

Sarah Corona Berkin  
Olaf Kaltmeier

Herramientas universitarias

En diálogo.  
Metodologías horizontales  
en Ciencias Sociales y  
Culturales

BIBLIOTECA de EDUCACIÓN

gedisa  
editorial

En diálogo.  
Metodologías horizontales  
en Ciencias Sociales y  
Culturales

Sarah Corona Berkin  
Olaf Kaltmeier

Herramientas universitarias

BIBLIOTECA de EDUCACIÓN

En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales  
y Culturales

© Sarah Corona Berkin,  
Olaf Kaltmeier.

Christian Bûschges,  
Rebeca Pérez-Daniel,  
Carmen de la Peza,  
Mailisa Carla Pinto,  
Ivonne Riaño,  
Rita Marisa Ribes Pereira,  
Mario Rufer,  
Elisabeth Tuidet.

Primera edición: Junio 2012, Barcelona, España

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Avda. Tibidabo 12, 3º  
08022 Barcelona España  
Tel: 93 253 09 04  
Fax: 93 253 09 05  
gedisa@gedisa.com  
www.gedisa.com

ISBN 978-84-9784-678-3  
IBIC JF

Impreso en México  
Printed in Mexico

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier  
medio de impresión, en forma idéntica, extractada  
o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

obtenidos (texto escrito, audiovisual o auditivo) que el público académico internacional.

### **Cada investigación es un acto político**

Existe un estrecho vínculo entre saber y poder, que está caracterizado por la larga duración colonial. En este contexto, no existe un saber neutral o una investigación pura. Las interacciones —y nuestras propias disposiciones como investigadores— están contaminadas todavía por la colonialidad del poder que se renueva en las interacciones institucionales y cotidianas.

El campo académico está profundamente estructurado por la colonialidad y, en el contexto actual, hay dinámicas masivas de una como modificación del saber liderado por empresas transnacionales. A pesar de estas tendencias hegemónicas pensamos que el campo de los estudios todavía es un lugar estratégico para cambiar las geopolíticas del saber, dada su importancia para la definición de los principios de visión y división del mundo social, y dada su relativa autonomía frente a lo político y lo económico. Por eso es importante tener una política y ética de la investigación que no esté ideada desde un campo académico idealizado sino que considere de manera integral los aspectos políticos, económicos y sociales, desde la definición del tema, pasando por la recolección de la data, hasta la publicación de los resultados para promover el proceso de la descolonización del saber.

## **Capítulo 2**

# **El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial**

*Mario Rufer \**

*Le restituyeron el nombre que merecía.  
Sin anunciar nada lo dejó sobre la mesa.  
Gritó: "No quiero la palabra.  
Quiero conocer, desnuda, el altar donde se nombra"*

Marosa di Giorgio

\* Quiero agradecer los comentarios valiosos que hicieron a este texto Sarah Corona, Olaf Kaltneier, Carmen de la Peza, así como las discusiones valiosas con mis estudiantes del seminario "Cultura popular y subalternidad: el mapeo de un sujeto de la enunciación", en la cohorte 2010-2012 de la maestría en Comunicación y Política de la UAM-Xochimilco.

Comienzo esta reflexión con una escena que los antropólogos llamarían “situación de campo” (Geertz, 2003). A inicios de 2002, yo colaboraba como asistente en una investigación sobre recuperación de memorias locales en Córdoba, Argentina, en la zona norte de la provincia, en Quilino. El reverso de la “pampa” argentina: un espacio históricamente relegado por las políticas del estado-nación, al margen del sujeto territorial argentino, zona seca, viejo asentamiento de pueblo de indios, clara herencia indígena en un país acostumbrado no a excluir sino a borrar (del mapa, de la lengua, de la historia y de la tierra) aquello que no le conviene ver.<sup>1</sup>

En el poblado había pocas casas de concreto, tanques de rotoplast poblaban la estampa de lo que en aquel momento me pareció la verdadera cara de la globalización. Con la directora del equipo, en ese entonces, esperábamos poder entrevistar a algunos residentes, y (tal vez ingenuamente como pensamos a veces los historiadores que el tiempo va trazando las madejas) queríamos ligar una vieja historia de resistencias desde la colonia hasta el presente. Quilino era un pueblo de indios desde el temprano siglo XVII, rebelde, que debía elegir entre el quechua como lengua colonizadora incaica, y el español como lengua colonizadora europea. Siempre eligieron el quechua, obviamente.

Una vez en el lugar, precisábamos hablar con uno de los pobladores más importantes, don Efrén, que nos iba a narrar “la historia profunda” de Quilino, fuera de la fórmula normativa de los “pueblos serranos” como se conoce la historia de la región. Cuando llegamos a su casa y nos dispusimos a conversar con él, después de varios protocolos de rigor, comenzó la charla. A los pocos minutos mi maestra y yo nos miramos en un gesto de complicidad. Efrén nos estaba contando la historia de los pueblos narrada por Efraín Bischoff, “el” historiador oficial de Córdoba, miembro de número de la Academia Nacional de la Historia (Bischoff, 1985). Nuestra decepción no podía ser mayor: el proyecto

pretendía re-escribir la historia a partir de la memoria pueblerina como eje. La intención era ingenua, pero nosotros éramos conscientes de esa deliberada simplicidad. Sabíamos que las memorias estarían “mediadas” por las historias formativas del estado-nación. Anhelábamos un diálogo con esas historias, un enfrentamiento, incluso una negación total. Nunca esperábamos que esa historia fuera reproducida.

En ese momento, claro está, no dijimos nada, pero después de una serie de encuentros, cuando la confianza hizo posible otro tipo de intercambios, yo expliqué la situación que habíamos percibido, y don Efrén habló con estas palabras:

*La historia nuestra no está escrita. Pero eso no es lo preocupante. Lo que preocupa es que ya tampoco puede ser no digamos escrita, pero dicha. Ustedes vienen a buscar lo que ya saben que van a encontrar. Después escriben. Y yo hablo, total... acá vienen los antropólogos, los políticos, los diputados, y a todos hay que contarles lo que ya saben que vienen a oír. Pero déjeme que le diga: perder la lengua de uno no es solamente una cuestión de palabras, es una cuestión de vida. Todo se trastoca, es como si uno no fuera ya dueño de su vida. Pero tampoco es posible explicarlo, porque uno como que no sabe exactamente qué está perdiendo, porque perdés una lengua sólo cuando agarrás otra. Pero claro, nunca sabés que la que perdiste era la tuya y la que aprendés es de otro. Te das cuenta mucho después, generaciones después quiero decir, cuando las palabras no te bastan. Y déjeme que le diga algo a usted que es estudiante y sabe: acá nadie quiere volver a las tradiciones. Queremos tener derechos, como un pueblito común, a la educación, a la salud, a vestirnos bien. A estas alturas todo es jodido: porque lo extraño es que ya no somos muy distintos, acá ni siquiera somos indios, y mis hijos tampoco quieren serlo. Y tienen razón. ¿Para qué? No. No somos distintos, nomás somos pobres. Ah, pero no escriba eso, porque a usted en la*

<sup>1</sup> Sobre Quilino, su historia y sus procesos de transformación desde la colonia, véase Castro Olañeta (2006).

