**Verdad Jurídica y verdades sociales:**

**Insolencias antropológicas para propiciar el triálogo**

Claudia Briones

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (UNRN/CONICET)

Los intercambios en el marco de procesos judiciales pueden y deben ser abordados desde diferentes perspectivas y disciplinas. Es que los debates entre expertos son profusos y variados, como lo son las dimensiones socioculturales involucradas en y a través de tales procesos. Por ende, una primera insolencia a hacer explícita pasa por el atrevimiento de sumarme a algunos de esos debates sin estar especializada en la Antropología Jurídica. Mis reflexiones surgen más bien desde un tipo de práctica antropológica tangencialmente ligada al ámbito jurídico, que empezó trabajando de manera muy clásica en comunidades mapuche de Patagonia, y que se fue viendo transformada por tres circunstancias.

En primer lugar, ha sido la escasa comprensión de la propia dinámica de reclamo de los movimientos y organizaciones indígenas en la región lo que dio por resultado una judicialización creciente de sus reclamos y demandas. Luego, el dejar de ser una "antropóloga viajera" por trasladarme a vivir a Bariloche para formar parte de una universidad nacional radicada en el *wall mapu* o territorio mapuche hizo que se fueran incrementando y diversificando los requerimientos de intervención profesional, no sólo ya por parte de nuestros interlocutores mapuche-tewelche, sino también por parte de otros vecinos y, sobre todo, diversos organismos de estado, incluido el poder judicial. Por último, la misma práctica académica de docencia e investigación posterior a mi etapa formativa fue haciéndome sensible a las redefiniciones teórico-metodológicas que desde los años ochenta fueron dando lugar a una antropología crítica, más transdisciplinaria y por ende receptiva de los distintos giros que impactaron las ciencias sociales, tanto el discursivo, como el ontológico, y el predispuesto a tomar en explícita consideración a las geopolíticas de conocimiento.

Anecdóticas o fortuitas como estas circunstancias puedan parecer respecto del tema a tratar, la pertinencia de explicitarlas resulta de reconocer que las tres impactan sobre los modos en que me he ido vinculando al discurso y la práctica jurídica -- menos como espectadora que como parte involucrada de formas y desde responsabilidades múltiples. Por ende, las reflexiones a compartir resultan de los aprendizajes derivados de mi exposición a requerimientos dispares. Por ejemplo, la solicitud de ofrecer talleres para integrantes de los tribunales provinciales en Río Negro y Chubut es una tarea emprendida siempre con mucho entusiasmo, por la expectativa de producir aportes positivos. No obstante también es una labor cuyo impacto se acaba infiriendo más de las discusiones suscitadas en los encuentros, que de la posibilidad de ponderar sus efectos en procederes posteriores.

A su vez, por el vínculo previo con organizaciones y comunidades que suelen ser la parte demandada, hemos tenido que realizar declaraciones testimoniales, u oficiado de perito de parte. Así mismo, fui convocada desde Neuquén y Río Negro para preparar peritajes de oficio. Algunos de ellos se concretaron y llegaron a buen puerto en términos de entendimientos mutuos de cómo desempeñar el rol de maneras que fuesen productivas para el juez y las partes sobre las cuales debía "opinar" como experta. Otros no llegaron a concretarse por diversas razones, pero siempre sospeché que no hubiese sido fácil lograr idénticos resultados positivos, por la imposibilidad de pactar previamente qué es lo que efectivamente podemos aportar como antropólogos de modo que los jueces tengan más elementos para tomar y fundar sus decisiones.

En esto, un punto a destacar porque hace a la particularidad de mis aprendizajes respecto de los de otros colegas es que siempre me vi involucrada en juicios donde la conflictividad pasaba por establecer lo que unos consideran "usurpación" y otros "recuperación de tierras". Y si, como sostiene Beatriz Kalinsky (2004), un testimonio o peritaje que llega a buen puerto simplemente es el que sirve para reconstruir el contexto de la ofensa de modo de dar mayores fundamentos a la decisión judicial, debo admitir que mis experiencias no siempre han sido exitosas. Si ciertos testimonios o peritajes han sido retomados como argumento para el fallo, otros no fueron retomados en absoluto.

