

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier

En diálogo.
Metodologías horizontales
en Ciencias Sociales y
Culturales

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 Büschges,
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.

Capítulo 3

Notas para construir metodologías horizontales

Srarh Corona Berkin

En un programa de la BBC de Londres¹ que data de 1984, se muestra una crítica especialmente significativa a la antropología y, en particular, a Margaret Mead. Durante esta emisión aparecen pobladores de Pere y Mbunai, quienes eran jóvenes durante las estancias de Mead en la isla de Manus, y que en esta ocasión toman la palabra y llevan a juicio a la antropología. Utula Samana, autoridad de la provincia de Morobe, dice:

El occidente tenía la escritura [...] salieron a estudiar y a escribir sobre las llamadas culturas primitivas. Pero la antropología no es el conocimiento del ser humano, es sobre un ser humano o un grupo que se vuelve objeto de estudio de otro ser humano. Esto deshumaniza

¹ "Anthropology on trial", BBC, Public Television, 1984.

nuestras relaciones, no las comprende (traducción de la autora).

Una estudiante de antropología en Inglaterra, originaria de Papúa Nueva Guinea, narra en el mismo programa televisivo:

A veces voy a la biblioteca y leo libros y luego pregunto al profesor si puedo explicarlo desde el entendimiento de mi comunidad. Oh no, dice, tienes que leer los libros. Yo me disgusto. ¿Por qué? Si esos libros hablan de nosotros desde fuera; ¿por qué no puedo hablar desde mi propio conocimiento?

Cuando los sujetos investigados salen de los libros, como en el caso de los pobladores de Papúa Nueva Guinea, entrevistados 20 años después de ser estudiados por Margaret Mead, denuncian el trabajo de la antropóloga porque se consideran engañados con la manipulación individual de la información que le proporcionaron. También se lamentan que la interpretación errónea y parcial de su cultura sea la que queda registrada y la que circula por el mundo y, finalmente, que su fama se deba a lo escrito sobre ellos sin que hayan percibido nada a cambio.

Los métodos antropológicos han cambiado y las etnografías son ahora documentos elaborados desde una perspectiva moderna de la metodología. Sin embargo, siguen vigentes muchos de los problemas señalados por los habitantes de Papúa Nueva Guinea: la presencia no explícita del autor y del otro en los textos publicados, la autoridad de la mirada propia o el valor de la ajena, la responsabilidad y la reciprocidad, entre otros.

Lo que el título de este artículo sugiere con métodos horizontales es que una forma de investigación a partir de la igualdad es posible. Aquí presento mi propuesta de conflicto fundador y explico cómo me hago cargo de la igualdad en el proceso de investigación. Discuto también la autonomía de la propia mirada, así como la autoría dialógica, las formas de construcción de los datos y la presentación de los resultados en una perspectiva horizontal.

Mi trabajo, si bien coincide con la antropología en el interés por conocer al otro, difiere en el objetivo de la investigación y los métodos para hacerlo. Mi punto de partida tiene que ver con encontrar mejores formas de vivir juntos a partir de la expresión de la diversidad en términos de igualdad. Por tanto, lo que hago interpela a la antropología desde la comunicación, en otras palabras, me aboco al estudio del otro desde una reflexión política. El eje que define mi proyecto tiene que ver con la forma de enunciar lo propio y desde el lugar propio.

En cuanto a mi interés por vivir mejor en el espacio público, también me distancio de los multiculturalistas y de las perspectivas interculturales, pues me inquieta que el centro de la discusión sea la existencia de múltiples culturas y no las relaciones de poder entre ellas. En ciertos casos se llama la atención sobre sus desigualdades y, sin embargo, se pospone un pronunciamiento político al respecto, mientras que en otros, la cultura como centro se manifiesta en la confrontación con la modernidad y el eurocentrismo, pero de igual manera se termina por excluir a las posiciones otras del debate público.

Por ejemplo, en lo que respecta al primer caso, Charles Taylor (1993) defiende la opción del reconocimiento, el respeto y la tolerancia a la diferencia. Esta perspectiva defiende la supervivencia de "todas las culturas" y el reconocimiento como su garantía. Así, al poner en el centro la multiculturalidad generada por las migraciones mundiales, observa que es imposible imponer en la actualidad una imagen a los pueblos subalternos, por lo que ve como opción otorgarles el reconocimiento que exigen. Sin embargo, esta perspectiva ve a los distintos como un problema, pues considera que sus diferencias dificultan la convivencia bajo las leyes nacionales. Una relación armónica como la que imaginan los multiculturalistas no es posible, en virtud de que el problema no es el reconocimiento a sus culturas en los aspectos más inocuos sino que están en juego conceptos políticos opuestos a los hegemónicos y que se repelen. El "medio camino" de Taylor se convierte en la exhibición de las culturas diversas, aisladas, sin intercambio, sin comunicación. Para Neil Bissoondath (1994), la política multiculturalista en Canadá financia a las comunidades

inmigrantes con el objeto de que preserven su cultura y tradiciones. De esta manera, los recién llegados se mantienen en guetos aislados de oportunidades más amplias y terminan siendo estereotipos para los observadores externos.

En la segunda perspectiva también vemos que al centrarse en la posible extinción de las culturas diversas, se parte de un concepto estático de cultura y esencial al sujeto (si la pierde, deja de ser). En el caso de los pueblos indígenas, se teme por su supervivencia cultural frente al gran bloque hegemónico, sin darse cuenta que no existen culturas primarias, que todas implican un complejo proceso ambiguo y fluctuante de construcción identitaria y, sobre todo, que la relación entre los indígenas y la sociedad mayoritaria esta determinada por jerarquías y relaciones de poder. En ambos casos (los interculturales del respeto y los del aislamiento) no se supera la tiranía de un centro estático, es decir, el de la modernidad, o bien para reforzarlo o rechazarlo.