*universidad no le va a servir... Diga que somos indios y que nos vestimos como los sanavirones, y que vivimos en piso de tierra... diga eso usted.*<sup>2</sup>

Luego me he dedicado a otros estudios muy remotos y si bien se redactaron los informes de investigación correspondientes (que no incluyeron estas conversaciones), nunca volví a trabajar sobre estos episodios. Borré hasta ahora esta entrevista que siempre me resultó tan problemática, tan astutamente devastadora de las convicciones que en aquel momento, siendo un aprendiz de historiador, tenía sobre la labor del intelectual y fundamentalmente sobre el rol de la historia.

Lo que ese relato dejaba implícito era un problema de asimetría, lenguaje y enunciación. Enuncio algunas preguntas pertinentes aquí: ¿Bajo qué condiciones de enunciación habla el subalterno? ¿Su habla es producida en un acto que está refrendado en una escucha, en un marco de aparato enunciativo? (Benveniste, 1974) ¿Qué tipo de contrato estereotipado se estableció entre la academia como una máquina que produce subalternos / oprimidos para cumplir en parte con los imperativos de turno, como decía ácidamente Michael Taussig, y los subalternos que saben ya, perfectamente, cómo funciona esa máquina y cómo reaccionar ante ella? (Taussig, 1998).

En este texto intento plantear algunos ejes que permitan atravesar esa asimetría y discutir las posibilidades y los límites de una horizontalidad viable. Para ello, examinaré tres problemas. Primero, la importancia de considerar la dupla subalterno / subalternidad como un insumo conceptual que pone el acento en la determinación de la palabra del subalterno por una jerarquía que antecede a la enunciación y que la habita como una marca de (no) autoridad. Segundo, la necesidad de considerar a la hibridez como condición histórica de la "palabra del otro": el dialogismo bajtiniano es así revisitado por la forma en que los subalternos producen y actúan un discurso en el que está presente la ins-

<sup>2</sup> Entrevista a Efrén Cabrera, mayo de 2002, Quilino, Córdoba, Argentina.

tancia asimétrica (el Estado, la institución) y que es habitado por la distancia, la confrontación, la mimesis o la parodia, de forma tensa y ambivalente. Propongo que no pensemos en la "voz" del subalterno como una unidad discursiva que proviene del momento encantado y fetichizado de la tradición, la pureza, la espiritualidad o la resistencia. Por último, asumo que en este proceso dialógico, la táctica metodológica hacia la horizontalidad radica en una modalidad de la escucha como decisión política y como toma de posición: ésta debería asumir la diferencia, la ambivalencia y la contradicción, haciéndolas presentes en el registro y la escritura como claves de interpretación del "momento etnográfico".

## Enunciación, autoridad y representación

*Si el pueblo no habla, bien puede cantar*

Michel de Certeau

Los trabajos de la década de 1970 que dieron lugar a la escuela inaugurada por Ranajit Guha (1983) y conocida como Estudios de Subalternidad (o Subaltern Studies Group), con un conjunto de historiadores indios educados en Inglaterra, propusieron un desplazamiento de la noción clásica del "subalterno".<sup>3</sup> Aunque con matices muy diferentes, pusieron énfasis en tres elementos fundamentales que la crítica de la nueva izquierda inglesa, la "historia desde abajo" (*history from below*) o la antropología experimental, había soslayado: que toda revisión debe ser una crítica a la voluntad universalizante del capital; que todo conocimiento en el mundo poscolonial debe partir no de buscar archivos alternos —con una noción amplia de archivo como fuente y como campo— sino de criticar la propia construcción de ese archivo,

<sup>3</sup> Para un estudio pormenorizado sobre la genealogía de los estudios de subalternidad y las diferentes vertientes teóricas y "generaciones", véase Dube (2001).

lo que en palabras de Gayatri Spivak, supone que no hay exterioridad entre el proyecto moderno colonizador y la producción de conocimiento y sus modalidades de representación (Spivak, 2000), y el problema del subalterno o de la alteridad no es un asunto de “recuperación” (recuperar voces, rescatar tradiciones) sino un problema de simetría y de valor.<sup>4</sup>

Como bien plantea Massimo Modonesi, cuando Antonio Gramsci utilizó esta expresión, fue como adjetivación: habló del subalterno y no de la subalternidad. No teorizó sobre ésta como una condición histórica sino que propuso la categoría como una adjetivación del sujeto que se produce como historia, como condición para la subjetivación política (Modonesi, 2009: 27). En todo caso, la subalternidad es experiencia simbolizada del sujeto subalterno (y no es una condición ontológica de subordinaciones o sobredeterminaciones). Dentro del marxismo esto fue innovador en tanto cuestionaba al menos la recepción clásica de la determinación estructura-superestructura, y proponía evaluar otras condiciones de subordinación (casta, género, racialización) que exigían un replanteo de la noción heurística y estructurada de clase. A su vez, propugnaba que el ser social y la “conciencia” social estaban entrelazadas en la forma experiencial del registro. Esto dio lugar a las excelentes contribuciones de Edward Palmer Thompson sobre la clase como una “formación histórica de la experiencia” (Thompson, 1991), donde la esfera temida de la cultura (temida porque en el marxismo clásico está dispuesta a actuar como ideología) cumple un rol crucial: el folclore, la vestimenta, el rumor, los carnavales, las manifestaciones culturales de la protesta fueron desde

<sup>4</sup> La retórica de la “recuperación” responde en parte a las formas modernas como se concibe la escisión tradición / modernidad. Pensar en “recuperar” implica dejar de lado las formas históricas como las culturas subalternas han sido mediadas por los asedios de la modernidad, han dialogado con ella. Incluso, la resistencia implicó siempre “conocer” al otro. Por eso no existen “culturas puras”, formas “tradicionales” que deban ser “rescatadas”. Las culturas en resistencia son, sin duda, formaciones dinámicas, contemporáneas, con historicidad propia.

entonces clave para comprender esa formación histórica de la experiencia del subalterno.<sup>5</sup>

Los propios estudios de subalternidad siguieron diversas rutas analíticas como espacio de discusión colectivo (la transformación de las élites nacionalistas indias y su rol en la conformación del estado nacional, el papel de la burguesía local en la configuración de una “modernidad colonial” que utilizara la ambivalencia del legado imperial como estrategia vernácula de dominación); meandros sinuosos que no pueden ser concebidos de forma compacta ya que la salida y entrada de académicos y las discusiones internas en torno al problema de la conciencia política del subalterno o el lugar del movimiento obrero y del campesinado eran constantes (Dube, 2001). Pero lo cierto es que la recuperación de Gramsci es un punto nodal para la lectura del grupo, y esto los exime de aparecer como una imitación de la “historia desde abajo”.

El lugar de enunciación es lo que produce el reposicionamiento epistemológico y la diferencia con la nueva izquierda: “el concepto de subalternidad es utilizado como crítica poscolonial” (Prakash, 1997). Esto es capital. La “sustantivación” del subalterno es aquí una estrategia epistémica y política: lo importante es reconocer no sólo la posición subordinada de clase (traducida en experiencia subalterna) como potencia de subjetivación sino admitir que en contextos poscoloniales como Asia, África o América Latina, media eso que llamamos la “diferencia colonial”, la marca de la colonia (que es un trazo histórico de racialización, subordinación lingüística y subordinación superpuesta en el caso del género).

