

Horizontalidad Hacia una crítica de la metodología

INÉS CORNEJO
Y MARIO RUFER (Eds.)



Horizontalidad

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

Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-741-3

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

CDD 301.01

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

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

Horizontalidad

Hacia una crítica de la metodología

Inés Cornejo y Mario Rufer
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

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



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

ISBN 978-987-722-741-3

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

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

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

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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

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

Índice

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

I. Querellas conceptuales desde la experiencia de investigación

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Transdisciplina: el objeto impugna al método

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

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

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

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

Sobre los autores y autoras..... 317

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

Mario Rufer

“...amurallado en su idioma como nosotros en el silencio, reinando.”.

(Castellanos, 2014, p. 55)

*“Quiero que sepas tú que no tienes lengua, lo que supone hablar al vacío
sin jamás obtener respuesta.”.*

(Coetzee, 2017, p. 79)

Introducción

Sólo una cosa no había: era el silencio.

Niños y niñas en un uniforme escolar cissexuado, antropólogos y sus aprendices, jóvenes ataviadas con “trajes típicos” e hipérbolicamente maquilladas. Autoridades municipales trajeadas y un escenario impoluto que evidenciaba el afán anfitrión por dar lo mejor de

sí. Risas, música y ruido. El escenario es Jamapa. Noviembre de 2012. Entre el 22 y 24 de ese mes se realizó en ese poblado de Veracruz el XVIII Encuentro Nacional de Museos Comunitarios mexicanos bajo el auspicio del Instituto Nacional de Antropología e Historia,¹ con el lema “Comunidades narrando su propia memoria”.²

La operación de los museos comunitarios que promueven públicamente estilos de hacer memoria colectiva “no tradicionales” se sella con *encuentros nacionales* cada año o cada dos, a los que acuden distintas delegaciones (a veces más de cincuenta) de diferentes partes del país. En ellos se busca que “lo comunitario” se exprese como una memoria propia traducida en formas locales de “rescatar patrimonio”. Esos encuentros nacionales tienen dos características básicas: primero, un alto carácter ritual (en términos de acciones convencionales, repetitivas y performáticas); segundo, la presencia y custodia de las autoridades del Instituto Nacional de Antropología e Historia. La formación discursiva comunitaria sobre “lo propio”, “lo local” y lo “no hegemónico” está bajo la tutela de lo aparentemente ajeno (el Estado), lo regional (el territorio soberano del Estado-nación) y lo hegemónico (la historia nacional).

¹ En adelante, INAH.

² Jamapa es una localidad que forma parte de la Zona Metropolitana de Veracruz, y de acuerdo a los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010 la población de Jamapa es de 10.376 habitantes. Este texto se desprende de un proyecto más amplio sobre museos comunitarios mexicanos y sus relaciones con la cultura nacional del cual fui responsable entre 2012 y 2017. El Instituto Nacional de Antropología e Historia de México creó en 1991 el Programa Nacional de Museos Comunitarios en un acto peculiar. Por un lado, era un esfuerzo político del estado agonístico de relevar iniciativas particulares de “comportamiento local” que, a través del foco cultural, entraran en las dinámicas políticas particulares de cada región. El esfuerzo del Programa tuvo que ver con dos elementos: en primer lugar, lanzar una convocatoria nacional para que las comunidades que quisieran organizarse en torno a una propuesta de museografía su historia y patrimonio lo hicieran bajo el paraguas conceptual de este programa y con un inicial apoyo económico. En segunda instancia, no solo se intentaba patrocinar el nacimiento de estos espacios de “discusión” sobre memoria, comunidad y patrimonio, sino también salvaguardar el patrimonio arqueológico y evitar privatización de zonas y objetos que el INAH no podía controlar por entero (Morales y Camarena, 2006; Rufer, 2016).

Aquel día en Jamapa, la primera llamada a participar se centró en el *Desfile de comunidades*. Desde un costado de la plaza central, al frente de la Escuela Nacional Josefa Ortiz de Domínguez, saldrían las distintas delegaciones de los museos comunitarios y desfilarían por la calle principal, por la carretera (cortada a tal efecto) y por las calles colindantes del pueblo hasta retornar a la plaza central para comenzar con el acto protocolario. Encabezaban el desfile las jarochas, jóvenes mujeres vestidas con el típico traje de Veracruz, estado anfitrión. Se apostan, poco a poco, los niños de las dos escuelas primarias del pueblo a un costado de la acera, uniformados a modo de espectadores.

Se percibía el comienzo de un acto extraordinario. En los patios anteriores y en las aceras, se acomodaban las familias, las mujeres solas y los niños de la cuadra. Se sentaban. Las maestras ordenaban a los niños-espectadores uniformados. Se dispuso el desfile: la delegación jarocha, anfitriona, lo encabezaba con un estandarte que indicaba “Veracruz”. Una maestra se puso frente a la primera jarocha y le explicó: “debes ponerte aquí, dando a la puerta. Exactamente en el centro entre la Corregidora y Miguel Hidalgo”, cuyos rostros estaban pintados en el muro exterior de la escuela. Se dispusieron detrás de ellos y en orden alfabético cada uno de los estados de la República (sin identificación de la comunidad específica), incluido el Distrito Federal (cuando aún se llamaba así); más atrás, Hidalgo, Guanajuato, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tabasco y Yucatán.

El desfile escolar es un indicio contemporáneo de lo que fueron la procesión religiosa, primero, y el reconocimiento territorial militar, después. La metáfora de “reconocer” el territorio “re-corriéndolo” es la advocación semiótica de una extensión de soberanía. Recorrer, reconocer, *nombrar*. Luego, cartografiar (y en la mayoría de los casos, ocupar y poseer). Esa relación entre el desfile y la cartografía, entre la exhibición de comunidades y el “dibujo” nacional en el espacio (que casualmente culmina en la plaza de armas) no es un ritual más de afirmación de poder. Es también una manera de domesticar

la diferencia, de hacerla recorrer una distancia para cartografiar su forma. Mabel Moraña lo pone en estos términos: “Si un mapa puede sólo dibujarse abarcando una región desde arriba, ¿desde qué lugar –desde qué posición lingüística, ideológica, institucional– puede mirarse hacia abajo para descubrir culturas otras –primitivas, marginales, subalternas– y realizar su cartografía?” (Moraña, 2004, p. 114).³

Lo cierto es que el desfile terminó, como adelanté, en el centro de la plaza de armas de Jamapa. Y culminó con el ritual del don: las comunidades invitadas otorgaron una ofrenda a la comunidad anfitriona. Pasaron de una a una, con el enérgico agradecimiento del representante de Jamapa.

