

ARTÍCULOS

Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos

Claudia Briones*

*Doctora en Antropología, profesora de la Universidad Nacional de Río Negro e investigadora CONICET en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa, UNRN/CONICET). Correo electrónico: cbriones@conicet.gov.ar.

Versiones preliminares de este escrito fueron presentadas como "Aprendiendo a hacer de/con Escher otros compromisos ontológicos y epistemológicos", en la Mesa Redonda "Debates epistemológicos en antropología: nuevos caminos (y brechas) en la producción de conocimiento", de las vii Jornadas de Investigación en Antropología Social de la UBA, el 28 de noviembre de 2013, y como "Sailing Creatively the Seas of Dissent or How to Make Other Ontological and Epistemological Commitments", conferencia magistral en el encuentro de AILASA, "Voicing Dissent", en The University of Sydney, Australia, el 3 de Julio de 2014. Se preserva, por tanto, el estilo coloquial de las redacciones originales para este artículo, entregado en Noviembre de 2014.

Propósitos

Si hay algo que habilitaron las políticas de reconocimiento activadas por las protestas indígenas de los años 1970s en América Latina, América del Norte y Australia fue la posibilidad de abrir otros campos y formas de interlocución a fin de expresar disensos. A medida que esos reclamos se fueron receptando y transformando –antes o después– en políticas de gestión de la diversidad, conceptos como los de "multiculturalismo" o "interculturalidad" –según los países y los actores– devinieron en algunos de los paraguas bajo los que se trataron de acomodar en forma estatal e interestatal las demandas que se fueran formulando.

En las últimas décadas, por tanto, las nociones de "multiculturalismo" o "interculturalidad" han oficiado como espacios conceptuales hegemónicos dentro de los cuales expresar demandas, procurar acuerdos de convivencia y reclamar vías previsibles de resolución de desacuerdos. En otras palabras, multiculturalismo o interculturalidad han devenido en signos-paraguas desde donde oponerse a la imposición de una perspectiva única que neutralizaría la riqueza sólo muy recientemente asociada a la idea de "diversidad cultural".

Como resultado de las luchas de diversos movimientos sociales, esta institucionalización encierra en sí misma desafíos propios de los procesos por los que las demandas sociales fuerzan inversiones hegemónicas. De ellos, me interesa destacar dos.

Primero, cuando las demandas sociales son procesadas desde políticas de gestión de la diversidad se empiezan a naturalizar ciertos conceptos, haciéndonos creer –por ejemplo– que la diversidad cultural es una característica de la realidad en vez de una forma de pensar lo social que visibiliza como legítimas y vuelve positivas algunas diferencias antes invisibilizadas o menospreciadas, convirtiéndolas por ende en objeto de la agenda pública. Al hacerlo, sin embargo, deja afuera otras diferencias posibles.

Junto a la percepción de la diversidad como una característica de la realidad en vez de como forma socio-históricamente específica de pensar lo social, va la idea de que existen o debieran existir recetas interculturales o multiculturales para resolver los reclamos. Sin embargo, como se ha discutido en extenso, "multiculturalismo" e "interculturalidad" son conceptos problemáticos que pueden ser definidos y gestionados de modos muy diferentes.

No reconocer esta heterogeneidad de perspectivas hace que, como mínimo, la búsqueda de recetas genere el falso optimismo de creer que ciertas demandas puedan zanjarse de una vez y para siempre; pero más grave aun: nos conduce al segundo desafío a mencionar, que pasa por la normalización del disenso. Esto es: la definición a menudo simplista de lo que se vaya a considerar disenso legítimo o tolerable.

Es este segundo desafío el que me interesa explorar con más detalle.

Precisando los puntos de partida

Al partir de la idea de que la diversidad cultural es un modo de pensar lo social más que un mero dato de la realidad, este trabajo busca explorar la siguiente línea de razonamiento.

Desde la perspectiva de reacomodar formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2005) que históricamente buscan tallar en bajorrelieve la pertenencia al *populus* pueblo de la Nación-como-Estado identificando distintos tipos de alteridad y fijándoles determinadas condiciones de existencia, las demandas de reconocimiento de las diferencias culturales se ven como *problemas* a resolver.

Para encauzar los desacuerdos, se definen entonces marcos jurídicos y políticas públicas que buscan estabilizar las alteridades permitidas mediante el establecimiento de una vara que distingue entre "reclamos justos" y "politización intolerable". Esto es, a la par de normalizar los disensos que pueden ser escuchados y vocalizados, esas políticas públicas buscan pautar los canales para expresarlos. Al hacerlo, las políticas de reconocimiento apuntan a inscribir lo que se trata de hacer contar como "diferencias culturales legítimas".

No obstante, este trabajo de rotulación acerca de qué diferencias son legítimas acalla y colapsa diferentes dimensiones del conflicto y de los disensos posibles. Por ende, mi

argumento es que otras superficies de emergencia se hacen visibles cuando las demandas indígenas se ven como diagnósticos de los fallos y fracturas de las formas históricas y contemporáneas en que las formaciones nacionales de alteridad gestionan la diversidad interior.

Desde esta perspectiva, tratar de apreciar tanto las posibilidades y condiciones bajo las que se pueden escenificar las diferencias culturales como intentar estimar la textura de lo que se escenifica como diferencia cultural permite advertir, primero, que hay distintos tipos de disenso; luego, que esos disensos instauran conflictos que pueden tener distintos anclajes – sean ideológicos, epistemológicos, u ontológicos– y, por último, que diversos conflictos requieren políticas de reconocimiento que tomen en cuenta estas heterogeneidades.

Parto entonces de la idea de que explorar distintas formas de disenso permite aprender mucho no sólo de los procesos hegemónicos sino también de aquello capaz de desestabilizarlos productivamente. En este sentido, entiendo que la principal limitación de las políticas de conocimiento que a menudo presiden los acuerdos multiculturales pasa por ver demandas y reclamos más como un problema que como una oportunidad para revisar lo fallido de los acuerdos de convivencia vigentes.

En parte, ello resulta de una certeza igualmente problemática vinculada a la convicción propia de la modernidad de que las diferencias culturales operan sobre planos unidimensionales, lo que lleva a buscar respuestas únicas y estandarizadas a desacuerdos que pueden tener fundamentos, dinámicas y efectos dispares. Busco por tanto explorar las expresiones, dinámicas y efectos de diferentes formas de disenso para imaginar formas creativas y productivas de navegar los mares del desacuerdo.

Supuestamente esto debiera ser una tarea sencilla para los antropólogos, en tanto profesionales entrenados en apreciar las diferencias; pero las mismas circunstancias propias de la división académica del trabajo de fines de siglo xix que nos convirtió a los antropólogos en expertos de las diferencias culturales, nos formó también con ciertas convicciones provenientes de una visión propia de la modernidad, cuyos implícitos y efectos de verdad sólo recientemente hemos empezado a advertir.¹

Antes de entrar en tema, entonces, hago un brevísimo *racconto* del recorrido intelectual de la antropología para enmarcar desde qué puntos de observación tendemos a pensar hoy.

Re-centrando las miradas: las políticas de traducción y conocimiento

Muy sucintamente, la antropología clásica fue una hija rebelde –pero hija al fin– de la división académica del trabajo propia de la modernidad. A diferencia de disciplinas hermanas como la sociología, la economía o la ciencia política que no cuestionaban sino que reforzaban los fundamentos del "nosotros moderno", la antropología se empeñó en hacerle un lugar explicativo a las diferencias legítimas de "los otros".

En esa pulseada, a menudo el énfasis buscado llevó a volver exóticas las particularidades de nuestros interlocutores. Un primer fundamento de esa exotización fue describir distintos pueblos como sistemas culturales fuera de sus contextos de colonización. Esto es, la antropología clásica tenía cegueras y sorderas parciales a ciertos datos contextuales – concretamente, a los procesos de subordinación colonial.

Al menos desde los años 1960s, esa exotización –a veces no buscada, a veces explícita– nos fue llenando de culpa y llevándonos a buscar énfasis inversos. Sin duda, advertir qué condiciones geopolíticas hicieron posible la práctica de la antropología ha sido –y todavía es– un paso necesario; pero en versiones extremas esa culpa derivó en explicar a nuestros interlocutores sólo a partir de sus contextos de subordinación. Desde los años 1960s, por ende, desarrollamos otras cegueras y sorderas que, en palabras de Alcida Ramos (1996), llevaron a pasteurizar las diferencias culturales.