Esa marcación es una condición histórica: no estamos diciendo que la subalternidad impuesta por el orden de jerarquización

<sup>5</sup> No tenemos espacio aquí para desarrollar este aspecto con amplitud, pero el elemento central que introduce Gramsci para cuestionar la teoría del reflejo y la sobredeterminación es “recibido” en las décadas de 1960 y 1970 en Inglaterra como insumo clave para concebir las teorías de la cultura como práctica (y no como atributo, ni valor), insumos que alimentarán la Escuela de Birmingham y el nacimiento de los estudios culturales en su fase más politizada. Puede consultarse Thompson (1993).

colonial sea inmutable, ni irreversible, negando el dinamismo de los procesos, la potencia de la subjetivación política. Pero cuando la colonia abandona el terreno del fundamento de ley y deja de ser la modalidad de ejercicio efectivo y desnudo del poder, la colonialidad es la condición sobre la cual se funda la nueva historicidad política de las repúblicas y los estados nacionales (Quijano, 2000). No se trata de una “condición de remanente” histórico o una supervivencia inevitable del “período” colonial. Como muestran los casos analizados por los estudios de subalternidad, así como el estudio de especificidades latinoamericanas (Rufer, 2010a; Bidaseca, 2010; Segato, 2007), la colonialidad es un modo de organización, gestión y administración de las poblaciones, que en el discurso antropológico e histórico local oculta su condición bajo la figura retórica de que se trataría de “otras” modernidades: carentes, fallidas, distópicas y, en todo caso, siempre con retraso y siempre promisorias.

En el quiasma que implican las independencias y la formación de los estados-nación modernos (ya sea que los consideremos como arcos de solidaridades o como pactos de dominación entre las élites criollas), se ocultan una serie de presencias / continuidades fundamentales que constituyen la colonialidad de las relaciones de poder. Hay una perversa violencia, dirá Dipesh Chakrabarty, cuando un campesino indio es ungido ciudadano y obligado a entrar en el conjuro de la ley con la ejecución de derechos y deberes sobre él, sin que se arraigue “dentro de él” su apropiación histórica (al menos con la educación y su proceso de normalización y con esa doble inscripción que marcaba Michel Foucault entre ser sujetos del lenguaje y sujetados a él mediante un orden del discurso) (Chakrabarty, 2008: 121). Hay una perversa violencia en ese paraguas universal de la ley (derechos universales para todos) cuando ni el interés, ni el deseo expresados en la ley del Estado, invocan la historicidad que gobierna las economías simbólicas de las poblaciones sometidas, y sus sujetos, por supuesto, tampoco tienen la posibilidad de interpelar o de ser interpelados (en el sentido político y en el althusseriano) por el lenguaje de la ley. En estos casos, el resultado es casi siempre el mismo: las poblaciones deben ser tuteladas por el nuevo

estado-nación-pater que para producir comunidad imaginada, necesita un desdoblamiento del colonialismo en la minorización de los sujetos indios y en la re-instauración patriarcal de la ley.

Lo más persistente es que mediante este proceso se construye y se legitima la necesidad histórica (hasta hoy vigente) de que esos sujetos sean re-presentados por otros, quienes en efecto conocen el orden del discurso sometido a la ritualización y a los procedimientos precisos para producir los efectos de autoridad: el académico profesional, el político, el religioso-misionero y el médico serán figuras sustantivas de este proceso (figuras que se solapan en una misma persona muchas veces, como ya sabemos).

Aquí llegamos al problema nodal por el que creo pertinente seguir hablando de subalternidad: la representación. Más allá de los dilemas metodológicos y relativos a las “fuentes” que registran el estudio de las “culturas populares” y que vuelven a poner en el centro la categoría “pueblo”, Michel de Certeau había sido claro en un punto: la cultura popular no existe fuera del gesto que la narra y a la vez la suprime (De Certeau, 2009). Por el momento, y estratégicamente, no ahondaré en las diferencias conceptuales entre lo popular y lo subalterno. Pero las intempesivas de este historiador francés en un texto brillante, escrito en 1974, son claras (mucho antes que el problema de la representación del subalterno estuviera en el eje de las discusiones histórico-antropológicas):

- La cultura popular se vuelve tanto más curiosa cuando menos se teme a sus sujetos (esto es, cuando más se encuentran domesticados o al menos enmarcados en el yugo de la ley y la tutela).
- El saber sobre el pueblo sigue ligado a un poder que lo autoriza, y ese poder de autorización en el mismo gesto de cristalizar y ordenar lo emergente, lo regula y domestica, “matándolo” en ese proceso de ordenamiento.
- El propio gesto de colección (tradiciones, palabras, mitos, leyendas, “saberes”), comprende inevitablemente un ejercicio de ordenamiento con una textura epistemológica

colonial sea inmutable, ni irreversible, negando el dinamismo de los procesos, la potencia de la subjetivación política. Pero cuando la colonia abandona el terreno del fundamento de ley y deja de ser la modalidad de ejercicio efectivo y desnudo del poder, la colonialidad es la condición sobre la cual se funda la nueva historicidad política de las repúblicas y los estados nacionales (Quijano, 2000). No se trata de una “condición de remanente” histórico o una supervivencia inevitable del “período” colonial. Como muestran los casos analizados por los estudios de subalternidad, así como el estudio de especificidades latinoamericanas (Rufer, 2010a; Bidaseca, 2010; Segato, 2007), la colonialidad es un modo de organización, gestión y administración de las poblaciones, que en el discurso antropológico e histórico local oculta su condición bajo la figura retórica de que se trataría de “otras” modernidades: carentes, fallidas, distópicas y, en todo caso, siempre con retraso y siempre promisorias.

En el quiasma que implican las independencias y la formación de los estados-nación modernos (ya sea que los consideremos como arcos de solidaridades o como pactos de dominación entre las élites criollas), se ocultan una serie de presencias / continuidades fundamentales que constituyen la colonialidad de las relaciones de poder. Hay una perversa violencia, dirá Dipesh Chakrabarty, cuando un campesino indio es ungido ciudadano y obligado a entrar en el conjuro de la ley con la ejecución de derechos y deberes sobre él, sin que se arraigue “dentro de él” su apropiación histórica (al menos con la educación y su proceso de normalización y con esa doble inscripción que marcaba Michel Foucault entre ser sujetos del lenguaje y sujetados a él mediante un orden del discurso) (Chakrabarty, 2008: 121). Hay una perversa violencia en ese paraguas universal de la ley (derechos universales para todos) cuando ni el interés, ni el deseo expresados en la ley del Estado, invocan la historicidad que gobierna las economías simbólicas de las poblaciones sometidas, y sus sujetos, por supuesto, tampoco tienen la posibilidad de interpelar o de ser interpelados (en el sentido político y en el althusseriano) por el lenguaje de la ley. En estos casos, el resultado es casi siempre el mismo: las poblaciones deben ser tuteladas por el nuevo

estado-nación-pater que para producir comunidad imaginada, necesita un desdoblamiento del colonialismo en la minorización de los sujetos indios y en la re-instauración patriarcal de la ley.

Lo más persistente es que mediante este proceso se construye y se legitima la necesidad histórica (hasta hoy vigente) de que esos sujetos sean re-presentados por otros, quienes en efecto conocen el orden del discurso sometido a la ritualización y a los procedimientos precisos para producir los efectos de autoridad: el académico profesional, el político, el religioso-misionero y el médico serán figuras sustantivas de este proceso (figuras que se solapan en una misma persona muchas veces, como ya sabemos).

