

Hay que hacer crítica amorosa a nuestras propias cegueras

Entrevista con Claudia Briones

Rodrigo Martínez Martínez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD CUAJIMALPA



—Siempre está bueno identificar con quién nos tenemos que pelear —afirma Claudia Briones—. A pesar de muchos años de ejercicio disciplinar, hay situaciones de trabajo concretas en las que la propia interacción nos va devolviendo esa crítica, que llamo “crítica amorosa”, a nuestras propias cegueras, nuestras propias sorderas o nuestras propias limitaciones. Son cosas muy paradójicas y hay que pensarlas bien.

En entrevista con la *Revista Mexicana de Comunicación* en el marco de la plataforma *La horizontalidad en la investigación social interdisciplinaria desde el conocimiento generado por la Red CALAS*, la Investigadora Principal de CONICET puntualiza su concepción de la práctica antropológica.

—Hablo desde la experiencia de trabajo con pueblos originarios y con sus luchas en las últimas cuatro décadas. Son cuestiones que han resultado de sus luchas políticas. Por ejemplo, el consentimiento previo, libre e informado, para evitar el extractivismo, no sólo antropológico, digamos, sino de los gobiernos y de sus políticas. Es la idea de interculturalidad como otra manera de repensar sin violencia. Reflexivamente, esto ha sido repensado por ellos en función de contextos que siempre son de asimetría y de construcción de hegemonía. Así es como vamos creciendo juntos. Verlo me permite re-teorizar aspectos de la propia disciplina de modo que sostengo algunos y otros creo que realmente hay que repensarlos.

Durante su intervención en el diálogo convocado por CALAS, intitulada *Hacia un método horizontal en la investigación social*, la especialista en derechos y políticas de los pueblos originarios del Wallmapu (territorio Mapuche) señaló que la horizontalidad surgió como una vía para “trastocar mandatos” pues se trata de “pilotos metodológicos automáticos” con los que la investigación opera disciplinariamente. Su participación hizo énfasis en cuestionar tales preceptos para procurar la “mayor justicia epistémica posible.” Ante ello, la investigación horizontal podría marcar la dirección para aprender y reaprender, y reducir las asimetrías.

—Claudia, durante sus intervenciones en la plataforma de CALAS, abordó distintos mandatos. ¿Por qué este término fue la palabra clave de su reflexión?

—Son los aprendizajes que vamos haciendo en el camino. Soy antropóloga y, si nos pensamos respecto de otras ciencias sociales, los antropólogos nos formamos con una culpa congénita: los vínculos, complejos, pero vínculos al fin, con nuestro objeto de estudio porque es heredero del mandato disciplinario de las prácticas coloniales. Estudiar la diferencia era, en realidad, como un mandato antropológico de la alteridad; un ejercicio vinculado a la situación colonial, aunque se fuera crítico. A su vez, venía con otro mandato fundacional de la antropología clásica: la neutralidad. Demostrar que somos una ciencia social y que somos serios por la objetividad y la neutralidad. Eso generaba una serie de mandatos metodológicos. Yo me crié con algunos de ellos: el control del ego o de quién pregunta y quién responde; el no hacer preguntas que fueren determinado tipo de respuestas. Siempre fuimos muy críticos de cómo manejar esa relación. Considero que la horizontalidad fue, especialmente en Latinoamérica, una práctica en la que se pensaba sobre esta situación de interacción. Fue una discusión epistemológica y ético-política compleja. Cuando empezamos a hablarlo, y ahora se está hablando más, tuvimos antropología comprometida, antropología militante, antropología con investigación en colaboración o en co-labor o co-razonamiento con nuestros interlocutores. Esto viene ensayándose desde hace dos o tres décadas y genera otras formas de producir conocimientos.