Frente a estos enfoques, en los que grupos sociales y sus culturas "nacen distintos" a los "normales" y preexisten a la discriminación, propongo que precisamente esta última construye a "los que son como uno" y también al otro, al diferente, al excluible. En otras palabras, no es un problema poner en el centro a las culturas, admitir que son distintas y buscar formas de tolerancia y aceptación o de protección y aislamiento. No se discrimina a ninguna cultura por ser diferente sino que es la propia discriminación que construye estas diferencias al nombrar a los "diferentes" y caracterizarlos (el indígena es auténtico, el migrante es ilegal, el homosexual es pervertido, el negro es erótico, etcétera). Cuando se nombra al otro desde una posición hegemónica, la diferencia se construye en oposición a la normalidad y se excluye del espacio público y la política.

En síntesis, mi posición frente a los métodos horizontales debe su sustento en los siguientes planteamientos:

- De la "comunicación acción", que se desprendía de los movimientos convulsos de los años 1970, y de la certeza que política y teoría no se podían separar, heredé una visión alternativa de la investigación. Aprendí que los efectos po-

líticos (en la investigación y en el activismo) quedan opacados cuando se les divide entre teoría y práctica. Sin embargo, aclaro que si bien el trabajo investigativo que realizo es político, tiene que ver con el ámbito académico y, por tanto, no es continuidad de la "comunicación acción", ni de las aproximaciones participativas con metas colaborativas.

- Llevar al ámbito de la investigación el principio de la praxis como generadora de conocimiento modifica la dirección que toma el proceso. Partir del sujeto en el trabajo de campo, pero reconocer su agencia y su discurso, considerarlo político, exige una forma distinta de enfrentar el proceso investigativo.
- De la crítica hecha a los esencialismos culturales —que son la base del respeto a las diferencias en las perspectivas interculturales hegemónicas—, parto del entendido que no hay epistemologías originarias que rescatar, ni dar voz o hablar por los que de esta manera se vuelven meta exegética de la investigación. Las esencias culturales son construcciones discursivas hegemónicas que persiguen clasificar, jerarquizar y excluir a los considerados "naturalmente" distintos.
- En torno al diálogo rescato su impulso político. Producirlo en igualdad no es encontrar "zonas de contacto" (Pratt, 1997), pues desde esta perspectiva se entiende la hibridez, pero el contacto no se resuelve, la diferencia sigue irresoluble, los distintos siguen excluidos. En adelante, por diálogo entiendo con Mijaíl Bajtín (2003a), la posibilidad de entablar comunicación entre los distintos. Porque cuando los oyentes se vuelven hablantes y éstos oyentes, el diálogo implica un espacio en el que los interlocutores producen algo diferente. Acabar con una voz "legítima", termina necesariamente con la "ilegítima".
- Producto de lo anterior, y además confrontada en previas experiencias a la clara exigencia de reciprocidad por parte

de “mis investigados” que me han preguntado en repetidas ocasiones: “¿Y qué nos vas a dar a cambio de que asintamos que nos investigues?”, he buscado en la práctica y la teoría explicar las relaciones entre los distintos. Mi trabajo se enfrenta con lo anterior en diálogo y conflicto con la participación permanente de los *wixáritari*.² Las categorías con las que trabajo delimitan necesariamente lo que me es visible, dan un orden a mi actividad y provienen de la teoría. Los *wixáritari* confrontan este saber occidental con sus propias estrategias de comunicación y política.

No se trata de un trabajo disciplinario de fronteras rígidas, ni tampoco uno interdisciplinario en el que se suman y yuxtaponen apuestas teórico-metodológicas dispares. En un intento por incorporar las voces y miradas (ajenas y propias) he desplazado los conceptos convencionales de la antropología, la sociología y el discurso, para construir una dinámica que permita responder ¿Cómo incorporar las miradas del investigador y el investigado para conocer al otro y además reconstruir el régimen de comunicación entre los iguales?

Precauciones metodológicas

Con este objetivo he ido construyendo algunos términos, entre ellos: la autonomía de la propia mirada, el conflicto fundador, la igualdad discursiva y la autoría *Entre voces*.

² Los *wixáritari* (*wixárika* en su forma singular) son uno de los 64 pueblos indígenas que habitan en México. Su lengua materna pertenece a la familia uto-azteca. A partir de 1985 se inició la forma actual de escribir su idioma. Monolingües en *wixárika* son 15.5% de sus miembros, de los cuales hombres son 9.9% y mujeres 20.8%. Habitan en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango, organizados en tres comunidades (San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés), en un territorio de 4 100 kilómetros cuadrados, de los 90 000 que reclaman como tierras propias. Un 3% son tierras de cultivo, 44% pastizales y 52% boscoso. La primera carretera de terracería que

La autonomía de la propia mirada

En la investigación social, ¿Quién nombra al otro? ¿Cuál es la participación del otro en la construcción de su “propio nombre”? Argumento que para conocerlo como desea él mismo ser conocido, no es problema del investigador “haber estado allí” el tiempo suficiente para conocer a “su” comunidad, ni tampoco requiere de mayor “objetividad” o “reflexividad” de su parte. Durante mucho tiempo se pensó que si se borraban las marcas de la implicación personal, se producía una investigación científica y un conocimiento objetivo del otro. Pero esta postura no toma en cuenta la unidireccionalidad del proceso de investigación que finalmente termina por nombrar al investigado desde un lugar ajeno y sin considerar su propia mirada.