Aquí llegamos al problema nodal por el que creo pertinente seguir hablando de subalternidad: la representación. Más allá de los dilemas metodológicos y relativos a las “fuentes” que registran el estudio de las “culturas populares” y que vuelven a poner en el centro la categoría “pueblo”, Michel de Certeau había sido claro en un punto: la cultura popular no existe fuera del gesto que la narra y a la vez la suprime (De Certeau, 2009). Por el momento, y estratégicamente, no ahondaré en las diferencias conceptuales entre lo popular y lo subalterno. Pero las intempestivas de este historiador francés en un texto brillante, escrito en 1974, son claras (mucho antes que el problema de la representación del subalterno estuviera en el eje de las discusiones histórico-antropológicas):

- La cultura popular se vuelve tanto más curiosa cuando menos se teme a sus sujetos (esto es, cuando más se encuentran domesticados o al menos enmarcados en el yugo de la ley y la tutela).
- El saber sobre el pueblo sigue ligado a un poder que lo autoriza, y ese poder de autorización en el mismo gesto de cristalizar y ordenar lo emergente, lo regula y domestica, “matándolo” en ese proceso de ordenamiento.
- El propio gesto de colección (tradiciones, palabras, mitos, leyendas, “saberes”), comprende inevitablemente un ejercicio de ordenamiento con una textura epistemológica

ca. Y el ordenamiento es externo a la economía simbólica de donde emana. Por ende, es siempre una reducción (De Certeau, 2009: 47-49).

Más allá de las consabidas objeciones a este texto, lo que siempre he leído en sus líneas es una afirmación y una pregunta del autor. La afirmación: una modificación en las convicciones (sobre cómo se crea y reproduce la relación entre alta / baja cultura) no podrá cambiar lo que el conocimiento académico-científico hizo con la cultura popular (crearla como categoría y procesarla como sustrato y esencia para domesticar su historicidad y desaparecerla). “Para un cambio en ese sentido es necesaria una acción política” (De Certeau, 2009: 49). La pregunta: “¿se puede pensar en una nueva organización en el seno de una cultura que no fuera solidaria con un cambio de relación en las fuerzas sociales?” (De Certeau, 2009: 69). Creo que este historiador francés invoca sin metáforas (un recurso tan frecuente en su escritura) lo que estamos intentando trabajar aquí: se requiere una acción política de autorización enunciativa del subalterno (y no simplemente pensar que narra de forma transparente su experiencia de subjetivación, porque esto no reconoce que la subalternidad es una condición discursiva que permite el acto de habla, pero no lo hace audible y ahí está el punto), y es necesario pensar que un estudio de la “cultura popular” será productivo políticamente cuando se solidarice (como estrategia) con un cambio de relación en las fuerzas sociales.

Tal vez De Certeau se haya posicionado con casi 30 años de antelación al emergente problemático de la interculturalidad: la acción académica y política extenuante de “rescatar”, “reconocer” y “visibilizar” modos y patrones culturales (comunitarios o subnacionales) amenaza con producir el reemplazo de un deber político de horizonte igualitario por una refuncionalización de la distinción entre sociedades de cultura y sociedades de historia. Un “ellos” (que se visten y se exhiben y cantan y rezan de acuerdo con un aparente interés propio) es focalizado por el entrenamiento de la mirada de un “nosotros” (que esconde, otra vez, su punto cero de observación: el de la historia, el tiempo metropo-

litano del proceso y el progreso). La mirada solidaria no hace política, no autoriza sujetos, no suprime las jerarquías históricamente procesadas y revisitadas y, en todo caso, operativiza su discurso innovador en el terreno de la presencia: ahora sí somos capaces de ver al otro, que sigue y seguirá siendo parte de la alteridad radical atravesada por la ideología de la diversidad que en realidad oculta la renovación de un mutante proceso histórico de diferenciación.

Aquí cobra relevancia el epígrafe de este apartado: “Si el pueblo no habla, bien puede cantar”. De Certeau decía justamente que la emoción producida por la cultura popular (la canción interpretada, la vestimenta colorida) emana de la distancia que prepara ese ejercicio de contemplación. La emoción es la estrategia de otrificación, no el valor neutro del reconocimiento o la empatía. Esta afirmación es del mismo tenor irónico que la de don Efrén: “Ah, pero no escriba eso, porque a usted en la universidad no le va a servir... Diga que somos indios y que nos vestimos como los sanavirones, y que vivimos en piso de tierra”. Diga eso que entra en el régimen audible, diga eso que emociona y produce al pueblo, diga eso que en el mismo reconocimiento nos coloca en ese otro lado observable y “respetable”: el de la jerarquía no enunciada, el de la distancia temporal, el del deber de preservación y “vigilancia” de la tradición.

## El habla: recurso y *performance*

*Si me pongo la fruta en la cabeza seguro que lloverá cerveza.*

*Si me pongo el sombrero de torero seguro que lloverá dinero.*

*Si me pongo algo encima seguro que algo lloverá.*

*Estereotipo, estereotipo—estereo, tipo de estereotipo.*

Kevin Johansen

Volviendo a don Efrén, el problema no era la extirpación de una memoria, o que no “tuvieran historia”, sino que todo lo que fuera narrado en términos de “su propia historia” sería colocado rápidamente desde las instancias que regulan, ritualizan y ordeuan

la legitimidad de los discursos (el “purismo” de cierta academia, el Estado o el “tercer sector”) en el terreno del mito, la leyenda, o con suerte la celebrada circulación comunitaria de saberes.<sup>6</sup> Por supuesto que el subalterno habla, reclama desde un lugar en la historicidad, desde una noción precisa entre la pertenencia y la reproducción de la comunidad, por un lado, y el ejercicio (paródico y perverso) de la ciudadanía y la interlocución con el aparato de gobernabilidad. No quieren “romper” con el Estado, ni estar fuera de él: no todos, no siempre. Saben mejor que nadie que la ciudadanía es un horizonte excluyente que se debe desplazar y hacer estallar; vienen produciendo utopías desde la conquista misma. Pero en las políticas de la historicidad, el acontecimiento es la urgencia (no la utopía): antes de romper con la ley, es necesario reclamar y ejercer el derecho a su acceso. La violencia que precede al conjuro del derecho es lo que Efrén está poniendo en evidencia aquí. En este sentido quieren “salud y educación”; no como una genuflexión de los oprimidos ante las dádivas del Estado. No es tan difícil de comprender si lo miramos históricamente: para romper con el universo que instauro la ley (digamos aquí el Estado), hay que establecer primero un vínculo con él, pertenecer al registro audible de la escucha (más que al momento enunciable de las voces polifónicas). Lo que digo es que aquello que diferencia, en este caso, el ruido de la voz, es la posibilidad de ser oído más que la potencia de producir un enunciado.

Don Efrén es nítido: ejercen ellos una “política de los gobernados” (Chatterjee, 2006) con la clara internalización de sus propias condiciones de dominación como plataforma de transformación de esa situación (prefiero hablar de internalización y no de “conciencia” por los matices complejos que eso produce en la discusión posestructuralista sobre la ideología, el deseo y el inte-

<sup>6</sup> Este es otro problema en relación con la autoridad de la historia: hay “culturas del tiempo” (o sea, culturas antropológicas: indígenas, campesinas, etcétera) y “culturas de historia” (culturas de archivo, históricas: el nosotros occidental para quienes la contemporaneidad es una cuestión de jerarquía). No todos somos contemporáneos. Trabajo este punto in extenso en Rufer (2010b).

ría). Esto sucede no como cálculo, ni estrategia, sino como irrupción en el campo de lo establecido y como desplazamiento en el terreno de lo político.