Para Claudia Briones, el cuestionamiento de los mandatos está tanto en señalar el “afán clasificatorio” de disciplinas como la lingüística o la “insuficiencia de la interculturalidad” como en rehacer prácticas de trabajo al pensar las maneras de usar una grabadora, negarse a hablar de informantes o sopesar críticamente la opción de pagar o no por éstos. Esto coincide como lo que sugiere en el [*libro Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*](#): hay que “sentarse a conversar no sólo ‘controlando las propias ambiciones ontologizadoras’, sino identificando a través de disensos variados cuáles antagonizan y requieren conversar elevando la voz, y cuáles pueden ser anidados desde modulaciones sensibles y no sólo retóricas” (2019: 127). Por ello, ha advertido un riesgo que se desprende de la crítica de los mandatos:

—Lo que quise compartir con mis colegas de la plataforma es que ahora estamos generando otro tipo de mandatos que también tenemos que revisar. Sobre todo, lo que estoy viendo como un efecto: nuestros jóvenes colegas ya están formados en todas nuestras críticas, pero las asumen casi como sus propios mandatos.

—Da la impresión de que distintas disciplinas designaron a la antropología como la encargada de horizontalizar. ¿Cómo fue que se dio esto? No sé si llamarlo “contramandato” o “mandato disciplinar”.



—Empecé contando una historia, y una manera de ver la disciplina, que en realidad tiene que ver con la división académica del trabajo del último cuarto del siglo XIX en un contexto ya no sólo de colonialismo e imperialismo, sino de un colonialismo explícito dentro de las ciencias sociales. Eso lo aborda muy bien Immanuel Wallerstein. Son las disciplinas que trabajaban sobre el nosotros, como sociología, economía, ciencia política, o aquellas que tenían que encargarse de “esos otros” de los cuales no se podía decir que eran “salvajes”. ¿Qué hacíamos con la India o con China, por ejemplo? De alguna manera, podría decirse, los estudios orientales quedaron ahí sin desarrollarse y sin modernizarse. La disciplina que sí tuvo que acatar ese “háganse cargo de estos salvajes, incomprensibles, primitivos” fue la antropología. Es lo que llamo el mandato fundacional. Es nuestra cuna. Pero, también es cierto, y me gusta mucho decirlo incluso, que esa antropología profesional de fin del siglo XIX y principios del XX tenía dos luchas que era muy importante pelear en ese contexto: lo que nosotros llamamos el paso de la idea de cultura, con C mayúscula de civilización, a la idea de las culturas todas valiosas. Linda pelea. Si yo hubiese vivido en ese siglo hubiera peleado eso. La otra idea es la de la no superposición entre lengua, raza y cultura. Fue un camino, y una crítica digamos, de la racialización. Entonces, tengo esa relación amorosamente ambivalente, o afectivamente ambivalente, con mis orígenes disciplinares porque reconozco en qué situación estaban esas antropologías. Se gestan en los mandatos; pero, también, las luchas que sostengo el día de hoy vinieron de esos mandatos.

Para la autora de *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (1998), procesos como la descolonización en África y los flujos migratorios inversos derivados ejemplifican el periodo de “crisis productiva de la antropología”, manifiesta en la pérdida de su objeto de estudio, pues fueron señales de desestabilización. Entonces, irrumpieron otros contextos en los cuales hubo cambios importantes. La antropología se encontró con sociedades más complejas y con nuevas certezas teóricas pues dejó de concebir “la alteridad como una categoría descriptiva de lo real para pensarla como una relación”. También advirtió que “la diferencia y la desigualdad no tenían por qué ser la misma cosa” y que era fundamental reconocer la separación entre cultura e identidad. Un campo particular que resulta revelador, es el de los derechos indígenas porque muestra “las interpelaciones más eficientes contra nuestros mandatos”:

—Tenemos colegas que han hecho la antropología libre o el ejercicio de exotizar lo familiar y familiarizar lo exótico —señala Claudia Briones entre risas—. Yo, por suerte, trabajo con el pueblo mapuche: ¡te sopapea tanto!

—¿Cómo es que la interpelación y el sopapeo implican a la horizontalidad?