Mirando retrospectivamente, vemos que distintas formas de antropología crítica que empezaron a entramarse en los años 1980s, muchas veces de la mano de los estudios culturales, apuntaron a identificar cegueras y sorderas unilaterales para transitar nuevos caminos y conceptualizar brechas epistemológicas en la producción de conocimiento.

Recién en las últimas décadas, entonces, nos encontramos en momentos particularmente propicios para emprender el trabajo de trabajar sobre y desde las llamadas "epistemologías emergentes" debido a la forma en que la misma modernidad y los campos de visión que instaura vienen siendo objeto de análisis desde diversas corrientes preocupadas por las políticas de conocimiento. Hablo no sólo ya sea de los estudios culturales, los subalternos, los poscoloniales, sino también de los estudios decoloniales, la antropología simétrica o las antropologías mundiales.

Por ende, nuestras cegueras y sorderas podrían ser abordadas en distintas dimensiones, sea desde la geopolítica del sistema-mundo, sea desde las relaciones entre academias o de lo que –por trayectoria de trabajo con pueblos indígenas– he elegido hacer. Esto es: desde ese oscuro objeto del deseo que llamamos "interculturalidad".

En esto, entiendo que el desafío que tenemos por delante pasa por ver cómo pensar la interculturalidad sin exotizar ni sacar de contexto, pero también sin pasteurizar las diferencias culturales. Y para comunicar lo que estoy tratando de pensar y objetivar a la luz de mis propias experiencias de campo y de las discusiones que esas diversas corrientes teóricas recientes promueven, voy a apoyarme en dos maestros en distintas artes.

Del antropólogo colombiano Arturo Escobar y de otros colegas que vienen objetivando los implícitos de la modernidad, retomo la importancia de hacer otros *compromisos epistemológicos y ontológicos* (Escobar, 2010). De Maurits Cornelis Escher, el artista holandés nacido en 1878 y muerto en 1972, tomo prestadas imágenes que me permiten comunicar lo que el discurso dificulta. En otras palabras, propongo aprender de y con Escher cómo practicar una política de conocimiento que nos permita identificar diferentes planos del disenso como un punto de partida para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos.

Cabría por tanto preguntarse: "¿por qué recurrir a un artista para pensar lo que queremos pensar y transmitir lo que queremos transmitir?". En mi caso, porque entiendo que artistas y científicos somos especialistas de tiempo completo en el campo del re-presentar, pero estamos sujetos a muy dispares constreñimientos. Busco entonces disfrutar y aprovecharme un poco de la mayor libertad que, creo, los artistas tienen en sus trabajos de re-presentación y, por ende, de construcción y comunicación de significaciones.

Pero hay aún otra aclaración a realizar antes de plantear lo que creo que podemos aprender de y con Escher respecto de cómo pensar y graficar el camino hacia *otros compromisos epistemológicos y ontológicos*. Muy brevemente también, antes de pretender concebir y caracterizar disensos que expresan diferentes modos de conocer, hace falta poder objetivar primero, o a la par, lo que entendemos por conocimiento y el modo en que nos sentimos involucrados en su producción en tanto especialistas disciplinados –en mi caso desde una ciencia en particular, la antropología– pero sobredeterminados por el logocentrismo, el antropocentrismo y el falocentrismo (Escobar, 2003) desde los que la modernidad creó la idea de ciencia y el campo científico mismo.

En esto, retomo ciertos planteos derivados de la manera en que Penelope Harvey (1999) historiza la producción de conocimiento antropológico, extendiendo su lectura para sostener que, tanto en lo social como en lo académico, es fructífero entender el conocimiento desde dos perspectivas diferentes pero complementables.

Desde un *enfoque semántico*, el conocimiento emerge como representación del mundo. Según nuestras inclinaciones teóricas, podemos así hablar de creencias, premisas, presupuestos, cosmovisiones, etcétera. Desde este enfoque y en sus versiones más extremas, se tiende sobre todo a ver todas las diferencias culturales como ideológicas, a partir de una definición de las ideologías como sistemas de representación –conceptos, ideas, mitos, imágenes– desde los que los sujetos sociales, como señalaba el joven Louis Althusser (1968), viven relaciones imaginarias con sus condiciones reales de existencia. Esto es, desde un *enfoque semántico* del conocimiento aceptamos que hay diferentes maneras de re-presentar y particionar lo real, y trabajamos sobre ello.

Por ende, desde esta perspectiva, nuestra política de traducción de las diferencias culturales pasa por encontrar equivalencias. Traducimos así el concepto mapuche de *ixofil mognen* como biodiversidad, el de *wallmapu* como territorio, el de *tajil* como canto sagrado ejecutado por mujeres y así sucesivamente. Habitualmente, lo que no se pone en duda es que hay una única y misma realidad a ser diferencialmente representada, y que algunos más que otros tienen la clave para dirimir cuál es la mejor representación.

Ahora bien, desde un *enfoque pragmático*, el conocimiento es efecto de prácticas contextualizadas que presuponen y crean campos de visión sobre cómo son las cosas, que no pueden pensarse independientemente de los sujetos involucrados y de las relaciones sociales que organizan *supraxis*.

Poner los conocimientos en sus contextos de producción nos permite introducir dos desplazamientos conceptuales clave. Primero, nos permite advertir que distintas situaciones sociales disparan predicaciones o significaciones sobre lo real a partir de distintos modos de

reflexión, sea desde modos históricos, políticos o espirituales (Ramos, 1982). Segundo, reconocer la condición intersubjetiva de la producción de conocimiento y de las "diferencias culturales" nos habilita otros marcos para pensar las políticas de la traducción.

En relación a esto, por mucho tiempo mi preocupación pasó por encontrar equivalencias en castellano que no violentaran los conceptos del *mapuzuguno* idioma mapuche. Ahora sé que, como antropóloga no mapuche, mi responsabilidad es violentar creativamente lo máximo posible el castellano en el sentido que propone Eduardo Viveiros de Castro (2004) para tratar de aproximarme a los conceptos del *mapuzugun*. Sé también que, en todo caso, es tarea de los mapuche violentar creativamente el *mapuzugun* para aproximarse a los conceptos *wigkao* no mapuche, y que es en estas prácticas recíprocas de traducción que ambos acabaremos produciendo lo que cuente como diferencia cultural.²

Pero lo que quiero recalcar aquí es que ambos enfoques del conocimiento –el semántico y el pragmático– son fructíferos para pensar las vinculaciones y ámbitos de pertinencia de distintos tipos de conocimiento así como también las formas en que se relacionan. Esto es, el abordaje de los conocimientos como representación nos permite identificar jerarquizaciones e invisibilizaciones entre ellos. A su vez, el abordaje del conocimiento como efecto de prácticas y procesos nos permite poner en contextos sociológicos más amplios las condiciones en que esas prácticas se realizan, diversifican y vinculan asimétricamente. Y pensar esas condiciones es central, pues de lo contrario no habría manera de reconocer disensos ni de operar sobre lo que veamos como desigualdades problemáticas ni de fomentar lo que creamos que son diferencias enriquecedoras.

Enfatizo aquí entonces la distinción entre desigualdades y diferencias, para poder pensar mundos poblados por distintos conocimientos que puedan relacionarse, dialogar e intercambiarse sin ser juzgados desde parámetros absolutos de pertinencia y validez, que es lo que lleva a establecer jerarquizaciones problemáticas entre ellos. Retomaré luego lo que posibilita o dificulta la convivencia de conocimientos, pero tratemos primero de dejarnos interpelar por Escher para explorar cómo podemos desafiarnos y violentarnos creativamente a fin de conceptualizar diferentes formas de disenso.

Mundos paradójales: ¿"ver para creer" u "ojos que no ven, corazón que no siente"?

Convencido de que la fuerza de gravedad –digamos ¿el *clímax* del razonamiento científico?– opera como una jaula de hierro cuyas puertas tendrían que ser abiertas, se suele llamar a Escher el artista de los mundos o las geometrías imposibles, o bien el artista de los mundos y las geometrías paradójales. Esto no deja de ser paradójico en sí mismo ya que, de alguna manera, él re-presenta y puede dar realidad a esos otros mundos y geometrías.

Y es que la paradoja de alguna manera cesa si puede ser expuesta, en vez de puesta entre paréntesis, y si la vemos como perspectiva ([imagen 1](#)). Es decir, si estamos dispuestos a entender, por ejemplo, a la fuerza de gravedad no como cosa en sí, sino como explicación posible de cómo operan las cosas. Para parafrasearlo desde vocabularios más cercanos: si estamos dispuestos no sólo ya a objetivar nuestro punto de vista, como en la imagen 1, sino

si nos animamos a aceptar que no es tan sencillo ni transparente dirimir las relaciones entre distintos puntos de vista.



