



LAS EMOCIONES DE IDA Y VUELTA

*Experiencia etnográfica, método
y conocimiento antropológico*

.....

Frida Erika Jacobo Herrera
Marco Julián Martínez-Moreno

(COORDINADORES)

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector • ENRIQUE LUIS GRAUE WIECHERS

Secretario General • LEONARDO LOMELÍ VANEGAS

Secretario Administrativo • LUIS AGUSTÍN ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA

Abogado General • ALFREDO SÁNCHEZ CASTAÑEDA

Directora General de Publicaciones y Fomento Editorial • SOCORRO VENEGAS PÉREZ

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Directora • CAROLA GARCÍA CALDERÓN

Secretaria General • PATRICIA GUADALUPE MARTÍNEZ TORREBLANCA

Secretario Administrativo • JESÚS BACA MARTÍNEZ

Jefa del Departamento de Publicaciones • ELVIRA TERESA BLANCO MORENO



**LAS EMOCIONES DE IDA Y VUELTA.
EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA, MÉTODO Y
CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO**

**FRIDA ERIKA JACOBO HERRERA
MARCO JULIÁN MARTÍNEZ-MORENO**
(Coordinadores)



Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2022

Esta investigación, arbitrada a “doble ciego” por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Este texto es resultado de la colaboración establecida entre los distintos colegas que trabajamos en el proyecto PAPIME PE400420, “Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la investigación social. 2020-2022”, financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM mediante el Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME).

Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico

Frida Erika Jacobo Herrera / Marco Julián Martínez-Moreno
(coordinadores)

Primera edición: 30 de noviembre, 2022.

Reservados todos los derechos conforme a la ley.

D.R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito “Maestro Mario de la Cueva” s/n,
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.

ISBNe: 978-607-30-7010-2

“Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales”.

Hecho en México/*Made in Mexico*.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
<i>Frida Erika Jacobo Herrera / Marco Julián Martínez-Moreno</i>	
Bibliografía	24
PRIMERA SECCIÓN	
HACIA UNA ETNOGRAFÍA EN CLAVE EMOCIONAL: VIVENCIAS, REFLEXIONES TEÓRICAS Y ESCRITURAS DEL CAMPO	
LAS EMOCIONES EN LA ETNOGRAFÍA. REVISIÓN DE PROPUESTAS PARA UN REGISTRO ETNOGRÁFICO DE LA DIMENSIÓN EMOCIONAL	
29	
<i>Frida E. Jacobo Herrera</i>	
Introducción	29
De la antropología médica a la antropología con y desde las emociones.	
Un breve relato etnográfico	30
De la etnografía a las emociones y de las emociones a la etnografía	37
De la etnografía	38
De las emociones	39
Estrategias teórico-metodológicas para incorporar	
la dimensión afectiva a la etnografía	41
Cambiar nuestros hábitos de escritura	43
A manera de cierre	45
Bibliografía	47
ENTRE EL OTRO Y YO, ETNOGRAFÍAS. LA SUBJETIVIDAD DEL INVESTIGADOR EN ANTROPOLOGÍA	
49	
<i>Leonardo Carbonieri Campoy</i>	
La subjetividad en el texto etnográfico	49

Desenredado un sueño del cuerpo.	54
La sabiduría de los niños autistas	59
Dudar de sí mismo.	64
Bibliografía.	66
NO PODER NOMBRAR LA VIOLENCIA: POSICIONALIDAD Y EMOCIONES	
EN EL CAMPO Y EN LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA	69
<i>Carolina Arango-Vargas</i>	
Reflexividad, posicionalidad y emociones en la antropología crítica.	72
Antropología feminista y escritura etnográfica	75
“Se marcharon para siempre de la casa”: una corta genealogía familiar	77
La filmación o el día en que pasó lo que pasó	79
Escritura, duelo y trauma vicario	85
A modo de conclusión.	89
Bibliografía	90
¡VAYA A BUSCAR SU GALLINA DE ANGOLA! EMOCIONES	
Y AFECTOS EN CAMPO	95
<i>Daniele Ferreira Evangelista</i>	
Antecedentes	95
“Emoción no es cosa de equede”	98
“La abiã más antigua de la casa”	102
Conclusiones	108
Bibliografía	110
POR EL JARDÍN DE LAS DELICIAS. EMOCIONALISMO,	
ACERCAMIENTO A LA INTERIORIDAD Y ALIANZA CON LA FORÇA	113
<i>Marco Julián Martínez-Moreno</i>	
En el jardín	113
Teoría: emoción, persona humana y vínculo afectivo	117
Vivencia: simbolizar la violencia y articular una historia	122
Un género de la força	131
Bibliografía	133
POR UNA ETNOGRAFÍA DE LA REPETICIÓN: ABURRIMIENTO Y	
OBSERVACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA.	137
<i>Maria Claudia Coelho</i>	
Introducción	137
“¡El Consejo Tutelar soy yo!”: relatos y percepciones de la violencia.	139

Autoridad, abuso y violencia en la familia:	
las tramas émicas de un concepto	142
Determinismos sociales y elecciones individuales	
en las experiencias de violencia	144
Acordar, repetir, elaborar: narrativas de la redundancia	146
Consideraciones Finales	154
Bibliografía	156