En un momento dado, las palabras del anfitrión al escenario fueron interrumpidas por la voz de una mujer baja, vestida, como otras, con un huipil oaxaqueño. Sin embargo, mientras hablaba, se sobrepuso un vestido de jarocha, blanco, impecable, encima del huipil oaxaqueño. Es una representante del museo de Santiago de Matatlán, Oaxaca. Ninguna palabra dijo en español (que sin mediar ninguna reflexión, era la única lengua del encuentro). Empezó en voz baja a hablar en una lengua que *reconocíamos* como una lengua indígena. El anfitrión preguntaba a ella y al público: “Momento, momento. ¿Esto qué es? ¿Zapoteco? ¿Mixteco?”. La mujer mira fijamente un punto en el centro del auditorio. Escoge un blanco. Y no deja de hablar. Alguien grita desde abajo, desde el público: “¡Zapoteco!”. “Zapoteco me indican por aquí”, contesta el anfitrión al micrófono. La mujer, de quien nunca supimos su nombre, sigue hablando. *Ella* habla.⁴ Un

³ Trabajo más detenidamente este punto entre desfile, procesión y reconocimiento en los encuentros de museos comunitarios en Rufer (2014).

⁴ Quiero enfatizar que después del desfile de comunidades la busqué en vano. Ya no pude dar con ella. Fue, en el sentido más shechneriano de conducta restaurada, una performance (Shchechner, 2011). Permaneció en tanto eso. Quienes ocupaban el *stand* de Santiago de Matatlán me dijeron su nombre, que no diré porque lo considero una especie de traición. Ella no lo hizo y en ese momento era claro que no era necesario. No hablaba por ella. Es por eso que a lo largo del texto quisiera sostener el uso del pronombre personal *Ella* en mayúsculas para referirla. Aludiendo al conglomerado de ausencias: del nombre no dicho, del nombre no preguntado, del nombre que no hizo falta. De quien decidió también, al menos en ese encuentro, “expresar el nombre

hombre en casaca de manta la acompaña en silencio. Cuando la mujer termina de hablar y baja la vista con las manos cruzadas en el regazo, el acompañante dice: “No vamos a traducir al español. Mi compañera pide un momento de silencio. No un minuto, un momento”.

Y solo una cosa hubo: era el silencio.

Callaron los caracoles de los danzantes, calló la música y, al final, el anfitrión. Fue el único momento de todo el evento que rompió con su lógica, formalizada y solemne como cualquier acto escolar. El único lapso que insertó un elemento liminal en sentido turneriano: ese *impasse* donde el rito puede fisurar su carácter repetitivo e instaurar cierta performatividad transformadora (Turner, 1982, pp. 20-35). ¿Qué pasó en ese acto? ¿Qué tipo de relación heterárquica se produjo y cuál se rompió? ¿Qué implica ofrecer lo que no será comprendido, negarse a traducir y pedir silencio? ¿Qué advertencias puede arrojar ese gesto sobre el acto de observar, de transcribir, de interpretar y de investigar desde una defensa crítica de la horizontalidad? Esas preguntas intentaré recorrer en este texto a través de tres alegorías: la hospitalidad del silencio, el pertinaz secreto y el encuentro horizontal.

Alegoría Primera: la hospitalidad del silencio

“La lengua que yo tengo dice Cortés en sus cartas, sin sospechar en qué medida es la lengua la que lo tiene a él.”

(Bolívar Echeverría, 1998, p. 21)

“No tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía.”

(Derrida, 1997, p. 5)

propio de maneras y formas diversas”, como una expresión contingente para la “autonomía de la propia mirada” (Corona Berkin, 2019, p. 41).

Durante algún tiempo me había preguntado sobre la ausencia del problema del lenguaje en las reflexiones sobre patrimonio en México. El lenguaje es un tema crucial en la definición internacional del patrimonio intangible en los últimos años, incluso como una estrategia para marcar la violencia colonial de expoliación de un sistema de representaciones y mediación sobre el mundo (Smeets, 2018; De la Peza, 2017). Pero en México esto no pasa de ese modo. En el país, la castellanización asoma como una preñación cuando se habla de memoria y patrimonio; algo obvio, dado. Así, la “defensa” y “preservación” de las lenguas indígenas aparece como un asunto de agenda, pero lo hace como un *atributo* de la cultura. Contrario al patrimonio, no puede responder a la lógica de la reliquia objetivable (el objeto, la pieza, la figura). A diferencia de convocar un traje, una comida o una pieza, para el Estado reivindicar la otra lengua es incómodo. Sería de algún modo descubrir el signo conquistador de la nación que solo comprende *una* advocación de pueblo como signo: el idioma español. A su manera, esto evidencia la paradoja política: “hablar es asumir una cultura, *soportar el peso* de una civilización” (Fanon, 2009 [1952], p. 49, subrayado mío).

En *El Monolingüismo del otro*, Derrida (1997) exponía casi autobiográficamente la relación de los sujetos con la lengua: ninguna lengua es propia, hay que hacerla propia, planteaba. Incluso la lengua materna lleva la marca heterónoma de la Ley. Y en situaciones coloniales, la pedagogía y la guerra conducen este punto al extremo: *en la pérdida de una lengua, no existe nunca la plena adquisición de otra*. La lengua “materna”, en toda situación colonial, es y será siempre la lengua de los otros, la lengua del *huésped*.⁵ Este dilema ha sido re-

⁵ Esa naturaleza hospitalaria (donde *hospes* comparte la raíz con *hostes*, “hostilidad”) sella la violencia fundadora de la relación con la lengua, una violencia colonial. Dirá Derrida: “...Porque no es propia del amo, no posee como propio, naturalmente, lo que no obstante llama su lengua [...] porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural –vale decir, siempre de esencia colonial–,

cientemente trabajado sobre México por Carmen de la Peza (2016) para mostrar hasta qué punto hay un silencio sobre el problema del español como una lengua colonial impuesta a través de un despojo, nunca completamente donada, nunca enteramente apropiada por los sujetos colonizados, que tiene relevancia crucial en la relación actual de los pueblos indígenas y de los mestizos mexicanos con la lengua. El cantinflismo, dirá De la Peza, es el síntoma de esa herida abierta, de esa no-pertenencia de la lengua castellana.⁶

“No vamos a traducir”, “pedimos silencio”, se dijo en Jamapa. La negación de esa traducción al resto de las comunidades, de Jamapa y demás “espectadores”, produjo al menos tres cosas: la tácita asunción de que hay algo que falta para que ese encuentro sea significativo en la equidad, la idea de que todos los referentes de la “comunidad” estaban anudados por una situación de ajenidad, y la noción de que no hay hospitalidad posible sin una poética común que parta de las situaciones de exclusión y jerarquización. La lógica del huésped implica un riesgo: que el territorio propio sea modificado. Un riesgo que el Estado multicultural no está dispuesto a correr. De ahí que la hospitalidad que ofrece sea en sus propios términos de poder y de gestión (de identidades, de lenguas, de territorios), encubriendo que la voluntad que recibe no es la del huésped que se abre, sino la del soberano que concede. En Jamapa, la devolución de ese discurso sobre

fingir que se apropia de ella para imponerla como ‘la suya’. (Derrida, 1997, p. 34). Véase también al respecto: García Masip (2011).

