhelm (1978). *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile (2001 [1895]). *Las reglas del método Sociológico*. Madrid: AKAL.

Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Freire, Paulo (2005). *La pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.

Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Ciudad de México: Paidós.

Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Ciudad de México: Conaculta/ITESO.

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: ERA/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Hall, Stuart (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca.

Hall, Stuart y Du Gay, Paul (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Maffesolli, Michel (2004 [1988]). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Martín-Barbero, Jesús y Corona Berkin, Sarah (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974). Tesis sobre Feuerbach. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas* (Tomo I). Ciudad de México: Progreso.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Morin, Edgar (1982). *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Anthropos.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rosaldo, Renato (1992). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.

Valenzuela Arce, José Manuel (2019). Ver con los otros. Una propuesta dialógica y horizontal en la investigación. *Encartes*, (3), 259-265.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Weber, Max (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Williams, Raymond (2001 [1958]). *Cultura y sociedad .1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Williams, Raymond (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Zizek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.