

Trabajo Final Seminario “Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica”

Prof. Paula Cabrera

**“De la pretensión del conocimiento de la política a
la construcción de una política del conocimiento.
Desplazamientos, cuerpos múltiples y teorías
sensibles al mundo.”**

Lic. Noelia Figueroa

Introducción

“El búho de Minerva de Hegel emprendió su vuelo al atardecer. ¿En qué lugar de la tierra que rota? ¿Qué puede conocerse al amanecer? ¿Quién puede conocerlo?”

Clifford

Para comenzar este trabajo, necesito primero decir que es un alivio poder escribirlo. Durante mucho tiempo, rondé varias de las ideas que aquí se comienzan a esbozar, con miedo a hincarles el diente pero sobre todo por temor a resultar mordida.

El camino recorrido desde que comencé este viaje de investigación, me colocó frente a algunas intuiciones a las que tuve que hacer lugar en el diseño del mismo. En este sentido, siento la escritura de este trabajo como una continuación de otros intentos que vengo haciendo de verbalizar algunos desplazamientos que produce en la situación de investigación.

Por supuesto que este no es un ejercicio simple y sus resultados son evidentemente perentorios. Pero sin lugar a dudas, incluso a costa de la precariedad de los planteos, cristalizar esos desplazamientos e interrogantes ayuda a identificar los nudos problemáticos de esto que se dice investigación.

En ese sentido, la bibliografía del presente seminario aporta varias herramientas que se tornan aliadas a la hora de poder decir todos esos cambios y de nombrar los movimientos que se producen. Por esto es que me interesa aquí repasar un itinerario valiéndome de algunas ayudas.

Para esto, comenzaré contando cuál era mi proyecto inicial y cuáles son las reconfiguraciones que fue atravesando, haciendo el ejercicio de poner mi vida en el bosquejo de lo que reconstruya. En este sentido, echaré mano de algunas nociones de otros que me fueron pareciendo útiles e inspiradoras.

Llegados a este punto, me interesa trabajar con la Idea de sensibilidad teórica, pensándolo como un concepto interesante para la reflexión en las pesquisas en que nos relacionamos mayormente con producciones escritas como corpus de investigación teóricas, como es el caso de ésta. ¿Cómo habilitamos los desplazamientos? ¿Qué es una teoría sensible? ¿A qué lo puede ser?

Otro de los conceptos sobre los que me interesa volver es el de etnografía ya que intuyo que, aunque mi investigación es mayormente teórica, aparece todo el tiempo una suerte de “referente etnográfico” implícito que me gustaría hacer evidente y cuestionar.

Posteriormente, y como un desprendimiento de lo anterior, adelantaré algunas intuiciones que emergen a partir de mi propio “objeto” de estudio para reflexionar sobre posibles modos de abordaje investigativos, y aún más, sobre algunas líneas generales de epistemología crítica. Más abajo, emprendo también una revisión de las transformaciones del proceso tomando algunos de los aportes del paradigma del *embodiment* y de la antropología de las emociones. Por último y a manera de cierre momentáneo, quisiera señalar algunas cuestiones acerca del momento de la escritura, la búsqueda por nombrar y

hacer público todo aquello que se me viene presentando de manera que resulte inteligible para otros ¿Cuáles son los desafíos de una traducción que traicione lo menos posible?

I. Se hace camino al andar. Itinerarios abiertos e interrogantes de época.

"Pero uno aprende así, poquito a poquito al comienzo, luego más y más. Y sus pensamientos se dan de topetazos y se hunden en la nada. Lo que se aprende no es nunca lo que uno creía. Y así se comienza a tener miedo. El conocimiento no es nunca lo que uno se espera. Cada paso del aprendizaje es un atolladero, y el miedo que el hombre experimenta empieza a crecer sin misericordia, sin ceder. Su propósito se convierte en un campo de batalla."

Carlos Castaneda

Hace dos años, cuando comenzaba a transitar esta investigación, el proyecto que balbuceaba algunos deseos e iniciales señas de una búsqueda, cristalizaba impresiones que habían ido dejando huella en mi historia.

Si tengo que reseñar brevemente algunos de los puntos nodales desde los que se desprendía el intento reflexivo en ese momento, es necesario decir que gran parte de mi carrera de grado (Licenciatura en Ciencia Política, en la UNR) estuvo atravesada por la tensión entre el despliegue en lo académico y mi temprana militancia en la facultad en una organización social y política de la izquierda independiente.

Esta tensión fue en cierto sentido constitutiva de mi mirada y me significó, por momentos una gran carga y en otros, muchas satisfacciones. Y en el medio, todas las posibles combinaciones entre una cosa y otra. La capacidad crítica habilitada por la militancia disruptiva y las (rudimentarias) herramientas para entender la sociedad a transformar que me otorgaba la disciplina podían conjugarse en un equilibrio precario, no exento de mucha neurosis y recurrentes ganas de desertar.

Por ello, no es para nada casual que, llegado el momento de "desplegar alas" y levantar vuelo para continuar en la academia después de graduarme, haya escogido un eje de análisis que me permitiera desde la militancia, ir a la carga contra las nociones más anquilosadas en la ciencia política. Mi idea era trabajar en la vinculación entre mística y política a partir de los textos de dos autores que me habían enamorado, Benjamin y Mariátegui.

¿Cuál era el reto? A partir de mi experiencia¹ propia en el marco de la construcción de un movimiento sociopolítico multisectorial yo había vivenciado distintos momentos de

¹ Para pensar este término y una acepción posible, nos respaldamos en el texto de Joan Scott "Experiencia". La autora sostiene que "lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político (...) La experiencia es, en este acercamiento, no el origen de nuestra explicación, sino aquello que queremos explicar", SCOTT, Joan (1992) "Experiencia" en *La ventana*, Núm 13, 2001. Traducción de Moisés Silva <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-2.pdf>, Pág 73.

“mística” que se dan permanentemente, sea en marchas, en instancias de discusión colectivas, en cortes de ruta, etc. Estas “místicas” (es el nombre que reciben) son muchas veces programadas, pero las más de las veces surgen espontáneamente o responden a “sensaciones” y no tanto a momentos registrables con una duración determinada o en tanto “eventos”. Entendiendo que estos momentos son centrales a la hora de pensar la construcción de una identidad política determinada, quería poder acorralar teóricamente (pasando por el tamiz legitimador de dos autores que habitan los márgenes de la filosofía) a la idea de política hegemónica en la academia.

Para aclarar: en esa matriz de pensamiento triunfante, la política es una suerte de actividad racional, que se da en el marco de instituciones que regulan el plano de lo universal en cualquier sociedad. Por eso, tal vez demostrando que existe y opera productivamente toda esa dimensión de lo ritual/religioso en la política (que, según creo, es fundamentalmente disputa por el sentido de lo social, y como tal se vale de diversas herramientas), yo podía cuestionar a mi propia disciplina. Esta, siguiendo una pauta que fue patrón en la modernidad científica “*no (...)concedió una expresión primaria a las emociones, parte necesaria de la empatía controlada de la observación participante.*” (Clifford, 1999: 92). La Ciencia Política excluye las emociones o las nombra vinculándolas a lo irracional, ya que tal como señala Lutz “*lo que predomina en el discurso euroamericano sobre la emoción es una visión más binaria sobre la emoción. O se vivencia o no se vivencia una emoción; por consiguiente, la emoción será o no será un impedimento para la racionalidad. La irracionalidad inherente a la emoción conduce, en una construcción cultural, a una asociación con la idea de caos. (...) El caos de la emoción se encuentra vinculado con otros rasgos de la categoría de irracionalidad. La energía caótica de las emociones torna peligroso a cada uno de ellos por su vecindad, y debilita la vivencia personal de los mismos (...) La emoción deviene, por lo tanto, en una categoría residual utilizada para hablar de la medida respecto de la cual algo se desvía de la definición dominante de lo sensato o inteligible*” (Lutz,2011:57).

En una operación que es común al paradigma triunfante de la ciencia occidental, la línea hegemónica en la disciplina responde a la afirmación que hacen Lutz y White de que “*para el racionalista, quien hace uso de la ecuación general de Occidente de asociar irracionalidad con emoción, las emociones son desordenadas y problemáticas, cuando no síntomas de lo animal en lo humano, ellas son ‘vagas e irracionales’; ellas son ‘los resultados de la impotencia de la mente’.* La antipatía entre ciencia y emoción establecida por esta posición conduce a la exclusión de la emoción en tanto objeto de estudio” (Lutz, White, 2011:11)

Incluyendo místicas llenas de cuerpos en lucha, conmovidos, yo creía posible sacudir esa disciplina dualista, aséptica, masculinizada, universalista y sobre todo, racionalizante e institucionalizadora (domesticadora). Para ello, había que empezar a hurgar en la obra de los autores escogidos para buscar justificaciones para mi ataque.²

² Sobre este ocultamiento de los cuerpos oprimidos en la teoría política clásica, tenemos hecho un trabajo con Luciano Fabbri. “*¿Ocultos y dominados? El lugar de los cuerpos en la Teoría Política Androcéntrica*” Presentado en el X Congreso de la SAAP, Córdoba, 2011.