⁶ Miriam Jerade sigue de cerca la reflexión derrideana y plantea: “la lengua nos precede, nos constituye y, sin embargo, dice Derrida, esta lengua no es mía. Esta última afirmación revela la dimensión política de *El monolingüismo del otro*, ya que toda construcción identitaria se mantiene a partir de un fantasma de la pertenencia y exige una apropiación de la lengua y de sus normas. La violencia está siempre ligada a la cuestión de la identidad y de la identificación, a aquello que nos constriñe de manera normativa, a la formación incluso de ese ‘nosotros’; pero también a las representaciones que los otros se hacen de nosotros, a aquello que los otros nos exigen que seamos, y esto último siempre pasa a través de la lengua como criterio de identificación.” (Jerade, 2015, p. 663).

hospitalidad estuvo marcado por el silencio: la negativa a hacer de la traducción una equivalencia de Estado.

La señora Carmen, una de las cocineras del evento y madre de una de las jarochas del desfile, dijo luego en voz baja:

Suena bonito el zapoteco, ¿no? Bueno, dicen que es zapoteco, yo no sé. Además, ponerse encima el atuendo nuestro... Vaya qué gesto. Pero bueno, ellos siempre marcan que son distintos porque son indígenas. Acá no podemos hablar otra lengua, quién sabe qué hablaban los remojados [se ríe]. Ni modo, Jamapa, comunidad de mestizos como tantas. Pero tenemos piezas y museo, no?

Nosotros, ellos... y yo. El güero. ¿Qué hice con ese silencio? ¿Habló para mí, para mis urgencias y mi necedad de registrar museo, vitrina, objeto, taxidermia?

Quizás ese silencio fue la cabida de todos los demás que son reproducidos: el de lo excluido en las políticas culturales; el silencio de los propios pueblos ante esta celebración del patrimonio que no puede/no quiere hacer una memoria de los procesos de des-patrimonialización, de parcialización de sus entornos en estampas paisajísticas de la nación; el silencio sobre la aporética dificultad de narrar una memoria común que no sea la que la pedagogía nacionalista fue instaurando con mecanismos que forjaron una idea de localidad, modernidad y tradición en tensión. A su vez, el silencio como centro y síntoma que introduce el inacabable “problema del indio” en México. La sutura imposible (pero renuente a romperse) que hace del indio simultáneamente el emblema y el estrago, la memoria y el déficit, la herencia y la condena de la nación.

Doña Carmen expone el nudo del asunto: el mestizaje. Jamapa, comunidad *mestiza* como cualquiera, no indígena. En ese sentido, la tensión está planteada sobre un fondo de legitimidad aprendida, hecha antropología, historia, libros de texto, pedagogía mediática: “los indígenas” son parte de ese terreno encantado de la tradición justamente porque sufrieron la expulsión de la historia para darle paso al sujeto mestizo como único representante legítimo de la mexicanidad.

Una cosa es que la ruina-estampa sea considerada como la huella que congeló un pasado perdido para siempre (pero que ha de ser recuperado como herencia mestiza) y otra muy diferente es reconocer los procesos históricos que ven al indio como sujeto de la modernidad. Este segundo punto queda exento de posibilidades aún en la estampa de la “nueva nación multicultural mexicana”.

Lo que resume el comentario de Carmen es justo ese fondo sobre el que se construye la nación: los mestizos perciben su comunidad en tanto “elemento acotado” de la nación mexicana, pero sin duda integrándola. La figura del indígena es más problemática, porque recuerda aquello que quedó entrampado como síntoma de Conquista: la lengua, la historia de sometimiento, de tutela y exclusión. La danza mexica integraba el cuadro de fondo de la performance ritualizada sin ninguna contradicción: su dudosa procedencia mexicana no es un problema, al contrario. Es justamente porque *no son* indios que su presencia es reclamada y valorada: porque *juegan* con la facultad mimética custodiada por el Estado-nación, porque su performance como conducta restaurada (Schechner, 2011, pp. 34-37) actúa aquello que afirma la posición que el Estado-nación asigna para el indio “recobrado”. Son exactamente la figura del indio-estampa sobre el fondo de un no-tiempo.

El caso de Ella es distinto. Abdujo el no-tiempo indígena del terreno del mito que remachan las pedagogías hegemónicas y lo trajo como figura de radical historicidad en el presente: con un simple acto desnudó no la diferencia, sino la diferenciación. Tal vez ese silencio que habla de una duda, de algo no cerrado para lo que no encontramos (los espectadores ni yo, “autor-autocritas”) equivalente de sentido, es lo que impide que la nación se cierre sobre sí misma en un dispositivo clausurado. La mujer oaxaqueña abolió la negación de la contemporaneidad con la que cierta antropología nacionalista condenó al indio. Desordenó el mapa nacional que seguía intacto en el encuentro. En medio del evento habló en zapoteco y negó cualquier sentido de equivalencia con esa estampa de *communitas*. Rehusó la hospitalidad de la cultura nacional (incluso la que deja hablar al

indio de su “memoria ancestral”) justamente porque la herramienta más poderosa de esa cultura, la historia, no fue hospitalaria con ellos.