Con “autonomía de la propia mirada” me refiero a la facultad de expresar el “propio nombre” desde lugares y formas diversas. Nombrarse a sí mismo se refiere a la creación de un discurso que otorgue una identidad propia frente a la etiqueta dominante impuesta históricamente. Uso el concepto “propio nombre” para referirme a la construcción que los otros desean hacer de sí mismos frente al apelativo impuesto en el espacio público. Estos últimos, los “nombres correctos” contruidos unilateralmente desde el poder, marcan jerarquía y valor. Pierre Bourdieu (1984: 163) titula su artículo “La ‘juventud’ no es más que una palabra” para decir que esta “etiqueta” construida desde el poder, limita artificialmente una etapa social. Como consecuencia de este rango de edad prefabricado, Zeyda Rodríguez (2010) muestra cómo se limitan las posibilidades de transformación y rebeldía a la “juventud”, “a una etapa fugaz”. Con “autonomía de la propia mirada” busco en la investigación los apelativos que los otros

comunica la comunidad con la cabecera municipal fue inaugurada en 1998, la electricidad se instaló en 2009 y el drenaje está pendiente para 2012. Se rigen con un doble sistema político: el que responde a las autoridades tradicionales y el que atiende las leyes estatales y federales. Los mexicanos conocen poco la cultura de este pueblo y más bien reconocen la imagen que los medios masivos han construido.

construyen como propios en el proceso. Queda claro que los “propios nombres” no se construyen sólo en oposición a las etiquetas hegemónicas sino que están en diálogo con éstos.

La “autonomía de la propia mirada” tiene que ver con el hecho dialógico que se produce entre el investigador y el investigado, donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro. En este sentido, nadie entra a la investigación con una autonomía anterior, esencial, originaria, sino que cada uno, investigador e investigado, se embarcan en un proceso para encontrar conocimiento a partir de un juego de espejos, en el que cada uno se reconoce por la mirada que el otro, en una situación horizontal, le devuelve. Esta “autonomía de la propia mirada” implica que al mostrarse ambos, uno frente al otro, se dicen quiénes son a diferencia del “yo digo quién eres tú” del investigador que no es horizontal.

El conflicto fundador

Aquí discuto la violencia de la intervención, argumentando que la demanda y la intervención son las condiciones para crear lazos de reciprocidad y horizontalidad. Sin embargo, aclaro que la estrategia de la demanda también tiene un peso importante en la negación del hecho de intervenir. Muchos estudios colaborativos o participativos se justifican con las solicitudes (directas e indirectas) de las comunidades en torno a diversas necesidades: de educación, salud, contaminación, desarrollo económico y otras. La “demanda”, para éstos, pareciera mitigar la violencia de la intervención.

Toda demanda en estas situaciones, como encubridora de la intervención, genera jerarquía en las relaciones: uno sabe, el otro no. Aún en las investigaciones en las que se exploran “resultados conjuntos”, el mismo punto de partida (la demanda) aniquila la igualdad de los actores.

Existen otro tipo de estudios académicos en los que no hay una demanda explícita y el investigador tiene problema para

explicar éticamente su acción. En estos casos el “informe de investigación” que contiene las interpretaciones y soluciones a los problemas observados cumple así con una demanda virtual. Aunque ahora muchos científicos sociales son cuidadosos durante su trabajo de campo, la investigación sólo ratifica la asimetría de la intervención. En este tipo de intervención y demanda no explícita, las categorías, las identidades de los participantes, el destino mismo de la intervención ya están integrados a los mecanismos hegemónicos que definen la situación “científica”. El hecho mismo de construir un objeto de estudio considerado “correcto”, en una teoría correcta, para una disciplina dada, delimita y excluye lo que no está contemplado por ella. El objeto de estudio al ubicarse dentro de una teoría para que sea “un buen objeto de conocimiento” forzosamente reproduce una relación de dominación (Bhabha, 2003: 94–106).

Por su lado, críticos radicales de la intervención, como Raymundo Mier (2002), cierran las puertas no sólo a la investigación sino a la posibilidad misma de ejercer la igualdad. En esta postura se abren dos caminos con la intervención: o el investigador reconoce el servilismo e intenta volverse uno con la comunidad o se da el recrudecimiento de su identidad y la afirmación de sus normas y su saber. Para este autor el reconocimiento de la intervención sólo puede confirmar y apuntalar el orden canónico.

Mi posición frente a la violencia de la intervención es distinta. Primero, el universo normado al que se refiere Mier es uno que se imagina normado con anticipación, con historias y rituales originarios e inalterados. En mi perspectiva, por el contrario, las culturas no son puras, ni están definidas de una vez por todas en una especie de esencia original. Sus historias están en movimiento, son contradictorias en ciertos momentos, siempre dinámicas. En mi investigación no hay epistemologías indígenas puras, ni mi objetivo es dar voz a un saber “auténtico” indígena, sino más allá de celebrar la diversidad, intento, a partir de mi intervención como conflicto generador, construir oportunidades de igualdad discursiva para que cada quien se exhiba como desea hacerlo.

Existe otra forma de aproximarse al otro y es la que he buscado explorar en mi trabajo de los años recientes con el pueblo

wixárika. La demanda o su falta explícita no han sido el freno para construir conocimiento. He partido del supuesto que la demanda está siempre presente en las relaciones humanas: en la amistad, el amor, el trabajo, la vida en sociedad.

En otras palabras, todo contacto social implica un conflicto fundador. Pero éste, me queda claro, puede estar al servicio del proyecto civilizatorio, o bien a partir de métodos horizontales, llegar a la autonomía de la propia mirada. Más aún, el conflicto fundador es condición para crear el lazo de reciprocidad.

En este punto reconozco la demanda en la relación entre el interventor y el intervenido. Yo les demando y ellos a mí. En mi caso, impartir clases de español me ha asegurado 15 años de contacto ininterrumpido con la Sierra *Wixárika*. Desde el principio las autoridades tradicionales *wixáritari* decidieron que mi labor de profesora podía asegurar la asesoría a los maestros de su escuela secundaria bilingüe. Con un buen manejo del lenguaje consideran que no serán engañados con textos escritos y podrán hacer sus reclamos a las autoridades nacionales con mayor validez. Así se negoció un pacto: yo compartiría mi saber lingüístico y sobre “el correcto acomodo de las palabras”, y ellos permitirían que visitara su comunidad para realizar investigación.