Comenzando a transitar ese camino que ya había iniciado mucho antes junto a otrxs –el de disputar la producción del conocimiento disciplinar- ahora caigo en la cuenta de que, seguramente tironeada por mi propio deseo de comprender/me en esa tensión antes señalada entre militancia y academia, una de las primeras claves en que busqué leer a esos autores era en tanto **intelectuales críticos o de izquierda** en su época. ¿Qué significaba ser intelectuales para ellos? (Acha, 2008; Mazzeo, 2011) ¿Les traía tantos problemas como a mí intentar serlo? ¿Cómo conciliaban la producción intelectual con todo lo demás que hacían? ¿Qué era lo demás que hacían?

Así, fui encontrando algunas pistas que me llevaron por caminos que al principio no calculaba encontrar. Casi inmediatamente me di de bruces contra una arista de la obra de mis autores que había aparecido muy lateralmente al inicio (sólo en algunos esbozos de la metodología *ad hoc* enunciada en el proyecto que presenté para llevar delante la investigación) y que de repente se me reveló como central.

Mirando hacia atrás, creo que había algo allí esperando ser descubierto, y el *insight* fue la forma en que eso se hizo cuerpo en mí: un conocimiento a la manera de relámpago, tal como Benjamin planteaba. Empecé a entender de a poco que el conocimiento se da cuando algo se aparece, se revela y necesitamos aferrarnos a ello con todas nuestras fuerzas.

¿Cómo sucedió esto? En el caso de Benjamin, el cursado de un seminario en particular y la posterior producción del trabajo final me hicieron interesarme por empezar a trabajar algo que podríamos señalar como un método de investigación en el autor alemán (el montaje literario y el relámpago del conocimiento, las iluminaciones dialécticas entre distintos momentos históricos aprehendidos en mónadas) que, entre otras cosas, ponen en cuestión el status del objeto de conocimiento en una búsqueda explicativa y de labor reconstructiva.³ Empecé a relevar en su obra una serie de figuras literarias, asociadas al intelectual/ investigador que podían interpretarse como búsquedas cognitivas en Benjamin. Entre estas figuras, resalto la del coleccionista, junto a la del bricoleur (que trabaja haciendo collage) y la del traperero. Me encontré de buenas a primeras leyendo una línea hermenéutica de trabajo sobre el autor a la que yo no había prestado mucha atención. (Catanzaro, 2010; Oyarzún Robles, 2009; Sazbón, 2002; Eagleton, 1998) En todos estos autores hay un acuerdo tácito de que en los escritos de Benjamin se hallan algunas señas para pensar una teoría cognitiva, e incluso, una epistemología nueva, radical y original.

Aquí hago un paréntesis para señalar algo que considero central. Si bien a priori yo tenía algunas palpitaciones de que allí podía haber algo que me interesara, y por eso escogí esos seminarios, hubo una cuota de azar en este encuentro que no vale la pena negar. En este sentido, acuerdo con lo que plantea Cabrera, acerca de que *“todo sujeto es protagonista de una historia de la cual en gran parte es inconsciente, de manera que todo acto está sobredeterminado desde un lugar otro del pensamiento consciente, por lo que una elección resulta siempre de un juego complejo en la que se implican una situación existencial con un*

³ Sobre esto, hay un artículo publicado recientemente Figueroa, Noelia (2011) “Walter Benjamin, aliado para una epistemología subalterna” en Revista *Debates Urgentes*, N 1, <http://debatesurgentes.wordpress.com/>

plano de contingencias en donde lo azaroso juega un papel de articulador impredecible. “ (2010: 65).

Volviendo a los devaneos de mi proceso de investigación, en ese momento, iniciado ese viaje por la producción escrita de Benjamin, dejo en suspenso esas apariciones y -muerte de una persona muy cercana e importante de por medio- me apronto para iniciar otro largo viaje militante. Partí con mis fantasmas propios y los espectros de un Benjamin nuevo, que me había incitado a la sospecha sobre cosas que yo ya pensaba un poco inamovibles.

Este viaje que refiero, lleno de experiencias únicas y nuevos retos, me llevó a trabajar mucho más profundamente con parte de la obra de Mariátegui. Era un curso de formación militante en Brasil, en San Pablo, en una Escola de Formación del Movimento Sem Terra de ese país, diseñado para habilitar el intercambio durante 4 meses de jóvenes activistas de movimientos sociales de América Latina.

La perspectiva desde donde estaban planteadas algunas consignas y directivas del curso, me acercaron a este autor desde una óptica que tampoco había cobrado importancia en mi recorrido por su obra hasta el momento. Yo desde el primer contacto con el Amauta había estado fascinada, enamorada de su forma descarada de entender el mito, la política, el indigenismo, de su apuesta permanente y clarísima por la revolución socialista (algo que, en contraste con Benjamin, siempre me había enojado de este último: su falta de organicidad a un proyecto colectivo).

Pero en ese momento, mientras volvía a estudiar la obra de Mariátegui en ese curso, junto a compañerxs de otros países, culturas, sectores, etc, fueron otras las cuestiones que me llamaron la atención.

Se transformó el lugar desde donde yo estaba atendiendo a los textos, y se desplazó así el foco de mi interés. De manera simultánea al intento para nada simple de congeniar con otrxs, buscando generar lo mejor posible en tanto avances colectivos en meses de trabajo, estudio y convivencia juntos, comencé a repensar qué implica la dialéctica (no como abstracción vacía, sino como dinámica de posibles devenires grupales) en ese tipo de procesos tan contradictorios y atravesados por múltiples determinaciones. Así, me sorprendió la forma en que aparece la dialéctica en el propio Mariátegui, como constitutiva de sus textos. La manera en que su pluma logra ir integrando pareceres, discusiones, puntos de vista que a veces están en las antípodas, se me reveló (en ambos casos, no he encontrado verbo mejor para asumir estos “descubrimientos”) allí como índice de toda una cosmología en el autor.

A partir de ese momento, empecé a valorar su original comprensión del mundo a partir del entrecruzamiento y la superación de diferentes filosofías, en un planteo subyacente de que el marxismo debe convivir con todo *“lo más avanzado de las ideas humanas”*. Mariátegui entendía que había conquistas de la burguesía que no había que dejar de lado de ningún modo, a la vez que sostenía que el comunismo preincaico poseía algunas claves para la construcción del socialismo indoamericano. También ensalzaba los planteos del feminismo, defendía a Freud de las acusaciones de pansexualismo, y cubría las espaldas al materialismo histórico desde posturas francamente idealistas. Si bien yo ya había leído previamente

estos planteos del autor, no los había jerarquizado, por el contrario, su condescendencia con determinadas ideas liberales me generaba cierto prurito.

Entonces, la lectura se produjo desde una óptica nueva, transformada vivencialmente al compartir la experiencia de formación y estudio colectivo con militantes de distintos lugares del continente, distintas procedencias políticas y cosmovisiones: desde allí, esta idea mariateguiana de “combinar” en una síntesis ecléctica lo más avanzado de las civilizaciones existentes se me apareció como intensamente fructífera y acertada.

¿Cómo es que una experiencia personal concreta lleva transformar lo que identificamos como central en una propuesta teórica determinada? Pongo un ejemplo de algunas de las tensiones que aparecían en la convivencia de ese curso. Ante muchas alertas de comportamientos evidentemente patriarcales por parte de algunxs compañerxs (sobre todo, varones), yo sentía un profundo malestar. Estas conductas se hacían más evidentes, en general, en los compañeros que venían de comunidades originarias, campesinos, etc.

Habiendo elegido hace un tiempo al feminismo como forma de caminar, yo no estaba dispuesta a resignar toda mi construcción personal-política sobre los lugares en que debemos irrumpir las mujeres; que sentidos comunes evidenciar; alentar la publicidad de identidades sexuales disidentes o enarbolar el derecho a decidir sobre mi cuerpo, en pos de respetar ciertas cosmovisiones de pueblos originarios (y no sólo, obviamente!) que me resultaban machistas y heteronormativas. Llegué a un interrogante que ronda hace años a la práctica feminista y que muchas experiencias concretas están respondiendo de a poco. ¿Cómo habilitar la construcción de un feminismo que pueda ser potencia transformadora a partir de ser efectivo pedagógica/éticamente, para poder surgir de esas mismas culturas alter occidentales?

Al mismo tiempo, y muchas veces a partir de las intervenciones de esxs mismxs compañerxs, yo veía problematizadas e interpeladas mis propias prácticas de consumo, vida, relación con la naturaleza, con la medicina y las formas del cuidado, por ejemplo, a partir de la contrastación con prácticas totalmente diferentes por parte de lxs que provenían de esas comunidades. Para mí, que soy de la generación de la amoxicilina desde que nacimos, me resultaba imposible confiar en que un té pudiera sanar un resfrío o regularizar un ciclo menstrual. Fue algo que viví como una tensión permanente también, y no pude comenzar a “resolver” hasta mucho tiempo después de volver.

Frente a esos roces y abismos que veía, se me aparecían preguntas que son tal vez esencialmente humanistas. ¿Qué podíamos estar dispuestos a escuchar y transformar cada unx de lxs que estábamos allí en función de convertirnos en mejores personas para ser también mejores militantes? Y esa, acaso, ¿no era un poco la pregunta de Mariátegui, acerca de qué necesita preservar y qué crear el orden nuevo para ser la mejor de las civilizaciones posibles?