Ahora sí quisiera hacer una distinción capital entre popular y subalterno, y explicar por qué me concentro en el segundo. La romantización del pueblo, el “volk” como ese sujeto que puede ser el germen transformador, fue puesto en tensión con estudios como los de De Certeau, en Francia, y los de Néstor García Canclini o Jesús Martín Barbero, en la década de 1980, en América Latina (Canclini, 2002; Martín Barbero, 1987). Esto dio paso a los análisis sobre los procesos de fabricación (académica, política y económica), transformación, apropiación e historicidad del “pueblo”. En este punto, el concepto de subalternidad sigue apelando a comprender las múltiples condiciones de desigualdad y diferenciación con las cuales ese “sujeto” es producido y reproducido. El concepto de subalternidad entendido como crítica poscolonial remite siempre a lo que Valeria Añón y Pablo Alabarces llaman “aquello que está fuera de lo visible, de lo decible y de lo enunciable, o que, cuando se vuelve representación, no puede administrar los modos en que se lo enuncia” (Alabarces y Añón, 2008: 293). Los autores proponen que entender lo popular como subalternidad implica:

*[...] una definición que enfatice el plural pero que no se tranquilice en él; que incluya siempre el conflicto, el poder, la desigualdad, sin naturalizarlos ni cristalizar a los sujetos en ellos [...] que reflexione de modo constante sobre el lugar del intelectual sin enmudecer; que, a contrapelo de expectativas y deseos populistas, pueda ver la reproducción de la dominación articulada en los implacables mecanismos de los medios de comunicación (Alabarces y Añón, 2008: 302).*

Yo agregaría que esa definición pueda contemplar las mutaciones, las duplicidades y la reproducción en los diferentes modos de instalar la cultura como policía (no política) de identidad. En síntesis, no estamos aludiendo a un fracaso cognoscitivo, ni a una

renuncia de la herramienta política, sino que nos adosamos a lo que Spivak refiere con “habitar problemáticamente” esta distancia entre los lenguajes de la representación, los modos de administrarlos y los agentes legitimados para esa administración. El subalterno no puede controlar los modos en los que se lo enuncia en el discurso político, académico, científico-médico o el propio discurso militante; y seríamos poco sensatos si no analizáramos el poder de esas estrategias discursivas en la producción de políticas públicas, políticas culturales y o de “inclusión”, un nuevo comodín conceptual “catacrésico” diría Spivak, porque desplaza su referente y no sabemos muy bien hacia dónde.

Si retomamos la gran apuesta de Guha en su libro *Domina- ción sin hegemonía* (1997), vemos que intentó mostrar cómo las élites nacionalistas (y no menos importante, todo el edificio intelectual que las rodeaba) se habían convertido en los ventrílocuos de la población campesina en general, y cómo los problemas persistentes de casta deben ser tamizados por esa configuración. Andrés Guerrero, en una actitud similar, habla de la ocupación de la *intelligentsia* intelectual ecuatoriana en ese mismo sentido. Las élites creyeron estar dispuestas a poder “narrar” no sólo la historia de los otros sino sus intereses legítimos, sus razones y formaciones simbólicas y políticas (Guerrero, 2000).

La ventriloquia funcionó y todavía funciona como un elemento crucial en las políticas de izquierda (algo que el movimiento zapatista mexicano intentó plantear desde el inicio). Políticos e intelectuales en sus respectivas funciones, “hablan” los intereses del otro, “educan” la posición subalterna, “domesticar” el lenguaje de los campesinos, en una pretensión de legitimidad política. La argumentación suele ser la de explicar adónde funciona la ideología, adónde se tiñe la masa de “falsa conciencia”, adónde el subalterno es incapaz de ser coherente con sus propios intereses.

Ese uso “a la letra” de un concepto tan denso como el de ideología en el propio Karl Marx, ha resultado el peor de los binarismos: el recrudescimiento de la retórica a modo vulgata, o el abandono total de la palabra por considerarse anticuada a los procesos de la “sociedad transparente”. La apuesta del grupo de trabajo de Estudios de Subalternidad no es abandonar el proble-

ma de la ideología (algo que nos ha costado caro en el caso de la vertiente más acrítica de los estudios culturales, como si la elección por la cultura obviara el problema político de la reproducción y la mimesis).<sup>7</sup> El punto es, más bien, ver cómo la ideología es productiva y actúa en la articulación tensa y duplicada entre subalternos y Estado, induce figuras en el registro de la mirada académica, niega la formación de los procesos de hibridez y es incapaz de explicar las modalidades en que el subalterno se ve obligado a usar de forma ambivalente el lenguaje de la autoridad. Al decir de De Certeau (1980), cómo es en la táctica donde hacen política los débiles.

El subalterno puede producir una torsión en los usos del propio texto que lo enuncia, desestabilizando la dicotomía de poder (soy consciente de mi propia elaboración metonímica al hablar del subalterno, volviendo soberanía del lenguaje a un sujeto que siempre debe ser histórico, puntual, contextual y contingente). Pero a lo que voy es que la distancia entre esa representación y su administración, es una diferencia que el subalterno reconoce, opera, practica y utiliza. En aquel “diga que somos indios y que nos vestimos como los sanavirones” de don Efrén, hay una clara operación con la jerarquía. Él sabe que políticos y académicos “van” a administrar esos modos de enunciar que le son externos, pero juega con ellos.

Volvamos a Quilino: el corredor geográfico del norte de la provincia de Córdoba se convirtió en escena de turismo alternativo a fines de la década de 1990 con una recreación del camino real colonial y el consecuente trazado de una ruta, delimitando una vieja geografía que nada tenía que ver con las sierras grandes, ni con el corredor pampeano (los dos espacios sociales por los que Córdoba se conoce dentro de Argentina). Cuando yo lo comencé a

<sup>7</sup> Me refiero en específico a cómo la deshistorización de los estudios culturales en su vertiente estadounidense (y su repudio, a veces bien fundado, al marxismo clásico), creyendo obviar el concepto de ideología por inoperante o elitista, quitó al problema político que habita en el centro de toda concepción sobre la cultura: es hoy un panorama de transacciones, de usos políticos y estratégicos. Trabajo este punto detenidamente en Rufer (2009).

tratar, y con la llegada del turismo (todavía escaso en ese entonces), don Efrén vendía sus artículos de paja de trigo (la artesanía "típica" de la zona). Al establecer el puesto afuera de su casa, se cambiaba de ropa y no usaba sus pantalones de mezclilla sino los tradicionales de grafa y sombrero. Hablaba diferente: se producía indio. En una ocasión me dijo: "Tuve que ir a unos viejos manuales de la época de Perón que estaban por ahí, para acordarme bien cómo era eso del trenzado a la vieja usanza. Porque la gente me los pedía así, así se acordaban ellos que los hacíamos". La escena me parece importante porque posiciona la historicidad de ambos constructos (el "ellos" y el "nosotros"); el pasado de la tradición que "la gente" (el turista de la ciudad) recordaba vagamente también era un recuerdo para don Efrén. Insisto: no podemos leer esto como una "pérdida de tradición" sino como la historicidad de los procesos culturales que seleccionan prácticas, apropian y reubican modos de forma ambivalente, y desplazan producciones simbólicas.

Había allí una ritualización performativa de eso que era esperado que se produjera, lo que ya conocemos como la reinvencción de la tradición o la puesta en escena de una herencia ahí mismo fabricada. La lectura nativista leería esto como la pérdida irreparable de la autenticidad disidente, la perversión del mercado y la mercantilización de los patrones identitarios. Ciertamente el posestructuralismo lo pondría en el plano del esencialismo estratégico. A mí me gustaría más proponer que se trata de una operación política que asume la asimetría en el universo simbólico: la subalternidad se expresa en esa agónica hibridez que habita el saberse adentro de un sistema de representaciones que no se administra, pero en el que se puede operar.