No sabemos qué dijo. No sabemos si alguien lo supo. Tampoco me quedó claro que lo supiera la “delegación” de Matatlán. Su único acto comunicativo, altamente poderoso, fue la negación de intercambiar el sentido. El uso más aposentado del *ethos* barroco: “hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo decir ‘no’, afirmarse pese a todo, aunque sea imperceptiblemente” (Echeverría, 1998, p. 56).⁷ Aquí entendemos que la escena de Babel no es equiparable al desdibujamiento del signo. Un acto de habla incomprendido puede despertar eficacia simbólica o, para ser fiel a la pragmática, *performatividad*. Quizás este solo gesto hizo, al decir de Jean Luc Nancy (2007), que se produjera una grieta para que la comunidad acepte lo otro como posibilidad. Para eso son necesarios un gesto de extrañamiento y una noción de frontera. Pero aquí la pregunta ya se ve más clara: ¿quién habla por qué comunidad? ¿La frontera entre qué nociones de “lo común” está realmente presente? La irrupción del zapoteca, seguida del silencio ofrecido, fue la escena en donde trastabilló la performance cultural de la nación progresista, tolerante, hospitalaria, plural. Trastabilló, más que nunca, la ficción de la horizontalidad cultural con la que a veces hace mimesis la

⁷ En esa dificultad para decir “no” referencialmente, para negar de manera directa al interlocutor, Echeverría situaba a uno de los elementos clásicos del *ethos* barroco en la cultura mestiza americana; una expresión del conflicto entre el dominado que no puede interpelar de forma nominal al dominador. El filósofo explica cómo la elipsis y el exordio no referencial son recursos clave en las escenas mestizas postconquista que, podemos afirmar, se ramifican y mutan en la sociabilidad colonial-nacional. El barroco es entonces un lugar fractal de recomposición constante de las relaciones de jerarquía, subordinación y resistencia. “El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador, no tiene acceso a la significación ‘no’. Pero el dominador tampoco es soberano; está impedido de disponer la significación ‘sí’ cuando va dirigida al interlocutor dominado [...]. Son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas con las que pervive el código destruido” (Echeverría, 1998 p. 55).

horizontalidad etnográfica. Ambas son narrativas del deseo y si no se desmontan, terminan por ocupar el lugar del fetiche.⁸

Alegoría segunda: el pertinaz secreto

“¡Qué bonito...! Porque además de la lengua que suena, a una la deja pensando, como que le dijeron algo que uno no sabe”. Una madre decía esto a su hija que acababa de desfilarse mientras le acariciaba el cabello, felicitándola. Eso de recibir en lenguaje algo que uno no sabe, participa de la belleza. La otra lengua *suena*, pero no dice. Hay algo que uno *no puede* saber.

La forma del secreto. Proponer que *se tiene* un secreto, pero que no será develado. Este dilema relativo a las sociedades indígenas es tan antiguo como la aparición del testimonio de Rigoberta Menchú en Guatemala (Menchú y Burgos, 1983). Doris Sommer (1992) estudió la eficacia simbólica del testimonio de Menchú al analizar la explicación de la líder de que había muchas cosas de los mayas que eran íntimas y propias, y que no serían reveladas a “los occidentales”. ¿Qué cosas? ¿Por qué no serían reveladas? ¿Porque serían insoportables, demasiado simples, demasiado crípticas? ¿Porque las malograremos, como a todo lo demás? ¿Porque para existir necesitan permanecer en la penumbra del tiempo vacío y homogéneo, el tiempo de las equivalencias brutales “de Occidente”? Que la respuesta no exista es la forma más eficaz de producir el hiato y afirmar la diferencia cultural. Tal vez en tiempos tan exangües de encanto, el tropo necesario de

⁸ Homi Bhabha plantea así el dilema entre gobierno, representación y *gobierno de la representación*: “el objeto híbrido [...] retiene la semblanza efectiva del símbolo autoritativo, pero reevalúa su presencia resistiéndosele como el significante de la *Enstellung* [dislocamiento, tergiversación] –después de la intervención de la diferencia– [...] Privados de su plena presencia, los saberes de la autoridad cultural pueden ser articulados con formas de saberes ‘nativos’ o enfrentados con esos sujetos discriminados a los que deben gobernar pero ya no pueden representar” (Bhabha, 2002 [1994], p. 144).

la diferencia tome la forma no de una positividad, de una definición explicativa, sino del misterio.

En los bordes de la modernidad, Sommer ubicó a Menchú, es cierto. Pero también Beatriz Sarlo ubicó allí a Borges (Sarlo, 1993).⁹ El escritor argentino, adelantándose por una década a los dilemas de la nueva antropología sobre escritura, autoridad etnográfica y campo, escribió sobre el asunto del secreto y la alteridad en su cuento “El etnógrafo” (1969). En él, el personaje Fred Murdock es un estudiante que regresa de su trabajo de campo de más de dos años entre indígenas del oeste de Estados Unidos. Y regresa con una única convicción: no comunicar lo que ha aprendido. No develar el secreto. Un secreto que “podría enunciar de cien modos distintos y aún contradictorios” (Borges, 1969, p. 368).

No vamos a traducir: ¿no era esto también, al negar la transacción sémica, una manera de instalar el secreto o, al menos, su concepto? Hay algo que no será descifrado: la potencia más genuina. Paradójicamente esta es una característica clave que comparten, quizás como atribución o como los dos rostros de Jano, la alteridad y la política. A la alteridad se le aduce guardar/conservar un secreto: en la mejor intencionada ficción liberal, su otredad debería resistir el afán de homogeneización y equivalencia del mundo del capital y conservar algo de esa talismánica diferencia (Said, 1996, pp. 24-25). Pero también el Estado guarda esa ficción sobre sí mismo: como mostraron Philip Abrams (1988 [1977]) o Michael Taussig (2015 [1997]), el Estado retiene su poderosa ficción de sustancia a través de *hacer creer* que un secreto profundo, abismado, existe en su centro. El centro impenetrable del poder. Mantener esa tensión como un delicado pulso –aunque probablemente ninguna sustancia prístina ocupe el lugar del Otro ni del Estado– es uno de los nodos de la política moderna

⁹ No “borde”, sino “orilla” será la expresión de Sarlo sobre Borges. Ese carácter “orillar”, como uno de los nudos para explicar el carácter potente de su literatura (un moderno embarrado del lodo de las orillas).

(el mismo que tacha los recorridos tópicos de la secularización y el desencanto sobre los que se inscribe).

Bien sabemos que una de las diferencias sustanciales entre el silencio y el secreto está en que si en el primero el lenguaje se abisma, en el segundo es hecho fracasar en su sentido público y dialógico. Está donado al depositario. Pero en Jamapa faltan las claves del don. Allí ese secreto existe sin depositario: “no vamos a traducir y pedimos silencio”. Como diría Mabel Moraña sobre “El etnógrafo”, en esta performance no se niega la posibilidad de encuentro intercultural, “pero se aborta, con el recurso del secreto, su desciframiento y diseminación, ya que lo más importante es *la existencia y el anuncio* del secreto –ese ‘resto diferencial’ entre el yo y los otros– y no su revelación” (Moraña, 2004, p. 108, subrayado mío). Sostener el sema del secreto –“aquí hay algo a lo que no tendrán acceso”– es el sentido –y no su posible referente lingüístico–. Quizás este recodo abierto por un parlamento no traducido tenga que ver con la duda que instala el relato borgiano: la que apuesta por preguntarse sobre el abono de la sensibilidad metódica para “la romantización de la alteridad, la absolutización de la otredad como lugar de un privilegio epistemológico reconocido casi como una concesión compensatoria” (Moraña, 2004, p. 104).