Como aprender de los yerros es tan o más importante que aprender de los logros, he dedicado más tiempo a pensar por qué lo que he podido aportar resultaba irrelevante para un juez, que a complacerme por los resultados positivos. En esto, he ido identificando diferentes situaciones que conllevaron efectos decepcionantes.

En una ocasión, me resultó obvio que el peritaje de oficio solicitado constituía para el magistrado una mera formalidad que no iba a afectar la decisión que ya tenía tomada. Así me lo hizo saber un juez de instrucción cuando le manifesté que los puntos de pericia eran tantos, que un trabajo semejante llevaría demasiado tiempo. Trató entonces de persuadirme para que fuera expeditiva, porque él ya sabía que iba a recomendar el procesamiento, pero sólo quería que el caso no llegara al otro juez con fallas de procedimiento.

Valdría la pena discutir si, en estos casos, vale comprometerse con un trabajo que podría eventualmente servir al segundo juez interviniente pero que, ciertamente, estaba destinado a ser irrelevante para quien lo solicitaba. En todo caso, el ejemplo bien sirve para destacar que hay yerros que dependen menos de los contenidos de nuestros escritos, que de las condiciones político-jurídicas más amplias en las que se enmarcan nuestras intervenciones. De allí mi convicción de que la posibilidad de encauzar estas situaciones depende entonces menos de iniciativas individuales, que de compromisos disciplinares colectivos para establecer en qué términos los peritajes u otras formas de intervención antropológica pueden ser un aporte más que un mero requisito a cumplir para salvar las formas.

En otra ocasión, la patente ineficiencia de mis intervenciones fue quedando clara en el mismo momento de testimoniar, cuando la secretaria que tipeaba mi deposición comenzó a retar al abogado que me había citado como testigo. La expectativa del letrado era que yo expresara si la documentación histórica presentada por sus defendidos podía considerarse válida y fehaciente para demostrar su ocupación ancestral de un predio bajo exploración petrolera. Como yo no había reunido esa documentación, sus preguntas giraban en torno a qué tipo de archivos y documentos estatales hay disponibles para reconstruir posesiones por parte de quienes no eran reconocidos como propietarios durante las etapas pre-territorianas y territorianas en Patagonia, esto es, antes de la conformación de las provincias como tales a mediados del siglo XX.

Cada pregunta, y mis respuestas, iban tensando cada vez más a la Secretaria, quien empezó a recriminar al abogado por la extensión del testimonio y, sobre todo, por considerar que el mismo "es materia abstracta que no tiene que ver con los hechos bajo examen". Tomé sin embargo todo el tiempo que estimé necesario para responder, aún a sabiendas de que era la utilidad misma del aporte antropológico lo que se ponía bajo sospecha.

En todo caso, este tipo de fracasos apunta ya a otra insolencia que me atrevo a compartir y que hace al meollo de este escrito. Muchas veces el rol del antropólogo convocado como experto de/en la corte se ha visto como el de un mediador entre dos formas de (des)conocimiento, sea el del prelado que no maneja ciertos datos de la realidad social, o el de una parte que no está familiarizada con los contextos y prácticas judiciales. Es decir, una especie de facilitador autorizado de un diálogo entre dos sectores, el de los operadores jurídicos y el de los legos.

Mis diferentes experiencias me llevan sin embargo a proponer una caracterización bien distinta de nuestro rol. A costa de parecer irreverente, sostendría que hacer bien nuestro trabajo comporta desobedecer expectativas habituales y producir fricciones de sentido con y entre las distintas partes, justamente porque las razones sociales, las jurídicas y las antropológicas no admiten superposiciones exactas. En otras palabras, si todo discurre de modo llano, hay algo que nuestra intervención no está pudiendo mostrar o aportar. O dicho de modo positivo, la pertinencia y utilidad de nuestra presentación debe pasar menos por hacer lo que se suele esperar de nosotros, que por intentar transformar la pragmática de la situación comunicativa definida como "testimonio experto".