IMAGEN 1: Mano con esfera reflejante (M.Escher, 1934).

En otras palabras, la paradoja específicamente cesa o deviene explorable desde otros ángulos cuando nos permitimos renunciar a la certeza de estar siempre delante de las mismas realidades ([imagen 2](#)). Éste es el camino que propongo transitar en las páginas siguientes.

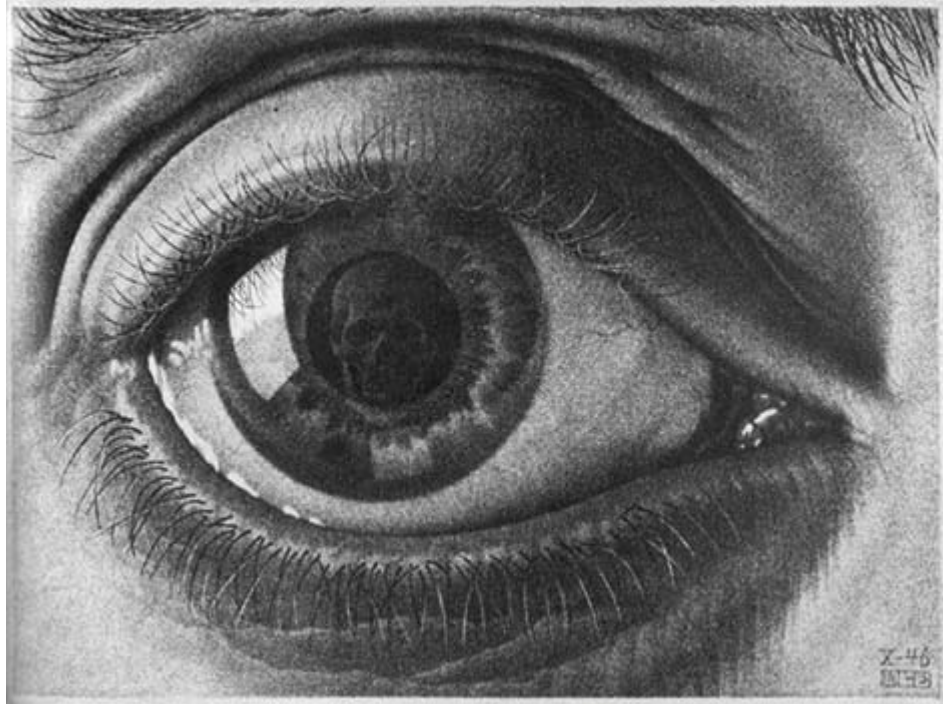


IMAGEN 2: Ojo (M.Escher, 1946)

Empecemos entonces con el conocimiento como representación, lo que en principio nos acerca a ideas de ontología, pues lo que vemos es lo que existe y, a partir de ello, definimos a los seres y sus relaciones. Por algo el saber popular dice "ver para creer", aunque por algo también dice "ojos que no ven, corazón que no siente". Pero, ¿qué se ve en la [imagen 3](#)?

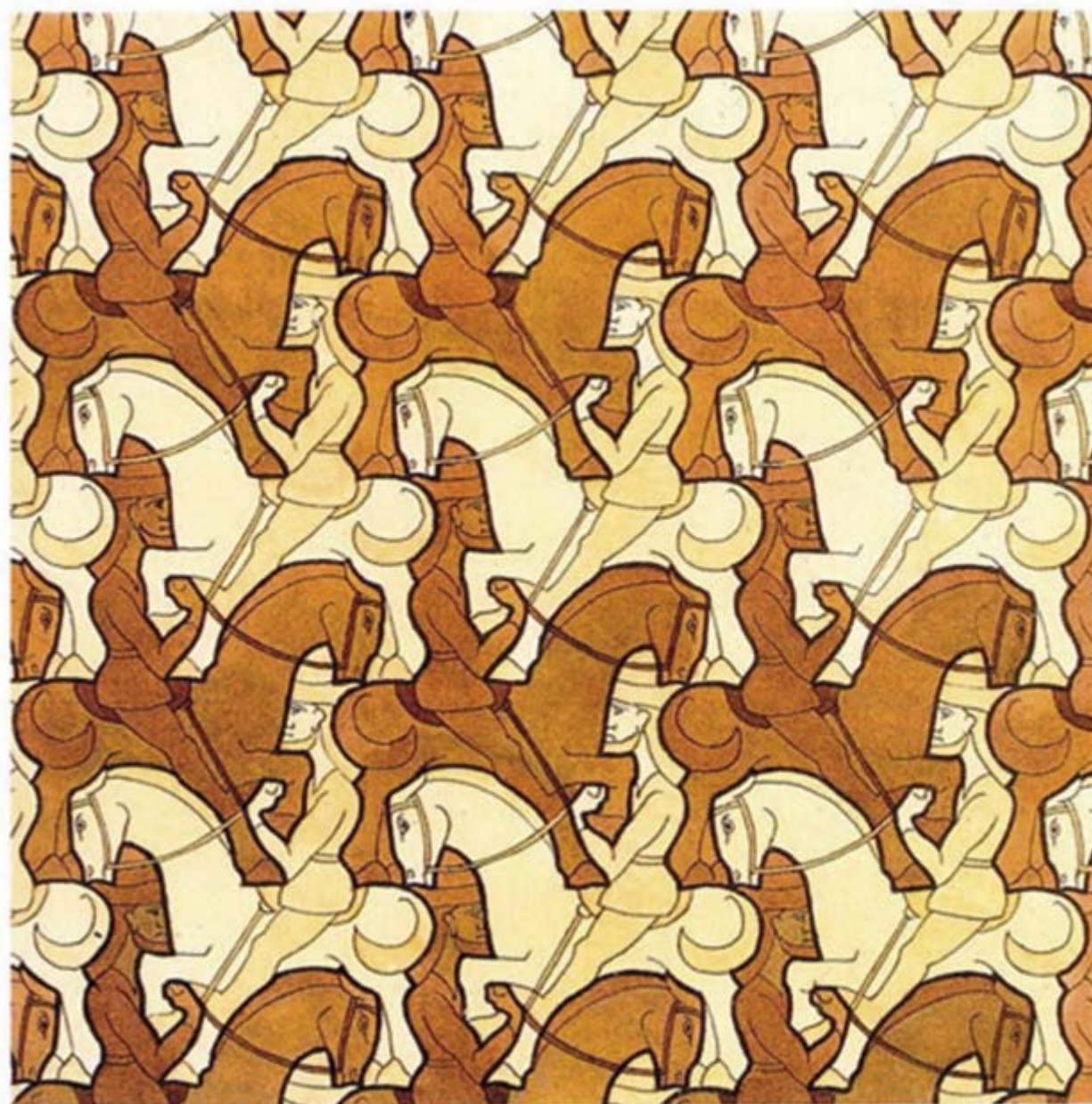


IMAGEN 3: División regular del plano III (M. Escher, 1957)

Unos verán jinetes claros que van a la izquierda y otros verán jinetes más oscuros que van a la derecha, pero las diferencias que podemos pensar son mínimas y especulares. Hacia un lado o hacia otro, de un color o de otro, siempre hay jinetes allí y la disputa en todo caso radica en precisar cuál es la dirección en la que van. Éste es el campo de lo que definiría como *conflictos ideológicos*. No vemos o disputamos cosas distintas, pero sí las pensamos u orientamos en distintas direcciones.

Lo interesante en todo caso es que esta simetría queda pragmáticamente condicionada, porque Escher usa el color para dar una primacía sutil, aunque primacía al fin, a uno de los puntos de vista. Mientras unos jinetes son homogéneamente oscuros, en los otros queda resaltado el caballero respecto del caballo. Ubico aquí lo que, sea por exotizar o por pasteurizar, Roy Dilley (1999) llamaría "hegemonía hermenéutica", esto es, cuando nos las ingeniamos para que nuestro punto de vista se convierta en *el* punto de vista desde el cual desambiguar lo que otros ven, subordinando y convirtiendo esas otras lecturas en mera creencia. Y es esta negación de otros puntos de vista lo que engendra conflictos epistemológicos que, en ocasiones, resultan en epistemicidios, según la definición de Boaventura de Sousa Santos (2010).