La intervención como conflicto fundador es político y tiene que ver con no ocultar o anular las formas y saberes propios para conocerse a sí mismo en el diálogo con el otro, para ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia, para poner a prueba el vínculo horizontal y permitir que se expresen las propias necesidades y las ajenas, se enfrenten los conflictos y se encuentren formas nuevas y negociadas de vivir juntos.

Igualdad discursiva

Ahora bien, a partir del conflicto fundador, ¿cómo se instaura la igualdad? Ésta es asunto central para imaginar métodos horizontales. No en vano se le piensa desde múltiples perspectivas como meta para la perfecta vida en común.

Pero la igualdad también es una ficción utilizada por el Estado y el poder, los sujetos son animados a alcanzarla a partir de supuestas oportunidades y dejar de lado el verdadero ejercicio de la política. Se espera que el sujeto individual, con capacitación técnica para el trabajo moderno, compita por el ascenso social. Sin embargo, esta estrategia lejos de apoyar la igualdad, promueve que todos y uno por uno sean absorbidos por el sistema económico y que la diversidad se esfume en el mercado. El debate público, la participación política de los diversos, las voces múltiples con respecto a los asuntos públicos, pasan a segundo término frente a la necesidad de “volverse igual”. Es claro que a las metodologías horizontales no les interesa la igualdad que desvanece o calla las diferencias sino la que es condición para expresarlas.

El arreglo que hemos establecido entre la comunidad *wixárika* y yo desde hace 15 años podría sugerir la práctica del don, concepto complejo que se ha estudiado en relación con las comunidades tradicionales. Para Marcel Mauss (2004), el don es un ritual que asegura la supervivencia de éstas. Como gratuidad, que no es del todo gratuito y que tiene como fundamento la reciprocidad con prescripciones y prohibiciones obligatorias, tiene reglas determinadas en cada cultura.

Aplicado el concepto de don, hay una tendencia al economismo del término. En las sociedades modernas, el don se quiere ver como un efecto de mercado o lugar donde se enfrentan y armonizan los intereses. Claude Lévi-Strauss encuentra que los naturales, así como las sociedades modernas, practican esta forma de reciprocidad para ocultar la jerarquía social, la endogamia y la exclusión (Levi-Strauss, 1992: 172).

Pero aplicar el don como forma de relación mercantil, económica o de red social entre investigados e investigadores no aclara las relaciones confusas que se construyen en el trabajo de investigación. Difícilmente se puede equilibrar a partir del don esta relación que en un principio fue una forma de intervención o conflicto fundador.

Tampoco aplica en nuestro caso el don como creador y alimentador de lazos sociales. En mi caso, siendo extranjera a la comu-

nidad, no hay un interés por integrarme a sus redes y convertirme a su sociedad. Si el don en teoría proporciona un mínimo de igualdad y proporcionalidad en una relación puramente desigual, en el caso de la relación mestizo-indígena, que es una relación históricamente de dominación, no se resuelve en un intercambio directo. Entre los *wixáritari*, los extranjeros son mantenidos a la distancia. Se prohíbe a cualquiera no indígena habitar de forma fija en su territorio y está tajantemente prohibido casarse con un no indígena. De hecho, la falta más castigada en el "otro mundo" es "tener relaciones con animales y mestizos" (Salvador y Corona, 2002). Desde el momento en que no se quiere hacer del extranjero un aliado, no interesa y, por tanto, no se conoce una forma de participación a partir de una reciprocidad como la del don.

Mi relación de investigadora en la Sierra *Wirárika* es recíproca, pero no se define económicamente, ni crea un nexo simbólico para integrarme a su comunidad, ni se guía por rituales propios. En la propuesta metodológica que propongo, desde un vínculo creado a partir de la exposición explícita de mis objetivos y de sus necesidades, aparece una posibilidad de que mi intervención tenga como finalidad la autonomía de las propias miradas. Con transparencia y de forma directa, ambos planteamos nuestras metas, inquietudes, problemas, necesidades.

Este es otro sentido de la igualdad y es el que nos interesa. Tiene que ver con lo político como espacio donde dos procesos distintos se conjugan: el de las políticas públicas y el de los procesos de emancipación (Rancière, 1995). Frente a los "nombres correctos", producto de las políticas públicas (económicas, educativas, científicas) que otorgan jerarquía social, se generan los "nombres propios" productos de un proceso emancipatorio. Lo político será entonces el terreno del encuentro entre ambos cuando la igualdad sufre un daño. En esta perspectiva, lo único universal político es la igualdad discursiva de cualquier hablante frente a otro hablante.

Dado que el conflicto fundador no tiene que ver con formas armónicas de incorporar la voz de los otros sin comprometer los principios hegemónicos de la investigación, construir conocimiento mutuo tiene que ver con establecer condiciones investi-

gativas que tracen un camino hacia la autonomía de las miradas propias. En nuestro caso, producir ese diálogo es vacilante, implica enfrentar el conflicto que se genera cuando las condiciones se construyen para que el diálogo se dé horizontalmente. Y es que cuando los distintos se expresan en un espacio de igualdad discursiva, la tipología de encuentros se caracteriza más por el conflicto, que por el acuerdo.³

En otras palabras, estos espacios de igualdad no están allí para rescatarlos; si se buscan, no se encuentran. Por ello es más común hacer investigación sobre la base de la desigualdad, pues esa se halla por todos lados. De esta manera, la igualdad necesaria para el diálogo hay que ejercerla, instaurarla. Como la entiendo, la igualdad discursiva no es un término antropológico sino político, y se tiene que ejercitar por voluntad. Soy yo como investigadora quien instauro un orden de igualdad discursiva para producir conocimiento conjunto.