Me resonaba fuerte también la idea de *collage* que había encontrado en Benjamin: pensar en la construcción del conocimiento como la tarea del bricoleur, que es capaz de generar, montando cosas viejas, incluso ya en desuso, ensamblajes originales y nuevos rudimentos. Comencé a imaginar en esa clave del montaje la construcción de una teoría crítica que contenga los mejores desarrollos de la humanidad.

Otra vez, durante ese mismo viaje que trastocó mis nociones del tiempo espacio y me hizo comprender realmente como ambas dimensiones son absolutamente relacionales y construidas intersubjetivamente, accedí a otra experiencia que me dejó perpleja. En mi núcleo de base (espacio grupal de trabajo y estudio cotidiano) estaba Roger, un compañero peruano de la región del Puno que era parte del grupo de lxs que en la “turma” poseían esa clase de saberes populares necesarios para conjurar enfermedades, situaciones problemáticas, dolencias que afectaban a cualquiera de lxs integrantes del curso. En realidad, no a cualquiera sino a aquellxs que confiaran en esas formas de sanación y espiritualidad. Claramente, no era mi caso. Me costaba mucho aún correrme de mi matriz blanca/occidental/clase mediera/urbana en pos de abrirme a otras formas del Ser. Todo el tiempo yo intentaba intelectualizar y racionalizar todos los procesos que vivíamos. Es notorio que aunque mi tema de investigación apuntaba a dejar que la teoría se conmueva por dimensiones místicas de la política práctica, en realidad yo misma no me creía del todo la existencia y efectividad de esas dimensiones.

Mi ritmo en la Escola era casi el de siempre: “al palo”. Corría todo el tiempo para hacer todo, estar en todas partes al mismo tiempo, vivir intensamente cada cosa que hubiera disponible. Por supuesto que esto incrementó el cansancio que ya venía de arrastre. Un día, mientras estábamos reunidxs, le pedí a Roger que me haga masajes para bajar un poco. En lugar de hacer eso, comenzó a frotarme las manos y me indicó que ponga una arriba de un papel, después sobre la mesa, mientras el hacía coincidir la suya por debajo del papel y de la mesa. Yo seguía sus indicaciones sin concentrarme demasiado en lo que hacía, siguiendo más bien el hilo de la discusión e interviniendo constantemente en la misma. Hasta que llegó un momento en que ya no pude hablar. Sentía que me habían “desenchufado”: es como si algo me hubiera absorbido toda la fuerza.

Fue casi como si mi cuerpo (nótese la dualidad) no registrara las órdenes que emitía o creía emitir mi cabeza. Se había rebelado el objeto, en mi propia vida. Ya mi cuerpo no estaba disponible ahí para ser utilizado de manera violenta. Otro había logrado lo que yo no: hacerme descansar si o sí. Estuve un rato largo con la sensación de estar “lívica” mientras intentaba preguntar a Roger que es lo que había hecho. El me decía sonriendo que me quede tranquila, que no pasaba nada, que necesitaba descansar. Todo el tiempo confié en sus intenciones y eso hizo que me pueda relajar. En cuanto conseguí despegar de esa silla, me fui directamente a dormir, por primera vez desde que había llegado a la Escola.

II. Cuando el objeto se revela, se rebela...

“De súbito, la rigidez de la postura académica puede llegar a frenar (y hasta matar) la promesa de un humanismo radical que está en el origen mismo de la disciplina; pues introduce un elemento de enajenación y reducción de horizontes que, de continuar por más tiempo, acabará por convertirla en sólo una forma más –convencional y previsible- de saber sobre los pueblos del mundo”

Pensando ahora en toda esa secuencia, y en cómo pude procesarla al día siguiente, compartiendo con otros mi asombro⁴ ante esa experiencia, caigo en la cuenta de que me resultó necesario ese shock vivencial para entender que en realidad yo no estaba pudiendo abrirme del todo a las experiencias de movilización político-afectivas que van más allá de la racionalización permanente de la disciplina de la cual provengo.

Incluso habiendo sentido en muchísimas oportunidades esa corriente de afecto que eriza la piel y que genera ganas de luchar, en las místicas planificadas y no tanto de los movimientos sociales que le otorgan un lugar a dichos momentos, yo no terminaba de creer que hubiera cosas “más allá”. Fue esa vivencia la que me permitió ver cuán intacta estaba aún mi estructura dualista, binaria, que seguía depositando cuerpos-pasión-afecto en un nivel inferior al que tenían en mi concepción la mente-pensamiento-acción política meditada. Era a mi propio cuerpo al que yo marginaba a la hora de intentar comprender la política. La disciplina normativizante había logrado lo suyo, ahora el desafío estaba en quebrar el hechizo.

Inclusive al día de la fecha, encuentro un gran obstáculo en mi misma, que tiene que ver con intentar intelectualizar y analizar todo lo que me sucede, incluso, lo que me conmueve, es decir, cuestiones, sensaciones y momentos que no requieren para nada de este tipo de explicación. Entiendo que ésta es una forma más de exclusión de lo vivencial, de las emociones, en la política, y en la teoría. Aún me cuesta hacer carne aquello que decía Don Juan de que *“mi problema era que quería entenderlo todo y eso no era posible. Que si insistía en entender no estaba tomando en cuenta todo lo que me correspondía como ser humano ... Don Juan me repetía: estas encadenado! estas encadenado a tu razón... no hay nada que entender... El entendimiento es sólo un asunto pequeñísimo”* (1992:296/299). Y es cierto, *el entendimiento es sólo una cuestión entre otras.*” (Cabrera, 2010:66).

Esto no es para nada casual, si entendemos que los pares conceptuales que se asocian responden a la necesidad de reforzar ideológicamente el orden desigual y jerárquico del orden social.

Tiempo después, y ya de regreso, comencé a reflexionar sobre estos sacudones que conmovieron, de una u otra forma, mi manera de entender los procesos de construcción de conocimiento. Sea por presentarme nuevas ideas para pensar la relación con el “objeto”, sea en los desafíos de la dialéctica en la construcción colectiva de ese conocimiento como en la evidencia que ya tenía de que a mí misma me faltaba hacerme cargo de los problemas de

⁴ Invocamos las palabras de Krotz. *“En primer lugar, en el viaje el asombro juega un papel importante, a tal grado que éste es el elemento que caracteriza cualquier viaje digno de tal término -no sólo en su fase inicial. sino a lo largo de todo su transcurso y hasta la reflexión posterior-. Este asombro sería, según Bloch, un lugar de la anticipación, donde se abarca la realidad, que es totalizador, teórico y práctico a la vez, que comprende pensar y sentir, ver y ansiar y que, así, constituye la parte central de todo conocimiento que se dirige hacia lo que verdaderamente cuenta.”* (Krotz, 1991: 53)

“estrechez de miras” que yo le achacaba al disciplina académica. A la vez que reflexionaba sobre estas cuestiones, me acerqué a conocer diversos aportes teóricos de las epistemologías críticas. Me propuse así cristalizar algunos cambios y mudanzas en el proceso de la investigación. Con el acicateo de esas producciones, comencé a pensar que con el esquema de análisis que estaba trabajando en mi proyecto original, había tomado uno de los caminos de la epistemología colonial (De Sousa Santos, 2006). Es propio de las formas hegemónicas del conocimiento “abismal” convertir en materia prima u objeto lo que está del otro lado de la línea abismal.

Es decir, la objetivación se aparece como forma de incorporación o asimilación que permite seguir poseyendo/apropiándose -en este caso, desde la academia- de aquellos saberes-otros que aparecen como incomprensibles al conocimiento occidental moderno. En este caso, yo estaba, de alguna manera, haciendo esto con la mística de los movimientos sociales.

Intentando disputar la concepción de la Academia, yo repetía así el movimiento colonial para con el mismo fenómeno que deslumbra en primera instancia y que aparece intraducible en el marco de la filosofía política. No le estaba haciendo justicia al objeto, ni trabajándolo desde el rescate y la urgencia de la redención, como plantea el mismo Benjamin. Estaba utilizando dos autores más o menos reconocidos para decir algo que yo ya sabía, y en el mismo proceso objetivaba la mística que me conmovía para llevársela a la academia cual trofeo de guerra, y decir, ¿ven que esto existe? Como si los propios movimientos generadores de esa mística necesitaran esa revancha que ahora se me revela como puramente personal.

Creo que con mi cuerpo conmovido y atravesado por tanta vivencia nueva e intensa, fui abriéndome de otra manera a los desplazamientos que podía producir en la teoría, comencé a tomarme más en serio esto de pensar multidimensionalmente la política y el conocimiento, aquel mismo que yo quería disputar en la producción académica. Creo también que en este caso, la emergencia de lo que erróneamente yo consideraba objeto, es decir, los cuerpos en la mística y los “corpus” de la obra de los autores, se produjo a la manera de la iluminación que insta a comprender, y vino a cuestionar la prolongación de esas relaciones imperialistas en el campo de lo cognitivo.

Hoy reconozco que muchas veces para mi conocer, descubrir (verbo colonialista si los hay!) comprender (en la versión original: como la mística podía ensanchar los límites teóricos de la política conceptualizada hegemónicamente) e incluso, amar, son todas acciones que tienden a intentar apoderarse del otro-objetivado. A veces siento que así como en esa idea de la política, todo lo que finalmente importa es quién tiene el poder (en este caso, el “sujeto” de la investigación).