Obras como ésta ayudan por ejemplo a repensar las implicancias de la metáfora del espejo, recurrentemente usada por los análisis que ven las identidades sociales como meramente contrastantes. Nos permiten concretamente objetivar la violencia que esa metáfora ejerce. En apariencia, se da a todas las figuras una entidad equivalente, pero el uso sutil del color – en verdad, de matices de color sólo en una de las direcciones– posibilita que, a primera vista, una de las lecturas se nos imponga sobre la otra.

Ahora bien, otras obras de Escher (ver [imagen 4](#)) nos ayudan a pensar cosas aun más desafiantes, pues más allá de los colores y las direcciones, sugieren que unos pueden ver peces mientras que otros ven aves.

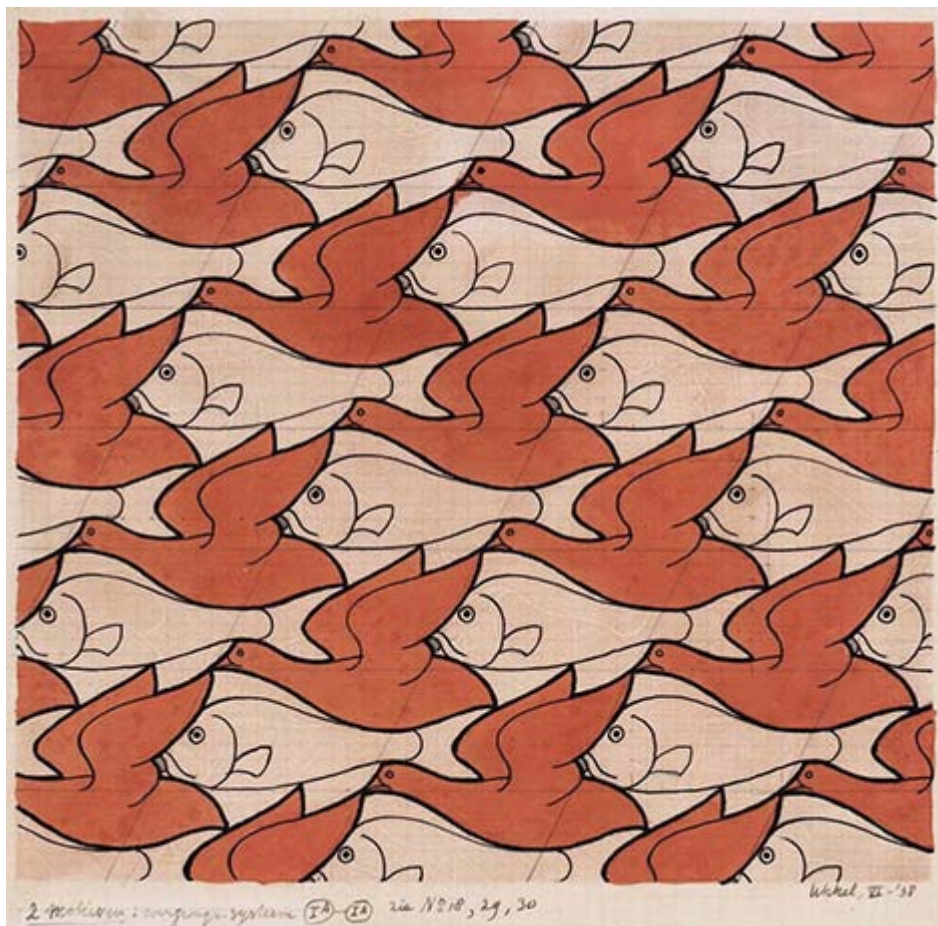


IMAGEN 4: PÁjaros/Peces (M.Escher, 1938)

Este desestabilizar referentes y referencias ayuda a introducir la idea de disensos que exceden los conflictos ideológicos, en tanto no estaríamos ya viendo o hablando de lo mismo. Nos confronta entonces con la posibilidad de que el "ahí afuera" que las teorías epistemológicas de la adecuación o las de la correspondencia ven como único no lo sea tanto.

Podemos a su vez derivar de este jugar de Escher con lo bidimensional otra cosa bien interesante. Si encaramos el ver peces o aves como metáfora de las diferencias culturales desde un enfoque semántico del (re)conocer, no sería la diferencia entre lo micro y lo macro ni la distancia entre un antes tradicional y un ahora moderno lo que explicaría la distancia entre ver peces o aves, pues lo que este plano bidimensional hace evidente es la absoluta contemporaneidad de unos y otros.

Desde un enfoque pragmático, por su parte, tan importante como explicar qué elementos de los entrenamientos previos de las miradas lleva a unos a ver primero peces y a otros aves, es resaltar los aprendizajes o prácticas que nos posibilítana *todos* ver alternativamente primero unos seres y luego otros. Aprendemos en definitiva que, si la primera mirada –la

mirada ingenua– nos trae una primera imagen autoevidente, podemos intentar ver la otra ni bien realizamos otras conexiones.

Pero Escher va incluso un poco más allá, al plantearnos, como hace evidente la [imagen 5](#), la posibilidad de pensar no sólo ya que algunos ven ángeles donde otros ven demonios sino que, según cómo pongamos el foco, esas figuras se aprecian en distintas dimensiones, con distintos tamaños, llegando incluso a difuminarse en algunos casos. Con esto Escher sugiere heterogeneidades dentro de lo que la especialización de las miradas nos permite ver primero: ángeles o demonios. Nos ayuda así a ir más allá de pensar los disensos como si sólo estuvieran anclados en visiones homogéneamente diferentes, sean yuxtapuestas o contrapuestas.

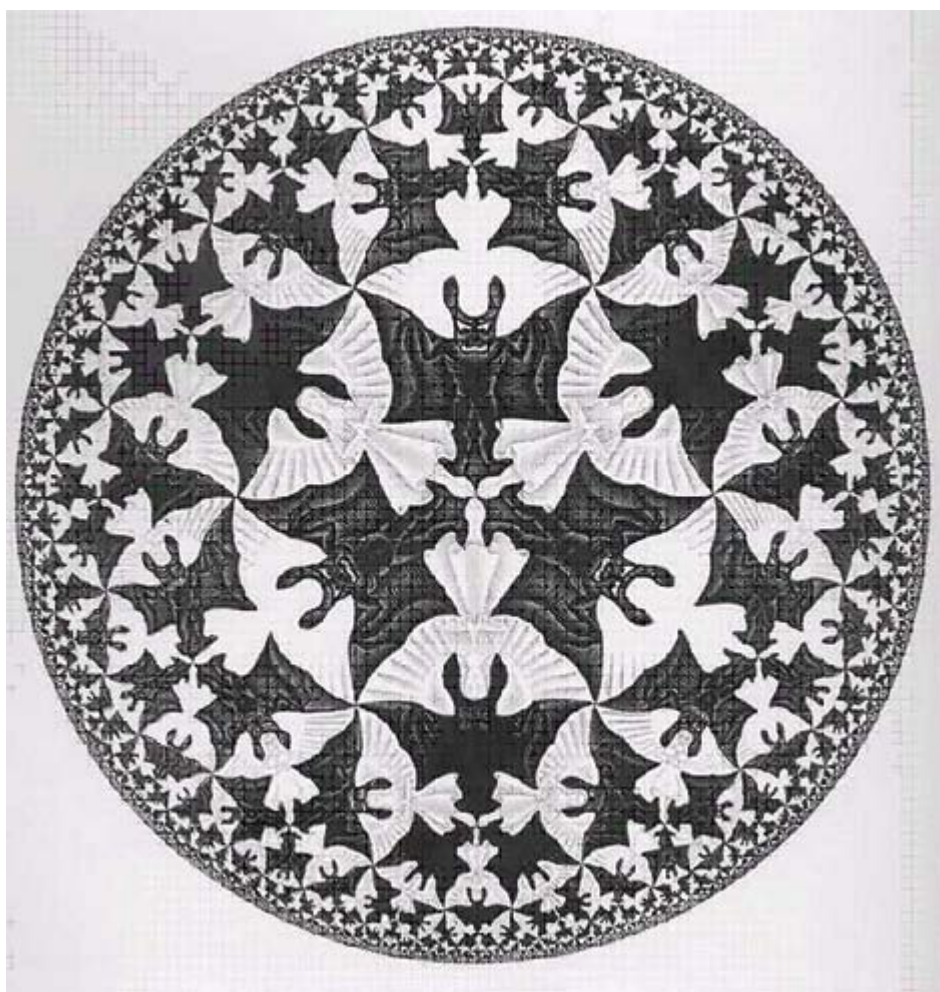


IMAGEN 5: Círculo límite IV (Paraíso e Infierno). (M.Escher, 1960)

Pero hay más aun, pues discípulos de Escher como el canadiense Robert Gonsalves nos siguen empujando al límite, hasta hacernos advertir que, a veces, no es sólo cuestión de lo

que podemos ver o representar, sino que lo que vemos o representamos nos coloca en diversos lugares ([imagen 6](#)).

