

Levstein, Ana
analevstein@gmail.com
(ECI-CIFFYH- UNC)
Pellizari, Laura
laurapellizzari@gmail.com
CIFFYH-CONICET
Dahbar, Victoria
kolodahbar@hotmail.com
CIFFYH-CONICET

Eje temático: Debates epistémicos y metodológicos

Palabras Clave: aporía-identidad-alteridad-disyunción-indecidibilidad

Título: **Alteridad y problematización epistémica: nosotros los que investigamos**

I. Ya para la filosofía griega, al menos desde Platón, la alteridad (*to héteron*) constituye la fuente del mal. Lo otro siempre fue leído en clave de privación, carencia y negación¹.

La alteridad (la errancia, la indeterminación, el mal) constituye ella misma un *eidos*, y más aún, un *eidos* fundacional. Inútil es, pues, iniciar un proceso de dialéctica ascendente esperando encontrar un dominio en que la sola unidad, estabilidad, mismidad e identidad imperen. La existencia es en todas sus dimensiones una permanente confrontación con lo Otro.

La alteridad nos coloca en el brete de lo que Derrida (1995) ha llamado el tiempo (el mundo, la historia, la vida) *out of joint*, dis-yunto, desajustado, inarmónico, descompuesto, desacordado o injusto, es decir cuando “todo va mal”. Pero como dice el autor “con el otro ¿no es necesaria esa disyunción, ese desajuste del todo va mal para que se anuncie el bien o al menos lo justo? La disyunción ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia?

¹ Para un análisis más detallado de esta cuestión, véase Levstein (2004) *Hay que ser realmente idiota para, o la infancia del antropólogo*. Debate sobre el Seminario Lo culto y lo popular de C.Grignon y J.C. Passeron, Córdoba: Fuelle del Sol.

No para la justicia calculable y distributiva, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no económica a otro". (1995:36).

A partir de esta problematización del par constitutivamente impuro nosotros/los otros es que nuestro trabajo indaga las posibilidades de una escritura que se quiere científico-social, que lucha con la naturalización de la mirada acostumbrada, domesticada, de nuestro connatural etnocentrismo, buceando en un pensamiento que no sólo busca romper con la doxa o prenociones sino que intenta pensar cómo pensamos, pensar lo otro y de otro modo, como decía Michel Foucault: *penser autrement*.

Cuando alguien asume el problema del otro, no se trata solo de que esté pensando al otro como un problema (¿que cabe solucionar?, ¿asimilándolo?, ¿expulsándolo?, ¿de qué?), sino que, además, o por eso mismo, al pensar en un criterio de identidad habrá que definir con arreglo a qué algo o alguien es constituido, considerado y percibido como *otro*. Cuando la academia trata la otredad y, en ese orden, la exclusión, muchas veces se asume, implícitamente, en el lugar de la identidad, en el lugar de los incluidos y, más peligrosamente, en el lugar de quienes deben incluir a los excluidos (Dahbar-Roldán, 2013).

La aporía intrínseca de una exploración de la alteridad en las investigaciones científico-sociales vendría dada por un componente técnico de lo político, jurídico y ético de toda posición epistemológica, donde lo técnico es, al decir de Derrida, la "oportunidad de lo inconmensurable" y del acceso a ello². La alteridad entonces nos interpela desde un lugar como investigadores para el cual por definición, no hay ningún criterio previo, ninguna regla garantizada, ningún esquema mediador fiable y natural para regular ese cálculo de lo incalculable y esa medida común o universal de lo inconmensurable. De allí la indecidibilidad acerca de quiénes somos, si es que somos, incluidos o excluidos y acerca de cómo incluir o excluir y de los peligros microfascistas implícitos en esa operación, que

² La aporía está presente, además, si se tiene en cuenta que esa oportunidad se brinda siempre como una amenaza *autoinmunitaria* es decir, que la técnica calculadora –sin la cual no hay ciencia ni discurso, ni investigación- destruye o neutraliza la singularidad inconmensurable a la cual, a la vez, da un acceso efectivo. (Cf. Derrida (2005) Canallas. Dos ensayos sobre la razón. Madrid:Trotta).

nos obliga a mantenernos siempre vigilantes³ y distantes de la “buena conciencia”, como enunciadores de un discurso, en este caso el científico, que Barthes llamó “arrogante”.