Autoría *Entre voces*

Esta es parte del proceso investigativo en dos momentos. La construcción misma del objeto estudiado, sus métodos, conceptos y técnicas son, por lo regular, autoría del investigador. Él elige construir desde sus conceptos teóricos o desde su experiencia empírica la forma en que realizará la indagación. Después se vuelve un traductor y productor de explicaciones, pues se parte de que las narraciones del otro son representaciones que no hablan por sí mismas y de que la interpretación es inevitable para construir conocimiento.

³ Véase la tipología de encuentros entre profesores urbanos occidentales y maestros indígenas *wixáritari*. Los cuatro tipos de encuentros (texto monológico a partir de una voz, doble texto modificado por la presencia del otro, un solo texto dialógico, dos textos monológicos sin intento de diálogo) se generaron en torno a temas del espacio público, como la justicia, la belleza, el trabajo, la salud, la educación sexual, etcétera. Consultar Corona et al. (2007).

Frente a esta práctica, la autoría *Entre voces* supone horizontalidad desde el momento de construir el propósito del estudio. De allí se desprenden conceptos y técnicas. Como primer momento, el conflicto fundador provoca el diálogo que produce investigación conjunta. En el encuentro, al aproximarse al mundo de los otros, mientras que éstos se inscriben en la esfera de sentido del investigador, se construye la comunicación entre ambos. De esta manera se transforman las condiciones del “nombre correcto” (por oposición al “propio nombre”), alejándonos de la relación sujeto-objeto para “nombrarnos” sujeto-sujeto. La autoría de la investigación empieza así a realizarse a varias voces. Los objetivos, las metas y las técnicas, se negocian.

En segundo lugar, enfrentamos un problema generado por la lengua misma. Si bien el diálogo es el motor de la investigación horizontal, la lengua no posee formas sintácticas para dar cuenta de esa conversación. Sólo es posible expresar las voces que participan en el diálogo de la investigación mediante el recurso del discurso referido (DR), aunado al contexto que refiere (CR) o el autor (Voloshinov, 1976).

Entonces, ¿dónde y cómo hacer que aparezcan las múltiples voces de los investigadores, cada uno desde su propia voz? Según Valentín Voloshinov, son dos las formas de que aparezcan las voces de los otros: el DR mantiene su integridad y se forjan límites rígidos entre DR y el CR y, por tanto, se aprecia un estilo lineal. Propio de este estilo son por ejemplo los discursos jurídicos y los de la prensa que intentan mostrarse libres de la subjetividad del CR. La otra forma es cuando se infiltra la interpretación y la réplica del autor, se borran los límites y se produce un estilo “pictórico”, en el que puede ser más dominante el DR o el CR. En estos casos, la voz del otro pierde su valor referencial para volverse más o menos decorativo o bien el CR y su subjetividad aparecen más activos en el texto. La literatura y las etnografías comparten este estilo.

También sabemos que los géneros discursivos marcan lo decible, no sólo en la forma sino en el contenido. Este aprendizaje es temprano y viene del entorno de los hablantes. En una investigación sobre efectos de la televisión se pidió a un grupo de

infantes escribir una historia sobre niños pobres y ricos (Robles, 2003). Además se les entrevistó sobre el mismo tema. Los resultados fueron distintos, el mismo chico narraba en la entrevista un saber sobre las nociones económicas desde su cotidianidad, y en su expresión poética, en su cuento, reproducía la estructura y los conceptos económicos que le ofrecían las caricaturas televisivas y que eran contradictorias con su versión de la entrevista. Esto me hace pensar que los infantes de la investigación conocían por lo menos dos géneros distintos aparentemente contradictorios. De lo anterior podemos desprender que hablar en una entrevista tiene una forma y un contenido, mientras que escribir un cuento requiere de una estructura y un formato que implica otro contenido.

La manera de escribir *Entre voces* se confronta con las dificultades propias del lenguaje y la escritura. El género para escribir *Entre voces* no existe como tal, sin embargo, sin estar resuelto, lo vamos formulando entre el diseño editorial, los textos múltiples que se producen en el proceso de la investigación horizontal y el diálogo con otros materiales, como las fotografías, los mapas, los dibujos, las cartas. La forma, el contenido y las características horizontales del proceso determinan lo que el producto terminado dice.

Enfrentados a estos dilemas, la autoría *Entre voces* se ha concentrado en producir formas textuales a varias manos,⁴ donde se observa que la voz de uno es siempre frente a otro. Clifford Geertz menciona esta necesidad discursiva con respecto a los antropólogos: “se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente”. Pero lo contrario,

[El] mirar tales formas como formas que “dicen algo sobre algo” y lo dicen a alguien⁵ significa por lo me-

⁴ Véase en el capítulo 8 de este libro el artículo sobre autorías *Entre voces* de Rebeca Pérez-Daniel.

⁵ Las cursivas son de la autora.

nos la posibilidad de [...] que llegue a la sustancia [...] antes que a fórmulas reductivas que pretenden explicarla (Geertz, 1997: 372).

Sin embargo, en los textos de Geertz las historias de sus investigados no aparecen desde su propia voz frente al antropólogo y tampoco la voz de Geertz en el discurso del otro aparece “hablando a alguien”.

Desde nuestra perspectiva, ¿Qué significa ser autor? ¿Qué significa “hablar a alguien”? ¿Cómo se nombra el autor desde diferentes voces? ¿De qué forma le otorga sentido?

El nombre del autor no pasa desapercibido en la portada de un libro o los créditos de una película o una exposición fotográfica. En la cultura occidental, éste se posiciona como dueño de la obra, gana dinero, prestigio o reconocimiento como creador si bien es un artesano que “acomoda las palabras” y los saberes de su contexto en una obra. En el entorno de los *wixáritari*, se cuestiona la autoría individual. Para el caso del libro *Entre voces... Fragmentos de educación entrecultural*, se discutió con los participantes y se expresó la autoría de la siguiente manera: Los profesores universitarios, autores especialistas en su tema, firmaron con su nombre cada capítulo, los profesores *wixáritari*, conocedores avalados por su comunidad, firmaron ‘voz *wixárika* de Taatutsi Maxakwaxi.⁶ De esta forma se resolvió el problema de la honestidad de los autores en cada uno de sus ámbitos culturales y discursivos.