¿Cómo puede contribuir esta investigación en curso a cuestionar esa violencia cognitiva y poner en funcionamiento nuevos saberes que se piensen a si mismos? ¿Cómo hacer que el poder no sea lo único que importa, sin dejar de reconocer que hay sobre todo poder (y violencia) en las relaciones sociales en este mundo de opresiones? Recordemos que el poder es uno de los enemigos del hombre (agreguemos, de la mujer) de conocimiento en su

camino por alcanzar ese estatuto. Como dice Don Juan, *“el poder es el más fuerte de todos los enemigos. Y naturalmente, lo más fácil es rendirse; después de todo, el hombre es de veras invencible. Él manda; empieza tomando riesgos calculados y termina haciendo reglas, porque es el amo del poder. (...) Un hombre en esta etapa apenas advierte que su tercer enemigo se cierne sobre él. Y de pronto, sin saber, habrá sin duda perdido la batalla. Su enemigo lo habrá transformado en un hombre cruel, caprichoso”* (Castaneda, 1992:30)

Una de las pistas que encontramos en la bibliografía trabajada, está en la idea de adoptar la incorporación como paradigma en la investigación, que permita colapsar dualidades como la de cuerpo/mente, sujeto/objeto, emoción/cognición. Siguiendo los postulados de Csordas para reflexionar sobre mi propio encuentro con mi cuerpo atravesado por emociones reveladoras, podemos nombrar algunas de las implicancias de este paradigma en la forma de entender el mundo. Según el autor, *“primero, si comenzamos con el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos no son objetos para nosotros. Todo lo contrario, son una parte integral del sujeto perceptivo. (...) Mi argumento ha sido que al nivel de la percepción no es legítimo distinguir entre la mente y el cuerpo (...) Cuando el cuerpo es reconocido por lo que es en términos existenciales, no como un objeto sino como un sujeto, la distinción cuerpo-mente deviene mucho más incierta.”*(Csordas, 2011: 90)

Para meditar sobre estos desplazamientos en mi proyecto, me resulta sumamente atractiva la idea del viaje, tal como la presenta Krotz trabajando sobre Bloch. Particularmente interesante es la advertencia de que el viajero debe *“estar consciente, en todo momento, de que su viaje está íntimamente vinculado con los dos tipos de viaje a los que Bloch presta su atención principal, a saber, el viaje -la caminata, la travesía, etc.- como experiencia individual, por una parte, y el movimiento histórico-evolutivo de la especie humana entera, por otra”*. (Krotz, 1991:54) De alguna forma hoy siento que el tránsito en la investigación obedece a mis vivencias personales, y que estas son impensables aisladas de un contexto global que moldea mi interés y me pone en relación con un objeto-constructo que se transforma.

Ambos autores, Benjamin y Mariátegui, me hablan al oído: es cuestión de afinar todos los sentidos, particularmente el más femenino⁵, el de la intuición, para clarificar mejor qué de lo que ellos dicen es lo que nos sirve mejor para codificar aquello de lo que nosotrxs estamos haciendo-pensando en este momento histórico. Sus voces se me aparecen mezcladas con muchas otras: las del pasado, nuestras generaciones vencidas, la de lxs compañerxs, la de mis muertxs propixs, la de mi deseo que a veces puedo escuchar y la mayoría de veces, no consigo distinguir.

Para que esta escucha sea posible, necesito resituar en mi propio tejido esa categoría afectiva de la política que mencionaba al comienzo. En esta lógica del conocimiento, ergo, de

⁵ Con esto no buscamos reforzar el sentido común que asocia a la forma de conocer femenina a una forma “de segunda”, sino, por el contrario, restituir el valor negado por el patriarcado occidental a la intuición como modo de acceder a la realidad, apropiándolo de manera positiva.

la política, como agonía, de la lucha ¿estar del lado de la vida, no nos implica trabajar con amor? ¿Dónde está la relación afectiva con lo que queremos conocer? ¿Cómo nos erotizan nuestros “objetos” y cómo somos consecuentes con ese amor?

Creo que allí aparece un elemento insoslayable para repensar los abordajes: el amor y el cuidado del “objeto” nos lleva a respetarlo y hacerle justicia a lo que parece querer decirnos, en lugar de sostener la colonizadora violencia epistemológica que nos obliga a “extraerle el contenido de verdad”. Esto reviste una vuelta metodológica si entendemos que *“en la manera de aproximarse está contenida al menos parte de la respuesta (...) Es decir, el método no es algo meramente instrumental, contiene concepciones fundamentales acerca de los fenómenos de los que se quiere ocupar la pesquisa y la tradición disciplinaria entera”* (Krotz, 1991:56)

Desde allí, las preguntas se transforman, y nos sirven de parámetro para medir cuánto nos animamos a trastocar el itinerario originario. Por ejemplo ¿Me considero sensible al “objeto”? ¿Cuánto me dejo interpelar, moldear? Y en un plano de abstracción y generalidad mayor ¿Cómo transformar en la práctica cognitiva misma la concepción de que hay objeto/sujeto, reemplazándola por un entendimiento relacional que respete las revelaciones pero también los secretos?

Como dice Crossley analizando los aportes de Merleau-Ponty, en la pregunta fundamental acerca de *“¿cómo es posible para una mente conocer a otra?, Merleau-Ponty sugiere que este tema no debe ser tanto resuelto como transformado. El primer paso de esta transformación reside en lo que ya he planteado respecto a la percepción (...) que para Merleau-Ponty no es una representación interna de un mundo externo sino una apertura al Ser.”* (Crossley, 1995:14) Pienso que en este caso, la sugerencia sirve: la búsqueda es por transformar los términos de la pregunta en ese intento de apertura al Ser.

Creo que son esos desplazamientos en mi percepción sobre los autores los que dan cuenta de que me encuentro frente a teorías sensibles, que se dejan atravesar de cabo a rabo por las transformaciones contextuales de lo social/intersubjetivo.

III. Investigaciones teóricas permeables y teorías sensibles al mundo. Las modificaciones del proceso y el referente etnográfico implícito.

“Una vez alguien me pidió que escribiera sobre cuál sería para mi una teoría ideal. No supe qué poner. Hace poco, apareció la idea y necesidad de una “sensibilidad teórica”. En eso encontré un camino. Sensibilidad teórica que refiere a una teoría abierta, maleable según el tiempo, espacio y ser-en-el-mundo existente, flexible, donde los sentidos, sentimientos y percepciones ocupan un lugar. Donde siempre está por construirse y realizarse pero nunca completamente armada y terminada.”

Paula Cabrera

Ahora bien, es desde uno de los propios términos de mi tensión formativa constitutiva que parten los interrogantes que me llevan a producir los desplazamientos recién mencionados. Respecto a esto, creo que es interesante aventurarnos a pensar que no sólo hacemos etnografía en las investigaciones en que hay un campo, un trabajo visible sobre el mismo que tiene comienzo y fin o un relacionarse con otrxs a quienes estudiar directamente.

Hoy me pregunto ¿qué es lo que me llevó a mí a cursar un seminario (Alquimias...) en que la centralidad estaba puesta en la etnografía como práctica experiencial, si mi investigación es claramente teórica? Tras haber recorrido la bibliografía propuesta sin sentirme en ningún momento ni excluida ni ajena a los planteos que surgen en el camino por hacer etnografía, tengo algunas respuestas precarias. Considero que si entendemos la etnografía como una elaboración investigativa que se sostiene en redes de relaciones humanas, y que atiende a esos vínculos y a lo que allí se genera en términos de productividad para la propia investigación, así como a las modificaciones que esto va produciendo en el mismo investigador/a, tal vez sea posible marchar hacia una noción más amplia. Tal como intenta plantear Wright, la pregunta es "*¿cómo puede pensarse una etnografía que tome en cuenta la pluralidad de lugares y tipos de sujetos involucrados en su práctica?*". (Wright, 1998:67) Tal vez desde esa pregunta sobre pluralidad de espacios y lugares de una práctica, podamos incluir "experiencias etnográficas" que claramente no son resultado de una observación y sistematización constante en campo, pero que tampoco se pueden separar de los derroteros de una investigación implicada emocional y políticamente.