En tal sentido, este trabajo se articula en torno a la pregunta acerca de los modos de esa aporía intrínseca y sus posibilidades y límites en cuanto a la reflexividad de nuestra práctica. Para ello, en primer lugar presentaremos una exploración teórica acerca de la problemática de la alteridad en el trabajo de investigación, teniendo como punto de partida la reflexión que suscitan nuestros trabajos de campo⁴. En segundo lugar presentaremos dos nociones clave de Judith Butler que nos ayuden a atravesar aquella aporía, como son las de *ontología social* y *marcos* de inteligibilidad e interpelación, y, en tal sentido, la posibilidad de generar una fisura en esas matrices, o lo que es lo mismo, *enmarcar el marco*.

II. Si bien la problemática de la alteridad ha sido abordada desde múltiples trayectorias y perspectivas, el propósito de este trabajo no es tanto ofrecer un recorrido en detalle, sino presentar una mirada propia que parte de las experiencias surgidas del trabajo de campo, de los interrogantes y problemas de todo trabajo de investigación que nos exige un andar, como señala Derrida, vacilante, cauteloso, atento y abierto a la inminencia de lo otro.

El ensayo *Exploración de la Alteridad* de Víctor Gomez Pin (1975) nos sitúa en una dimensión filosófica de la Alteridad, de la cual se nutren la antropología y la sociología de las culturas, aunque con sus énfasis en las descripciones “éticas”, no siempre lo hacen conscientemente. La problemática del etnocentrismo, el dominocentrismo, y la Alteridad

³ En deuda con el concepto que acuñara Bachelard pero más cerca de la actualización que realiza Bourdieu en *El oficio del sociólogo*, cuando de lo que se trata es de ser capaz de identificar los errores hacia el interior de la práctica de investigación, aun a riesgo de pensar contra uno mismo y tener que poner en discusión los primeros principios. Cf. Bourdieu, P. Chamboredon, J., Passeron, J. (1999), *El oficio del sociólogo*, presupuestos epistemológicos. México: Siglo XXI.

⁴ Trabajo de campo realizado en una comunidad del noroeste de la provincia de Córdoba, en el marco de dos proyectos de investigación financiados por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la U.N.C.: “Subjetividad y comunicación en una comunidad del noroeste de Córdoba: una experiencia intergeneracional” (2011-2012); “Nuevas subjetividades y devenires socioculturales: abordajes y producción de la subjetividad en diversos escenarios del mundo contemporáneo” (2012-2013).

tiene su “metarelato” en la filosofía griega (desde Platón al menos) para quienes la alteridad (*to héteron*), como señalábamos, constituye la fuente del mal. La alteridad se sintetiza desde entonces en lo que Gomez Pin califica como “escolástica de la carencia” en virtud del siguiente razonamiento:

- Toda cosa es idéntica a sí misma tan solo porque es otra que las demás cosas.
- Los otros, gracias a los cuales alcanza su identidad una cosa, se hallan fuera de esta cosa. Por lo tanto,
- Toda cosa tiene una dimensión de su ser fuera de sí, toda cosa *carece* de las demás cosas. Lo otro como privación, carencia, negación.
- Toda cosa se pierde a sí si alcanza las demás cosas. Alcanzando su *ser-fuera-de-sí*, pierde su *ser-en sí*.

El *Otro* nos sitúa en una alternativa de hierro: o perecer en ello o carecer de ello. Se infiere entonces que el *Ser* (esclavo de lo Otro) es el mal; ser es condenarse a carecer o perecer (y en verdad a carecer y perecer). Gomez Pin intenta la superación dialéctica de esta actitud teórica afirmando que en todo *algo* se halla presente la totalidad de los *algos*.

Una deconstrucción del principio de identidad coloca a la otredad como constitutiva y englobante de la mismidad. “La alteridad (la errancia, la indeterminación, el mal) constituye ella misma un eidos, y más aún, un eidos fundacional. Inútil es, pues, iniciar un proceso de dialéctica ascendente esperando encontrar un dominio en que la sola unidad, estabilidad, mismidad e identidad imperen. La existencia es en todas sus dimensiones una permanente confrontación con lo Otro” (Gómez Pin, 1975:62).