Así, si un juez promedio espera que simplemente le traduzcamos lo que para él se presentan como creencias y prácticas culturalmente opacas, o si las partes esperan que sencillamente retransmitamos sus perspectivas, el primer punto a aclarar es que, más que ofrecer traducciones taquigráficas de creencias y prácticas, lo que sí podemos hacer es comprometernos con lo que inspirándome en otro juego en el que tampoco soy versada, el del billar, llamaría un triálogo o diálogo a tres bandas. Esto es, si en el billar nunca la bocha que podemos controlar puede golpear directamente a aquella sobre la que hay que incidir, en el testimonio experto no hay manera de que transformemos directamente el discurso social en discurso jurídico, o viceversa, porque estamos tratando de comunicarnos en arenas donde operan tres tipos diferentes de verdades (la jurídica, la social y la antropológica). Por definición, entonces, esto plantea posibilidades de comunicación siempre intervenidas por diferentes maneras de pensar y argumentar lo social. Estamos, por ende, ante posibilidades de comunicación siempre problemáticas que deben primero ser problematizadas de modo abierto. En síntesis, si en apariencia los juicios parecieran constituirse a partir de diálogos sucesivos más o menos encadenados, en verdad debieran constituirse como triálogos, donde el desafío pasa por empezar a poner en perspectiva y vinculación tres tipos de discurso y, por ende, de verdades, y donde la meta del juego no es neutralizar esas verdades, reducirlas, o imponerlas como tales de manera unilateral, sino más bien hacerlas de algún modo conmensurables para alcanzar nociones menos etnocéntricas de lo que "será justicia".

Sé porque así me fue expresado que posiblemente todas las partes involucradas (jueces, defensores públicos, abogados, demandantes, demandados) se sientan en principio molestos con este planteo. Lo comprendo porque, para todos ellos -- en realidad, para la situación de interacción que los involucra -- el nombre del juego pasa por monopolizar la verdad. No obstante, me interesaría demostrar por qué resulta más fructífero pensar los testimonios antropológicos como partes de un triálogo, en vez de encararlos como simple mediación.

Para ello, entonces, apunto a identificar las características de las tres bochas que se ponen en movimiento en este juego que llamamos del testimonio antropológico experto, esto es, por caracterizar someramente los tres tipos de discurso involucrados y sus efectos de verdad, anticipando que lo que más conspira contra el triálogo pasa por presuponer que todos estamos hablando de los mismos hechos y que usar un mismo vocablo automáticamente refiere a una misma y única realidad. Por ello la manera más expeditiva de plantear lo que quiero plantear pasará por hacer foco en las dificultades más que en las situaciones que facilitan estos diálogos a tres bandas.

**EL DISCURSO JURÍDICO Y SUS EFECTOS DE VERDAD**

Como anticipara, diversos intercambios con distintos tipos de operadores jurídicos me hacen pensar que lo que se espera de los antropólogos pasa básicamente por dos cosas. Primero, por exponer **hechos** (y resalto esta palabra) que clarifiquen el conflicto examinado, lo cual debiera de ser posible apoyarse lo más posible en documentos estatales que, por ejemplo, demuestren la ocupación ancestral de un territorio. Segundo, que realicemos una traducción de lo que podrían ser concepciones indígenas opacas a significados jurídicos normalizados. En otras palabras, nuestro rol de expertos se apoyaría en un conocimiento antropológico de los hechos y las personas que podría ayudar a traducir sus **creencias** (y también resalto esta palabra) en conocimiento jurídicamente válido, esto es, en verdad.

Sin embargo, a la par de registrar y presentar hechos — cosa que solemos hacer — una parte no menor de nuestra labor debe pasar por identificar y exponer una disputa medular que suele quedar silenciada y que consiste en hacer visibles los criterios que diferencian y a la vez jerarquizan los conocimientos y, por ende, lo que cuenta como verdades jurídicas, antropológicas y sociales. No obstante, otra provocación que anticipo aquí es que, para avanzar en el juego de billar propuesto, el giro discursivo y los ejercicios deconstructivos y constructivistas que habilita no alcanza. Nos resulta sí más útil abrevar en el llamado giro ontológico para empezar a poner en nueva perspectiva el discurso jurídico.