—Uno sostiene diálogos con sus colegas. Participé en CALAS muy muy al principio en

Guadalajara y tuvimos unas primeras conversaciones sobre la horizontalidad que, de hecho, por ahí tampoco la llamaba así. Salió el [libro de Inés Cornejo y Mario Rufer](#), y me quedó esa contribución. Yo decía: “hay muchas formas”. Es difícil estandarizar métodos porque los temas nos piden muy diferentes cosas. Simplemente, me baso en mis experiencias de trabajo. Hay muchas formas de colaborar por entender. Ahora, me preocupa un poco esto que ya venía viendo: que todo mundo comenta “todos hacemos investigaciones en colaboración”. Venía pensando en cómo complejizarlo para que identifiquemos lo que queremos decir. Me interesaba entender cómo fue mi aprendizaje y dar ese pasito más allá. Y a mí me interesa más esta idea de producción de conocimiento porque no renuncio, digamos, a mis diferentes compromisos cívicos y antropológicos. De ahí me viene la idea de autonomía relativa de las agendas; de colaborar con los derechos indígenas de la forma en la que se espere de mí. Esto tampoco agota mis compromisos porque tengo responsabilidad con la educación pública. Siempre trabajé en universidades nacionales. Tengo compromiso con una mejor antropología que no interesa a mis interlocutores. Pero nosotros seguimos y está bien. Me gustaría pluralizar la idea de producción horizontal de conocimiento, los cuales a veces pueden ser el tercer texto, del que habla Sarah Corona, o a veces, en realidad nosotros estamos al servicio de cómo emplear mejor ciertas cosas.

Claudia Briones ha sido responsable de la unidad ejecutora *Demandas y Políticas interculturales en la Patagonia norte: Expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas* del CONICET. Como *fellow* de CALAS, ha trabajado el proyecto *Demandas de interculturalidad como crisis fructíferas*. Su objetivo ha sido comparar desacuerdos ante las llamadas “crisis ambientales” y “crisis identitarias” que han propiciado enfrentamientos sociales. Su punto de partida fue cuestionarse si las crisis, las necesidades y los intereses no son más bien “socialmente construidas” de manera que, independientemente de que podrían modificarse o negociarse, son el sostén de las desigualdades. Su investigación para el centro buscó “explorar formas alternativas de pensar la convivencia o intercultural y tramitar esas crisis”.

Al reflexionar sobre el fin servicial de la investigación, la docente de la Universidad Nacional de Río Negro recuerda el caso de una organización Mapuche que deseaba desarrollar una página web. Su rol, recuerda, fue como “facilitadora” pues ellos deseaban que el sitio fuera representativo y que empleara su forma de expresión. Briones se preguntó cómo podría producirse en conjunto. Ahora, evoca una de las discusiones antropológicas actuales: la crítica de la interculturalidad y de un vocabulario que abarca también lo inter-existencial o lo inter-epistémico como vías para instalarse.

—¿Qué es horizontalizar? —se pregunta—. Todo eso se horizontaliza a la par. Por ejemplo, lo intersubjetivo es un tema de interacción y de cómo cada uno se va dando el permiso de transformarse, en su forma, conectando lo que tiene desconectado. Si escucho lo que están

diciendo me produce mucho sentido, pero a nivel inter-existencial no tenemos que ir necesariamente juntos. Es como me decían algunos mayores: “cuando nosotros hablamos, ellos aparecen”. Lo único que tengo que saber es que, desde otra filosofía de lenguaje, para los Mapuches ellos aparecen. Esta no es una horizontalidad en la que compartimos todo, pero sí tengo que saber.

—Claudia, en la plataforma han mencionado varios términos: el tercer texto, de Sarah Corona; Olaf Kaltmeier habla de distinguir entre método y metodología; y ya has mencionado la interculturalidad, la intersubjetividad y la interexistencialidad. Si hubiera que definir una o dos palabras clave para tratar de caracterizar la horizontalidad, ¿cuáles elegirías?