Desde esta lectura, pensar la práctica de investigación, investigador/investigados, nosotros/los otros nos remite necesariamente a lo indecible de aquello que llamamos “realidad”. No sabemos nada de nadie, ni nada “en sí” que sea mensurable y verificable, de allí que “nuestros enunciados están inexorablemente atravesados por nuestra perspectiva, forma de violencia simbólica de que ningún ‘juego de lenguaje’, cualquiera que sea su impronta disciplinaria puede escapar, aún en la tentativa siempre frustrada de ‘llegar al otro’, a su irreductible alteridad, a capturar su igualmente irreductible alegato”

(Levstein,2009:38). En este sentido, como investigadoras nunca estaremos en la “piel del otro” y no existe traducción absoluta de la palabra del otro, sólo metáforas, sólo derivas, sólo apuestas de inteligibilidad. Lo cual no implica que todos los esfuerzos de acercamiento sean vanos. Como reconoce Grimson (2011) se trata de “adoptar una posición sobre las supuestas inconmensurabilidades culturales esenciales, siempre en tensión con la narrativa de la comunicación transparente. Entre ambas metanarrativas, no deberían menospreciarse las intersecciones y conmensurabilidades parciales, siempre contextuales, que revelan que las traducciones no son absolutos ni imposibles sino, por el contrario, procesos sociales, históricos y políticos” (2011:92).

En los procesos de investigación es necesario, señala el antropólogo, considerar los vínculos entre la ética, la política y la construcción de conceptos de investigación social, teniendo en cuenta la siguiente distinción: “una cosa es pensar que todo proceso de investigación constituye una acción ética y política, y otra, diferente, es suscribir a una concepción instrumentalista según la cual la investigación estaría al servicio de la transformación (...) cuando la investigación se conceptualiza como un mero instrumento, paradójicamente se corre el riesgo de reproducir categorías y saberes del sentido común (social o académico)” (2011:95). Por el contrario, cuando la investigación se concibe como constitutiva y constituida por la ética-política, “se abren nuevas posibilidades de desafiar los límites de la imaginación social” (2011:96).

Como ya señalaba Grimson, esas nuevas posibilidades de desafiar los límites tienen lugar si se contempla la historicidad y los contextos. Contexto social, contexto académico y contexto político constituyen las condiciones para una reflexividad crítica que permita abrir caminos entre los sentidos comunes .

Socavar los sentidos comunes y en primer lugar los nuestros puede ser nuestra principal contribución a cualquier proceso de cambio social; una concepción muy diferente, señala Grimson, “de aquella que pretendía ubicarnos como la ‘voz de los que no tienen voz’ (cuando el desafío político no es sustituirlos, sino contribuir a que hablen por sí mismos) o como francotiradores de denuncias que a veces tienden a reproducir los sentidos comunes” (2011:99).

Para finalizar este apartado decimos que, no es posible pensar la alteridad si antes no nos abrimos a ella. La apertura tiene por cierto, sus riesgos, pero es la condición *sine qua non* para que *haya* investigación. Nos hallamos en el doble vínculo de hacer investigación respetando ciertos cánones para mantener nuestra identidad de investigadores, pero respetando a la vez, las demandas de otro ritmo, de otro relato, de otra poética de la subjetividad y la alteridad, con un ritmo radicalmente heterogéneo respecto de la cotidianeidad universitaria. Este doble vínculo es el que Jacques Derrida (2000) describe como la *duplicidad del don*, la tensión constante entre el tironeo desde lo imposible, incalculable y heterogéneo al saber, sin el cual no hay apertura al Otro/lo otro, pero en una economía que, simultáneamente requiere del cálculo, la técnica, el programa, los saberes (Levstein, 2009, p.39).

III. A la hora de preguntarnos por lo posible de un trabajo que se ubique en esas *intersecciones y conmensurabilidades parciales* que señala Grimson (2011) nos proponemos en este apartado profundizar las nociones butlerianas de *ontología social y marcos de inteligibilidad* que, como adelantábamos, pueden ayudarnos a salir del atolladero en el cual la investigación parece resultar un absoluto o bien un imposible.

El punto de partida epistémico de este desarrollo se reconoce en la tarea de objetivar la propia mirada -a sabiendas de su imposibilidad en términos definitivos- y tiene que ver con poder reconocer los puntos de partida tácitos en toda investigación⁵. Desde luego, este esfuerzo no es nuevo: lo que intentamos aquí, como señalábamos, no tiene que ver tanto con una reconstrucción histórica de los modos de la reflexividad, como con una reflexión que tiene a nuestro trabajo de investigación como punto de partida.

