

Horizontalidad Hacia una crítica de la metodología

INÉS CORNEJO
Y MARIO RUFER (Eds.)



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

Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-741-3

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

CDD 301.01

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

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

Horizontalidad

Hacia una crítica de la metodología

Inés Cornejo y Mario Rufer
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

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



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

ISBN 978-987-722-741-3

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

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

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

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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

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

La horizontalidad como horizonte de trabajo

De la violencia epistémica a la co-labor

Claudia Briones

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

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

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

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

La horizontalidad como horizonte de trabajo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. De los cuestionamientos iniciales a las preguntas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. De las preguntas a los recaudos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. De los recaudos a las prácticas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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