Creo que no deberíamos leer la *performance* de Efrén como "irreversible mimetismo", "renuncia ante el sistema", o como una destilación de su falsa conciencia (tres de los argumentos recurridos por quienes asignamos a veces el deber de pureza con la que "el pueblo debe salvar al pueblo": una retórica que nos exculpa, en general, de comprender que "el pueblo" sólo puede dar cuenta de una historia conceptual elaborada en otra instancia, y no de mandatos en el universo de las prácticas sociales). Al

contrario, esa agónica hibridez es un juego de fuerzas desnudo y, por supuesto, que es política: una política de los gobernados, esa que produce un juego de alteraciones y de parodias con el mismo lenguaje del poder, tomando decisiones en el campo asimétrico de reglas heterónomas que el subalterno está obligado a habitar. Un juego de relaciones de poder que si lo analizamos bajo los binarismos de poder / resistencia o colaboración / protesta nos impide comprender los mecanismos sutiles con los cuales cultura, pueblo e identidad son significantes que se negocian a diario, y en la tensión de esa negociación se produce su dimensión política. Una política posible e histórica. Don Efrén lo sabía mejor que yo.

Conviene aclarar que cuando hablo aquí de hibridez, entiendo el concepto políticamente como el intelectual indio Homi Bhabha lo plantea: un proceso dinámico e inestable, una forma de habitar la modernidad (y no como la acepción más difundida de un bricolaje o sincretismo de modos culturales) (Bhabha, 2002: 131-153). En este sentido, el sujeto híbrido (subalterno) utiliza los significantes que se ve obligado a usar, empero lo hace introduciéndole una torsión que desestabiliza, que deja la marca de la resistencia (que no debe nunca confundirse con la literalidad de la protesta o con la frontalidad de la reacción) o de la insatisfacción. Podemos pensarlo también recuperando la noción clásica de dialogismo en Mijaíl Bajtín. El lingüista ruso planteaba que la voz del interlocutor está presente en el decir del sujeto enunciante, de ahí el efecto "polifónico" de todo discurso. A partir de aquí, entendemos de qué manera en el discurso del subalterno está la presencia del discurso dominante y de la escena hegemónica: un uso ambivalente de las expectativas del dominador. Quiero decir: la tradición etiquetada por el discurso hegemónico es "usada" estratégicamente por el hablante nativo, es re-significada, burlada en actos paródicos o miméticos. En el discurso de Efrén, el acto de enunciación reconoce la escena de dominación y utiliza sus significantes como estrategia política para denunciar su exterioridad con respecto a él. El discurso del subalterno retiene el significante, pero no la codificación del valor: no la autoridad de ese discurso. Dirá Bhabha:

*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: 144; las negritas fueron añadidas por el autor).*

Cuando Spivak planteó la pregunta si podía el subalterno hablar (Spivak, 2003), un texto a mi entender muy mal leído, la respuesta negativa en una fuerte disquisición con Foucault y Gilles Deleuze no tenía que ver con afirmar la carencia de un actor político posible en los oprimidos,<sup>8</sup> o que no hay autonomía como horizonte o “voz” como manifestación de una posición en el juego de vínculos. Lo que esta autora estaba planteando era una respuesta académica, filosófica si se quiere, con el siguiente argumento central: el subalterno no tiene “voz propia” porque la academia fagocita el discurso del otro dentro de los marcos propios del texto científico o el ensayo filosófico. El discurso del otro no es sino una cita acomodada siempre a las categorías propias del discurso (la clase, el interés, la conciencia), y el subalterno tiene siempre una posición ambivalente aquí: por un lado, ese no es “su discurso”, porque su lenguaje es siempre un exceso que no logra ser domesticado por entero. Pero, por otro, el subalterno queda dentro del discurso del logos Occidental (un Occidental con mayúsculas que no existe, pero que se lo hace funcionar como tal en las estrategias discursivas de la Historia, el Desarrollo y el Progreso): el subalterno debe lidiar con él, aprenderlo y resistirlo desde dentro.

<sup>8</sup> Sin embargo, para Spivak el concepto de agencia es un término problemático, que asume un sujeto del humanismo soberano del discurso y de la acción, y que no logra explicar, tampoco en la sociología estratégica, de qué manera la “posición / sujeto” está siempre mediada (Spivak, 2003).

Recurramos a la clásica viñeta de Franz Fanon, psicoanalista negro nacido en Martinica:

*Me encuentro con un alemán o un ruso que hablan mal el francés. Intento darles, gesticulando, la información que me piden pero, al hacerlo, no olvido que uno u otro tienen una lengua propia, un país, y que quizás sean un abogado o un ingeniero en su cultura. En todo caso, es un extranjero en mi grupo y sus normas deben ser diferentes. El caso del negro no se parece en nada a esto: no tiene cultura ni civilización. Carece de ese “largo pasado histórico” (Fanon, 1973: 28).*

Para Fanon, el colonizado (o el subalterno y su colonialidad) siempre se encuentra en un enfrentamiento con el lenguaje de otro; una alegoría que remite a dos lexias: la situación (en frente de) y la posición (la confrontación). En el caso del subalterno (pensemos en Efrén) no hay un entero “adentrarse” en lo que Foucault llamaba “el orden del discurso” porque, de nuevo, no puede administrarlo. Incluso ese “adentrarse” tiene determinaciones históricas diferentes en un contexto de reproducción de la colonialidad, como México o cualquier país latinoamericano. Una cosa es el ingreso ciudadano y familiar (que en otros tiempos se llamaba “burgués”) en el orden del discurso, mediante los aparatos que ordenan y disciplinan esa sentencia foucaultiana de que “hablar es peligroso”: por eso debemos ir a la escuela, vivir en familia, reproducir el orden moral de la subjetivación. Otro proceso muy diferente es el forzamiento de la entrada en el orden discursivo cuando la marca histórica de ese ingreso es la conquista, la alienación y la subyugación por las armas de la guerra (y habría que pensar si la ciudadanía en América Latina no es la retórica de una guerra que continúa por medio de la ley sus estrategias nacionales bio y necropolíticas con la población previamente colonizada). Esa desigualdad que tiene determinaciones geopolíticas claras, nos sitúa en la comprensión del contexto poscolonial y exige modificar cualquier teoría sobre las voces, el habla o el diálogo.

## La escucha y la escritura: la horizontalidad como horizonte

*¿El filósofo no será quien entiende siempre  
(y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente,  
quien neutraliza en sí mismo la escucha...?*

Jean-Luc Nancy

Mi opción teórica, siguiendo a Spivak o Chakrabarty, indica que no hay posibilidad alguna de un “rescate”, recuperación o celebración de algo que esté “fuera” de la modernidad (una tradición otra, una epistemología otra). Si buscamos ese “terreno encantado” de la tradición con sus vigilantes acérrimos y representantes (el indio, la etnia), corremos el riesgo de volver a arrojar al sujeto subalterno fuera de la historia, nuevamente, y esta vez con las mejores intenciones. La “entrada y salida” de la modernidad implica menos una estrategia posmoderna que una forma histórica de habitar tiempos diferentes, jerárquicamente valorados. Don Efrén no recordaba el trenzado a la vieja usanza porque había dejado de ser valor de uso en su entorno, no tenía espacio en el saber, pertenecía a la memoria—estampa que no preserva los procedimientos: el no era el guardián de ninguna puerta al mito de origen, de ningún encanto que paliara la nostalgia arcaizante del capital en los tiempos modernos. En todo caso, era un sujeto histórico. Por eso trabajo más bien con las perspectivas que toman a la deconstrucción como camino heurístico (de ahí también, por supuesto, la predilección por Spivak y su diálogo con Jacques Derrida dentro del canon filosófico europeo). En este sentido y de cara al trabajo de campo—registro—escritura, pienso que es necesario asumir el privilegio epistemológico y trabajar a través de él.