Tampoco se nos puede escapar que quien enuncia en otra lengua y pide silencio es una mujer. *Ella* es una mujer. *Rigoberta* es una mujer. *Malinche* fue una mujer. En la persistencia de esa cita se fragua parte ineludible de esta performance. En su conocido texto sobre Malintzin, Bolívar Echeverría (1998) le asigna el rol de la intérprete, no como quien traduce una equivalencia, sino como quien supo plantearse la utopía, reconociendo que “el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas” en 1520 y que para alcanzarlo, vencedores y vencidos tenían que “volverse diferentes de lo que eran” (p. 25). “Cada vez que traducía de ida y vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que solo podía ser tal para *un tercero que estaba aún por venir*” (*ibíd.*, p. 23, subrayado mío).

Tratando de salirse de lo que la historia mexicana nacionalista (y patriarcal) hizo de Malintzin (emblema de traductora-traidora encarnado no tanto en su situación histórica, sino en su género), Echeverría recalca la actualidad histórica y mítica del personaje: porque Occidente siguió cerrado en su conciencia como forma, porque el Estado encarnó la figura de la equivalencia de un código autorizado (el español –aunque deberíamos decir propiamente el castellano– y su Tradición como Ley) y porque el “tercero por venir” fue, si acaso, romo apéndice de una utopía negada. La Ley General de Educación mexicana en su versión de 2006, Art. 2, fracción IV, expresa a la letra esa negación: “Promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional –el español–, un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas” (LGE, SEP, 2006). El idioma común, signo del *ego conquiro*, es el código único que en todo caso *tutela* signos menores.¹⁰

La Malintzin traduce, interpreta, miente en la escena de conquista. En Jamapa Ella se posiciona en un código. Lo afirma. No es la traductora-traidora: es quien expone que en el formato de ese mismo encuentro, en sus categorías de memoria, patrimonio e identidad, de diálogo hubo poco y solo en diálogo “se encuentran las respuestas a las preguntas que atañen a todos” (Corona Berkin, 2019, p. 44). ¿Cuáles son las preguntas que atañen *a todos*, y no solo a los antropólogos, a la política cultural unidireccional o al Estado pluricultural? Ella devela una traición primigenia y pone en duda el edificio entero de la tradición mestiza. Lleva a un intérprete que enuncia la negación: su doble varón. Nos hace saber que ambos entienden el “idioma común” pero se niega a hablarlo (no solo a traducir). Desde ahí, se sostiene en el acotado drama horizontal. Como clímax de un patriótico acto solemne y con el silencio que nos pide, denuncia al “gran cerco de paz” de la nación (Souza Lima, 2018 [1995]).

¹⁰ En México son oficialmente reconocidas sesenta y ocho lenguas indígenas habladas por diez millones de habitantes que han sobrevivido a la glotofagia del castellano y al etnocidio cultural. Véase De la Peza en este volumen.

Alegoría tercera: un horizontal encuentro

“Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros.”

(Fanon, 2009 [1952], p. 111)

En un conocido texto sobre el “grado cero” del choque entre oralidad primaria y escritura en América, el crítico peruano Antonio Cornejo Polar desgaja con imaginación el encuentro que se dio el 16 de noviembre de 1532 entre el Inca Atahualpa y el fraile dominico Vicente Valverde en Cajamarca. El “encuentro de Cajamarca” fue una fractura comunicativa que precedió a la batalla y al asesinato del Inca. Cornejo Polar estudia la forma en que allí fracasó la primera pugna entre una cultura primariamente oral y otra escrita, y arriesga cómo en esta última el libro había adquirido tintes sagrados, talismánicos y cerrados.¹¹

La escena no es difícil de fraguar en su generalidad: Valverde llega ante Atahualpa con la biblia en mano y mientras lee fragmentos (se presupone que en latín), “invita” al inca a adoptar la fe cristiana. Un intérprete, Felipillo, media la situación. Las fuentes que quedaron –y que describen con no poca divergencia la situación, mediadas por el universo simbólico castellano de la novela de caballería y de las figuras religiosas– coinciden en un punto: Atahualpa ojea el libro –esto es, *presupone* el acto de lectura– y lo arroja al piso negando cualquier adhesión al dogma. Dice Cornejo Polar:

En noviembre de 1532 ese “diálogo” no se produjo y su ruptura, por la “desobediencia” del Inca, adquirió dimensiones trágicas: quien se

¹¹ El debate entre oralidad y escritura en América previo a la conquista y durante los primeros siglos de intrusión, sobre la pertinencia o no de esa distinción totalmente ajena a la Abya Yala precolombina, es complejo y va desde el reconocimiento de las nociones de discurso local a la más elaborada idea de Walter Mignolo sobre “semiosis colonial”, que recoge un amplio debate entre Rolena Adorno, Peter Hulme y el propio Mignolo, entre otros. No es este el lugar para agotarlo, pero puede consultarse: Hill Bone y Mignolo (1994) y Mignolo (2016 [1995]).

niega a responder con el único parlamento al que tiene derecho (el perverso derecho a decir solamente “sí”) debe y tiene que morir. Y en efecto, poco después es asesinado. (Cornejo Polar, 2003, p. 40)

La escena de Jamapa arroja lejanas citas de Cajamarca, quizás su anverso posible. El ritual de poder del Requerimiento español que regurgitaba Valverde se parece, de a ratos, a la hospitalidad de Estado en la que ciertos pueblos siguen teniendo un perverso derecho a decir solamente “sí” (a las políticas culturales; a los formatos de extensión domesticada de soberanía, en la que se convierten en otros permitidos; a la parcelación en constituciones y leyes, en las que a lo sumo pueden ser, entre identidad y fantasma, una abreviación inocua de toda subjetivación).