SEGUNDA SECCIÓN

VIAJES, TRANSFORMACIONES Y EXPERIENCIAS DIDÁCTICAS
EN LA FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA

DOMESTICANDO A LA ANTROPÓLOGA:	
“SER AFECTADA”, MAL DE OJO E INTERSUBJETIVIDAD.	161
<i>Elena Nava Morales</i>	
Introducción.	161
Antecedentes	162
El mal de ojo en mi rodilla	164
Domesticando a la antropóloga	169
Sobre el quehacer antropológico retrospectivamente:	
“ser afectada” e intersubjetividad	172
Conclusiones	176
Bibliografía	178
“NOSOTROS NO QUEREMOS SER OBJETO DE INVESTIGACIÓN”:	
EMOCIONES, PODER Y ÉTICA EN UNA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA	
EN RÍO DE JANEIRO.	181
<i>Nelson André Mugabe</i>	
Introducción.	181
Negociando la entrada al campo: omisiones, resistencias,	
confusiones de papeles y sentimientos	183
“No opines sobre asuntos que tú no vives”:	
los discursos sobre el “lugar de enunciación”	185
Contar, lamentar y la lucha por darle sentido	
a los percances metodológicos	188
La paradoja de la amistad, el poder, el saber y la ética en el ejercicio	
de la investigación etnográfica	192
Bibliografía	195

VIOLENCIA DE GÉNERO EN CONTRA DE LAS MUJERES EN LA UNIVERSIDAD: TRISTEZA INCENDIARIA, DIGNA RABIA Y CONSTRUCCIÓN DE REDES ORGANIZATIVAS EN LA FCPYS DE LA UNAM, MÉXICO	197
<i>Adriana Carolina Barrera Sierra</i>	
Introducción.	197
Experiencias de violencia, dimensión emocional para la investigación y visibilización de la violencia de género contra las mujeres.	199
Contexto de la violencia contra las mujeres y de género en la FCPys:	205
Conclusión	209
Bibliografía	211
“¡QUE BUENO QUE YA VA A SALIR! ¿O MEJOR NO?” EMOCIONES EN EL CAMPO Y LA ESCRITURA SOBRE EXCOMBATIENTES	213
<i>Sara Milena Zamora Vásquez</i>	
Retrospectiva de la formación.	213
En el campo	214
El <i>top ten</i>	220
Escritura profesional y antropología aplicada	223
Reflexiones de cierre: más allá de mirarse el ombligo	224
Bibliografía	227
HUIR: ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL DESEO ANTROPOLÓGICO.	231
<i>Thomas Jacques Cortado</i>	
Historia común de una etnografía perdida	231
La descaracterização	233
“¿Qué quiere la antropología?”	236
La máquina francesa de clasificación escolar.	238
Amarga consagración	242
Antropología anómala.	243
Adquirir una clandestinidad	245
Más allá del acierto y del error	249
Bibliografía	251
CULPA, EMPATÍA E IDENTIFICACIÓN. REFLEXIONES SOBRE LA EXPERIENCIA EMOCIONAL EN EL TRABAJO DE CAMPO CON VARONES QUE SE INYECTAN DROGAS.	253
<i>Angélica Ospina-Escobar</i>	
Introducción.	253

El trabajo de pares en la intervención de reducción de riesgos y daños asociados al uso de sustancias ilícitas	256
Paco	257
“¿Qué hace aquí?” / “¿Qué hago aquí?”. Distancia social y cercanía emocional.	266
Género y poder	269
Comentarios finales.	272
Bibliografía	273

TERCERA SECCIÓN

APUESTAS Y REFLEXIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA
LA INCORPORACIÓN DE LAS EMOCIONES DE IDA Y VUELTA

MI TÍA AZAFATA. RETOS Y ACIERTOS DE UNA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA EN LA FAMILIA PROPIA.	279
<i>Carolina Castellitti</i>	
Introducción.	279
Sobre los límites fluidos entre trabajo de campo, casa y familia	280
Modulaciones metodológicas del vínculo tía-interlocutora.	285
Lazos, emociones y métodos	288
Consideraciones finales	292
Bibliografía	293
EL SACRILEGIO DE LA METODOLOGÍA: LA ETNOGRAFÍA MULTIPOSICIONADA EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL METRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO	297
<i>Erick Serna Luna</i>	
Presentación	297
La vida de la investigación: fundamentos epistemológicos.	299
<i>Eureka</i> cotidiana ¿cómo construimos nuestras reflexiones científicas?	302
La etnografía multiposicionada en el estudio del comercio popular en el Metro	307
Escribir con sangre: el papel político de la escritura científica.	310
Reflexiones finales	311
Bibliografía	313
VOLVER SOBRE SÍ PARA ACERCARSE AL OTRO.	317
<i>Mónica Márquez Ramírez</i>	
La relación con el otro y las implicaciones en mi trabajo.	318