—Ese sería un juego que no quiero jugar. Son todos esfuerzos maravillosos, pero yo siempre lo digo y, bueno, Sarah lo dijo también: lo pienso con los mejores. En algo tienen que capitalizarse ciertas experiencias. Entonces, que elijan sus luchas. Es lo que hablamos. Yo les cuento cuáles hice y hasta dónde llegaron. No hay recetas; para mí, hay reflejos en la formación de los colegas. Por eso te decía que también tuve compromisos: formar mejores colegas de lo que siento que nos formamos nosotros. Entonces, digo que no hay recetas; reflejos sí. Y en esos reflejos está el juego que no quiero jugar en el sentido de no que me hagan clasificar. El reflejo está en escuchar y moverte, y, después, fijarte en que encontrás.

—¿Qué papel juega la escucha? Creo que le parece muy importante.

—Bueno, eso sí; pero no entra en la antropología. Es algo que viene de larga data. El asunto es: ¿qué es lo que tenemos que escuchar? Me parece que allí veo una coproducción de conocimiento. Para la antropología, por lo menos, puede ser relevante ver que hay muchas maneras de crear asimetrías. La escucha es una forma de luchar contra algunas de las asimetrías que siguen existiendo y de luchar contra lo que llamo “los privilegios que hay que desaprender” y con los que seguís batallando. Podemos tratar de compartir experiencias, pero es muy difícil generalizar. Eso me preocupa porque toda totalización puede ser un totalitarismo. Ese es uno de los reflejos. Estoy orgullosa de practicar una ciencia que llamo empírica porque aprendo de lo real. Por supuesto que tenemos teoría; pero no basta si no reteorizamos a partir de aquello que encontramos. La escucha, para mí, tiene que ver con comprometernos con la coproducción de conocimientos. A veces será producir un tercer texto; a veces, repensar nuestras propias nociones.

—Considero que el ensayo “[Construcciones de aboriginalidad en Argentina](#)” da pautas muy claras. Allí apuntó que cada uno de los pueblos originarios tiene su propio proceso y sus propias condiciones. Hay un contraste en la co-construcción de nación y la aboriginalidad. ¿Este ejemplo podría verse como una renuncia a la generalización en favor de los que

podríamos llamar problemas de campo?

—Por supuesto. Uy, ese texto es re viejo. Fui criada desde una antropología súper clásica con estudios sobre simbologías, rituales y, bueno, lo interétnico. Esas construcciones y deconstrucciones de aboriginalidad tienen más de treinta años. Fueron mi manera de salir de lo que veía como limitaciones de los estudios étnicos. Había una necesidad de historizar y de contextualizar que, para mí, son el secreto de la etnografía. ¿Qué hace una buena etnografía? Historiza y contextualiza. Necesitábamos otros conceptos y otras cuestiones. Pasamos a la idea de formaciones nacionales de alteridad o, en Argentina, a las formaciones provinciales de la alteridad, y trabajamos en equipo. Trabajé con el pueblo Mapuche en Argentina, que es muy diferente del pueblo Mapuche en Chile. Son semejantes en muchas cosas, pero hay diferencias porque en Argentina tenemos pueblo Mapuche en Neuquén, pueblo Mapuche en Río Negro y pueblo Mapuche en Chubut y tienen formas organizativas diferentes; de reclamo diferente. Si seguís esos procesos de disputa, ves que ellos también tienen sus aprendizajes de qué da resultado y qué no, e instalan otras formas de mandar. Lo que ha sucedido en los contextos donde trabajo es que se instalan formas de disputar para los cuáles no hay capacidad de escucha hegemónica.