Pero justo porque no hay ninguna diferencia atávica en la pareja zapoteca, ninguna distancia mística con “nosotros los modernos” y mucha semejanza en el ámbito de la disputa política, lo que hace Ella con el parlamento en zapoteco es contradecir los términos del encuentro, tanto como Atahuallpa. Horizontalizar el juego. Pero con una crucial diferencia: aún cuando utiliza la figura del tercero, la del intérprete, niega la interpretación. *No vamos a traducir*. Usa la interpósita figura de la equivalencia para tacharla. No dice “no”. Dice, si acaso, “no te doy acceso a mi negación”. Además, *pide* silencio. Exige, de algún modo, la suspensión del contrato. En medio de ese cerco pacífico, que instala el poder tutelar y sus ramificaciones (Souza Lima, 2018 [1995]), Ella recurre a la figura canónica y repetida del encuentro y del intérprete (Cajamarca y Felipillo, Tenochtitlan y la Malinche), pero lo hace para producir su interrupción: la escansión de la ficción multicultural liberal.

Si es verdad que el silencio incomoda porque obliga a interrogar al silente, quizás aquí el silencio exigido y otorgado fue una manera delicada de sostener la duda ante los presentes: ¿qué *falta* ocupa la palabra ofrecida para ser incomprendida? ¿La falta de qué y de quiénes?

Lo cierto es que en aquel encuentro en Jamapa no solo estaban ellos en una escena de punto cero que por momentos parece que describo como narrador omnisciente. Nada más peligroso. En ese lugar y en esa escena estaba yo, que necesitaba regular el espacio de la significación: necesitaba explicar, designar. En síntesis, necesitaba *traducir*. Aunque no fuera literalmente (después de todo, la traducción es una equivalencia embarrada por el código que la recibe).

No era consciente en ese entonces sobre lo cerca que estaba yo de la advertencia que hizo Michel de Certeau en su texto clásico sobre la palabra de la posesa en el siglo XVII y la forma que toma en el saber médico, demonológico o clerical. De Certeau explicó cómo, en la palabra de la posesa, no interesa tanto dilucidar quién habla allí o qué dice eso que habla allí, sino quiénes necesitan captar, y de qué modo, aquello que escapa a la regularidad del texto: aquello que se resiste a ser domesticado en el sistema de equivalencias doctrinal, médico, legal. La posesa era menos peligrosa por lo que pudiera “decir” poseída, que por el hecho de ser una figura hablante imposible de ser captada en el discurso conocido. La palabra de la posesa, dirá De Certeau, se constituye no en el sí mismo de lo que dice, sino “en el referirse al discurso *que la espera en ese lugar*” (De Certeau, 2006 [1975], p. 239). Esa era la hazaña de la monja posesa del siglo XVII: no dejarse recibir. Rechazar el contrato sémico. Delirar. Fugarse en lo que no podía ser contenido fácilmente en el saber médico ni en el dogmático ni en el jurídico, pero que a la vez, no era un no-signo. Algo, en efecto, *decía*.

¿Qué discurso la esperaba a Ella, a la que no fue nombrada y habló en zapoteco, para ser domesticado en la regularidad de un contrato de designaciones? El del Estado multicultural, el de la antropología dialógica, el del reconocimiento, en parte, el mío. Y el “no vamos a traducir” hizo imposible que la recibiera. No fui preparado para grabar ese preciso momento. No era 1532, sino 2012, pero nadie estaba filmando. Nunca supimos si era, en verdad, zapoteco. Es cierto: no hubiera sido difícil averiguarlo. Pero es sintomático el hecho de que en un encuentro de museos comunitarios con altísima presencia de comunidades indígenas no hubiera nadie capacitado para traducir

(excepto, paradójicamente, los que se negaron a hacerlo) ni hubiera una habilitación, aunque sea informal al acto mismo de la traducción, ni tampoco una familiaridad con la presencia de lenguas originarias. El discurso *que espera* no estaba, evidentemente, esperando *ese* discurso.

Yo llevaba un cuaderno de campo, por supuesto. Anotaba frenéticamente cosas (la mayoría de ellas hoy no me sirven de nada, como debe ser). Pero recuerdo otra vez a Carmen, la cocinera, que en el preciso momento en el que estaba hablando la mujer, vio cómo yo sacaba eufóricamente el cuaderno (yo sabía que tenía que anotar: “hablé en una lengua originaria –gritan que es zapoteco–, nadie entendió –no quisieron traducir–”). En ese preciso momento, Carmen miró de reojo mis garabatos torpes sobre el papel –quizás como “ojeó” Atahualpa el libro que sostenía Valverde— y me dijo algo como: ‘Usted sí que es bien así maestro. Con todo lo bonito que pasó, saca el cuaderno y escribe ahora que no se entiende. ¿O usted sí entendió?’

Pongo una sola comilla para dejar en claro que no recuerdo exactamente las palabras de Carmen (a esas, por ejemplo, no las anoté literalmente). Sí estoy seguro de dos cosas: del “usted sí que es bien así” (porque me pareció muy revelador enfatizar con un adverbio de modo algo que no se explicó nunca: ¿así cómo?)¹² y de la pregunta final, que fue retórica. Ella sabía que yo no había entendido. Pero interpelaba mi necia necesidad de nombrar, de designar, de traducir, de recibirla de alguna manera en el discurso. En el discurso escrito.

James Clifford (1991) hizo observar que las notas de campo se constituyen en insumo central de investigación, pero que tienen la característica de un subgénero con tintes confesionales, solipsista a veces (p. 48). A su vez, un gobierno extensivo opera en la acción de escribir eso que está fraguado en la oralidad. Una manera aprendida y repetida de conocer extendiendo soberanía, en la que escribir lo

¹² En México es usual la expresión coloquial y popular: “es que tú eres bien así quién sabe cómo”: aporéticamente, definir a alguien asignándole una modalidad, la cual acto seguido se afirma no poder definir.

dicho tiene un rol central: “el lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura *lo recorra y sepa lo que dice*” (De Certeau, 2006 [1975], p. 204, subrayado mío). Lo recorra y sepa: la extensión de saber es una extensión de dominio a través de ese reconocimiento. Aún habiendo leído la argucia de Clifford sobre la escritura etnográfica y otros textos señeros sobre la relación entre escritura y dominio semiótico como ejercicio colonial (Desai, 2001; Hill Bone y Mignolo, 1994), no supe hasta esa pregunta de Carmen con qué claridad era percibido ese gesto mío de sacar el cuaderno y anotar: como la rareza incontenible de fijar un sentido justo cuando menos se entiende.

A partir del vasto campo de los estudios sobre semiosis coloniales sabemos bien que lo desconocido se torna conocido no tanto a través de la observación, la experimentación o la prueba, como nos enseñan con el razonamiento inductivo, sino a través del nombramiento, la taxonomía y la designación: en síntesis, de la representación. Se trae al gobierno del sentido el código extraño. Al nombrar escribiendo, yo necesitaba disputar el fuera de texto donde se colocaba, como la poseosa, el habla zapoteca. Necesitaba, de alguna manera, hacer fracasar la radical diferencia que me era propuesta.