Reconocerse en la investigación al compás de darle lugar al otro:	
la propuesta metodológica	321
Extrañamiento: el camino para construir un camino distinto	324
Creando el encuentro	326
Vulnerabilidad en medio del combate	328
El afecto en medio de las filas.	329
El extrañamiento del pasado	330
A modo de cierre. La potencia de nuestra vulnerabilidad	331
Bibliografía	333
EL DIARIO DE CAMPO ENCARNADO. APUNTES PARA UNA PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES	
DESDE Y CON EL CUERPO	335
<i>Hilda María Cristina Mazariegos Herrera</i>	
Introducción.	335
El cuerpo-persona y el cuerpo-mundo en la elaboración de la etnografía.	336
El diario de campo encarnado	340
Apuntes finales	348
Bibliografía	349
HABLAR SOBRE MILITARES: EMOCIONES Y BIOGRAFÍA	
EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA	353
<i>Ana María Forero Angel</i>	
Introducción.	353
Biografía e investigación sobre militares	356
Consolidación de las preguntas de investigación (hasta la fecha)	359
Posicionamientos nacidos de las (re)ubicaciones	362
Hacia una etnografía de la incomodidad	364
Proceso de escritura.	366
Cierre	368
Coda.	369
Bibliografía	370

INTRODUCCIÓN

Frida Erika Jacobo Herrera / Marco Julián Martínez-Moreno

En los últimos veinte años, la antropología en América Latina ha abordado el estudio de las emociones con gran éxito. Prueba de ello son los numerosos grupos de trabajo en congresos, simposios y coloquios, así como conferencias y cursos de licenciatura y posgraduación (*stricto y lato sensu*). También, una vasta producción de tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado, libros, compilaciones, *dossiers* y artículos publicados en revistas científicas.¹ Investigadores e investigadoras han incorporado lenguajes, gramáticas, categorías o ideologías sobre las emociones en diferentes temas y problemas de investigación como el género, la sexualidad, la salud y la enfermedad, el parentesco, el trabajo, la lúdica, la religión, las artes, la violencia, entre otras áreas de la vida social. En ellas, cuestiones acerca de la subjetividad, la individualidad, la diferencia, las desigualdades, las categorizaciones sociales y las asimetrías y reciprocidades de los intercambios, colocan en el centro de la reflexión las complejas relaciones entre individuo y sociedad y entre psique y cultura que dan dinamismo a la producción en antropología. Precisamente por la complejidad relativa al abordaje de la emoción, que implica un diálogo interdisciplinario, la aproximación antropológica a esta categoría ha

¹ La lista de referencias bibliográficas es grande y diversa. Invitamos a consultar la producción de investigadoras e investigadores asociados a la Red Nacional de Investigación en los Estudios Socioculturales de las Emociones, RENISCE (<https://renisce.com/>) de la Universidad Jesuita de Guadalajara y la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México; al Núcleo Cultura, Subjetividade e Emoções, CSEM (<https://csemuerj.wixsite.com/csem>) de la Universidad del Estado de Río de Janeiro; al Grupo Conflicto Social y Violencia, GCSV (<https://www.humanas.unal.edu.co/2017/unidades-academicas/centros/centro-de-estudios-sociales/investigacion/conflicto-social-y-violencia/presentacion>); (<https://www.myriamjimeno.com/>) de la Universidad Nacional de Colombia; y al Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades, NUSEX (<https://www.nusexufrj.org/>) de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

generado un debate sobre perspectivas teóricas y metodológicas para estudiarla en la vida social. A través de lo que consideramos una mirada innovadora, este libro contribuye a este debate.

Presentamos una compilación de artículos originales cuyo foco es el papel de la dimensión emocional del/la antropólogo/a en el proceso de producción de conocimiento. Promovimos una reflexión respecto al trabajo de campo y la etnografía como el espacio en donde se viven con intensidad emociones que, consideramos, se pueden traducir en el trabajo de escritura académica. Pero para ello es necesario el replantearse una nueva mirada a la disciplina antropológica y a la etnografía como el espacio de registro y recopilación de experiencias, extrañamientos y discusiones teóricas (Peirano, 2021; Ingold, 2017). El reconocimiento de esta faceta del o la investigadora en antropología viene constituyéndose como un tema de reflexión importante por las implicaciones en el desarrollo del trabajo de campo, el análisis de los datos y el conocimiento generado y publicado en etnografías, artículos, presentaciones públicas, entre otros medios de comunicación.

En este libro, autoras y autores vinculados a instituciones de México, Brasil, Colombia, Mozambique, Francia y Estados Unidos, abordan aspectos de su interioridad, sensorialidad, emotividad o vida anímica, ofreciéndonos textos acerca de sus experiencias de campo y del proceso a través del cual ampliaron su perspectiva como investigadores/as. Ellos/as problematizan el modo como constituyeron vínculos y describieron al “otro”, sus interlocutores/as durante el trabajo de campo; describen el cambio en las preguntas de investigación y del enfoque analítico de los fenómenos abordados; problematizan su punto de vista a partir de marcadores sociales de la diferencia; analizan sus límites de observación, percepción y comprensión; y caracterizan su registro moral, desde el cual se posicionan para escribir. En suma, ellos y ellas narran sus *emociones de ida y de vuelta* para cuestionar el desvanecimiento de las emociones del/la autor/a en nuestras producciones bibliográficas y así advertir sobre la reproducción de la separación entre sujeto y objeto, tan problematizada por nosotras/os mismos, antropólogos/as.