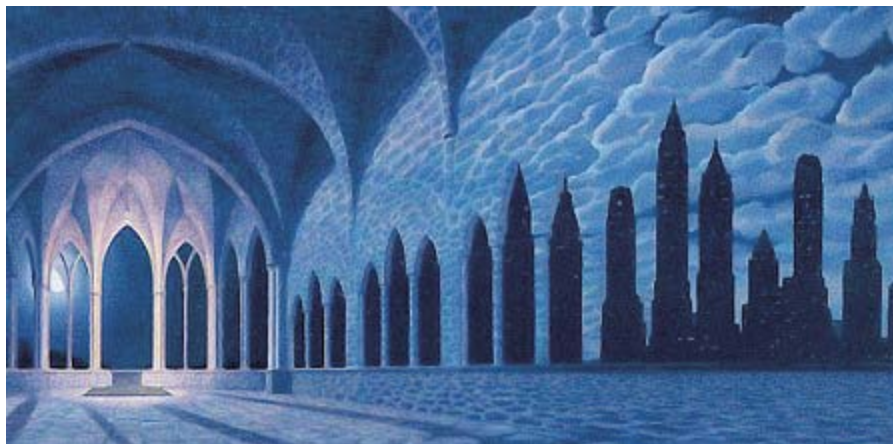


IMAGEN 6: (R. Gonsalvez, 2004)

Y es esa política de (auto)colocación (Mignolo, 1996) lo que puede llevarnos a construir hogar, apegos o territorios vividos (Grossberg, 1992, 2010), instalándonos bajo techo, en sitios que recuerdan la Alhambra, o por el contrario a la intemperie, en un ámbito que recuerda Nueva York; pero lo que a mí me parece más desafiante es que no resulta tan nítida la línea que separa y diferencia los lugares que habitamos o en los que nos instalamos, aunque ambos son claramente distintos una vez que los visualizamos. Gran aprendizaje, entre otras cosas, para repensar los procesos de subjetivación.

En todo caso, lo que también aprendemos a pensar desde y con Escher son otras dos cosas. Primero, que lo relevante de sus mundos imposibles o paradójales no pasa por detenerse en una figura o tipo de figuras sino en el conjunto. Es el *todo* lo que nos permite relativizar lo que podemos ver a simple o a primera vista. Segundo, que además de la complejidad de los ensamblajes, la comprensión requiere también prestar atención a la historia o a la transformación de cada figura ([imagen 7](#)), algo con lo que Escher también suele jugar.



IMAGEN 7. *Metamorfosis III* (M. Escher, 1968)

Es que no habría forma de definir qué vemos en su *Metamorfosis III* si no rastreamos el modo en que cada forma se va modificando. En suma, historización y contextualización son dos actos clave para identificar lo que se está viendo y todo lo que se puede llegar a ver.

En síntesis, hasta aquí nos hemos mantenido en reflexiones que permiten problematizar las diferencias culturales como representación. Sugerí que, en ciertos casos, vemos lo mismo pero lo evaluamos de modos contrapuestos, y ubiqué en este campo los *disensos* que considero *ideológicos*. Planteé que, en otros casos, vemos cosas distintas, lo que sugiere *disensos de un orden ontológico*, como los definiría Mario Blaser desde su concepto de ontología política (2009) y de conflictos ontológicos (2013).

Sin embargo, lo que quiero resaltar de lo que hasta aquí vimos y practicamos es que, más allá de lo que nos traiga primero nuestra mirada ingenua, podemos también ejercitar las otras perspectivas.

Esta experiencia práctica es muy sugestiva en dos direcciones. Indica por un lado que los distintos mundos que se pueden ver no son inconmensurables. Por el otro, muestra también que lo que acaba realmente violentando la percepción se encuentra menos en cambiar de perspectiva para ver el cuadro que en negar la existencia de lo que esas distintas perspectivas hacen visible. Así, decir que peces o ángeles son más reales que cisnes o demonios hace inmediatamente evidente que los actos de *hegemonía hermenéutica* crean asimetrías entre conocimientos cuando asignan unilateralmente primacía sólo a una de las perspectivas.

Si lo vuelco a mi oficio, no deja de ser paradójico que la etnografía –que ha nacido pregonando la importancia de las perspectivas de los actores– se practicara por mucho tiempo definiendo de manera unilateral los contextos de explicación relevantes para dar cuenta de los objetos de predicación emergentes de esas perspectivas, sin asignar idéntica importancia a los contextos de relevancia identificados por nuestros interlocutores para encuadrarlos. ¿Pero qué nos perdemos cuando nuestras contextualizaciones no toman en cuenta esas *contextualizaciones otras de conocimientos otros*? Ante todo, quedamos imposibilitados de advertir no sólo desde qué modos de reflexión se enuncian las prácticas discursivas de nuestros interlocutores sino también cuándo y por qué ellos optan por cambios de perspectivas o se ven comprometidos en ellos.

Llegados a este punto, creo que Escher nos ha acompañado más que bien para acercarnos a la manera en que la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2009) nos invita a pensar la convivencia intercultural y nuestra constitución intercultural como personas cuando dice que, en definitiva, todos vivimos en más de un mundo pero en menos de dos.

Los distintos disensos que cartografiamos hasta el momento han sugerido en qué sentido opera la posibilidad de vivir en más de un mundo, pero ahora que Escher nos puso en movimiento mediante figuras que se transforman en su movimiento, llega entonces el

momento de hablar un poco más del conocimiento como práctica y poner aun más el foco en lo que hace que vivamos en menos de dos mundos, como diría Marisol.

El efecto marco

El Escher que juega con la perspectiva y lo tridimensional resulta más sugerente para pensar las prácticas y los movimientos; ergo, las políticas practicadas del conocimiento y la complejidad de las relaciones e interacciones entre diversos modos o formas de conocer. Veamos:

Lo que se nos hace evidente con el cuadro que Escher sugestivamente llama *Relatividad*([imagen 8](#)) es que definir quién sube y quién baja, qué está arriba o qué está abajo, depende del acto de imponerle dirección única a movimientos múltiples y simultáneos, pues todos estos personajes simultáneamente suben y bajan. Ergo, no sólo no hay espacios que –según la práctica de los sujetos– puedan quedar arriba o debajo de modo absoluto; sino que además, si sólo siguiendo a cada personaje podemos entender su direccionalidad, es el seguimiento de un personaje distinto lo que nos muestra otros espacios, espacialidades y espacializaciones posibles que ponen en entredicho las anteriores. En suma, sólo seguir el hacer de cada personaje nos permite orientarnos mejor para identificar las diversas espacialidades coexistentes. Por el contrario, de mantener una única práctica de orientación, la nuestra, las otras escenas que se dan en simultáneo pierden sentido.