Los estudios de subalternidad vinieron a “desenmascarar” un supuesto intocable: el de que nuestro conocimiento produce un “cambio” en la inmediatez de ese “otro” que aborda. Empero, la academia habla desde un lugar de autoridad, y ese es el punto clave que debe “explotarse adecuadamente” (Spivak, 2000).

*[...] la mujer india que teme por su vida al quedar viuda, no quiere entenderme, ni quiere hermanarse, ni ser intelectual. Quiere aprovecharme. Aprovechar mi privilegio no para que hable por ella —el peor error de toda la izquierda— sino para que hable sobre ella en un lenguaje que la excede: el del estado, el de la política. Ese, y no una cínica postura de conmiseración disfrazada de etnografía experimental, es el deber del intelectual con el subalterno. Saber usar el privilegio para hacer una denuncia en el lenguaje de la ley, en el lenguaje que tiene fuerza. Y eso es hacer teoría política (Spivak, 2008: 87).*

Asumir el privilegio epistémico no sólo es una manera de decir “¿quién está el intelectual que habla desde un lugar valorado y autorizado” sino ejercer también el potencial político de esa asunción que no es, insisto, hablar por, sino escuchar:

*La promesa de justicia debe hacerse cargo no sólo de la seducción del poder, sino también de la angustia de que el saber deba eliminar la diferencia, así como la *différance*, de que un mundo totalmente justo sea imposible, siempre diferido y diferente de nuestras proyecciones, ese elemento indecible ante el cual debemos arriesgar la decisión de que podemos escuchar al otro (Spivak, 2010: 202).*

Escuchar al otro no es una facultad, una intención, ni una capacidad orgánica, tampoco es una práctica ajustada a la teoría de las voces o a las etnografías del habla: debe ser una decisión política. Cuando digo política intento hacerme eco de la propia advertencia de Jacques Rancière (1997): la política nace del desacuerdo y de un desequilibrio que debe ajustarse entre logos y ruido. Hay quienes sólo hacen ruido (o mejor dicho, de los que sólo se escucha ruido). Porque su voz (por supuesto, no como tonía sino como lexía) no es audible.

Puntualizamos dos cosas sobre la escucha: primero, la falencia de la teoría de las voces (Bidaseca, 2010) se centra en que

pretende la transparencia de la tonía como si todo acto de habla garantizara el performativo. La teoría de la performatividad no registra la contraparte de la *performance* y del acto-autoridad: la escucha. Esto no debe entenderse como “la recepción” sino como un contrato simbolizado que antecede a las voces. Hay voces que no producen acto de habla porque no pueden garantizar las condiciones sociales de la escucha. Segundo, en tanto decisión política la escucha es contraparte de la mirada como instrumento domesticado de la superficie, como ese manto que escruta intentando desnudar. La escucha no es un acto neutro ni de condescendencia ni de horizontalidad como ficción entre iguales. Propongo que metodológicamente usemos la imagen de la escucha como un registro de la diferencia.

En este punto debemos desnaturalizar la fascinación dialógica que ha confundido a veces la lógica impecable de Bajtín con un vaciamiento de sentido crítico en la vulgata habermasiana. Si el primero proponía el dialogismo en todo discurso (como el registro polifónico que marca cualquier texto donde la voz de la alteridad está presente en mi discurso) eso no puede nunca traducirse en la transparencia del diálogo como la ponderación de argumentos desde el horizonte de cada sujeto, porque la diferenciación antecede a la capacidad de hacerse audible. Quiero decir, hay una estructuración de la capacidad de semantizar, y es una estructuración históricamente producida y metamorfoseada: la que establece que el indio, el desplazado, el indigente, el migrante, no exponen con cartas sin marcar (o el “código transparente” del lenguaje) ante los agentes del Estado o los intelectuales o la “sociedad política” o, incluso, ante los militantes o los “agentes de cooperación”. A su vez, la mujer migrante, la mujer desplazada o la mujer india, como bien mostró Spivak, está doblemente sujeta a las cartas marcadas del lenguaje de su propia comunidad que la subalterniza, además del Estado, las agencias de cooperación y los “terceros” sectores.

Con esta misma sensibilidad que propone habitar la tensión, tal vez debamos dejar de hablar de los oprimidos para poner el acento en la opresión, esa formalización de un acto que se ejerce sobre cuerpos y comunidades, y volver a la idea foucaultiana de

las relaciones de fuerza que nunca pueden producir una única y unidimensional forma subjetiva: algo como “el” oprimido oculta las condiciones obtusas en las cuales un acto de opresión se produce y se habita (esa crítica tan feroz de Foucault sobre la figura marxista de “el” obrero, y que Spivak no le perdona que después la haya usado y reproducido en su famosa entrevista con Deleuze).<sup>9</sup> Claro que no usé este término ingenuamente. Aparece en la lexis de don Efrén.

*Nos llaman los oprimidos. Eso decía un libro. Qué palabra fea, ¿no? Me suena a “los aplastados”. Yo me quedé triste cuando la leí. ¿Tanto vinieron a ver y a quedarse pa’ sacar esa conclusión? Pero la otra vez cuando vino el diputado este... el que ganó, el radical. Yo le dije: “Oiga, es que acá somos oprimidos”. ¡¡Uy!!, no sabe cómo me miró y me abrazó y me dijo: “Eso se va a acabar”. Y yo dije: “Y, bueno, será que hay que decirlo así. Pero yo...ojito, yo soy tejedor. Y versero [se ríe]”.*

“Versero” adquiere en el contexto argentino el doble sentido de “hacer versos” y de hablar “puro verso” (pura mentira). Esa liminalidad era una estrategia siempre usada conmigo. Habitualmente Efrén tenía ese manejo del lenguaje en el límite, y hacía

<sup>9</sup> En la entrevista con Deleuze, titulada “Los intelectuales y el poder”, que se reproduce en *La microfísica del poder*, Foucault usa las figuras de “el” obrero y “un mao” para hablar de cómo reaccionó frente a las intersecciones entre deseo, poder e interés, después de 1968. Para empeorarla, Deleuze contesta que “la realidad está en lo que pasa en una fábrica”. Estos sintagmas son usados por Spivak en “¿Puede el subalterno hablar?” para mostrar que Foucault seguía operando con un sujeto soberano (por más que siempre haya preconizado lo contrario) sin determinaciones geopolíticas (o sea, sin poder pensar que un obrero francés, o un obrero mexicano, en el que media la racialización y el acontecimiento colonial, jamás pueden estar atravesados por la misma elaboración ni capacidad de reacción). A su vez, argumenta que Deleuze asumía una “fetichización de lo concreto” (por más que siempre haya argumentado en su contra) (Foucault, 1976: 77-86; Spivak, 2003).

que yo me sintiera simultáneamente conmovido, incluido y burlado. Esa liminalidad de su discurso —hoy lo percibo en la distancia física y temporal— era un ejercicio perfecto de la hibridez discursiva (hablar en el otro, con el otro, contra el otro, con las voces del otro en uno, todo en un mismo acto de habla).