Fue precisamente la publicación del diario de Malinowski (1989) el detonante de un debate estimulante que hasta hoy nos acompaña. En el diario podemos apreciar el conflicto interno del etnógrafo y el carácter libre y sin censura de sus anotaciones sobre su convivencia entre indígenas y colonos en Melanesia. En él encontramos sueños, rutinas, interacciones y descripciones poéticas donde la “curiosidad artística y científica” del etnógrafo dan paso a disertaciones incipientes que integraron *Los argonautas*. En la etnografía, un pequeño pasaje –entre otros pocos dispersos en la obra– es ilustrativo del reconocimiento de la afectividad del

investigador en el proceso de creación de conocimiento. Tras describir técnicas de construcción y navegación de la canoa trobriandesa, que “vuela” sobre las cristalinas aguas del Pacífico gracias a la magia, Malinowski señala que puede ser legítima una crítica a la incorporación de las sensaciones del etnógrafo y no las de los indígenas en la descripción. Sin embargo, para él no sería posible entender la “mentalidad profunda” de los trobriandeses sin “calibrar correctamente” sus propios sentimientos. Así, el etnógrafo pudo distinguir cuándo había o no armonía entre el comportamiento indígena y el propio (Malinowski, 2001: 206).

Al igual que Durkheim, este pionero del trabajo de campo de la antropología moderna colaboró con Wilhelm Wundt en el laboratorio de la “psicología de los pueblos”, que tuvo influencia en el trabajo de Freud y Boas, como menciona Luiz Fernando Dias Duarte (2013). Este autor afirma que la epistemología romántica que fundamentaba la valoración de la categoría de cultura en este laboratorio privilegiaba la *experiencia* sentimental, afectiva, íntima y personal, en última instancia, subjetiva, en la práctica científica de *comprensión* de los fenómenos de la naturaleza y relativos al ser humano. Experiencia subjetiva, que involucra la sensorialidad y la sensualidad y que es asumida como primordial, singular, diferenciada e intensa. Ella da cuenta de un flujo interior, una temporalidad irreversible o una duración, además de procesos de cambio en la intensidad de la creación autoral. Es decir, envuelve la simbolización, el proceso cognitivo y de racionalización de una dimensión vivencial que permite recuperar la totalidad y la integridad de la persona en el acto de investigación, elaboración científica o creación artística (Duarte, 2013). Como Oliva López (2019) nos recuerda, la ciencia romántica ve la emoción en el acontecimiento, a diferencia de una concepción ilustrada de las ciencias biomédicas, como la neurología, que la asume como objeto de regulación. El Iluminismo privilegia el naturalismo y el mecanicismo para explicar a la emoción como una categoría/cosa relativa del sistema nervioso, susceptible de ser medible para poder universalizarla y así crear criterios de normalidad sobre su correcto funcionamiento en los seres humanos (Lutz, 1988; Duarte, 2004). Es decir, la emoción puede ser un objeto que nada tiene que ver con la/el científico que la observa.

Aunque el tema de la subjetividad del o la investigadora fue más explorada en antropología a partir de la década de 1980 con el giro reflexivo que consolidó *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986), las revisiones feministas a las prácticas de composición etnográfica de producción de conocimiento a lo largo del siglo XX (Behar & Gordon, 1995) y el desarrollo del estructuralismo francés a partir de los años 1960, entre la etnología y el psicoanálisis, ya mostraban la necesidad de problematizar la relación entre sujeto cognoscente y objeto a ser descrito y analizado

(Devereux, 1977). Estas tradiciones intelectuales, emergentes en el contexto de una “segunda modernización” paralela a los movimientos de descolonización, estaban fuertemente marcadas por los movimientos de contra-cultura, la liberación sexual, la laicización, el cuestionamiento de la institucionalidad eclesial, la búsqueda por vidas alternativas y experiencias espirituales orientalistas o esotéricas (Campbell, 1997). Este “espíritu del tiempo”, que apunta a la personalización de la experiencia individual, al monismo y a la nueva relación con el cosmos, cimentó las bases para un creciente interés en antropología por la comprensión de fenómenos sobre la interioridad (*mind, esprit, Geist*, alma), así como procedimientos de normalización y tratamiento moral en el modelamiento individual como una construcción social (Salem, 1992; Duarte, 2013). También, permitió la incorporación de abordajes fenomenológicos, consagrando al *self* y al cuerpo como dimensiones del individuo de intensa caracterización y reflexión en medio de tensiones políticas y jurídicas acerca de la identidad, la diferencia, del cambio y la continuidad social (Dumont, 1985; Csordas, 1997; Amaral, 2000).