¿Adónde estoy yendo con este planteo? Concretamente, entiendo que la militancia, en relación a mi investigación, puede ser entendida como una forma de "compromiso etnográfico". Después de todo, es de mi inserción vital, y del permanente trabajo y discusión con otrxs de donde obtengo no sólo insumos para pensar la realidad, sino también las provocaciones, los desafíos, las frustraciones que atraviesan mi hacer en el oficio. Como subraya Cabrera, "*de los otros aprendemos diversas descripciones y experiencias del mundo. De y por los otros recorreremos nuestro ser. Otros que algunas veces son como excusas u ocasiones para generar aperturas cognitivas, académicas, sensibles, intelectuales, espirituales.*" (2010: 84)

De todas formas, quizás más que plantear una acepción polémica de la etnografía que la aparte demasiado de la disciplina que la cobija, nos sirva pensar en aquello que el propio Wright denomina como "*estructuras de sensibilidad originadas en un contexto socio-histórico específico*". Al fin y al cabo, lo que nos interesa aquí es poner en tensión algunos supuestos teóricos que generan dispositivos corporales y epistemológicos que no nos permiten saltar el muro. Mi propia investigación fue deviniendo en una búsqueda por cuestionar el cómo y el qué del conocimiento. Para esto, "*conceptos como los de "suelo", "locus de enunciación", "semiosis colonial", "domicilio existencial" apuntan, desde diversos sitios a un mismo problema, el qué, el dónde, el para quién, y el cómo de la producción de conocimiento. De este modo, la idea del sujeto universal y del conocimiento más allá del tiempo, la historia, la geografía y la economía política aparecen contestadas desde posiciones previamente definidas como "periféricas". Podría ser útil en este contexto proponer una hermenéutica pluritópica*

(Mignolo 1994) que sea susceptible a esta ahora reconocida heterogeneidad de espacialidades." (Wright, 1998:70)

En este caso, entonces, y reflexionando sobre esta idea de espacios heterogéneos, estamos subrayando que hay producción desde un domicilio, aquél que establece el cruce de una serie de prácticas colectivas determinadas. Eso informa permanentemente la pesquisa. De ese entramado de vínculos intersubjetivos es que yo cultivo esa sensación de reconstrucción de un sueño de época, desde donde percibo la carga del momento histórico y las tareas que se pueden desprender de esa percepción de por dónde puede pasar la transformación. Yo creo que aquí hay una suerte de etnografía: en mi caso esas relaciones de construcción de saber, conversaciones, diálogos, demandas y roces se producen en relación a la militancia. Ese es mi locus privilegiado de constitución subjetiva hoy por hoy.

Para aclarar un poco cuál es esa lectura contextual efectuada desde el colectivo, creo, o mejor creemos que hoy a la política de lxs de abajo no le alcanza con ser resistencia. No es suficiente servir de freno ante avances del Otro. Lo que se está produciendo en este continente hace unos años, es una emergencia de sujetos instituyentes, que quieren transformar el mundo conocido en todos sus términos. Por eso la pregunta que interpela mi investigación se aborda desde allí ¿Qué herramientas nos autoconstruimos esos sujetos para entender esa complejidad de la realidad en función de estallarla con política? Y a la vez, si la política, tal como dejé asentado al principio, es agónica, si es disputa ¿con qué armas damos la batalla?

Es posible pensar que el arsenal se construye con resabios de batallas dadas y con la imaginación puesta en las que vendrán. Como en Bloch, *"el mundo existente es el mundo pasado y el objeto vaciado de espíritu, de la disciplina científica aislada; pero el anhelo humano en ambas formas -como inquietud y como sueño diurno- es la vela hacia el otro mundo."*(Krotz, 1991:53) En mi caso puntual, hoy, intentando habilitar las preguntas acerca de las formas de conocer el mundo que nos damos lxs de abajo me pregunto **¿Cómo habitamos la morada del conocimiento desde la compleja trama de las identidades políticas de la subalternidad?**

Llegadxs a este momento del proceso, creo que tanto Benjamin como Mariátegui, siendo abordados, pero sobre todo, ellos abordándome a mí desde estas urgencias histórico-políticas actuales, se muestran como habilitantes de nuevas formas de conocer. Estas nuevas formas que intuyo, aunque es arduo el trabajo de decirlas, se constituyen, por el modo en que se revelan, como respuestas al ejercicio de contextualizar mi propia subjetividad en devenir.

Aquí reside la clave de lo que yo considero son *teorías sensibles*, que al ser maleables complejizan las formas de comprender la vastedad del mundo. Yo comencé este camino buscando algunas excusas, que se erigieran en respuestas pero sobre todo que me dieran armas para luchar contra aquello que, en la batalla cognitiva, se aparecen como las nociones privilegiadas del Otro (en este caso, la de política). Sin embargo, las producciones en las que fui a bucear, me sumergieron en aguas nuevas, inquietantes.

Esto no hubiera sido posible si yo no hubiera estado inserta en un entramado de relaciones sociales que genera sus propias búsquedas, como decía antes. Pero volviendo a la obra de Benjamin y Mariátegui, nada más lejos de un “corpus” muerto y disponible para el investigador que estas producciones llenas de vida que me obligaron a reorientar el rumbo, en tanto dialogan con lo que yo vivo.

Como decía al comienzo, me impresionaron vivamente de Benjamin ciertas figuras de la modernidad que entiendo se pueden asociar a la labor intelectual, y por tanto, al investigador. Creo que estas figuras describen posibles formas de nombrar el trabajo intelectual porvenir. Se pueden observar señales de nuestro “intentar ser” en **el coleccionista**, por la manera en que cuida sus objetos y los salva de la lógica de la mercancía capitalista; en el **bricoleur**, porque es capaz de construir con fragmentos de tiempos pasados cuadros nuevos que sirven en la actualidad; y en **el trapero**, porque trabajando con desechos y jirones permite escapar de las jerarquizaciones de sociedad desigual y violenta en que vivimos. Todos ellos comparten la posibilidad del **montaje**, una nueva manera de configurar la relación entre las cosas.

A mi entender, la aceptación de este método del montaje benjaminiano no tiene sólo una potencialidad epistemológica al proponer una relación nueva con los objetos de la pesquisa intelectual sino que su originalidad es, sobre todo, política. De hecho, retazos de discursos que no nos son útiles en un momento histórico dado, que no tienen mucho por decir en determinado contexto, aparecen a veces a la luz de otros acontecimientos y logran constituirse como parte de un potencial acto de iluminación profana de esos acontecimientos.

Aquí podemos acordar con Sazbón cuando sostiene que *“sólo mediante accesos intermitentes lo valioso –perdido, olvidado o reprimido- se manifiesta como poder de iluminación y permite llegar a la verdad. Se trata de un tipo de reflexión cuya composición está en permanente reestructuración, cuya figuración puede ser también la del mosaico, el cual –dice Benjamin- preserva la majestad que posee a pesar de su fragmentación en partículas caprichosas y entrega su <contenido de verdad>”* (Sazbón, 2002:185).

Este ejercicio de construcción en la figura del mosaico es pensable para el trabajo hermenéutico propio de la investigación filosófica, cuando no nos acercamos a palabras ya dichas esperando que estas instrumentalmente sirvan para justificar algo que queremos plantear, como quería hacer yo en los primeros pasos, sino cuando de repente, y con el impacto de una revelación, nos encontramos con que es posible actualizar ese discurso porque este se aparece actual por sí sólo ante la mirada crítica del investigador.

Esto le otorga -y llamo la atención sobre esto, para pensar los desplazamientos en el marco de una metodología que se critique a sí misma- una particular categoría de autonomía al objeto de estudio, que deja de estar siempre a disposición de los caprichos del sujeto de conocimiento para adquirir la posibilidad de irrumpir, de asaltar, de mostrarse en cualquier momento en su potencialidad plena como si recién fuera descubierto.. Esta forma de concebir al objeto de conocimiento no como un recurso inanimado sino como un posible despliegue no determinado, factible de desencadenar una iluminación profana, constituye una fuerte contrapropuesta al cientificismo antropocentrista y al positivismo de los datos.

Las múltiples posibilidades que habilita el coleccionar trazos de discurso consolidado en lo escrito residen en parte en estar atentos a esa potencial actualización y al nacimiento de formas innovadoras en las combinaciones, cruces, en el trabajo de extirpación y reubicación de esos retazos en el ahora. El trabajo del bricoleur es el que juega ahí con su conocimiento mítico, con su inventiva y la capacidad del reciclaje por medio del collage. Algo similar plantea Clifford cuando sostiene que *“el propósito de mi collage no es opacar sino más bien yuxtaponer distintas formas de evocación y análisis. El método del collage afirma una relación entre elementos heterogéneos en un conjunto significativo. Une sus partes sin dejar de sostener la tensión entre ellas”*. (Clifford, 1999:24) El gesto filosófico es el mismo: poner en una nueva relación elementos que provienen de diversas estructuras.

Aquí cercana a la idea de bricoleur, se aparece el método “periodístico/cinematográfico” de Mariátegui, que es también y fundamentalmente una forma de montaje. Este montaje a partir de fragmentos de época, de signos de su tiempo que el peruano va analizando en su trabajo editorial, es develador de un ademán filosófico del autor, que también tiende a “componer” retazos. Esa noción mariateguiana, que marcó el proyecto de la Revista Amauta, de que *“todo lo humano es nuestro”*, a la que hacíamos referencia, es una potencial arma de apertura hacia una teoría crítica que se esfuerce por conciliar lo mejor de cada mundo.

Esta es la necesidad más inmediata que intuyo, la de tejer puentes y diálogos entre todas las mejores ideas que ha producido en su despliegue la humanidad. Esto tiene un fuerte componente de *collage*, e intenta actualizar la idea mariateguiana de la relativización y valorización particularizada de los aportes de cada cosmovisión. Creo que es también un gesto epistemológico por excelencia, y que por tanto implica una apuesta interdisciplinaria aunque en realidad sería más correcto decirle pluridimensional. Va en el sentido de lo que plantea Wright cuando aboga por *“reconocer la pluralidad de espacios, temáticas y sujetos que produce la práctica disciplinar (ya que) contribuye a una visión crítica desde un locus existencial que adquiere, por la situacionalidad de toda mirada sobre el mundo, dimensiones de una **revolución epistemológica pero de perfil bajo**, que peregrina lentamente entre los intersticios de la mismidad y la alteridad de las sociedades y culturas de esta zona meridional del mundo. Es nuestro deseo que el conocimiento producido aiente en diferentes niveles de la acción social, formas alternativas de tolerancia, pluralismo y solidaridad colectiva”*. (Wright, 1998:70) Que así sea.