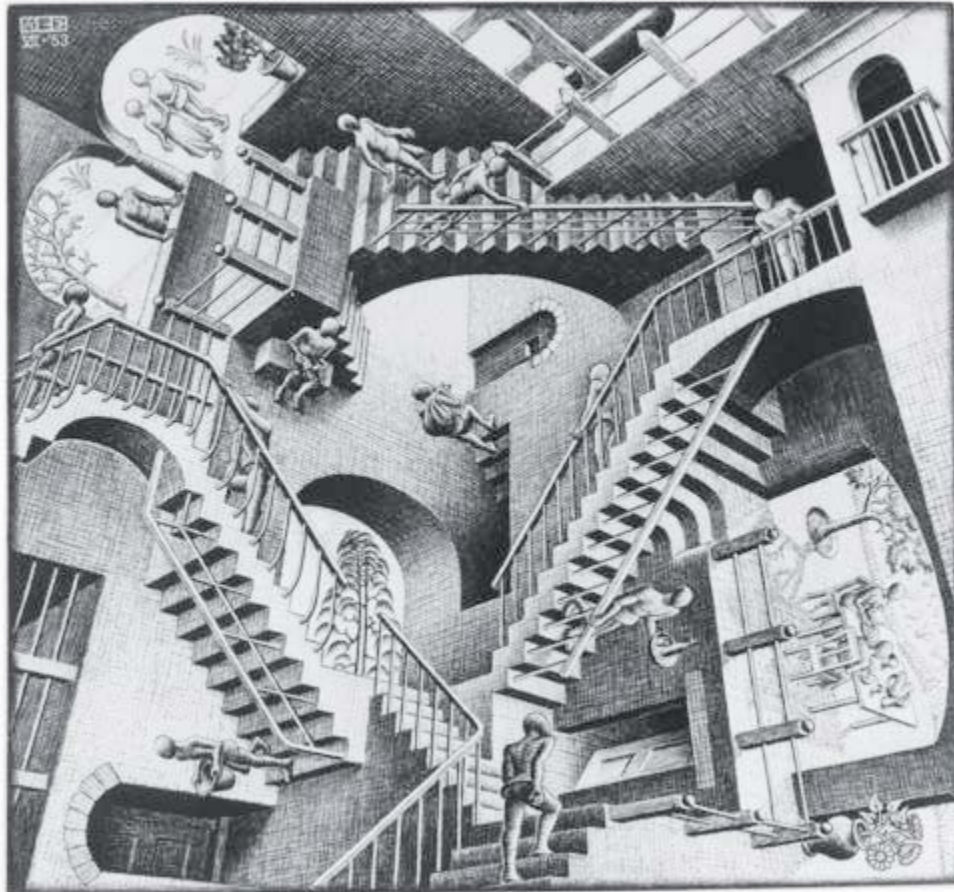


IMAGEN 8: Relatividad (M.Escher, 1953)

Veo un paralelo entre la obstinación por mantener una (nuestra) práctica de orientación y lo que Charles Briggs (1986) denomina *hegemonía comunicativa*; esto es, buscar entender escenas no tanto ya por imposición de nuestras formas de orientarnos y conocer sino pretendiendo forzar a nuestros sujetos a que se adecuen a lo que consideramos modos legítimos de orientación y conocimiento —es decir, esos modos nuestros que en antropología llamamos "técnicas de campo".

Dije que, sugestivamente, Escher llama "relatividad" a este cuadro, lo que como antropólogos nos remite a un transitado y complejo concepto de relativismo. En esto, lo que para mí es fascinante de esta obra es que no muestra ni espacializaciones inconmensurables ni espacialidades subordinadas, sino que nos estimula a ejercitar cambios en nuestras prácticas de orientación. La veo entonces como un buen ejemplo de relatividad relacional, no sólo porque el punto de vista definirá quién sube y quién baja, sino porque no es infrecuente que para pasar de un personaje a otro volvamos a posicionar su direccionalidad en relación al marco que delimita todo el cuadro. Quiero entonces dirigir ahora nuestra atención a lo que llamo "el efecto marco", que es lo que hace que mi concepto de

relatividad relacional no sea idéntico al relativismo relativista ni a la antropología simétrica de Bruno Latour.

Como estamos ya en movimiento, me permito saltar a un ejemplo de otro orden. Los mapuche nos explican que también se conoce a través de *pewmaso perimontún*. Por ello los antropólogos a menudo hemos dicho que ellos *creen* aprender o conocer a través de sueños y visiones o apariciones. Cuando nos cuentan un sueño, entonces, la pregunta antropológica que frecuentemente les hacemos y nos hacemos es qué significa ese sueño porque, *hegemonía comunicativa mediante*, subordinamos sus formas de conocer a las nuestras. En otras palabras, enmarcamos la situación de modo de distinguir *nuestros* conocimientos de *sus* creencias, con lo que instauramos un conflicto epistemológico.

Esta subalternización de saberes está lejos de ser patrimonio exclusivo de alguna disciplina y deviene experiencia cotidiana para muchos, incluso en arenas políticamente empáticas. Por eso, un referente mapuche me explicaba que las comunidades no pueden fundamentar su oposición a la minería o a otros emprendimientos extractivos desde las verdaderas razones que explican por qué y de qué se las considera dañinas, ya que si así lo hicieran en los espacios de disenso político, los acusarían de místicos y dejarían de escucharlos. Optan entonces por expresar el disenso de modo que pueda ser escuchado, lo que a la larga hace que el vivir en más de un mundo quede reducido a vivir en menos de dos. En palabras de William Roseberry (1994), saben que a menudo se tienen que avenir al lenguaje contencioso hegemónicamente definido para ser audibles. Por eso, colegas como Santiago Castro Gómez (2000) definen este tipo de prácticas de enmarcado como *locus* de violencia epistémica.

Desde mi perspectiva y retomando a Escher para desnaturalizar una idea de las diferencias culturales como emergente de mundos inconmensurables, entonces, tan importante como tratar de ver las figuras y los movimientos desde distintas perspectivas es prestar atención al marco, a cómo lo definimos o a quién lo define por nosotros. Y ese marco –que a veces también constriñe al mismo artista– surge de relaciones de poder a la vez materiales y epistémicas. Y es esta relevancia del marco lo que hace que mi manera de pensar distintas perspectivas y epistemologías se distancie tanto de posturas relativistas absolutas como del relativismo relativo al estilo de Latour [1991 (2007)].

Pensado como un acto de hegemonía comunicativa, ese marco remite a las relaciones de poder que acaban completando la imagen que Marisol de la Cadena (2009) identificaría como vivir en menos de dos mundos –y yo como ver menos de dos cuadros– a pesar de la multiplicidad de escenas y movimientos. A partir de aquí, entonces, lo que me parece fecundo es advertir que la lucha principal no está tanto al interior de cada cuadro sino en las formas posibles de enmarcarlos o de desafiar los marcos.

Por eso también me gustan mucho los artistas que juegan a que la pintura continúe en el marco o más allá de él.



IMAGEN 9: Pequeña obra en canvas (S. Pejac)

Creo que la idea de hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos –que después retomaré– pasaría por esforzarnos en éstas y otras direcciones también. Inspirada por otros artistas más contemporáneos como Silvestre Pejac ([Imagen 10](#)), no puedo más que formularlo como pregunta.



IMAGEN 10: El Mundo se está yendo por el drenaje (España) (S. Pejac)

¿Qué pasaría si, anclados en una cierta política de lugar que no busque cuadros trasladables a distintos museos, nos animáramos a pensar obras que no sólo traspasen el marco y continúen en la pared, sino que, en vez de separarse de su entorno, quedasen inscriptas en él? Habría que probar, aunque –como vemos– en algunos lugares ya se está haciendo ([Imagen 11](#)). Y suma...