En esta intersección de posturas académicas y políticas, la categoría *emoción* va adquiriendo protagonismo como un significante que permite refinar el análisis de la dinámica social, acompañar la conformación de comunidades que contestan el orden establecido a partir de una narrativa emocional (Hervieu-Léger, 1997; Jimeno, 2010) o incluir en las etnografías categorías sociales por mucho tiempo excluidas, como las mujeres (Abu-Lughod, 1985). Como lo atestigua la consolidación del campo de la Antropología de las Emociones, la emoción deviene en una clave analítica para caracterizar personas y *selfs* etnográficos que daban la pauta para incluir en el análisis sociocultural cuestiones tales como la posicionalidad de categorías sociales, las relaciones de poder, las desigualdades en la experiencia social y las políticas de representación de la alteridad (Rosaldo, M., 1980; Abu-Lughod & Lutz, 1990). Pero la emoción también es indicadora de un individualismo cualitativo y una cultura subjetiva, en palabras de Simmel (1971), como marca del o la investigadora, que hace explícito su punto de vista en la constitución de sus objetos de reflexión. Temas como la ansiedad, la situación contra-transferencial y los procesos de identificación y seducción (Robben, 1996), colocan al antropólogo o la antropóloga como persona moral durante el trabajo de campo, momento en el cual el observador participa de la observación (Lévi-Strauss, 1969), se afina el sentido de la escucha y se crea una relación intersubjetiva de mutua afectación con nuestros interlocutores (Crapanzano, 1980). Es decir, el o la investigadora constituye un vínculo siempre asimétrico de reciprocidades que le permite la comprensión de la profundidad de la diferencia de los hechos sociales totales que documenta.

Perteneciente a este flujo histórico es el conocido ensayo de Renato Rosaldo (2000) sobre los cazadores de cabezas, tan influyente hoy en día, inclusive para varios de las/os colaboradoras/es de este libro. Rosaldo concibe la “fuerza cultural de las emociones” para comprender desde otro ángulo, la ira y la aflicción de los Ilongot tras la muerte de un ser querido. Texto posible tras la sublimación de la experiencia de sufrimiento padecida por la abrupta muerte de su esposa, pionera de lo que hoy conocemos como Antropología de las Emociones: Michelle Zimbalist Rosaldo. No sobra mencionar la importancia de la tradición hermenéutica de la antropología interpretativa norteamericana en la obra de esta pareja de antropólogos, quienes buscaban dar densidad emocional a los fenómenos etnográficos, incorporando el *ethos* y la visión de mundo nativa (Geertz, [1973] 2003; Shweder & LeVine, 1984). Estos antecedentes muestran la valoración de zonas de penumbra relativas a las dimensiones oníricas, de la sexualidad, de los sufrimientos y de variadas perturbaciones y desviaciones físico-morales (Duarte, 2013). Además de prácticas sociales como la magia y la brujería, que se integran a la experiencia del/la investigador/a, como nos muestra la también influyente obra de Jeanne Favret-Saada (1977, 2005), permitiéndonos “abrirnos al otro” en la experiencia de campo antropológico y acceder al sentido otorgado a la vida por nuestros interlocutores (Duarte & Martínez-Moreno, 2020).

Uniéndonos al camino labrado por los y las autoras antes referidos y dialogando con reflexiones más recientes (Desjarlais, 1992; Leavitt, 1996; Mimica, 2007; Davies & Spencer, 2010; Shoshan, 2016; Coelho, 2019), *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico* busca hacer explícita la dimensión emocional del/a investigador/a, en donde además de ser un objeto de estudio, la emoción interesa como un problema metodológico. Los y las autoras de esta compilación describen sus experiencias etnográficas y de escritura pasando por discusiones acerca de las sensaciones corporales, la elaboración del significado, la libertad del mundo psíquico, el abordaje de aspectos que huyen de planos discursivos o racionales en la investigación y la relación entre descripción etnográfica, literatura y visibilidad de las diferencias sociales. En esta última, el lenguaje se vuelve un terreno de articulación de identidades y diferencias, que permiten la acción política. Ellos y ellas nos muestran una diversidad de posiciones, que expresan diálogos y tensiones, para abordar desde variados ángulos temas ya consolidados como la religiosidad y la espiritualidad; la economía informal; el activismo, la visibilidad y la participación política; la violencia de género y contra la mujer; la guerra y las fuerzas militares; la ética de investigación en situaciones de familiaridad o proximidad; el sufrimiento social; la memoria y los desafíos

de su descripción; o la amistad, la empatía, la incomodidad y el rechazo de y a nuestros interlocutores. También nos presentan sus consideraciones sobre los cambios, muchas veces inesperados, del proceso de investigación; las sensaciones de tedio y de excitación durante el trabajo de campo; el deseo y el malestar del/a investigador/a; la identificación y la fusión con nuestros interlocutores; y las fuerzas desconocidas a las que el o la antropóloga es sometida.