En fin, entiendo que en Mariátegui hay una llave también para *“proporcionar un conocimiento del mundo, cuyo testimonio existe sólo de manera fragmentaria y cifrada, y hacia el cual el camino se encuentra con dificultad. Esta dificultad estriba también en el hecho de que otras formas de conocimiento han sepultado este acceso en amplia medida.”* (Krotz, 1991:8)

A la vez, de la mano del peruano (ya no Roger!, sino Mariátegui, en este caso) se produce la aparición del locus de producción de teoría como central: América Latina o Indo-América es el espacio privilegiado para intentar llevar adelante la creación heroica. En un momento político como el actual, ese indicio me resultó clave, sobre todo tras el viaje relatado. Aquí

está el laboratorio hoy de lo que la humanidad pueda llegar a hacer con su destino. Aquí por tanto es menester que podamos teorizar lo hecho una vez más.

Este *locus* como referencia es algo que en Benjamin no existe, por obvias razones. Ahora bien, que Benjamin no sea latinoamericano no impide que no se encuentren en sus ideas algunas señales de alerta que nos sirven perfectamente para pensar este espacio-tiempo regional. Su insistencia a trabajar con los desechos, con lo que pasa desapercibido, con lo olvidado, desde una perspectiva que se sienta parte de “los vencidos de siempre” es hoy una invitación para la epistemología del sur. Su apertura cognitiva es clave para una teoría del conocimiento que haciéndole justicia a los andrajos, pueda pararse de este lado de la línea colonial. Asimismo -y en Mariátegui hay referencias explícitas a ello- en los dos, la **mirada** crítica permite que nos calcemos las gafas violetas y colar en toda producción científica las sospechas del feminismo.

IV. Cuerpo y emociones en el proceso de conocimiento: colapsando jerarquías.

“El contraste entre emoción y pensamiento subyace en varias otras rúbricas, incluyendo la más académica y psicológica de afecto y cognición, la más romántica y filosófica de pasión y razón y la más prosaica de sentimiento y pensamiento. La distinción entre aquellos toma un lugar tan central, en la teoría psicosocial occidental, como el ocupado por mente cuerpo, conducta e intención, lo individual y lo social, por lo consciente y lo inconsciente, estructurando innumerables aspectos de la experiencia y el discurso”

Catherine Lutz

Reflexionando ahora sobre lo que fue variando en el camino, creo que lo que me sucedió es que mi propio “objeto” se resistió a ser tal y quiso mostrar otra cosa. Esto me obligó a repensar seriamente esa relación utilitaria en que yo quería sumir a los textos, “usarlos para justificar” algo que yo pensaba a priori. Afortunadamente, los términos de la relación de conocimiento se desdibujan y se tensan: resulta que mi objeto es también sujeto y pretende moldear mi propia forma de abordaje.

Ahora, la sensación que tengo es que a la hora de intentar conocer de maneras no invasivas, nos quedan cortas las categorías clásicas del saber y del entender ¿Cómo nos abrimos al objeto en un intento de superar la relación binaria? ¿Cómo nos deconstruimos para dejarnos llevar al ritmo de lo que vemos sin ver, de lo que sentimos que nos dice aquello que tiene status de muerto, de disponible, de asible pero que sin embargo se nos termina apareciendo como un índice de vidas paralelas, de mundos otros en éste?

Esta transformación es posible como una vuelta más de tuerca a la mirada dicotomizadora objetivismo/subjetivismo. Es un regreso al objeto luego de haber descartado hace mucho la posibilidad del objetivismo; es una apuesta a la objetividad en los términos en que la plantea Haraway desde el conocimiento situado, que dice su origen. (Haraway, 1995) Es también entender esa objetividad pensando que “*no es la observación desde ninguna parte, sino una observación desde donde sea que el cuerpo puede tomar su posición, y en relación con las perspectivas de ‘otros y mismos’.*” (Csordas,2011:92) La transformación deseada apunta

a superar esa dicotomía estructurante de la cultura occidental intentando refundar la relación cognitiva. Porque junto al conocer está también la lucha epistemológica por saber *cómo* queremos conocer ese *qué*.

Muchas de estas nociones que intento delinear se me hicieron pensamiento de manera más clara a partir de una experiencia en una fiesta en el campo con compañerxs, un viaje con el cuerpo comprometido que incluyó a otrxs a lxs que vi interactuar, debatir, construir respuestas precarias, mientras yo todo el tiempo intentaba verme a mi misma. Quería ver en qué lugar estaba, intentando entender las respuestas que se iban elaborando, pero cuestionando sobre todo la forma en que se aparecían las preguntas. Y comprendí de repente (nuevamente pienso en el *insight*) que tantxs otrxs antes que yo se habían hecho esas preguntas similares, y que habían ensayado múltiples respuestas y se abrió a mi percepción en una dimensión cuasi-onírica la historia de la humanidad, en la que intuyo que se vienen acumulando saberes y errores, y búsquedas épicas sin éxito.

Creo que todo eso permanece flotando, esperando el momento de volver a la carga. Como bien nos dice Krotz, hay algo *“que se encuentra presente en toda la historia de la humanidad: el proceso de la emancipación del hombre, de todos los hombres, su proceso de llegar a ser ellos mismos en este mundo y a través del trabajo en él.”* (Krotz, 1991:51) Ahí descubrí otra novedad: comprendí porqué las experiencias místicas, de contacto con lo trascendental, tienen tanta vinculación con los interrogantes epistemológicos. Una vez que se experimentan accesos de supra-comprensión, se vuelven evidentemente insuficientes los abordajes tradicionales, hay una sed de conocimiento que quiere ir por más sin que ello necesariamente reproduzca el gesto de la conquista. Por esto mismo, no es casual que habiendo empezado por preguntarme por lo religioso en la política, me haya desplazado hacia las preguntas anteriores acerca del conocimiento y su política.

Ahora bien, estos desplazamientos necesariamente van generando registros novedosos en nuestro cuerpo que es el que percibe todo aquello con que nos vamos encontrando, incluso bajo la forma de limitaciones, en el proceso de investigación. Si, tal como planteara Merleau-Ponty, la percepción se basa en la conducta adquirida, es decir, nuestro cuerpo entiende el mundo a partir de esquemas perceptuales aprendidos socialmente, el intento de modificar las formas en que nos acercamos a comprender el mundo retrovierte en cambios en nuestro propio cuerpo. Es decir, si acordamos con el planteo de este autor de que el cuerpo *“posee un poder de coordinación y síntesis en relación a sí mismo por medio de su acción en el mundo”* y que en ese sentido, nuestros esquemas corporales pueden ser modificados *“para incluir el equipamiento que usamos”* (Crossley1995:5), la puesta en cuestión de nuestras actitudes a la hora de intentar conocer –a partir de una consciencia de lo que nuestro cuerpo hace por tener in-corporados esos esquemas- trae aparejados cambios en la disposición de nuestro cuerpo cognoscente. Son posibles los desplazamientos en relación al *“poder relativamente flexible de acción y reacción, [a la] modalidad de comprensión”* que adquiere el sujeto-cuerpo. (Crossley1995:12))

Uno de los cambios que quiero señalar en relación a esa disposición tiene que ver con el situar a lxs otrxs en un lugar de contigüidad, solidario y no de disponibilidad: al igual que el

cuerpo, o las emociones, ya no son otros que quedan a merced de la voracidad racional y el afán objetivizante. Este desplazamiento buscado se vincula con aquello que sostiene Csordas respecto a que *“si nosotros no percibimos nuestros propios cuerpos como objeto, tampoco podemos percibir a los otros como objetos. Otra persona es percibida como otro ‘yo mismo’, apartándose de ser simplemente un fenómeno en mi campo perceptual, apropiándose de mis fenómenos y confiriéndoles la dimensión de ser intersubjetivos, así como ofreciendo ‘la tarea de una verdadera comunicación’.”* (Csordas,2011:90) Por supuesto que esta transformación no es algo que “ya” se produjo, sino que aparece como una orientación deontológica que me permite revisar las prácticas de relacionamiento con esxs otrxs.

En relación a los cambios señalados, creo que otra noción hallada que me resulta fundamental para mi trabajo es la de lealtad. ¿Cómo ser fieles al desafío que plantea nuestros propios “objetos” de conocimiento? La lealtad no es obsecuencia sino, tal vez, una forma de reaprender aquello que dijera Don Juan, de *“sólo recorrer los caminos que tienen corazón, cualquier camino que tenga corazón. Esos recorro, y la única prueba que vale es atravesar todo su largo. Y esos recorro mirando, mirando, sin aliento”*. (Castaneda, 1992:68)

Ser leal es otorgarle el lugar privilegiado, el que le corresponde, a las emociones que atraviesan mi cuerpo “socialmente informado”. Esto es pensable una vez que comprendemos que *“la in-corporación tiene también implicaciones paradigmáticas para la distinción entre emoción y cognición. (...) Rosaldo (...) proponía que las emociones son un tipo de cognición con un ‘mayor sentido de participación del self del actor, de los pensamientos incorporados, pensamientos filtrados con la aprehensión de que ‘yo estoy involucrado’ ”*. (Csordas, 2011:91) O sea, no sólo debemos descartar la idea de que el atravesamiento emocional va en detrimento de la capacidad de comprender y explicar fenómenos, sino que arribamos a la certeza de que excluyendo la emoción, o perviviendo en las dualidades estructurantes de la ciencia occidental, no podremos conocer en función de liberarnos.