Brevemente, la diferencia entre hechos verdaderos y creencias, así como el oficio que se nos asigna de traductores muestran elementos clave de lo que Latour (2007) define como la ontología moderna en general, la cual obviamente es clave en el entramado del discurso jurídico en particular. Ambas certezas y expectativas se basan en las dos prácticas que definen la modernidad: las prácticas de traducción y las de purificación. Las primeras requieren vincular a través de mediadores lo que las segundas separan como entidades ontológicas radicalmente distintas, sean hechos e interpretaciones, sea el saber experto de los hechos (supuestamente el "nuestro" y el del discurso jurídico), por un lado, y las creencias de nuestros interlocutores, por el otro. Se presupone así tanto una política de la traducción basada en la ideología de la transparencia (Blommaert 1997), como una hegemonía hermenéutica (Dilley 1999) y epistémica (Sousa Santos 2006) que, en el mejor de los casos, aboga por la idea de error de prohibición o el de comprensión culturalmente condicionado .

Tres cosas son problemáticas aquí.

Primero, la idea de que existe una posibilidad de traducir linealmente conocimientos otros. Esto se basa no sólo en una ontología fuerte de lo real, sino también en una ideología lingüística basada en la teoría de la correspondencia entre los vocablos de los distintos lenguajes y realidad ahí afuera. Como resultado, se podrían o deberían encontrar maneras de encontrar equivalencias uno a uno entre conceptos vertidos en distintos idiomas. Así, los *pu xawvn* serían parlamentos o reuniones sociales donde se toman decisiones sociales, y los *pu pewma* serían sueños que a lo sumo remiten a realidades oníricas o a fantasías individuales. Convertidos los *pu xawvn* en parlamentos y los *pu pewma* en sueños, cada vez que usamos esas palabras lo que ellas evocan y por ende se entiende son las nociones de sentido común hegemónico de parlamentos y sueños, pero no las realidades que *pu xawvn y pu pewma* enactúan para nuestros interlocutores.

Segundo, es problemática la idea de que la explicación antropológica pasa sólo por traducir, cuando lo que buscan nuestras etnografías para apostar a la explicación/comprensión son básicamente dos cosas. Por un lado, historizar y, por el otro, contextualizar. Así, cuando ante una pregunta que se considera puntual empezamos por hacer historias familiares o de formación de grupo, o por reconstruir más o menos extensamente el sentido de ciertas prácticas, nuestro testimonio se considera "teórico" o "abstracto, es decir, no vinculado a los hechos, por ende, no pertinente o no relevante, lo cual sin duda es altamente frustrante para todos los que interactuamos en el juicio.

Por último, la idea de error de comprensión culturalmente condicionado oculta la circunstancia de que lo que esté pasando QUIZÁS no sea que no se comprende el carácter delictuoso del acto desde la lógica jurídica, sino que se obra en función de mandatos recibidos del colectivo de referencia en un *xawvn* o parlamento, o de los antepasados en un *pewma* o sueño, mandatos ambos que no se pueden contradecir porque ello asociaría el riesgo de desequilibrar el bienestar personal, familiar o comunitario.

Estos tres presupuestos de la ontología jurídica dificultan entendimientos trialógicos porque se cierran al hecho de que lo que está verdaderamente en juego son colectivos -- sensu Latour -- de naturalezas-culturas, esto es, colectivos que reconocen y difieren en su reconocimiento de una multiplicidad de *formas de existencia* (Blaser 2013), accionadas en prácticas concretas y puestas de manifiesto en hechos que son *sui generis* a una variedad de potenciales figuraciones de agencia (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 2014) acerca de *cómo las cosas han sido, son o deberían ser*.

En este marco, las descripciones etnográficas, en tanto traducciones culturales, implican necesariamente una transformación o incluso desfiguración más que una equivalencia, transformación que Viveiros de Castro (2004) define como una "equivocación controlada", basada en lo que Ana Tsing llama "malentendidos productivos", esto es, deliberados y reflexivos.

Desde este encuadre, en vez de cartografiar de forma transparente un orden social discreto traduciendo un todo cultural *otro* al nuestro, buscamos realizar comparaciones dentro de diferentes contextos, realidades y escalas, para mostrar cómo las cosas podrían haber sido, son o deberían ser para "nosotros" y para la verdad jurídica si, como nuestros interlocutores, tomásemos  *como una cuestión de hecho* ciertas formas de existencia *otras*.