Este libro es fruto del trabajo conjunto de Frida Erika Jacobo Herrera y Marco Julián Martínez-Moreno, editores de la obra que desde 2018 establecieron un diálogo para elaborar alguna respuesta a las preguntas ¿Qué sucede cuando colocamos a la emoción en el centro de la producción de conocimiento en antropología? ¿Cómo sería posible incorporar la dimensión emocional en la malla curricular en las universidades? ¿Por qué se insiste en ocultar las emociones si son parte del proceso de construcción de conocimiento, propio y de nuestros/as interlocutores/as? Estas fueron cuestiones que guiaron el curso-taller “La dimensión afectiva en la producción de conocimiento en antropología”, realizado en 2019 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, que contó con una variada participación de estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado de las áreas de antropología, sociología y psicología, así como investigadoras y docentes vinculadas a universidades, órganos de gobierno y organizaciones no gubernamentales (Martínez-Moreno, Jacobo & Cruz, 2019). Hilda María Cristina Mazariegos Herrera y Erik Serna Luna fueron participantes de ese encuentro y ahora nos acompañan como colaboradores en este libro. Junto con Mazariegos, en 2020 y 2021 realizamos otros talleres y seminarios en la modalidad *online* debido a la irrupción de la pandemia de COVID-19, que obligó a cambios abruptos en nuestro día a día. En ellos se propuso reflexionar sobre cómo incorporar el registro de la emoción en el diseño de los proyectos de investigación, el trabajo de campo y la escritura de reportes. En esas ocasiones participaron estudiantes de varias universidades de México, Colombia, Bolivia y Chile, de los cuales hoy nos acompaña Adriana Carolina Barrera Sierra, quien se suma como autora de uno de los artículos de este libro.

De manera independiente, cada uno de nosotros ya había explorado esta discusión. Entre 2017 y 2018, Frida Érika Jacobo Herrera realizó una investigación para conocer el estado del arte de la antropología mexicana en el campo de las emociones, destacando cuáles fueron las primeras temáticas abordadas y cómo se fue consolidando el estudio de la dimensión afectiva (Jacobo, 2020). A partir de 2018, ella coordina el Seminario Interdisciplinario “Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la investigación social”,

apoyado por el Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Por su parte, Marco J. Martínez-Moreno entre 2017 y 2018 ofreció un curso de Antropología de las Emociones y dos versiones del Taller de Etnografía en la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Minas Gerais. Ellos fueron el preludio del curso de Antropología Cognitiva “A dimensão das emoções e a produção de conhecimento em antropologia” ofrecido en 2019 junto con Luiz Fernando Dias Duarte en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Daniele Ferreira Evangelista, otra de las autoras en este libro, participó de este último curso.

Tras la creciente demanda por espacios de diálogo como los cursos-talleres,² decidimos iniciar este proyecto editorial en el marco del Proyecto “PAPIME 400420”, Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la investigación social. 2020-2022”, como parte de una apuesta para la formación de nuevas generaciones de antropólogos/as, que desde el inicio de sus estudios den valor a sus experiencias. Buscamos que ellos y ellas se posicionen como autores/as con una escritura que echa mano de la primera persona y pone a dialogar la trayectoria personal del/a estudiante, los/as autor/as de los campos particulares de discusión y el conocimiento y las teorías de nuestros interlocutores. Buscamos incentivar una escritura que permita tejer diversas teorías sobre la vida y el mundo (Gow, 2009; Goldman, 2003; Peirano, 2021), fundamento de una “antropología como una práctica de educación” (Ingold, 2017: 150).

Como sabemos el/la editor a partir de nuestro proceso formativo durante el doctorado y tras nuestra práctica docente y como facilitadores, escribir en primera persona no es una tarea fácil. Implica cultivar una sensibilidad de nuestros movimientos internos, trabajar algunas resistencias a la exposición pública de aspectos que consideramos íntimos y que supuestamente no deberían ser incluidos en los textos. Además de realizar un ejercicio retrospectivo, en donde la elaboración narrativa de los acontecimientos es necesaria para entender los vínculos construidos y nuestras decisiones durante el trabajo de campo. Ese es un ejercicio que implica la confrontación consigo misma/o, siempre desafiante, pero que nos permite la generación de nuevas preguntas y la ampliación de nuestros intereses académicos.

² Hemos podido constatar la gran oferta y cada vez mayor número de cursos y espacios ofrecidos por institutos de investigación, adscritos o no a universidades, y por investigadores independientes. Levantamos la hipótesis de una especie de profesionalización y protocolización de la discusión; un interés por buscar “recetas” para la incorporación de la dimensión afectiva, pasando del polo del acontecimiento, que incluye la reflexión antropológica, para el polo de la regulación.

Y por eso, en medio de los recursos tecnológicos tales como las grabaciones filmicas y sonoras, el internet, las *apps* de celulares y los programas de computador, recomendamos volver a la ahora ya casi olvidada práctica de la escritura a mano en un diario personal. En nuestro diario de campo transferimos conflictos, anhelos, miedos, sueños, sensaciones, intereses, discernimientos y emociones, a través de una técnica corporal que nos permite vislumbrar nuestro deseo y construir sentido a las experiencias.