En el caso de los profesores *wixáritari*, el conocimiento se construye a partir de lo que su comunidad les ha transmitido, y ese saber será avalado por la propia comunidad: ésta determina-

⁶ La voz *wixárika* consiste en el conjunto de los diez maestros de la secundaria Taatutsi Maxakwaxi: ‘Awiekame (Feliciano Díaz Sotero), Haiyira (Agustín Salvador Martínez), Hakaima (Viviana Ortiz Enrique), Matsiwiina (Graciela Ortiz Sotero), Muwieritemai (Eduardo Madera de la Cruz), Turiniwe (Everardo de la Cruz Ramírez), ‘Utsiekame (Carlos Salvador Díaz), Wamatsika (Fermín Santibáñez Madera), Itiama (Apolonia de la Cruz Ramírez), Iriyiwí (Ceferino Carrillo Díaz).

rá si lo expresado en la obra es o no verdadero. El autor *wixárika* narra lo que sabe, lo que ha oído, lo que conoce. No da fechas, ni hace referencias, ni cita otras fuentes escritas. La comunidad le ha permitido hablar en su nombre y eso asegura su relevancia y su autoridad.

La propuesta occidental hace referencia al mundo de la escritura. Para el autor occidental, lo que escribe es suyo siempre y cuando lo valide frente a una comunidad académica. Para ello existen reglas: debe probar conocimiento y autonomía. Citar, dar crédito a quienes lo anteceden, señalar la bibliografía utilizada, ubicarse en el estado de la cuestión y en el conocimiento del género discursivo, etcétera. Si no llega a respetar estas reglas será señalado como plagio. El autor occidental es aval del texto, de la veracidad de lo que se dice y de las fuentes que lo determinan; demuestra que sabe “construir” una obra.

El significado de ésta se dará finalmente entre el texto y la lectura. Empero, se busca en el autor la respuesta a las incertidumbres propias de la obra. En estos casos, dentro de la cultura escrita, la crítica, las reseñas y las presentaciones cumplen su papel descifrador. Sin embargo, se espera que la obra escrita o en imágenes diga lo necesario para que el lector lo entienda. En el texto oral, las aclaraciones y adaptaciones se hacen a medida que avanza la narración. Siempre en vivo, la historia se aclara, construye y modifica según su auditorio. En *Nuestro libro de la memoria y la escritura* (Salvador y Corona, 2002), el profesor Agustín responde a sus detractores occidentales que no comprenden del todo el significado de sus textos. Explica que sus textos son únicamente “como notas” que él, oralmente en clase o frente a su audiencia, irá profundizando, completando, desarrollando, problematizando. Con la ayuda de los alumnos y con el paso del tiempo sus relatos se completarán más allá de lo publicado.

En la propuesta *Entre voces* se exponen todas las voces posibles de la forma que se producen siempre frente a otro. Consideramos que si no se encuentra explícita esa otra voz, conocemos sólo parcialmente lo que hablan. Lo que se dice siempre es frente a un “tú” y, por ello, planteamos que deben escucharse las voces en interlocución. Así, en *Entre voces... Fragmentos de educación*

entrecultural se buscó que ambas voces se publicaran de forma equitativa. El color de la página distingue la visión occidental y la visión *wixárika*. Ambos textos están escritos en las dos lenguas. Las páginas dialogan sobre un mismo tema y se presentan completas para ser leídas por un lector que puede elegir el orden de su lectura.

La propuesta autoral *Entre voces* se resume de la siguiente manera:

- En *Entre voces*, no sólo se expresa la voz propia desde un autor colectivo indígena sino también desde un autor colectivo occidental. Sobre los mismos temas se “escuchan” ambas voces en relación y conflicto. Las dos autorías se reconocen, expresadas desde su propio lugar y frente al otro. Es accidental que aquí hablemos de voces indígenas y voces occidentales, la autoría *Entre voces* propone poner en juego las sabidurías, las historias y creencias de los otros todos, en acción, frente al otro.
- En las distintas propuestas *Entre voces*, se busca que las múltiples voces aparezcan, que no se oculte ninguna; que sea visible la voz hegemónica, porque en los casos que se pasa el micrófono, se presta la cámara o el teclado, y se hace como si no existiera el “facilitador”, no se comprende precisamente la relación entre los distintos, las distintas voces en conflicto.
- Cuando todas las voces están presentes en un contexto de horizontalidad enunciativa, como interlocutores que definen el discurso y son definidos por el discurso del otro, nos acercamos al objetivo político de *Entre voces*: la convivencia en el espacio público.

Si bien me interesa la expresión de los “propios nombres”, reconozco que no hay un sólo discurso sobre la visión del mundo; lo hay por familias, por generaciones, por ideologías, cada quien ofrece otra respuesta, pero también poseen una respuesta pro-

pia, “la voz *wixárika*”: la voz de la comunidad. El producto de los métodos horizontales no pretende ser uno y homogéneo, ni siquiera uno sólo híbrido, sino múltiple e historizado, en el que se observe que la voz de uno es siempre determinada por la voz del otro.

Ejemplo de método horizontal: un viaje a la ciudad

El caso que expongo a continuación se refiere al viaje de los jóvenes *wixáritari* a la ciudad: hablaré del trayecto y su estancia en Guadalajara⁷ como objeto de investigación construido con la comunidad de Taatutsi Maxákwaxi.