En otras palabras, traducir en términos etnográficos no es mostrar las diferencias entre cosas sino *dentro* de ellas, para que quede claro que el *pewma* no es el sueño freudiano o lacaniano, aunque siempre sea algo que nos ocurre cuando dormimos y que recordamos cuando despertamos. Lo que debiéramos poder mostrar es lo que hubiésemos hecho o haríamos nosotros (antropólogos y jueces incluidos) si entendiésemos que eso que ocurre mientras dormimos y que recordamos cuando despertamos **ES** un viaje de nuestro *pvllv* o espíritu durante el cual nuestros *kuifikecheyen* o antepasados nos indican lo que está pasando y lo que hay que hacer. Este ejercicio tiene menos que ver con hablar **por** los otros que hablarnos **a** nosotros mismos (insisto, antropólogos y jueces incluidos) desde discursos sociales *otros*. Y creo que esto plantea otra insolencia que a mí me resulta muy sugerente, que es la de invitarnos a suponer, al menos por un momento, que el error de comprensión culturalmente condicionado no es de los otros, sino nuestro.

**EL DISCURSO SOCIAL Y SUS EFECTOS DE VERDAD**

Quienes somos antropólogos sabemos del enojo de nuestros interlocutores indígenas con la disciplina que, históricamente, se arrogó el privilegio de hablar **por** o **sobre** ellos, sus particularidades y diferencias; la antropología. Y, precisamente, eso es justo lo que se nos pide cuando somos convocados como expertos; que hablemos por y sobre otros. Por cierto, en ocasiones, nuestro rol de expertos es demandado por nuestros interlocutores mismos, sea porque se sabe muy bien cómo opera el peso diferencial de voces con distinto tipo de autoridad, sea porque hay ciertos trabajos técnicos que, por razones de tiempo, no quieren o pueden emprender por sí mismos.

Pero particularmente cuando operamos como peritos de oficio, y aún cuando la mayor parte de las veces somos convocados por nuestra experiencia de trabajo con colectivos originarios, otras sospechas más concretas se suman. Me limitaré por cuestiones de tiempo a señalar tres de ellas, aclarando primero que tomar esas sospechas y acusaciones en términos personales limitaría nuestra comprensión de lo que está en juego. En este caso también, historizar y contextuar ayuda a explicar mejor lo que dificulta las posibilidades de enactuar, esto es, corporizar triálogos. Es que lo que solemos encarnar como profesionales no indígenas -- más allá de nuestras personas -- es esa historia de nuestra disciplina de la que -- como dije -- se desconfía por haber hablado por y sobre unos para, la mayor parte de las veces, otros.

Primero, entonces, está la sospecha acerca de los motivos y efectos de sostener la pertinencia e importancia de entrevistar a los antagonistas de nuestros interlocutores, cuando así correspondiere por los puntos de pericia solicitados. En términos de comprensión del mundo, es factible que se nos vea como parte del mismo colectivo social en sentido amplio que incluye a la verdad jurídica y a los antagonistas, por el mismo hecho de NO SER indígenas. Por otra parte, hace sin duda a nuestra responsabilidad profesional oficiar de testigos expertos o peritos cuando se nos convoca. Pero sobre todo hace también a esa responsabilidad el honrar **en todos los casos** los derechos sobre los cuales fundamos nuestra labor.

En este marco, ninguna convocatoria de un tribunal nos autoriza a pasar por alto el derecho a la consulta y consentimiento previo, libre e informado que debe regular nuestras investigaciones. Antes de aceptar ser peritos, entonces, debemos realizar esa consulta y obtener ese consentimiento, explicando claramente cómo vamos a trabajar, y explicitando incluso que los asiste el mismo derecho a recusarnos que el que tiene la otra parte.