El proyecto editorial contempló una convocatoria que nos permitió reconocer el trabajo de profesionales, docentes e investigadores/as dueños/as de diferentes trayectorias. También incluyó un encuentro *online* en julio de 2021, en donde los y las autoras de esta compilación tuvieron la oportunidad de conocer las demás propuestas y recibir una retroalimentación que ayudó a la finalización de cada artículo. Fueron dos productivos días de generosa colaboración e intercambio de ideas, enmarcados en un ambiente de confianza que nos permitió hablar de los desafíos de cada una de nuestras investigaciones, considerando diferencias de género, raza, sexualidad, procedencia o generación; de las vivencias difíciles como la muerte en el campo, el rechazo de nuestros interlocutores o la falta de empatía; y de las transformaciones personales en el campo, que hicieron parte del proceso de maduración de cada uno/a de los/as colaboradores/as. En relación a situaciones de violencia documentadas por algunos de los/as colaboradores/as, surgió un debate acerca de qué podemos escribir sobre la vulnerabilidad, humillación, sufrimiento o crueldad vivida por algunos de nuestros/as interlocutores/as. ¿Cómo decirlo? ¿Cuándo? ¿Por qué publicarlo? El encuentro también nos permitió intercambiar puntos de vista sobre las escrituras experimentales y la importancia de narrar de manera clara y agradable para transmitir la intensidad emocional del momento etnográfico. Por último, reconocer que la soledad hace parte de nuestra profesión como escritores/as y cuán importante es saber lidiar con ella. De allí deviene la importancia pedagógica de los capítulos, en donde cada autor/a comenta a su manera cómo fue resolviendo sus *impases*. Un ejercicio de sinceridad que no sólo expone a cada una/o de nosotras/os, sino que muestra el compromiso por entender los placeres y las incomodidades a favor de la comprensión de los temas que nos motivan a investigar. Sin duda, un régimen de conocimiento que no opone la emoción a la razón, sino que las asumen como dos caras de la misma moneda.

Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico contiene 17 capítulos inéditos, organizados en tres bloques. El primero de ellos, titulado *Hacia una etnografía en clave emocional: vivencias, reflexiones teóricas y escrituras del campo*, comienza con el artículo de Frida E. Jacobo Herrera,

Las emociones en la etnografía. Revisión de propuestas para un registro etnográfico de la dimensión emocional. Partiendo de una retrospectiva de su trabajo de campo doctoral, Jacobo describe su encuentro con el “mal de aire” y la “envidia” en la Sierra Norte de Puebla y cómo fue distinguiendo la dimensión emocional como un componente necesario para el registro etnográfico y la producción teórica en antropología. De esta experiencia, la autora nos muestra la importancia del reconocimiento de las emociones de ida y vuelta de la investigadora para formular un proyecto pedagógico que impacte en futuras generaciones de antropólogos/as. Es precisamente este registro de la formación del antropólogo que Leonardo Carbonieri Campoy nos narra en su artículo *Entre el otro y yo, etnografías. La subjetividad del investigador en antropología*. Al preguntarse “¿qué nos hace la antropología a nosotros?”, el autor realiza una exploración del papel de la subjetividad en una historia teórica de la antropología en la que al final, él mismo se integra como parte de un movimiento transformaciones personales significativas que lo llevaron del estudio del *heavy metal* al autismo. Como Jacobo, Campoy apuesta por la riqueza didáctica de las enseñanzas y descubrimientos personales que proporciona el trabajo de campo.

Carolina Arango-Vargas describe una exploración de su vivencia de trauma secundario, resultante de su trabajo de campo con organizaciones de mujeres sobre hechos de violencia política y exclusión en una localidad del noroccidente colombiano. En *No poder nombrar la violencia: posicionalidad y emociones en el campo y en la escritura etnográfica*, la autora teje la historia de desplazamiento de su familia con hechos atestiguados durante su investigación para poder elaborar y hablar de su propio malestar. Arango-Vargas ofrece una reflexión sobre decisiones éticas de una antropología en contextos de sufrimiento al ubicar en primer plano su propia vulnerabilidad. Al colocar la propia emoción para comparar dos fases de un extenso trabajo de campo en un *terreiro* de candomblé en Río de Janeiro, Daniele Evangelista Ferreira nos muestra la heterogeneidad formativa y resonancias afectivas de esta categoría para comprender un universo que desafía las dualidades entre mente y cuerpo y sujeto y objeto. En *¡Vaya a buscar su gallina de Angola! Emociones y afectos en el campo*, Ferreira nos muestra que al suspender los objetivos propiamente científicos, es posible dejar aflorar nuestras percepciones y promover una conexión más profunda con los interlocutores.

Para comprender la profundidad y la intensidad de su relación con hombres acusados del crimen de violencia doméstica y contra la mujer en Río de Janeiro, Marco Julián Martínez-Moreno explora las continuidades entre emoción y alma que fundamentan una espiritualidad laica en la producción teórica sobre la vio-

lencia en antropología. En *Por el Jardín de las Delicias. Emocionalismo, acercamiento a la interioridad y alianza con la força*, el autor muestra su proceso para adquirir a percepción sociológica en un campo marcado por intensos debates políticos y éticos, en donde asumir la posición de objeto le permitió explorar fantasías de poder de hombres acusados de machismo. Esta sección termina con el artículo de Maria Claudia Coelho, que de la intensidad con la cual generalmente asociamos a la emoción, pasamos a la monotonía, en donde las y los investigadores a veces sentimos que nada pasa en el campo. En diálogo con un mapeamiento sobre el lugar de la emoción en la producción de conocimiento científico, *Por una etnografía de la repetición: aburrimiento y observación en la investigación antropológica* es un artículo donde la autora, al percibir que las participantes de un encuentro sobre seguridad pública en Belém do Para al hacer algo “de nuevo”, hacían algo “nuevo”, muestra la utilidad de encarar el tedio y la irritación. Así, Coelho pudo comprender una dinámica altamente productiva de apropiación personal y colectiva de una verdad acerca de la experiencia de violencia contra las mujeres.