En términos metodológicos surgen las preguntas instaladas en gran parte de la antropología, al menos, y en parte sustancial de los estudios culturales que contextualizan el uso de las técnicas: ¿entonces todo acto en observación es colonial?, ¿toda intervención en situación de campo es invasiva?, ¿todo acto de comprensión es una extensión de dominio y todo método es extractivo? En alguna medida, probablemente sí. Del mismo modo que sería ingenuo desconocer que cualquier encuentro dialógico es desigual y su potencia de producir sentido tiene mucho que ver con todo lo del otro que se cuela en el yo: con todo lo del interlocutor que hay de reconocible en la voz del enunciador (Bajtin, 2015; De la Peza, 2016).¹³ Fanon lo decía

¹³ Bajtin es crucial en esta reflexión. Para el filósofo ruso toda constitución del habla está direccionada al acto y específicamente al acto ético. Al acto que implica al otro. Para el autor, el discurso no tiene sentido como expresión del “yo” totalizante y soberano, sino únicamente de un yo que primero *se sabe* habitado por otro. De ahí

así: “hablar es existir absolutamente para el otro” (2009 [1952], p. 49). ¿Existir de qué modo? El asunto no es desaparecer la diferencia, la pulsión extractiva o el potencial jerárquico de las voces. El asunto es poder analizar la disputa, no borrarla, y ahondar en todo lo esclarecedor que la escena pueda producir.

El hecho de reconocer que toda intención de abarcar la alteridad sea una manera de extensión de dominio no implica omitir que hay maneras más equitativas, con intereses genuinamente dialógicos, con agendas comunes y de autonomía relativa entre investigadores e investigados, junto con otras maneras más dañinas y otras que son directamente desaparecedoras (véanse los textos de Corona Berkin y Briones en este volumen). Lo interesante aquí no es, para mí, proponer una ficción romántica sobre una escena de iguales trabajando sobre códigos diferentes.¹⁴ Lo interesante es, en todo caso, trabajar a contrapelo de una incomprensión decidida. Pensada como tal por el enunciante.

¿Qué es lo que “en mí” (en mí, en los cuatro becarios de investigación que conmigo iban, en los ciudadanos de paso, en los dirigentes municipales, en los representantes del INAH) había de Ella? Por lo menos una estampa donada por la hospitalidad de Estado. Una forma más o menos convencional de la alteridad producida. El reconocimiento de la cultura en tanto estampa fijada por las pedagogías aprendidas. “Cultura” y “Tradición” se hacían presentes en el desfile de Jamapa, se prodigaban desde los cuerpos errantes en la tarima. Pero bien sabemos que en México, “Cultura” y “Tradición” funcionan como un lexema de fijación nacional justo porque han sido

que el discurso no sea dialógico solo porque haya dos sujetos enfrentados que ejecutan un habla. Lo es porque en cada ejecución del habla, en cada discurso, *está-ya*-el otro. Como explica Bubnova (2015), para Bajtin no tiene sentido la reflexión cartesiana “pienso, luego soy”. Sino simplemente “yo *también* soy”. Así, en su filosofía, la responsabilidad del acto recae exclusivamente en el yo que lo ejecuta, con la salvedad de que se trata de un yo cuyo acto –el primero de todos, el hablante– está “hecho *para el otro*, buscando su mirada y su sanción” (Bubnova, 2015, p. 12). Véase también la lectura que hace Stuart Hall de la alteridad bajtiniana ligada a la diferencia histórica (Hall, 2010).¹⁴ Como plantea Briones en este volumen, las desigualdades “ni son transformables a voluntad ni quedan de por sí neutralizadas por interacciones horizontales, ya que las enmarcan de todos modos”.

sustraídos de su capacidad de interpelar, de desobedecer, de contradecir. Fanon hablaba así de su aparecer-negro frente al comodín de la alteridad: “me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*” (Fanon, 2009 [1952], p. 115). En las salas de etnografía del Museo Nacional que todos los niños mexicanos visitan al menos dos veces en su trayectoria escolar como parte de la currícula, el indio aparece ya no como la heráldica en piedra, sino como la reliquia en peligro. Frágil y siempre inocente. Cultura vitrinizada. “La belleza del muerto” diría De Certeau: nada más útil para vaciar la potencia política de un pueblo que transformarlo en una enumeración de beldades (De Certeau, 2009 [1974]).

Fue ese lexema el que la incomprensión impugnó: lo suspendió en un delicado equilibrio. Un momento en que el que la horizontalidad miserabilista propuesta por el Estado multicultural fue desgarrada por una clara interposición: la voluntad de reinstaurar, con la duda, con la incógnita del “qué dirá”, una horizontalidad cuyo rol es asumir la distancia y la diferencia radical. Un asombro sin afectaciones frente al otro. Yo *también* soy. Reinstaurar una duda sobre las equivalencias tácitas que la lógica del capital sigue encadenando entre nación e historia, cultura y tradición, identidad y diferencia, reliquia y autenticidad. Sobre un cuerpo, *su* cuerpo, Ella superpuso los trajes típicos. Jarocha o zapoteca: ¿qué dice ese intercambio de trajes, recursos del indio permitido en el certamen de las equivalencias? Mira su estampa. Deja de hablar.¹⁵

Solo una cosa hubo. Y era el silencio.

¹⁵ Sobre la relación entre diferencia, tradición cultural y reproducción del capital, véase el estupendo texto de Dipesh Chakrabarty sobre “las dos historias del capital” (2000, pp. 47-71). También lo plantea Bolívar Echeverría en estos términos: “... la cultura política de la modernidad establecida se empantana en preguntas como las siguientes: ¿las singularidades de los innumerables sistemas de valores de uso –de producción y disfrute de los mismos– que conoce el género humano son en verdad magnitudes *négligeables* que deben sacrificarse a la tendencia globalizadora o ‘universalizadora’ del mercado mundial capitalista? Si no es así, ¿es preciso más bien marcarle un límite a esta ‘voluntad’ uniformizadora, desobedecer la ‘sabiduría del mercado’ y defender las singularidades culturales?” (Echeverría, 1998, p. 27). Véase también la distinción en la que repara Claudia Briones en su texto de este volumen, entre apropiación cultural y extractivismo cultural, el primero como mercantilización, el segundo como destrucción.