Para decirlo en términos de Bajtín, en el discurso de don Efrén estaba yo (mis expectativas, mis límites, mi autoridad como académico y mi desconocimiento siempre abismal de su historia, de su vida y de sus urgencias). Por eso propongo asumir y explicitar en los procedimientos de escritura, eso que se excluye en la fabricación de la evidencia, el lugar que habitamos: el del privilegio que condiciona el diálogo. No lo anula, ni lo obtura, pero lo marca. A esto llamo ser capaces de ejercer la escucha como un registro de la diferencia: entrenarse en la complejidad para escuchar la hibridez y su dimensión política, no ocultar lo que se oye cuando esto contradice y torsiona eso que suponíamos de un sujeto que resolvía fácilmente nuestras inquietudes académicas sobre identidad, cultura y poder. Tampoco domesticarlo en el formato del escrito académico que en el ropaje del dato limpio omite sus condiciones de producción. Metodológicamente, creo que la horizontalidad como potencia está contenida en su etimología: es horizonte ejercido, explicitación y denuncia en los procedimientos de escritura.

Esto exige un cuidadoso trabajo de vigilancia para poder explicar la complejidad de habitar las asimetrías, sin simplificar la escena o romantizar bajo nuevos ropajes la esperanza (terriblemente opresiva) depositada en “el pueblo”. Digo esto porque se repite la creación de un sujeto sujetado por nuestros deseos, proyecciones e insatisfacciones políticas: ahora pareciera que el subalterno tiene el deber de preservar lo que la historia moderna metamorfoseó (la “tradición”, la “identidad”, la “espiritualidad”); y por si fuera poco resistir, resistir siempre y a cualquier costo. En primer lugar, diría que el resultado de esperar encontrar la “preservación” de cualquier patrimonio, es volver a poner al subalterno fuera de la historia que es contingencia, cambio y dinamismo. En segundo lugar, me sumo a las palabras de Amina Mamma:

*[...] los únicos que pensamos que los oprimidos resisten veinticuatro horas al día, somos los intelectuales. Se necesita mucho más que resistir para ser un campesino acosado en Nigeria: se necesita coraje, creatividad, capacidad de negociación con las autoridades y un trabajo mimético para hablar su mismo lenguaje. La vida cotidiana es pura cultura política, no es ningún colaboracionismo fácil, ni resignación, ni conciencia para sí de algunos elegidos (Mamma, 2004).*

Decidir, decíamos con Spivak, apunta a una capacidad y un riesgo: la capacidad de optar y el riesgo del equívoco. Ambos ineludibles. Decidir políticamente implica habitar la diferencia, no romantizarla, trabajar con y a través de la contradicción, interpretar el ocultamiento y la estrategia liminal del subalterno, comprender y registrar el desliz en una entrevista, la reproducción en una historia, el olvido premeditado en una clave. Escribir problemáticamente lo que estamos obligados a habitar, decía Spivak (2003); y escribir la complejidad instala una fisura en el discurso de lo mismo, permite comprender que la lección central, si hubiera, se encuentra en el proceso de fabricación del discurso subalterno, en el reto de hacer una historia, una antropología o una sociología sin garantías, como nos enseñara Stuart Hall (2003): sin estatizar la voz del otro, sin pretender haber llegado a “escuchar y registrar” eso que estaba perdido. Se trata, creo, de tener la humildad de escribir sobre una conversación que produce sentido y significación en el momento mismo de su ejecución, atravesada por la fuerza de las relaciones que asumimos y a las que no podemos (por más que sea nuestra intención) hacer *epokhé* y suspender. Esto implica una transformación metodológica del trabajo con la evidencia, porque habrá que interponer en el proceso lineal de “cita de campo— interpretación del autor”, todo lo que hay del investigador en el campo mismo, todo lo que Efrén sabía de mí (y de mis determinaciones: académico, de la pampa, nieto de inmigrantes europeos, marcado por la diferencia colonial en él). Pero rara vez los autores incluimos esa dimensión.

Hace poco tiempo, una colega antropóloga llevó a su hijo de un año a su trabajo de campo en una zona alejada de la Argentina, con un grupo indígena de la selva del Chaco. Le pregunté cómo había registrado lo que la comunidad indígena pensaba de su niño y de sus juguetes, de sus modalidades de crianza y sus ritos de interacción. Me miró extrañamente y me dijo: "Ése no era mi objeto". En mi propio caso, yo abandoné las memorias de Efrén porque allí "no estaba" eso que habíamos construido como argumento comprobable. Y sabemos que en estos casos, la falsación errada de una hipótesis no conduce a la "superación" del paradigma: amenaza contra él y eso es lo que estamos cada vez menos dispuestos a aceptar. En lo personal me llevó diez años comprender por qué Efrén no era un indio-estampa como la historia-disciplina lo requería, y por qué sus memorias comunitarias no existían sino hibridadas y mediadas con la historia nacional: en aquel entonces no pude pensarlo.

Creo que el borramiento del autor y de las condiciones de producción del encuentro con el subalterno no permiten comprender cuánto de esas condiciones construyen la posibilidad de significar. Esos borramientos son tan peligrosos como la delación del objeto estudiado: Efrén, por supuesto, no se llama Efrén. Como la regla de rigor exige para preservar la identidad de potenciales perjudicados, los nombres han sido cambiados. Pero también el autor y su proceso de labor con lo contradictorio y dual se borran del reporte de investigación, y eso debe restituirse en un trabajo horizontal. Debemos ser capaces de escribir sobre el proceso de transformación de la investigación desde las propias torsiones que introduce el investigado, incluso cuando eso aparente violar los estatutos de científicidad en términos de "campo", "primera mano", "interpretación". Justamente porque la condición poscolonial nos ha enseñado que no existe primera mano sin una historicidad que antecede cualquier "recolección", más allá de la metáfora naturalista que la metodología cualitativa sigue utilizando.

## Reflexiones finales

En aquellas tardes pueblerinas de Quilino, Efrén me había dicho:

*Don Bischoff [el historiador oficial que yo entendí que reproducía] nos trajo su libro una vez. Aprendí mucho eh... no crea. Todo eso que yo no sabía de mi propia gente. Pero eso otro que usted busca es demasiado nuestro y además, demasiado perdido, o no sé, demasiado chamuscado para contarlo. Quédese con el libro.*

La última oración que resalto me sonó siempre a una sentencia clara, aunque implícita: no les vamos a facilitar que ustedes y el Estado nos adosen otra etiqueta más y nos designen una nueva estampa en la historia de la carencia: no modernos, no terratenientes, no pampeanos (las negaciones de la historia nacional). Quédese con el libro fue siempre para mí la muestra de los propios límites del trabajo académico, donde lo más sensato es reconocerlos y trabajar ética y políticamente a través de ellos sin pretender anularlos; desanudando las complejas hibridaciones de fuerza y asimetría que esconden. Me dijo "eso que usted busca está demasiado chamuscado".

Chamuscado: viciado, corrupto, habitado por la duplicidad. Yo buscaba las memorias del subalterno y fue él quien me dio la respuesta: eso no existe como tal. Quédese con el libro, o busque otra cosa. Quédese con el libro o busque historizar cómo es que ya no somos tan distintos, nomás pobres. O cómo es que en la universidad "sirve" la tradición y la estampa exótica del sanavirón vestido y en piso de tierra (y para quiénes, y por medio de qué procesos de autorización). O por qué y para qué me presento como "el oprimido" ante el diputado y como "el indio" ante el turista, y por qué eso es hacer política habitando la historia. Fue don Efrén quien me reveló el método para comprender el "recurso a la cultura" en contextos de extrema desigualdad como los que habitamos.