La ausencia de hegemonía ante estos conflictos, apunta Briones, alude a lo que William Roseberry definió como un “lenguaje habilitado de demanda”. Un reclamo de tierras, por ejemplo, se desarrolla ante marcos regulatorios de derechos. Es un sistema en el que “todos sabemos cuál es el juego que podemos jugar para disputar, pero empiezan a aparecer formas de disputar que rompen ese juego”. Ese caso queda ilustrado en un artículo, en coautoría con Patricio Lepe-Carrión, intitulado “[Wallmapu o las nuevas formas de la «peligrosidad mapuche»](#)”, pues da cuenta de la forma en que los procesos de lucha por la tierra han causado el estigma de buenos y malos Mapuches. Al referir esa investigación, Briones puntualiza que “no hay lenguaje jurídico de derechos que pueda escuchar” esas percepciones pues resulta que se convierten en contextos criminalizados y judicializados. Y profundiza:

—Empecé a hablar de los “triálogos” y de las fricciones dentro del discurso social, el discurso jurídico y el discurso antropológico. ¿Cuál es nuestro rol ahí? Nuestro discurso no es ni el social ni el jurídico. Nuestro rol son las fricciones en diferentes campos sin que te actualicen un conflicto. Hablo de bordes y de fricciones, que sí son ontológicas, epistemológicas e ideológicas, porque en estas situaciones hay diferentes visiones sobre una misma realidad. Estamos disputando eso todos juntos con acuerdos o desacuerdos. Que si Milei esto, que si Milei lo otro, por ejemplo. Estamos hablando de la misma realidad, pero a veces estamos desde órdenes de lo real muy diferentes. No hay equivalencia de realidades y, si sostenemos que nosotros tenemos el conocimiento y otros las creencias, hay violencia epistémica.

—Claudia, en su trabajo parece haber una constante: la historización. Sobre todo, una crítica de las maneras de historizar. Ya nos dijo que una buena etnografía historiza y contextualiza. ¿Por qué sería importante incorporar este método de historización a la horizontalidad?

—Historizar me reorienta el trabajo. Vimos que las construcciones originarias no están colgadas de la palmera. Están las formaciones nacionales y las provinciales. Ahí, historizar y contextualizar son fundamentales. También, ver al servicio de quién puede estar la capacidad de explicación antropológica. Por ejemplo, siento que debo pensar más sobre cómo el discurso jurídico produce, por sus cegueras, limitaciones para pensar de los conflictos otra manera. Esto no se alcanza sin historizar y contextualizar. Aquí entran los bordes y las fricciones porque me di cuenta, en un estudio con Ana Ramos, que, cuando historizas diferentes conflictos, encuentras diferentes regímenes de historicidad de los otros. Es decir, está el régimen propio, lineal, pero también hay otros. Hay que entender esto para poder hacer crítica de la historicidad que manejamos. No es sólo historización, sino también de repensar desde otros lugares. Fue lo que intentó la antropología clásica; aunque desde una jerarquización entre conocimientos y creencias. Ahí está la horizontalización. Está cuando decimos “esto no es sólo una cuestión de cultura como creencia”. La horizontalidad está en niveles epistemológicos, éticos y políticos.

En los diálogos de la plataforma, Claudia Briones hizo énfasis en la idea de reclamar el “derecho a producir otras antropologías que no interesan” como una vía para reconocer lo que llama “la autonomía relativa de las agendas” de investigación. En la entrevista realizada en FLACSO Ecuador, refiere su aproximación al campo de los derechos indígenas para comprender por qué presentan muy tensas convivencias. No obstante, para ella, las urgencias se dirigen a otro lado aun si se defiende la autonomía. Notó este condicionamiento cuando hizo trabajo de campo en el sur: estaba, pensó, al servicio de Buenos Aires porque siempre regresaba a la capital. Por ello, en el marco de la horizontalidad hay debates sobre este tema incluso cuando se habla de antropologías militantes o comprometidas. La clave, enfatiza, es que la posibilidad de “revertir las asimetrías no está a la vuelta nada más por lo que hay que identificar los distintos compromisos”.