A modo de cierre: “dejemos los métodos a los botánicos”

Así arremetía Franz Fanon en la introducción de *Piel negra, máscaras blancas*: “Dejemos los métodos a los botánicos y los matemáticos. Hay un punto en el que los métodos se reabsorben. *Querriamos situarnos*” (Fanon, 2009 [1952], p. 45, subrayado mío). Es verdad que su rechazo a la metodología tenía que ver con el repudio a la “buena educación” de los manuales de psicología de la época (la primera edición del libro es de 1952). Pero en algún punto su recuse expresaba una contienda que todavía hoy, después de tanta vuelta a la metodología, seguimos debiendo: el de la fricción entre ontología y existencia, o, si se quiere, entre aquello que es fijado en el texto y aquello que pretende que su existencia lo precede.

En una performance que duró probablemente cinco minutos, Ella desestabilizó esa fijación hondamente resistida. Situémonos, fue su apuesta. En la frontera de lo que expone el encuentro y no en su centro. Superponer en el traje la identidad donada y exponer la equivalencia de lo “bonito”. Decir. No traducir. Llevar a un intérprete “de los suyos” para cancelar la interpretación. Querriamos situarnos, dice Fanon: y en el espacio ex-céntrico, donde ni la nación ni la tradición ni la cultura son comodín pacificador, lo que queda es una horizontalidad prístina, un frente a frente.

Pienso en aquel momento como una poderosa escena de “horizontalidad instaurada” (Corona Berkin, 2019, pp. 40-45), contextual y contingente. Lo que esa horizontalidad dice es que más allá de la “tolerancia” y de la “admiración cultural”, el trabajo con la diferencia es un acto ético. Tanto como el acto de habla. Un acto *hacia* el otro. Ese episodio de copresencia horizontal necesita de la metáfora espacial y de su imaginación. En ese acto horizontal, un elefante al que nadie nombra está en el centro de la mirada nivelada, a la altura de todos. Tiene la forma del racismo hecho tabú en los ropajes yuxtapuestos del mestizaje. Tiene la forma del despojo forcluido en el “gran cerco

de paz” republicano.¹⁶ Pero toda forma de repetición diferida de conquista, desde el primer encuentro de Cajamarca hasta hoy, rehúsa ser nombrada. Ella, sin embargo, la señala, la designa con un parlamento que no será entendido. De hecho, lo hace precisamente para eso: un acto dialógico que nace quebrado por las cartas marcadas del lenguaje.

¿Solo una cosa no habrá? El parlamento no entendido es también una sinécdoque del fin de las certezas: no supimos. Una apuesta estético-política sobre la incertidumbre y el tiempo: los dos tropos donde más horizontales somos, donde la certeza del dominio se desdibuja ante la apertura de lo posible.

Referencias

Abrams, P. (1988 [1977]). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.

Bajtín, M. (2015). *Yo también soy*. Estudio y Prólogo de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Godot.

Bhabha, H. (2002 [1994]). Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817. En *El lugar de la cultura* (pp. 131-154). Buenos Aires: Manantial.

Borges, J. L. (1969). El etnógrafo. En *Elogio de la sombra* (pp. 366-371). Buenos Aires: Emecé.

Bubnova, T. (2015). Prólogo. En M. Bajtín, Mijail (Autor), *Yo también soy* (pp. 7-20). Buenos Aires: Godot.

¹⁶ Entiendo por *forclusión* el mecanismo por el cual un signifiante es excluido del universo simbólico del sujeto, por ende es obturada también la significación de su historicidad.

Camarena, C. y Morales, T. (2006). Community Museums and Global Connections: the Unity of Community Museums of Oaxaca. En Karp, I, Ybarra-Frausto, T.; Kirshenblatt-Gimblet, B. *et al* (Eds.), *Museum frictions. Public cultures/Global transformations* (pp.). Durham/Londres: Duke University Press.

Castellanos, R. (2014). *Balún-Canan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chakrabarty, D. (2008). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Clifford, J. (1991). Introducción: verdades parciales. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 25-60). Madrid: Júcar.

Coetzee, J. M. (2017). *Foe*. Nueva York: Penguin Books.

Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima/Berkeley: Latinoamericana Editores.

Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: CALAS.

De Certeau, M. (2006 [1975]). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2009 [1974]). La belleza del muerto. En *La cultura en plural* (pp. 47-70). Buenos Aires: Nueva Visión.

De la Peza, M. del C. (2016). El cantinflismo como síntoma. Pensar la nación desde sus márgenes. En M. del C. De la Peza y M. Rufer (Eds.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad* (pp. 135-178). UAM-Itaca: México.

De la Peza, M. del C. (2017). Is Spanish our Language? Alfonso Reyes and the Policies of Language in Mexico. En O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America* (69-85). Londres: Routledge.

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

Desai, G. (2001). *Subject to Colonialism. African Self-fashioning and the Colonial Library*. Durham: Duke University Press.

Echeverría, B. (1998). Malintzin, la lengua. En *La modernidad de lo barroco* (pp. 19-31). México: Era.

Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

García Masip, F. (2011). Comunidades aporéticas. *Tramas*, 34, 47-73.

Hall, S. (2010). El trabajo de la representación. En E. Restrepo, C. E. Walsh y V. Vich (Eds.), *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 447-481). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Instituto Pensar.

Hill Boone, E. y Mignolo, W. (Eds.) (1994). *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press.

Jerade, M. (2015, julio-diciembre). El monolingüismo del huésped. En *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, 661-677.

Menchú, R. y Burgos, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.

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

Moraña, M. (2004). Borges y yo. Primera reflexión sobre “El etnógrafo”. En *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanas* (pp. 103-122). Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Nancy, J. L. (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.

Rufer, M. (2014). Comunidad, tradición y nación. Una etnografía del Encuentro Nacional de Museos Comunitarios. *Anuario de Investigación 2013 del Departamento de Educación y Comunicación*, pp. 2-23. México: UAM.

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

Said, E. (1996). Representar al colonizado. En B. González Stephan (Ed.), *Cultura y tercer mundo* (pp. 23-56). Caracas: Nueva Visión.

Sarlo, B. (1993). *Borges. Un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. En D. Taylor y M. Fuentes (Comps.), *Estudios avanzados del performance* (pp. 31-50). México: Fondo de Cultura Económica.

Smeets, R. (2018). Language as a Vehicle of the Intangible Cultural Heritage. *Museum International*, 56(1-2), 56-65.

Sommer, D. (1992). Sin secretos. En J. Beverley y H. Achúgar (Eds.), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp. 147-166). Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores.

Souza Lima, A. C. de (2018 [1995]). *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indinidad y formación del Estado en Brasil*. México: CIESAS.

Taussig, M. (2015 [1997]). *La magia del Estado*. México: Siglo XXI.

Turner, Víctor (1982). *From Ritual to Theatre*. Nueva York: PAJ.