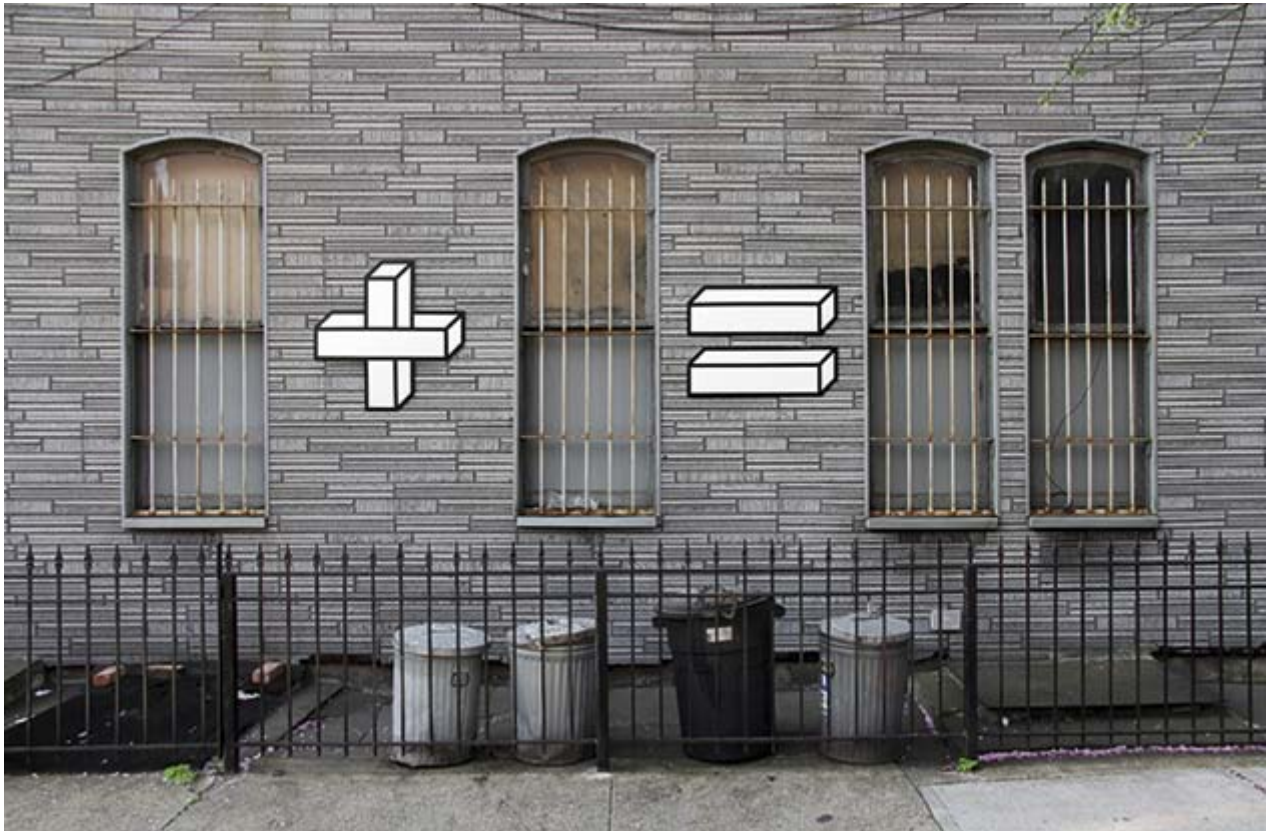


IMAGEN 11: Tiempo de Suma (Créditos de la imagen: Aakash Nihalani)

Lo que veo seguro es que sólo el desafío de los lenguajes contenciosos (Roseberry, 1994) habilitados –es decir, de los *marcos* en nuestra estrategia de metaforización– es lo que puede forzar nuevas, y esperamos que más productivas, inversiones hegemónicas. Como para que puedan trasladar mi metáfora a vocabularios de la filosofía política: si pintar dentro del marco comporta recrear los regímenes de aparición de lo hegemónicamente existente y reconocido –lo que Jacques Rancière (1996) llama "la lógica de policía"– veo el pintar más allá de los marcos como equivalente a hacer contar a lo que no cuenta, a hacer visibles y audibles a quienes no son vistos ni escuchados, desde lo que Jacques Rancière llama "la lógica política".

Para los movimientos sociales, es sin duda importante expresar sus diversos disensos manejando los lenguajes contenciosos habilitados para poder ser escuchados; pero igualmente importante es sostener esos disensos por fuera de los lenguajes habilitados para que eventualmente se produzcan cambios en la perspectiva hegemónica. Y estos cambios son fundamentales para todos, porque sólo advirtiendo la contingencia o historicidad de ciertos compromisos ontológicos y epistemológicos –los de la modernidad, por ejemplo– podemos generar otros mejores: más emancipatorios o más plurales.

Mientras tanto, de lo que sí estoy segura es que varios vamos tratando de dibujar lo que creemos entender. Esto es, escribimos artículos, a veces sin saber o –si aprendemos de y

con Escher– sabiendo que otros nos están dibujando a nosotros, o están dibujando con nosotros, sobre nosotros ([Imagen 12](#)).

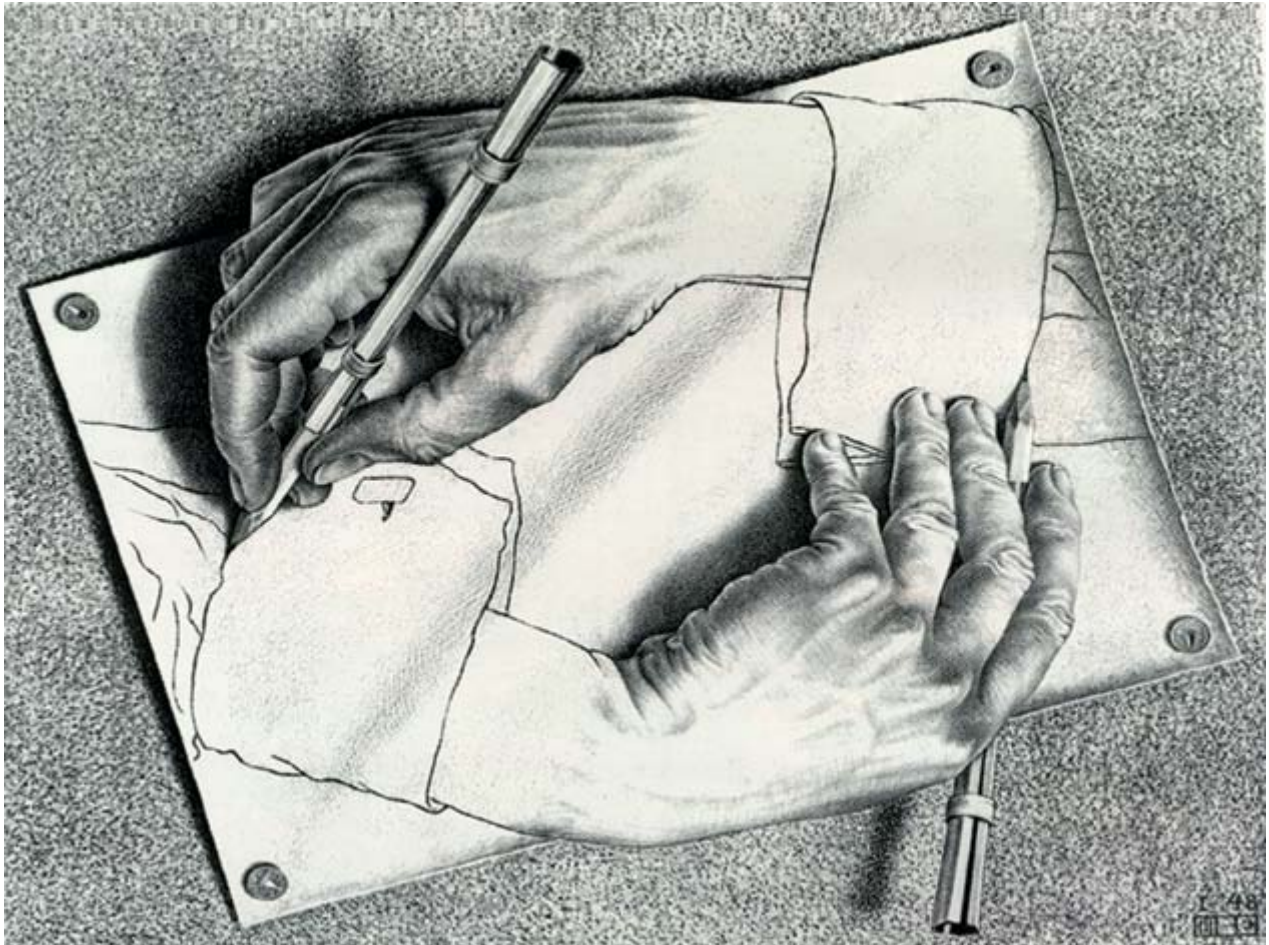


IMAGEN 12: Manos que dibujan (M.Escher, 1948)

Y es también esto lo que nuevamente permite que vayamos componiendo de manera más productiva más de un cuadro pero menos de dos, bien porque elegimos junto a nuestros interlocutores un mismo marco, bien porque nos animamos a pintar más allá, en la pared. Lo fascinante de este hacer es que, posiblemente, a medida que tratemos de ir cerrando cuadros, aún aparecerán más perspectivas e irán llegando quienes nos ayudarán a colocar las marcas desde las cuales encontrarle sentido al todo, más sentidos, otros sentidos. Esto es: iremos advirtiendo que estamos componiendo muchos más cuadros, pero menos de dos, con marcos cada vez más disputados.

Darnos cuenta de que somos dibujados al momento de dibujar nos permitiría, por ejemplo, pensar no tanto qué sabemos de los sueños para explicar los *pewma*, sino qué podemos aprender de los *pewmamapuche* para objetivar nuestras maneras de conocer, para buscar

pensarlas desde afuera y encontrarles alternativas, buscando ensayar lo que Escobar llama transformaciones epistémicas de la perspectiva; buscando –diría yo– un ámbito de expresión y reconocimiento de lo que identificaría como *disensos epistemológicos y ontológicos* que el lenguaje contencioso hegemónico empobrece al considerarlos como meros conflictos ideológicos que, claro que existen y son importantes, pero no son lo único que hay.