Intentar transitar estas nuevas maneras, que pretenden una autocomprensión más integral de lo que nos implica poner en marcha nuestro cuerpo en una investigación y darle ese nuevo status a las emociones, es también debatir con *“lo que pareciera estar en la raíz de la paradoja de las actitudes euroamericanas hacia la moralidad de la emoción (que) es la tradición del positivismo. Mediante la partición del mundo en dominios objetivos y subjetivos, y en asuntos de hecho y de valor, y por asociación de imparcialidad y cognición con la anterior, la implicación pasional y el compromiso con una forma de perspectiva y acción en el mundo resultan marginados. La ciencia que se define a sí misma como búsqueda de todo conocimiento que sea importante, es declarada libre de valores (o, al menos, idealmente libre de valores). (...) Estas miradas del conocimiento como impregnado de valores e intereses, sin embargo, continúan separando la emoción del proceso de comprensión crítica.”* (Lutz, 2011:65)

Volviendo a la idea de lealtad, creo que soy leal a mi “objeto”, en tanto éste también me exhorta a ser leal al sueño latente, a la búsqueda incansable de la humanidad por autotransformarse. Mis autores, como dije antes, me hablan, yo los escucho inserta en ese

entramado, y creo que entre todxs podemos atrevernos a buscar un “conocimiento [que] no se reduce a la reflexión contemplativa que se queda en lo exterior, que, por decirlo así, sólo espera la llegada de las condiciones para la supresión de la enajenación, sino es un conocimiento que colabora activamente en su llegada, de acuerdo con lo históricamente realizable, así que en el proceso de este conocimiento “desaparece lo meramente factual - incipit vita nova- (empieza la nueva vida)” (Krotz, 1991: 53)

IV. ¿Conclusión? La escritura y el collage. Los momentos de la traducción que se sabe traición

“Devolver a la cosa misma su lugar en el leguaje y, a la vez, restituir a la escritura a su dificultad, a su tarea poética en la redacción: ésta es la tarea de la filosofía que viene”

Giorgio Agamben

Para entrar en la recta final del trabajo y recapitulando, en esta caminata, ante una búsqueda humanista y general se me/nos plantea la necesidad de construir una nueva morada para el conocimiento, que contenga otras posibilidades que antes yo misma, al menos, no podía contemplar. In-corporando todo aquello que se conoce desde el cuerpo puesto en movimiento, relacionándose con otrxs. y dejándolxs transformarme. Aprendiendo a considerar como origen al propio cuerpo, para interpretar desde los sentidos, atravesando olores, dando lugar al miedo, emocionándome, creyendo y odiando, viviendo, leyendo.

Creo comprender hondamente a Carvalho cuando plantea que su “*propuesta final, pues, es la siguiente: a pesar de que la antropología en principio está abierta a investigar cualquier hecho humano, maneja una noción de realidad y objetividad que la trasciende, pues le llega de la tradición económica moderna, todavía profundamente impregnada de positivismo del siglo pasado. Lo que me hace preguntar: una disciplina que busca lo común humano, y que por buscarlo se propone realizar ese viaje, que por lo menos en potencia implica una vuelta completa y minuciosa por todo el globo ¿puede guiarse sólo por una forma tan específica y anticuada de la definición de la realidad, construida por medio de la universalización del sujeto observador, tal como fue la teoría de la ciencia del siglo XIX? (...) Lo que se debe subrayar es la cuestión **acerca de la manera de relacionarse con lo observado, la introyección de una gnosis personal y no sólo la acumulación de un saber especializado**” (Carvalho, 1993:83) Por más que esto aparezca como un cuestionamiento específico hacia la disciplina antropológica creo que es legítimo (y necesario!) extenderlo al menos, a todas las mal llamadas ciencias sociales.*

En concreto, a la hora de reflexionar sobre el lugar del conocimiento, estoy hablando de construir una casa en que habite la posibilidad de ese conocimiento. Es menester que esa casa sea mucho más amplia, más cómoda, y sobre todo que tenga un salón de fiestas habilitado. ¿Por qué? Por que necesito que allí se den cita el **azar** investigativo, mi **intuición** valorada como corresponde, mi **sensibilidad** a flor de piel y todo el **afecto** del que soy capaz. Y la fiesta es el momento en que todos mis acompañantes pueden bailar juntos, sin que ello implique que vayan acompasados. Así tal vez aprenda a deslizarme mejor en el

camino por comprender tantos mundos en simultáneo; y pueda encarar esa tarea de “una verdadera comunicación”.

En ese camino, sin embargo, hay un momento necesario que supone el riesgo de cristalizar en palabras aquello que se percibe. En un claro del bosque, el viaje se cierra aunque sea precariamente, instauramos unos paréntesis para poder *decir* ese mismo viaje de investigación. Es el momento de la traducción, de intentar poner por escrito lo que fuimos aprendiendo, pensando, lo que entendimos que otros dijeron que nos sirve para expresar aquello que deseamos interpretar.

Aunque debiera ser el momento más feliz de la investigación, aquél en que esta se hace visible y se vuelve carne, se vuelve texto, por lo general el momento de la escritura es el traumático por excelencia. ¿Por qué? Porque no es difícil sentir que las palabras se escurren, que no nos son suficientes, que no las sabemos usar de manera que sean fieles a lo que hemos ido construyendo en tanto ideas en el camino del conocimiento.

Esta tensión entre trabajos que intentan sobrevolar ambiciosamente las áreas del mundo que nos interesan, y la incapacidad que tenemos como investigadores (o como humanos) de dejar señas de eso mismo de manera que sea entendible para otros en la escritura, está muy bien retratada por Clifford. El autor nos dice que *“pensar históricamente implica situarse uno mismo en el espacio y en el tiempo. Y una ubicación es un itinerario antes que un espacio con fronteras: una serie de encuentros y traducciones. (...) El tipo de análisis localizado que propongo es más contingente, y en sí mismo parcial. Da por sentado que todos los conceptos significativos, incluido el término viaje, son traducciones construidas a partir de equivalencias imperfectas. (...) así, los significados amplios que posibilitan proyectos como el mío fracasan necesariamente, como consecuencia del alcance mismo que logran. Esta mezcla de éxito y fracaso es un dilema común para quienes intentan pensar en forma global -suficientemente global- sin aspirar a la visión panorámica ni a la última palabra.”* (Clifford, 1999:23)

Esta problemática de los conceptos como traducciones es mucho más general e incómoda a cualquier búsqueda que intente avanzar en los interrogantes planteados. Un filósofo contemporáneo como Agamben nos orienta mucho a poner en palabras, justamente, esta tensión. A su entender, y a partir de analizar el contenido de la Carta VII de Platón, el problema central reside en que *“la cosa misma -de aquí el término autó como designación técnica de la idea- no es, en efecto otra cosa sino la misma cosa, aunque ya no supuesta al nombre y al lógos, como un oscuro presupuesto real (un hypokeímenon) sino en el medio mismo de su cognoscibilidad, en la pura luz de su revelarse y anunciarse al conocimiento. La “debilidad” del lógos consiste entonces propiamente en el hecho de que éste no es capaz de llevar a la expresión esta misma cognoscibilidad y esta mismidad; es decir, que éste deja atrás como un presupuesto (como una hipo-tesis en el sentido etimológico del término, aquello que es puesto debajo) la cognoscibilidad misma del ente que en él está en cuestión. (...) El lenguaje -nuestro lenguaje- necesariamente es pre-suponiente y objetivante, en el sentido de que él, en su advenir, descompone la cosa misma, que en él y sólo en él se anuncia, en un ser sobre el cual*

se dice y en un poion, una cualidad y determinación que de él se dice. El supone y esconde aquello que lleva a la luz en el acto mismo en que lo lleva a la luz”(Agamben, 2007:17)

Como el lenguaje es una manera, la más cercana a la esencial, en que la cosa se expresa, pero no sólo no es la cosa misma sino que diciéndola la niega, pareciera inútil intentarlo. Sin embargo, *“la estructura presuponiente del lenguaje es la estructura misma de la tradición: nosotros suponemos y traicionamos (en el sentido etimológico y en el sentido común de la palabra) la cosa misma en el lenguaje, para que el lenguaje pueda transmitir algo”* La tarea de *“la exposición filosófica es venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no permanezca supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra. En este punto, el poder presuponiente del lenguaje toca su límite y su fin.”* (Agamben, 2007:21). Por ello, aunque revelar con la palabra es ocultar al mismo tiempo -porque el lenguaje es lenguaje y no la cosa misma- es posible y necesario para transmitir algo emprender *“aquella locura no divina sino humana (...) que consiste en entregar sin precauciones a un texto escrito los propios pensamientos sobre la cosa misma”* (Agamben, 2007:22). En pocas palabras, a sabiendas de la traición que implica, queremos embarcarnos en la locura de escribir.