De hecho, en una ocasión fui recusada por la parte no indígena pues --según se esgrimía -- mi experiencia y trayectoria de trabajo con las comunidades mapuche (aún cuando nunca habría trabajado puntualmente con las que estaban siendo acusadas de usurpación) eran pruebas de mi parcialidad. Por una parte, esto debe alertarnos sobre el hecho de que las posibilidades de recusación suelen estar desparejamente distribuidas. Por la otra, para quienes trabajamos desde el giro discursivo y creemos en que los discursos y las políticas de representación asociadas tienen capacidad de producir verdad, no resulta fácil argumentar llanamente en qué consiste la imparcialidad antropológica. No obstante, los términos de esa imparcialidad deben ser explicitados lo más claramente posible, tanto como aclarados los puntos sobre los que podemos o no podemos dar testimonio, tema al que volveré después, al hablar de la verdad antropológica.

Una segunda sospecha tiene claramente que ver con lo que nuestros interlocutores presuponen acerca de nuestras capacidades de re-presentar su mundo -- representación que, como propone Spivak (1988) siempre es política al ser simbólica. Como históricamente la disciplina ha suscripto a una idea ingenua de traducción -- la de reflejar las diferencias culturales desde un lenguaje científico supuestamente universal, no cultural y no situado, para poder ser en este caso entendido por los jueces -- cada vez que nuestros interlocutores objetan que se nos pida a nosotros antropólogos no indígenas que hablemos sobre **SU** cultura, no están simplemente esgrimiendo su derecho a la propiedad intelectual del conocimiento. Como un mismo acontecimiento puede ser examinado desde diferentes perspectivas o planos of reflexión -- sean históricos, políticos o espirituales, como argumenta Alcida Ramos (1988) --, lo que debemos escuchar tras esas objeciones son dudas legítimas acerca de la capacidad de la disciplina y la nuestra propia de comprender y transmitir diferencias sobre cómo deben ser leídos los mismos hechos desde distintos planos de reflexión. Por algo los mapuche reconocen y tienen especialistas para hablar desde un plano de reflexión político (*pu logko* y *pu werken*), histórico (*pu genpin*), o espiritual (*pu machi* y *pu pillañ kushe*), aunque sin negar a ninguno ni tampoco a la gente común la capacidad de comprender parcialmente al menos lo que se está diciendo. En el mejor de los casos, entonces, tendrán mayor o menor confianza en nuestras comprensiones parciales, pero es posible que también duden de nuestra idoneidad simultánea respecto de los tres planos de reflexión, y sobre todo de nuestra sensibilidad para saber seleccionar cuál es la clave de lectura y discurso apropiado para dar respuestas significativas ante ciertas preguntas. Por algo *pu logkos* y *pu machi* tienen sus propios lenguaraces y traductores -- los *zugumachife* -- especialistas ellos mismos con los que el vínculo con los primeros se trama a partir de años de trabajar juntos.

Más allá de nuestras capacidades, otra duda social legítima se vincula a ese rol de intermediarios, duda que hace que no cualquiera pueda ser lenguaraz o *zugumachife*, cuyo oficio pasa precisamente por saber cómo, cuándo y a quiénes decir/traducir. No hablo aquí solamente de la cuestión de confidencialidad que debemos honrar y sostener, aún cuando la confidencialidad sea un criterio disputado en situaciones de juicio (y esto puede ser un problema). Hablo fundamentalmente del derecho a la privacidad de ciertos saberes propios que no corresponde hacer públicos, aún cuando se nos hayan transmitido en contextos y momentos en los que pareció pertinente que accediésemos a ellos.

Por ello, en una ocasión, antes de transmitir los *pu pewma* y el *perimontun* de una anciana visitante que llevaron a los integrantes de una comunidad a recuperar un espacio territorial donde empezaron a hacer su rogativa, los consulté sobre si su contenido podía ser revelado, pues constituía en sí mismo un argumento fuerte para incorporar en la pericia. Sin embargo, ante su negativa, mi peritaje consistió en referir genéricamente a lo que los *pu pewma* y los *pu perimontun* significan como modo específico de conocimiento, pero me excusé de revelar sus contenidos concretos, argumentando la privacidad de saberes que, de ser revelados en ámbitos impropios, se vuelven en contra de sus detentores y debilitan a los propios *pu newen* o seres cuya fuerza quedó revelada en ese lugar. Por suerte el juez lo entendió. En todo caso, es esto lo que entiendo por preservar la privacidad de ciertos conocimientos y verdades.

**EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO Y (LOS PROPÓSITOS DE) SUS EFECTOS DE VERDAD**

Creo que hay distintas cosas que los antropólogos podemos y debemos hacer proactivamente en y a través de nuestros testimonios expertos.

Por un lado, promover la idea de triálogos apunta a persuadir sobre la necesidad e importancia de historizar y contextualizar hechos puntuales en sus mundos significativos, mostrando que, lejos de ser un saber "teórico" o no "relevante" para juzgar un cierto hecho, lo que esto busca es aportar elementos para que quien deba decidir pueda arribar a decisiones más fundadas o más reflexivas que tomen en consideración, por ejemplo, cómo opera y qué asimetrías crea el naturalizar **hechos** desde un cierto y único sentido de historicidad y desde un cierto y único mundo culturalmente significativo. Algunos operadores entienden y valoran esto, pero otros decididamente no.

Por otro lado, si los argumentos con que buscamos historizar y contextualizar logran su cometido, el sentido de abrirse a triálogos tendría que pasar por cambiar las preguntas o por lograr introducir otras, tanto como por ofrecer elementos que permitan poner en historia y contexto las respuestas.

Así, historizar tiene por ejemplo que ver con mostrar la pertinencia de revisar lo que se toma como punto-cero a partir del cual se debe hacer justicia. El discurso jurídico tiende a atenerse a hechos adoptando una perspectiva de muy corta duración, pues está centrada en un hecho supuestamente delictivo — por ejemplo, para definir quién/es estaban en posesión o tenían forma de demostrar la propiedad de un territorio cuando el conflicto bajo juicio se examina — desconociendo o silenciando así formas más invisibles de uso tradicional que se han dado por períodos mucho más extensos.

Contextualizar tiene a su vez que ver con mostrar hasta qué punto los conceptos jurídicos empleados para honrar ciertas garantías constitucionales trabajan minimizando las heterogeneidades que se expresan en espacios interculturales de convivencia. Definiciones cultural y jurídicamente acotadas de "comunidad indígena", por ejemplo, minimizan trayectorias y visiones alternativas de qué principios legitiman diversos procesos de formación de grupo.

Por último, el hábito de purificar las diferencias culturales, de pensarlas como diferencias entre prácticas en vez de verlas como divergencias dentro de ciertas prácticas, lleva a presuponer que deben existir identidades inequívocas y completamente diferentes, basadas en creencias distintivas, y en un conflicto permanente y totalizador. Ello lleva a descalificar selectivamente como no verosímiles a ciertos testimonios y, por lo tanto, a ciertos testigos que, en todo caso, solo demuestran con mayor claridad que, como sostiene Marisol de la Cadena (2009), todos vivimos en más de un mundo pero en menos de dos. En este sentido, hace a la verdad antropológica mostrar tanto convergencias como divergencias, entre y dentro colectivos, sin que ello autorice a poner en duda o permita anticipar los modos en que cada cual debería auto-identificarse y posicionarse.

Las apariencias pueden ser engañosas respecto de los modos en que sentimos, evaluamos y tratamos de hacer las cosas. Y es precisamente porque TODOS vivimos en más de un mundo pero en menos de dos, que los triálogos no sólo son posibles sino que son muy necesarios.

Ahora bien, entiendo que quizás el desafío mayor para el discurso antropológico pase por mostrar las complejidades, opacidades y nuestras incumbencias en términos de prácticas de traducción. Es en esto donde -- como dije -- encuentro más provechoso pensar con base en elementos aportados por el llamado giro ontológico, sobre todo porque ya hace un tiempo que se empiezan a hacer notables los efectos perniciosos del constructivismo cliché cuando queremos aportar de manera cierta a determinados debates.

Brevemente, cuando suscribimos a la hipótesis de la construcción social y discursiva de la realidad y enmarcamos en ello las diferentes maneras en que no sólo ya nuestros interlocutores, sino también nosotros mismos como antropólogos nos posicionamos, todo argumento pasa a ser tachado de ideológico, por ende de político y, por tanto, de no científico. Sin embargo, si en algo consiste nuestro rol de expertos y académicos, es precisamente en mostrar que no todo argumento disciplinar es válido. Antropológicamente es insostenible decir por ejemplo que los mapuche fueron, son y serán siempre chilenos, argumento recurrente que esgrime fundamentos en ciertas lecturas disciplinares nación-centricas bastante deconstruidas ya. Sin embargo, su eficacia residual es notable y el constructivismo no basta para fundamentar sus yerros. Debemos lograr debatir desde un post-constructivismo que explicite sus anclajes ontológicos y desde allí dialogue sin subestimar otros anclajes posibles.