Para los mapuche, el *pewma* es una manera de conocer distinta a la de la vigilia, porque involucra que en ese momento el *pvjv* (*traduttore traditore*, "uno de los componentes espirituales de la persona") recorra ámbitos distintos a los de la vigilia, poblados por seres otros que comunican de otro modo. Cuando uno recuerda el sueño (y hay prácticas que se realizan al despertar para acordarse de los *pewmas* que se tuvo), muchas veces no se entiende lo que quiere decir, aun cuando se reconozca su trascendencia. Entonces se comparte ese sueño con quienes saben y con el tiempo se va interpretándolo, a veces desde más de una perspectiva, según quiénes hayan ayudado en el proceso.

Tratando de pensar desde esta perspectiva, diría que me fue pasando con Escher algo semejante. Como en los *pewma*, pude escuchar y ver los mundos imposibles o paradójales que él pintaba, sin poderlos entender del todo porque no eran parte de mi cotidiano, de mi vigilia ni de mis preocupaciones antropológicas explícitas. Supe que había algo significativo ahí para pensar mis mundos antropológicos aunque no podía terminar de entender qué. Fue quedando como un ruido conceptual o *run-rundel* que me acordaba muy cada tanto, como esas cosas que vemos y escuchamos en el campo y no podemos comprender, aun sabiendo que hay algo ahí que debe ser comprendido. Esto es lo que Mariza Peirano (1995) llama "residuos explicativos"; pero lo que yo enfatizaría es la importancia de conservar esos *run-runes* como tales porque, con el tiempo, hablando con diversos interlocutores, todo ellos nos ayudan a ir comprendiendo en qué sentidos cada *run-run* acumulado puede devenir una nueva pregunta que nos vaya abriendo a otros sentidos. Y sólo la formulación de más y de nuevas preguntas es lo que nos va a ir permitiendo construir puentes para salvar, al menos, ciertas brechas.

Así que si me preguntan hoy por qué me gusta Escher, diría que me gusta porque al apuntar a lo que parece imposible y paradójico nos permite pensar las perspectivas y sus interrelaciones de otro modo; porque su manera de jugar con lo bidimensional nos permite repensar alternativas políticas planas o en red; también porque su forma de jugar con lo tridimensional nos acerca a la idea de mundos en movimiento que están yendo en distintas direcciones sin que ninguna logre negar por completo ni subsumir a las restantes y haya sin embargo puntos donde esas trayectorias se cruzan y pueden eventualmente cambiar.

Por último, me gusta porque al trabajar mayormente en blanco y negro y por ende usar grises para pensar zonas de transición, me ayuda a entender y resignificar desde mi lugar en el mundo la utopía política que plantea Silvia Rivera Cusicanqui (2010) para construir una nueva Bolivia, haciendo pie en el concepto aymara de *ch'ixi*. Ese jaspeado que resulta de una mezcla abigarrada de lo negro y lo blanco que puede confundir la percepción como algo que parece indiferenciado en su superficie de emergencia, pero que en verdad es la expresión de lo que es y no es a la vez, de la ductilidad de entramados tan intrincados que su potencia para conjugar opuestos, no implica que deban estar mezclados del todo. Se trata

de un jaspeado que en otras dimensiones o planos permite pensar sociedades entretejidas por acuerdos de convivencia que posibiliten la coexistencia en paralelo de múltiples perspectivas y diferencias culturales sin que ello impida tramas vigorosas ni la suspensión de relaciones tan contenciosas como dialógicas.

Si me preguntan entonces qué entiendo por hacer otros compromisos ontológicos y epistemológicos, en el trabajo de campo y en la vida, no encuentro mejor manera de representarlo que como un atelier lleno de cuadros pintados en simultáneo entre varios artistas, algunos terminados, otros restaurados, varios en proyecto o bosquejados ya; un atelier con apariencia quizás un poco intrincada por estar plagado de obras propias y ajenas, creadas como pilotos automáticos aproximados para dar cuenta de lo que el sentido común presenta como imposible o paradójal; un atelier equipado para albergar nuevas obras que nos acerquen a navegar creativamente los mares del disenso y que sean resultado de ello; en definitiva: un espacio de trabajo anclado en la certeza de que aunque no terminemos nunca de resolver lo paradójal por los conos de sombra que cada nueva perspectiva arroja sobre otras, bien vale el esfuerzo de seguir tratando de nadar contracorriente esos conos de sombra para no vararnos en un océano de sinsentidos.

Notas

¹ Desde distintos marcos y con diversos énfasis, ver por ejemplo, Dipesh Chakrabarty (2007) desde los "Estudios Subalternos y Poscoloniales"; Bruno Latour (2007) desde sus propuestas de "Antropología Simétrica"; o Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) como revisión crítica de las propuestas de la "Inflexión Decolonial".

² En esto, los mapuche ciertamente aprendieron mucho antes que los antropólogos que, a veces, lo mejor es incorporar la palabra del otro para poner coto a la violencia creativa, aprendizaje que los antropólogos y lingüistas acabamos llamando no sin un poco de desilusión "préstamos lingüísticos". Sin embargo, a Franz Boas le llevó casi 40 años de estudio aceptar que los *numayma* de los Kwakwaka'wakw –conocidos por la Antropología clásica como Kwakiutl– no eran ni clanes ni *sibs* ni ninguna categoría de parentesco para la que tuviésemos palabra antropológica, por lo que recién entonces se dio cuenta que era mejor llamarlos simplemente *numayma*.

Bibliografía

1. ALTHUSSER, Louis. 1968. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores. [[Links](#)]
2. BLASER, Mario. 2009. "Political Ontology". *Cultural Studies*23(5): 873-896. [[Links](#)]
3. BLASER, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology." *Current Anthropology*, 54(5): 547-568. [[Links](#)]
4. BRIGGS, Charles. 1986. *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge: Cambridge University Press. [[Links](#)]

5. BRIONES, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales." En C. Briones (ed.). *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. pp. 11-43. [[Links](#)]
6. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En: E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 141-161
7. CHAKRABARTY, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Chicago: The University of Chicago Press. [[Links](#)]
8. DE LA CADENA, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *Journal wanram*, 4: 139-171.
9. DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce. [[Links](#)]
10. DILLEY, Roy. 1999. "The Problem of Context". En R. Dilley (ed.). *The Problem of Context*. Nueva York: Berghahn Books. pp. 1-46. [[Links](#)]
11. ESCOBAR, Arturo. 2003. "'Mundos y conocimientos de otro modo': El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano." *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
12. ESCOBAR, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores. [[Links](#)]
13. GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We Gotta get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Nueva York: Routledge. [[Links](#)]
14. GROSSBERG, Lawrence. 2010. "Teorización del contexto". *La Torre del Virrey, revista de estudios culturales*, 9:17-23. [[Links](#)]
15. HARVEY, Penelope. 1999. "Culture and Context. The Effects of Visibility". En R. Dilley (ed.). *The Problem of Context*. Oxford: Berghahn Books. pp. 213-236. [[Links](#)]
16. LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores. [[Links](#)]
17. MIGNOLO, Walter. 1996. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En: B. González Stephan (ed.) *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*. Venezuela: Nueva Sociedad. pp. 99-136. [[Links](#)]
18. PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografía*. Río de Janeiro: Relume Dumará [[Links](#)].
19. RAMOS, Alcida. 1982. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed". En J. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana: The University of Illinois Press. pp 214-234. [[Links](#)]
20. RAMOS, Alcida. 1996. "Comentarios a 'Desinflando el globo: Otras caras de la globalización', de Claudia Briones; Morita Carrasco; Alejandra Siffredi y Ana Spadafora". *Relaciones, Revista de la Sociedad Argentina de Antropología*, xxi:119-48.

21. RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca. [[Links](#)]
22. RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. Crítica al multiculturalismo y a los estudios de colonialidad, para pensar. <http://www.horizontesur.com.ar/radio/index.php/documentos/212-critica-al-multiculturalismo-y-a-los-estudios-de-colonialidad-para-pensar.html>. [[Links](#)]
23. RANCIÈRE, Jacques. 1996. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. [[Links](#)]
24. ROSEBERRY, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En J. Gilbert y D. Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press. pp. 355-366. [[Links](#)]
25. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipit'i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.

© 2015 Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección de Antropología Social

Puán 480 - Piso 4 - Of. 414
(C1406CQJ) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (+54 11) 4432-0606 int. 192
Fax: (+54 11) 4432-0121