Animados por este puntapié final, seguimos con las preguntas, en medio del cansancio general que sucede a un viaje que nos involucra realmente. ¿Cómo se traduce todo eso que podemos pensar o comprender en una forma de escribir? ¿Cómo hacer para que no sea ese mismo momento de la escritura el momento de la traición al incipiente intento por romper con las categorías habituales del conocimiento? ¿Podemos pensar en varias escrituras simultáneas, en una investigación que intente decirse de manera múltiple? Creemos que hay una posibilidad de conjurar la inefabilidad de ese abismo del conocimiento al que nos asomamos. Tal vez haya que volver, una vez más, a la idea de collage.

Recurriendo nuevamente a Clifford, *“mis instrumentos para revisar la idea de cultura fueron los conceptos abarcadores de escritura y collage; la primera, vista como interactiva, con final abierto y con carácter de proceso; el segundo, como un modo de abrir espacios a la heterogeneidad, a las yuxtaposiciones históricas y políticas, no simplemente estéticas.”* (Clifford, 1999:13)

Hay una relación entre ambas, escritura y collage que nos permite avizorar futuros no cerrados, sino por el contrario, expuestos a la transformación permanente. Si logramos integrar por un momento, algo de aquello que fuimos descubriendo, siguiendo un poco el capricho de la pluma, usando palabras que ya fueron dichas y animándonos a seguir inventando, tal vez la investigación pueda decirse a si misma, sin ánimos de decir nada para siempre.

Porque la escritura puede entenderse como traducción que traiciona a las ideas, pero también sabemos que cualquier traducción, en un mundo babélico, habilita la conversación y los diálogos ¿Son pensables lenguajes no excluyentes en la Babel colonial? ¿Cómo podemos construir esas comunicaciones rústicas, esos diálogos entre sordos que quieren

romper la sordera? ¿Cómo volcamos al texto los vívidos intentos por implosionar la incomprensión?

También, a la hora de tensar la escritura como momento de fijar precariamente lo recorrido, pensemos que siempre hay restos, que siempre hay un exceso que no se puede decir, ni pensar. Es necesario dejar también espacio a ese exceso para no caer en la batalla frente al tercer enemigo sobre el que nos advertía Don Juan, el poder. Intentar racionalizar y traducir todo, como ya vimos, es una forma más de imperialismo. Debemos aprender a convivir intentando hacer menguar la neurosis de saber que siempre habrá un resto imposible de procesar en la investigación escrita.

Para ello, resulta útil volver a la idea de revelación en el conocimiento, y acudir nuevamente a Agamben para que nos auxilie. En la concepción de este autor, lo que hay en el conocimiento es centralmente revelación. Aquí aparece otra vez la idea mística que fuimos y seguiremos transitando: el conocimiento que se nos aparece a la manera del relámpago. Y justamente *“el rasgo constante que caracteriza toda concepción de la revelación es el de su heterogeneidad con respecto a la razón. Lo que ella nos da a conocer debe ser algo que no sólo no se habría podido conocer sin la revelación, sino incluso algo que condiciona la posibilidad misma de un conocimiento en general (...) Si la tradición teológica entendió siempre a la revelación como algo que la razón humana no puede conocer por sí misma, esto no puede significar entonces otra cosa que lo siguiente: el contenido de la revelación no es una verdad expresable a fuerza de proposiciones lingüísticas sobre lo existente (se trata de hecho del ente supremo) sino, más bien, una verdad que concierne al lenguaje mismo, al hecho mismo de que el lenguaje (y, por tanto, el conocimiento) sea (...) Una vez más, lo que es revelado aquí no es un objeto, sobre el cual tendríamos mucho que conocer y que no es posible conocer por falta de instrumentos de conocimiento adecuados, lo que es revelado aquí es el develamiento mismo, el hecho mismo de que hay apertura de un mundo y conocimiento.”* (Agamben, 2007: 28/29)

Es decir, no importa tanto que no podamos decir sin traicionar la revelación, siempre y cuando este sea el piso con el cual construimos texto. Siempre que no intentemos que sea la Razón la que tenga la última palabra, ya que no va a dar cuenta de lo que se nos apareció de miles otros modos. Y siempre que tengamos en cuenta que es necesario explicitar que lo que estamos conociendo es básicamente que puede haber conocimiento, de la forma en que sea. Por eso, *“una exposición filosófica es, entonces, aquella que, hable de lo que hable, debe dar cuenta también del hecho de que habla, un discurso que, en todo decir, dice ante todo el lenguaje mismo(...) La paradoja de la pura intención filosófica es, sin embargo, justamente la de un discurso que debe hablar del lenguaje y exponer sus límites sin disponer de un metalenguaje. (...)”*(Agamben, 2007: 33/4) *¿Es posible un discurso que, sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites?”* (Agamben, 2007:39)

Ante esa pregunta, y ya buscando un giro resolutivo a todo este asunto, vamos pensando que es *“precisamente esta finitud y esta equivocidad del lenguaje humano (las que) devienen el sendero abierto al ‘viaje dialéctico’ del pensamiento.”* (Agamben, 2007:39) Lo que nos

imposibilita es al mismo tiempo, la condición de que exista alguna posibilidad. Otra vez, a la hora de emprender la escritura que traicione lo menos posible, tenemos un sendero, la posibilidad de un viaje, y ante todo, la imperiosa necesidad de concebirnos en términos dialécticos, de transformación y batalla que busca síntesis.

Y me parece que hasta aquí podemos decir hoy. Era necesario, tal como nos propusieron “volver a los caminos andados”: sobre todo para entender que hay tal camino, que hay huellas, propias y de otrxs, y que de vez en cuando es indispensable volver a verse para no perderse en el bosque. Es linda la sensación de estar abierta y dispuesta a incorporar los registros de lo que fuimos caminando. Vale reflatar el consejo de Lock, cuando nos dice que *“deberíamos resistir a todas las presiones del otro para producir respuestas ordenadas y sólo historias, recordando ser eclécticos en nuestros enfoques, y satisfaciendo a un cuerpo que se resiste a quedarse quieto”* (Lock, 2011:7) Ante las exigencias de rigidez, seriedad e impasibilidad reinantes en el mundo-academia, es todo un desafío esto del dejarse conmover y asomarse al abismo, para seguir intentando comprender sin que esas pretensiones de comprensión se traduzcan inmediatamente en sed de dominio. Agradezco profundamente la invitación a afrontar ese desafío que significa este seminario.

-

Bibliografía Utilizada

ACHA, Omar. (2008). *La nueva generación intelectual, Incitaciones y ensayos*. Herramienta, Buenos Aires

AGAMBEN, Giorgio (2007) *La potencia del pensamiento*, Hidalgo editora, Buenos Aires

CABRERA, Paula (2010) *Volver a los caminos andados*. En: www.antropologiadelasubjetividad.com, Publicado en Revista Nuevas Tendencias en Antropología, nº 1, pp. 54-88.

CARVALHO, Jose (1993) "Antropología: saber académico y experiencia iniciativa", *Revista Antropológicas* Nro. 5, Nueva Época.

CASTANEDA, Carlos. (1992) *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento.*, Fondo de Cultura Económica, México.

CATANZARO, Gisela. (2010) *La nación, entre la naturaleza y la crítica. Modos de repensar la crítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CLIFFORD, James (1999) *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.

CROSSLEY, Nick. (1995) "Merleau-Ponty the elusive body and carnal sociology". *Body and Society*. London: Sage Publications, vol. 1 nro. 1. Traducción de Ruth Felder y María Victoria Pita.

CSORDAS, Thomas (1990) "Embodiment as a paradigm for Anthropology", Traducción de Camilo Lozano Rivera, en: Cabrera Paula, Roa Luz y Lozano Camilo, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Corporales*. OPFYL. Buenos Aires

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2009) "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En Revista *Pluralismo Epistemológico*, La Paz, CLACSO

EAGLETON, Terry(1998) *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid.

FABBRI, Luciano y FIGUEROA, Noelia (2011) "¿Ocultos y dominados? El (no) lugar de los cuerpos en la Teoría Política Androcéntrica" Publicado en el CD del *X Congreso de la SAAP*, Córdoba.

HARAWAY, Donna. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Valencia.

KROTZ Esteban (1991) "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico", Revista *Alteridades* 1 (1): 50-57.

LOCK, Margaret (1993) "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", En: Cabrera Paula, Roa Luz y Lozano Camilo, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Corporales*, OPFYL, Buenos Aires.

LUTZ, Catherine Y WHITE, Geoffrey (1986) "The anthropology of emotions", Traducción de Carlos Argañaraz. En: Cabrera Paula, Argañaraz Carlos(2011), *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires

LUTZ, Catherine (1986), "Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category", Traducción de Carlos Argañaraz. En: Cabrera Paula, Argañaraz Carlos (2011) *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL.,Buenos Aires.

MAZZEO, Miguel. (2011). *Conjurar a babel. Notas sobre una caracterización intelectual argentina (a diez años de la rebelión popular de 2001)*, Mimeo inédito.

OYARZÚN ROBLES, Pablo (2009). *Walter Benjamin. La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.

SAZBÓN, José. (2002) *Historia y representación*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

SCOTT, Joan (1992) "Experiencia" en *La ventana*, Núm 13, 2001. Traducción de Moisés Silva <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-2.pdf>

WRIGHT, Pablo (1998). "Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica", *Serie Antropología*. Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, Brasilia.