—Sí enuncio algo que parece que lo está diciendo Claudia Briones, pero que en realidad es un conocimiento co-producido en diálogo con muchas otras instancias, ¿te plurizaría la idea de antropología? No es sólo la antropología. Trataría también de hablar de las prácticas antropológicas. Ese es uno de los caminos posibles que a mí me interesa practicar: pluralizar las prácticas. Al crear relaciones horizontales, muchas ocasiones me dijeron: “no, Claudia, decime vos para qué estudiaste. Nosotros, en antropología, discutimos tanto a la autoridad etnográfica. Hacete cargo”. Ahora sé que, cuando me llaman como testigo experta, tengo que hacer jugar a la autoridad etnográfica y encontrar las maneras más efectivas posibles de



comunicarla. Debo escenificar esa autoridad y, para eso, tengo el privilegio de desaprender para saber usarla mejor. Es lo que se está esperando de mí. Ahí la horizontalidad es “hacete cargo” o “para qué estudiaste”.

—¿Cómo influye aquí lo que usted llama la “agenda de interlocutores”?

—En que se multiplican. Sigue siendo afectiva y políticamente el pueblo Mapuche. A su vez, empiezan a aparecer otros interlocutores como los operadores judiciales que también son colaboradores y que tienen otras lógicas. ¿Cómo aprendemos a dialogar con ellos? Hay que horizontalizar; escuchar por dónde lo están viendo y después, amorosamente, y que creo que esa es mi manera de pelear el género en la academia, dar la posibilidad de amorosamente expresar el desacuerdo, los disensos y cómo convivimos con ellos. A veces, no estamos tan en desacuerdo.

—El léxico de la horizontalidad puede ser complejo a veces. ¿Usted ha imaginado cómo podríamos divulgarlo?

—El asunto, fíjate, es que apenas estamos entendiendo cómo practicarlo. Divulgarlo me preocupa enormemente porque, insisto, no estamos formados. ¿Cómo estar persuadidos que entendemos cómo funciona el mundo cuando no logramos convencer a nadie de que tenemos razón? Algo está funcionando. Puede haber malas lecturas, pero también hay incapacidad de comunicar algunas cosas.

Como aprendizaje práctico de la complejidad de comunicar este tipo de conocimiento, Claudia Briones, quien ha investigado los derechos de los pueblos Mapuche-Tewelche y las políticas que los implican en Argentina, menciona el “juego de lenguaje” de los juicios en los que ha participado porque ha enfrentado situaciones en las cuales la fiscalía rechaza testimonios porque su abstracción y complejidad les resta validez jurídica. Ha recibido negativas a aceptarlos bajo el prejuicio de que el conocimiento científico es “superior” y, sobre todo, porque no ofrece pruebas o evidencias.

—¿Cómo tengo que hablar? —se pregunta Briones al respecto—. ¿Cuál es el vocabulario que tengo que saber usar? ¿Cómo reconvertir mis certezas analíticas en un vocabulario jurídico que hable en términos de indicadores, evidencias o pruebas? Reoriento la forma de explicar lo que sé tratando de saber qué entienden ellos cuando hablan de evidencias. ¿Qué es para la antropología evidencia o prueba? ¿Cómo construimos? ¿Entendés cómo es ese juego más pragmático? Cuando hablas de divulgar es cuando considero que hay, y me voy a expresar así cuando siento que no es un concepto que me guste tanto, “juego de lenguaje”. Hay tantos juegos de lenguaje posibles que tratar de impactar en una idea de sentido común es

problemático. Porque no existe el sentido común genérico.

—¿Ha pensado en alguna metáfora para expresar la horizontalidad o el problema metodológico que enfrenta su disciplina?

—He pensado algo que va en otro orden de lo real, pero me parece que ahí está el meollo: la convivencia. Es decir, ¿cómo tramitar los desacuerdos en mejores convivencias? No quiero neutralizar los desacuerdos porque sé que no hay que hacerlo. Por ejemplo, hay que aprender a vivir con eso esto de las fricciones ontológicas. Para mí, la convivencia es un espacio que me permite hacer un juego con la horizontalización que consiste en abrir espacios para las presiones y los desacuerdos sin que genere violencias.