Los últimos desarrollos teóricos de Judith Butler, dentro de lo que Chambers y Carver (2008) han dado en llamar su *giro ético*, acusan un nuevo énfasis en sus preocupaciones teóricas y políticas, articuladas alrededor de las preguntas acerca de

⁵ Como reconoce Josefina Ludmer: “todo lo que se lee se lee desde una posición determinada, con un tipo de mirada que es una perspectiva compleja: una serie de modos, de distancias, de discontinuidades y de movi­lidades. Como es una perspectiva revela algunos aspectos y oculta otros; contiene un punto ciego, un resto que se le oculta, si no no sería perspectiva, sería una mirada totalitaria o panóptica como la de Dios”. (Ludmer, 2000: 289)

quién cuenta como vida y, sobre todo, cómo funcionan -o no funcionan- los marcos de inteligibilidad que delimitan esa economía diferencial.

Allí, la postulación de una *ontología social corporal* es clave para las nuevas preguntas que se abren con ello: se trata del esfuerzo por desplazarse desde una concepción discreta en términos de individuo. Una ontología social implica cierto cambio de perspectiva epistémica en el que no pueden postularse los términos y luego pensar las relaciones (un individuo, y luego unas significaciones que se le atribuyen). Se trata de pensar, en cambio, cómo es que la relación funda los términos, y cómo “no es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo” (Butler, 2010:15). Una ontología social entiende que la posibilidad de una relación social está cifrada en las significaciones sociales que constituyen o que instituyen esa relación. Ahora bien, ¿en qué consiste? Fundamentalmente en la certeza de que existe una interdependencia fundamental, y que se trata de una condición de la que no es posible deshacerse a voluntad (Butler, 2006). Esta condición implica una *vulnerabilidad original respecto del otro*, vulnerabilidad que acusa diferentes formas de distribución.

En *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas* (2010) Butler especifica esta condición como *precariedad*. Una condición común, existencial, la vulnerabilidad como la constatación de que nuestra vida, para ser mantenida, necesita de unas condiciones que la vuelvan posible; mucho más aún: no existe en tal caso ni la *vida* ni la *muerte* sin que exista, afirma, una relación a un *marco* determinado, unas condiciones en que sea reconocida como tal. “Una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible” (Butler, 2010:21).

Si bien la *precariedad* es una condición general para Butler, no todos somos precarios o vulnerables del mismo modo, o, lo que es lo mismo, la vida siempre se produce y se sostiene de manera diferencial. En este sentido, traza una distinción categorial entre precariedad (*precariousness*) -esa *condición compartida de la vida humana*- y precaridad (*precarity*), es decir, una vulnerabilidad política y socialmente

inducida, “una condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia” (Butler, 2010:50).

Ahora bien, en el caso de la reflexividad propia del trabajo de investigación, de la relación con lo que es, en este contexto, percibido como *otro*, pensar en términos de una *ontología social* implica sobre todo preguntarse, con Butler, por “el modo como somos interpelados por el otro de maneras que no podemos advertir o evitar. Primero y principal, este impacto de la demanda del otro nos constituye contra nuestra voluntad o, tal vez, para decirlo más apropiadamente, antes de la formación de nuestra voluntad.” (Butler, 2006:165). De hecho, la filósofa entiende que “nadie controla los términos por los cuales es interpelado, al menos no de una manera fundamental” (Butler, 2006:175)

¿Qué puede significar, en este contexto, que nadie controle los términos por los cuales es interpelado? En primer lugar, que las presunciones desde las cuales alguien se acerca a investigar un determinado contexto, en general dicen mucho más acerca de los lugares comunes de quien investiga y de sus lugares de pertenencia, que de la comunidad abordada. Pero además, significa que esas presunciones no son categorías estáticas, de modo que los términos de esa interpelación pueden y de hecho son modificables y modificados. Sin embargo, Butler incorpora un atenuante a esa afirmación “al menos no de una manera fundamental”. Esto parece querer decir que, si bien es cierto que la relación social -en este caso de investigación- es fundamentalmente extática, no por ello esa exposición ocurre de maneras igualitarias u homogéneas. Es clave tener en cuenta aquí el concepto de precaridad (*precarity*) o, lo que es lo mismo, considerar cómo influyen en la modelación de ese vínculo las relaciones de poder en que se halla inmersa y a través de las cuales se constituye.