Todo investigador sabe que iniciar un nuevo estudio implica tener un objeto de investigación, es decir, un tema modelado por ciertas reflexiones y conceptos teóricos. Nuestra propuesta no tiene que ver con formas armónicas de incorporar la voz de los otros sin objetar los principios hegemónicos del proceso investigativo. Así, construir conocimiento mutuo presupone establecer condiciones que tracen un camino hacia la autonomía de las miradas propias, cuestionando las herramientas de investigación que obstaculizan la tarea. De tal manera, describo un ejemplo de experiencia horizontal.

Al principio planteé a los profesores de Taatutsi Maxákwaxi, anteriores coautores de *Entre voces... Fragmentos de educación entrecultural* (2007), continuar con nuestra meta educativa inicial: crear materiales didácticos para jóvenes que incidiera en el conocimiento de ciertos temas desde la visión *wixárika* y la mestiza. Desde mi postura, historizar la relación daría luz sobre

⁷ Guadalajara es la segunda ciudad más grande de México con 4.5 millones de habitantes. Los jóvenes salieron de San Miguel Huaixtita, su poblado de 336 habitantes, localizado en el norte del estado de Jalisco. El viaje duró 20 horas en camión, pues no hay carreteras pavimentadas que faciliten la salida desde la Sierra Wixárika. Estos jóvenes, además de ser primeros viajeros a una urbe, también eran primeros fotógrafos.

el racismo y la exclusión; traducir nuestros hallazgos a un libro para jóvenes indígenas y no indígenas nos situaría en un lugar privilegiado para hacer teoría desde la práctica.

Sin embargo, mis interlocutores me recordaron que había muchos ejemplares en bodega de nuestra anterior publicación por lo que no veían aún la necesidad de hacer otro libro; además, se encontraban sin tiempo para distraerse del nuevo programa oficial, demasiado demandante para su situación.

Por otro lado, no podíamos desperdiciar el presupuesto conseguido para investigar la educación intercultural. De allí que decidimos en conjunto modificar el objeto de estudio. Para empezar serían los jóvenes mismos quienes aprenderían con la propia experiencia lo que significa ser *wixárika* en la ciudad. Nosotros conoceríamos quiénes somos los urbanos frente a ellos no urbanos. La investigación se construiría sobre el principio de que sería horizontal y basada en la praxis.

El trabajo de campo en la ciudad

Un grupo de 31 jóvenes indígenas de entre 13 y 16 años, y seis acompañantes profesores y padres de familia también *wixáritari*, salieron por primera vez durante seis días de su comunidad, en la Sierra Wixárika, para visitar la ciudad de Guadalajara.

Los maestros de su secundaria pidieron que los jóvenes grabaran sus impresiones y llevaran un diario de campo individual durante el viaje. El director de la escuela y los profesores buscaban aprovechar la travesía a la ciudad para que los muchachos adquirieran conocimiento útil para sus futuras salidas del poblado. El material sería posteriormente discutido en las clases. Los profesores pidieron que se colocara en la agenda de la visita a la ciudad un paseo por el zoológico ("porque quieren ver animales que no conocen") y alguna zona "donde la gente vive sin agua, sin tierra para sembrar, en casas de cartón", para que además de conocer los atractivos de la urbe se dieran una idea de cómo se vive en ella cuando no se tiene dinero. Subrayaron

que los jóvenes necesitarían tiempo durante su estancia para realizar compras.

A su llegada a la ciudad se repartieron 31 cámaras fotográficas de un sólo uso con 27 tomas cada una. Cabe hacer notar que en esta perspectiva las cámaras sean propias y no "prestadas", con el objeto de que no se "preste", de ninguna forma, la voz intermediaria. Se instruyó a los jóvenes en el uso técnico del aparato más no en los encuadres y la estética occidental, y se les invitó a fotografiar la ciudad como "investigadores" de la misma. Al final del viaje se recogieron las cámaras, se revelaron los rollos y una copia se regresó a cada fotógrafo y otra se guardó como acervo para esta investigación. Al entregar las imágenes, se preguntó en cada caso qué pensaba cuando hizo la fotografía y si salió como quería.⁸

¿Porqué fotos? A diferencia de la antropología visual, en la que la imagen se usa para corroborar la presencia de otros distintos y como herramienta auxiliar para la descripción minuciosa del campo (objetivo propio de su disciplina), y también a diferencia de los fotógrafos artistas indígenas, que si bien exponen una cara propia, es la del autor individual, en este proyecto se trata de alcanzar la autonomía propia y del otro mediante sus imágenes. Nadie entra al estudio con autonomías, ni purezas, sino que la meta de la investigación horizontal es alcanzar la autonomía de la propia mirada en la confrontación con otros, en conflicto con los diferentes.

Por eso las fotografías tomadas por los jóvenes *wixáritari* en la ciudad, son una forma de decir su "propio nombre", de posar como desean ser conocidos, jóvenes modernos e indígenas a la vez. También nos muestran la forma en que nos ven a nosotros urbanos y mestizos.

Ahora bien, la fotografía, por su obstinación formal de parecerse tanto a la realidad, siendo que es sólo un recorte posible, gana fuerza con una explicación del mismo fotógrafo. Los textos

⁸ La discusión más completa y las fotografías están publicadas en Corona Berkin (2012).

de los jóvenes como pie de foto anclan y amplían el significado y completan la narración. De esta manera, la imagen con la palabra de los *wixáritari* se vuelve una poderosa herramienta para nombrarse a sí mismos. Yo por mi parte, también como "lectora" de la foto y sus textos, hago mi propio discurso. Fotos, textos, diarios de campo, conversaciones, permiten construir un nuevo texto de autoría a varias voces.

¿Qué nos aporta esta fotografía horizontal? Nuestro supuesto es que contribuye en tres niveles: el político, el conocimiento del otro y el conocimiento propio.