Y en esto, la necesidad de hacerse otras preguntas no sólo tiene que ver con advertir las lecturas culturalmente condicionadas de un discurso jurídico que se piensa no cultural, en vez de con identificar creencias que puedan llevar a cometer errores de prohibición o comprensión culturalmente condicionados. Tiene que ver con comprometernos con otras políticas de traducción que permitan comunicaciones productivas aunque sepamos que se basan en ciertos malentendidos inevitables. Por algo un antiguo proverbio italiano advierte que [**TRADUTTORE, TRADITORE**](http://www.vgmpharmatech.com/index.php?option=com_content&view=article&id=146&Itemid=142&lang=es).

Si la traducción traiciona o puede ser traicionera, como dice ese proverbio, la pregunta clave es qué es lo que debemos traicionar como antropólogos para abjurar de los epistemicidios, es decir, de una hegemonía epistémica que traiciona los lenguajes otros para mantener la capacidad de controlar los pensamientos otros y que se acomoden a los propios.

El giro ontológico propone poner la traición en otra parte, de modo de desplegar prácticas de traducción (a la Viveiros de Castro) más productivas -- lo que desde mi lectura consiste en saber advertir y comunicar distinto tipo de conflictos operantes: ideológicos, ontológicos, epistemológicos (Briones 2014).

Así, una de las cosas que debemos lograr en cualquier peritaje es cambiar la imagen de que los antropólogos solo podemos hablar sobre y por los diferentes. A la par de identificar y expresar opacidades y presupuestos de las verdades jurídicas, quizás el papel y el desafío más punzante de la antropología pase menos por hacer un mero reporte de otras "visiones del mundo" desde un relativismo simplista, que por sostener indefinidamente, como sugieren Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014), lo que los ***hechos*** habrían sido, esto es, "podrían haber sido o son" desde formas *otras* de contar, si le cediésemos a eso "otro" aunque sea transitoriamente el peso ontológico de constituirse en *una alternativa tan viable como real*. Sin duda, esto nos lleva a tomar caminos más largos, pero intuyo que es lo único que daría mejores marcos para decidir cómo juzgar qué es en verdad punible a partir de un triálogo más conducente a la eventualidad de hacer justicia.

*Referencias citadas*

Blaser, Mario. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology,* 54(5): 547-568.

Blommaert, Jan. 1997. The slow shifts in orthodoxy: (re)formulations of ‘integration’ in Belgium. *Pragmatics*7(4): 499-518.

Briones, Claudia. 2014. Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL-UBA. 40: 49-70.

De la Cadena, Marisol. 2009. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. *Journal wan-ram* 4: 139-171.

Dilley, Roy (1999): “The Problem of Context”, en R. Dilley (ed.), *The Problem of Context,* New York: Berghahn Books, 1-46.

Holbraad, Martín; Morten Axel Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro. 2014.  "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* website, January 13. Disponible en https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions.

Kalinsky, Beatriz. 2004. El contexto de la ofensa: un concepto significativo para el análisis del delito**.***[Urbe et ius: revista de opinión jurídica](https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=8199)*,  [Nº. 2: 160-175](https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/148492) (Ejemplar dedicado a: El Acceso a la Justicia y la efectiva protección de los Derechos de los ciudadanos).

Latour, Bruno. 2007 (1991). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. México: Siglo XXI editores.

Ramos, Alcida. 1988. “Indian Voices: Contact Experienced and Expressed.” En *Rethinking History and Myth*, Jonathan Hill (ed.). Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. 214–34.

Sousa Santos, Boaventura de. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Textos completos,* Buenos Aires: CLACSO.

**Spivak, Gayatri C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press,  pp. 271–313.**

Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connections.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipit´ı: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.