Si bien Butler reconoce que los marcos organizan los modos de nuestra inteligibilidad (y en ese sentido, de nuestras percepciones), también entiende que, por definición, los marcos pueden romper consigo mismos. Entonces, el ejercicio de la crítica consistiría en «*enmarcar el marco*» o mostrar cómo la posibilidad del reconocimiento se

basa de modo fundante en una exclusión primigenia: “poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior” (Butler, 2010:24). Lo cual implica, en términos teóricos, una articulación productiva: mostrar las condiciones de posibilidad de dichos marcos es también la condición para una nueva comprensión, o para una transformación posible: las posibilidades de enmarcar el marco son, a su tiempo, las posibilidades de producción de nuevos marcos, de nuevos esquemas de inteligibilidad tan fundamentales como precarios.

¿Qué ocurre entonces cuando un marco rompe consigo mismo, es decir, cuando una comunidad advierte cierto extrañamiento o disconformidad con esas condiciones naturalizadas de vida? Lo que ocurre, sencillamente, es que una realidad que se daba por descontada, es ahora en cambio puesta en tela de juicio. ¿Por qué es posible cambiar esas condiciones? Como sugeríamos, porque no se trata de entidades estáticas sino de relaciones sociales reproductibles que han cristalizado en determinados modos de organización. Las condiciones, asegura Butler, no sólo sostienen sino que necesitan ser sostenidas. Esta certeza teórica tiene un corolario político: si necesitan ser sostenidas, pues entonces pueden ser modificadas.

Butler reconoce asimismo, la consecuencia principal que este autocuestionamiento implica:

También resulta que un autocuestionamiento de este tipo implica ponerse uno mismo en riesgo, hacer peligrar la posibilidad misma de ser reconocido por otros; en efecto: cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible (Butler, 2009:38).

Si *hay* sentido en esta afirmación, la principal consecuencia del autocuestionamiento, o de la pregunta por los propios marcos de inteligibilidad a partir de los cuales conocemos y percibimos el mundo es, fundamentalmente, el riesgo de *ya no* saber quiénes somos. Perder pie o perder certeza sea quizá, el único modo de abordaje posible, y, con ello, una apertura radical acerca de quiénes podríamos ser.

V. Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, Fragmentos filosóficos. Madrid:Trotta.
- Derrida, J.
 - (2005) *Canallas*. Dos ensayos sobre la razón.Madrid:Trotta.
 - (1995) *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.
- Bourdieu, P. Chamboredon, J., Passeron, J. (1999), *El oficio del sociólogo*, presupuestos epistemológicos. México: Siglo XXI.

- Butler, J.
 - (2010). *Marcos de Guerra*, Las vidas lloradas, Argentina: Paidós.
 - (2009) *Dar cuenta de sí mismo*, Violencia ética y responsabilidad, Argentina: Amorrortu.
 - (2006) *Vida precaria*. El poder del duelo y la violencia, Barcelona: Paidós.
- Chambers, S., Carver, T. (2008), *Judith Butler and political theory: troubling Politics*. London-New York: Routledge.
- Dahbar, V. y E. Roldán (2013) *Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas de Córdoba*. Nº16 de la Revista [F@ro](http://www.revistafaro.cl), Foro Científico, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. ISSN 0718-4018. Disponible en <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/95>
- Gómez Pin, V. (1975) La exploración de la alteridad. En *Los cuadernos de la gaya ciencia*, Barcelona: s/d.
- Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura*. Crítica de las teorías de la identidad, Bs. As: S.XXI.
- Levstein, A.
 - (2009) Violación de ciudadanía: la enseña de “Ciudad de mis sueños”. En Boito, M.E. y A. Levstein (comp) *De Insomnios y Vigilias en el Espacio Urbano Cordobés*, Lectura sobre Ciudad de mis sueños, Córdoba: Jorge Sarmiento Editor- Universitas.

(2004) *Hay que ser realmente idiota para, o la infancia del antropólogo*. Debate sobre el Seminario Lo culto y lo popular de C. Grignon y J.C. Passeron, Córdoba: Fuelle del Sol.

-Ludmer, J. (2000) ¿Cómo salir de Borges? En Rowe, W. , Canaparo, C. y A. Louis (eds). Jorge Luis Borges. Intervenciones sobre pensamiento y literatura, . Bs.: Paidós. Pp 289-300.