En cuanto al aspecto político, tomado como el lugar para solucionar un daño social (es decir, corregir las etiquetas excluyentes que se otorgan al indígena), estas fotografías nos permiten alejarnos de la costumbre de reconocer a un indígena en una fotografía sólo si su traje es bordado o si aparece sembrando, tejiendo en telar de cintura o llevando pesadas cargas en la espalda. Esta imagen la encontramos entre los profesionales artistas, científicos sociales, periodistas, y también en los fotógrafos aficionados, quienes reproducen lo mismo porque es la única narración visual que conocen.

Esa historia visual única como "nombre correcto" es incompleta. La fotografía estereotipada del indígena lo caracteriza con una esencia arcaica, vulnerable, pueril y folclórica. El peligro de una imagen homogénea, es que enfatiza la diferencia, la jerarquiza y excluye a estos sujetos del espacio público y la política.

Es importante equilibrar esa foto con narraciones visuales propias, que expresen otras versiones de los pueblos indígenas. En esta ocasión, la cámara otorgó al joven fotógrafo una nueva posición productiva: aquí se ha transformado de un objeto, o cuando más, de un observador de la fotografía, en sujeto fotógrafo, con nuevas técnicas de poder.

En relación con el conocimiento del otro, las fotografías nos acercan a la cara que el joven *wixárika* desea mostrar. En sus tomas se muestran jóvenes apuestos, sanos, divertidos, actuales. El placer de comprar camisetas y zapatos de tacón, tomar refresco y comida chatarra durante su viaje a la ciudad, no los hace perder su identidad indígena. Lo que parecen decir los jó-

venes fotógrafos es que su cultura se construye de manera conjunta en la relación con el otro, en un proceso dinámico en el que se integran a la propia identidad elementos que dan respuesta a nuevas necesidades. Desde su propio lugar no existen *wixáritari* a medias, ni contaminados y menos en vías de desaparición. Tal vez los *wixáritari* han sobrevivido los últimos 500 años porque su historia es la de un permanente mestizaje en la confrontación con el otro, y que en espacios de encuentro como conflicto fundador, pueden hacer explícitas.

Respecto al conocimiento propio del occidental urbano, las fotografías nos permitieron observar nuestro espacio como escenario vacío. Cuando no está cargado con nuestras propias historias personales, mitos urbanos y símbolos nacionales, la ciudad es una infraestructura moderna colmada de cables, cables, edificios, topes, fuentes, señales, semáforos, parquímetros, coches.

La gente ningún interés despierta y tampoco se observa la necesidad de registrarla. El peatón que cruza la calle no amerita una fotografía salvo si muestra una apariencia distinta: "Nunca habíamos visto una persona sentada en silla con ruedas", "La señora no me interesaba, eran los tacones...luego me compré unos", "Esos se abrazaron mucho tiempo y así se quedaron, no hicieron nada más", comentan los jóvenes sobre sus imágenes.

Por otro lado, sus fotografías realizadas con encuadres abiertos, en las que el entorno es fundamental, la ausencia de grandes acercamientos en sus fotos, su dificultad de encontrar la relación horizontal / vertical dentro de los espacios cerrados de la ciudad, nos dejan reconocer nuestra mirada disciplinada por las pantallas y la publicidad. Nuestras fotos privilegian los fragmentos de cuerpos y espacios, la estetización sobre la descripción, la ausencia de contextos y la centralidad de la gestualidad humana.

Conclusiones

La metodología horizontal, sin ser una propuesta acabada, me permitió llegar a cuatro conclusiones:

- En primer lugar, mostrar procesos y el proyecto de investigación que se forma en movimiento. Partir de los procesos significa no producir indagación y prueba, ni ejercer la observación para autenticar "la verdad". Me intereso por las estrategias indígenas y las formas en que ellos mismos buscan la verdad sobre sí mismos. En la comunicación con los demás, éstos lo nombran y le atribuyen lugares sociales a partir de que lo recubren de cualidades y defectos. Pero el indígena también forja un ideal con el que quisiera ser conocido. Las distintas soluciones al propio nombre pueden responder a un movimiento de autonomía; si bien está claro que el ideal de la autonomía *wixárika* no es el de la modernidad donde se anhela la autonomía individual.
- En segundo lugar, constato que la identidad es dinámica. Poco sabemos del proceso identitario del indígena. Sin embargo, podemos distinguir procedimientos propios. Observamos que a diferencia del "nombre" impuesto, que es descontextualizado, el indígena se nombra a sí mismo en el acto concreto, en un momento dado. Así, serlo o como ellos señalan, llevar la cultura, apunta a una manera de ser, a una historia continua, con origen en sus antepasados y presente de forma actualizada, el día de hoy. De esta manera, el corpus es heterogéneo y se busca allí la función de la autonomía como desplazamiento del nombre que se les ha impuesto y con el que se les ha jerarquizado socialmente.
- En tercer lugar, al poner en contacto elementos disímiles, se ven posibilidades tuyas tanto como de la occidentalidad. Al proponer la mirada indígena sobre sí mismos y a través de allí mirarnos a nosotros mismos, aprovechamos la condición de toda existencia, un otro que delimita el nosotros. En la interacción con el distinto, salvo si se oblitera el conflicto, siempre está presente el otro. La cuestión decisiva es establecer la diferencia entre ellos y nosotros sin negarla como constitutiva necesaria de la construcción de conocimiento y de la vida en común.
- No se trata de "devolver" una mirada desde el exterior en un producto terminado. Margaret Mead regresó a la isla a mostrar la película hecha sobre Manus. Empero, su exhibición fue interrumpida por las autoridades tradicionales y de frente a la lente del documentalista, Utula Samana destaca: "como comentario general quiero decir que en el futuro se debe consultar a los líderes de las comunidades lo qué puede ser registrado; algunas cosas van en contra de nuestras costumbres". Lo que pretendemos con métodos horizontales es construir conocimiento sobre el otro y sobre la propia cultura a partir de lo que cada quien desea expresar. La voz mediada, prestada o robada, sólo permite conocer una verdad mediada, prestada o robada.