La segunda sección del libro, *Viajes, transformaciones y experiencias didácticas en la formación antropológica*, comienza con una reflexión sobre un primer trabajo de campo, cuando Elena Nava Morales cursaba la Licenciatura en Antropología, momento en el cual fue sometida al mal de ojo en Tlahuitoltepec, un intenso choque de la estudiante con la diplomacia *ayuujk*. En *Domesticando a la antropóloga: “ser afectada”, mal de ojo e intersubjetividad*, Nava muestra cómo ese evento fue definitivo en su manera de ver y ejercer como antropóloga. Lo que en su momento parecía una experiencia que le dejó la sensación de estar perdida, ahora la autora ve la potencia de la afectación como un acontecimiento de compenetración con el otro, en donde es posible reconocer códigos a través del cuerpo de la antropóloga. Como Nava, Nelson André Mugabe también nos relata su conflictiva experiencia con sus interlocutores cariocas, de la cual aprendió a acoger imprevistos en el trabajo de campo, que cambiaron el rumbo de su investigación. “*Nosotros no queremos ser objeto de investigación*”: *emociones, poder y ética en una investigación etnográfica en Río de Janeiro*, es un artículo en donde Mugabe nos narra su experiencia de frustración, al tiempo que reconoce la importancia del lugar de enunciación para la articulación de una voz política con representatividad de las personas LGBT. Esto lo ayudará a comparar la dinámica de estos activistas con los de su país, Mozambique.

El viaje es formativo, así lo expresa Adriana Carolina Barrera en su artículo *Violencia de género en contra de las mujeres en la Universidad: tristeza incendiaria, digna rabia y construcción de redes organizativas en la FCPys de la UNAM, México*. Escrito construido durante su intercambio a la Universidad Nacional Autónoma

de México, cuando aún era estudiante de sociología y encuentra el campo de la Antropología de las Emociones. Durante la primera experiencia etnográfica de esta autora, al tiempo que comprende el sentido del activismo contra la violencia de las estudiantes organizadas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, articula su propia voz como mujer con derechos, dando sentido a su propia experiencia de violencia. Múltiples formas de violencia atraviesan a Colombia como sociedad, eso es bien sabido por científicos/as sociales que trabajan simultáneamente en procesos de intervención social y en investigaciones académicas en regiones afectadas por el conflicto armado. Sara Milena Zamora Vásquez, en su artículo “*¿Qué bueno que ya va salir! ¿O mejor no?*”. *Emociones en el campo y la escritura sobre excombatientes*, narra los dilemas y desafíos personales de una vasta experiencia de más de 13 años de investigación y escritura antropológica que dialoga con el área de la justicia. De manera similar a Arango, Zamora elabora en su artículo cosas antes no dichas, como la porosidad de las categorías de víctima y victimario, que implican el cuestionamiento de la posición moral de la antropóloga, debido a la intensidad de los afectos que se crean durante el trabajo de campo.

De una pequeña ciudad francesa, pasando por París, hasta llegar a una *favela* y terminar haciendo trabajo de campo en una zona de urbanización irregular periférica de Río de Janeiro, Thomas Jacques Cortado nos cuenta la historia de una etnografía perdida en *Huir: elementos para una teoría del deseo antropológico*. El autor nos narra elementos de su trayectoria familiar, su pasaje por la “máquina francesa de clasificación escolar” y su llegada al Brasil durante el periodo entre el Mundial de Fútbol de 2014 y la Olimpiadas de 2016, que propició la gentrificación de sectores pobres por “gringos”, como él mismo. Lo anterior, para entender su elección final de trabajo de campo, motivada por elementos que desbordaban la justificación teórica o empírica de su objeto de investigación. Finalizando esta sección, Angélica Ospina-Escobar nos muestra cómo su experiencia laboral en su ciudad natal en Colombia tuvo resonancia con el modo como desarrolló su investigación e intervención con usuarios de heroína en Hermosillo, Sonora. *Culpa, empatía e identificación. Reflexiones sobre la experiencia emocional en el trabajo de campo con varones que se inyectan drogas* es un artículo en donde la autora explora elementos no-conscientes de la empatía que marcó su relación con Paco, su interlocutor y amigo, que le brindaba una sensación de familiaridad, cosa que en ocasiones la colocaban en situación de riesgo. Años después de estos incidentes, Ospina-Escobar decide escribir sobre la “etnografía oculta” que no se publica cuando se trabaja con sujetos que abusan de sustancias.

La última sección del libro *Apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para la incorporación de las emociones de ida y vuelta* abre con el artículo de Carolina Castellitti, *Mi tía azafata. Retos y aciertos de una investigación antropológica en la familia propia*. La autora problematiza los lazos de confianza y la empatía con su tía, principal interlocutora de su trabajo de campo sobre azafatas de una importante aerolínea brasileña, quien la “adoptó” al compartir una historia similar de migración. La autora pone en el centro de la discusión decisiones, afectos, pactos, silencios y límites, en una relación de mucha cercanía, emergentes por una radical y heterodoxa observación participante. Castellitti ilumina caminos posibles para hacer trabajo de campo de y en una “familiaridad familiar”, conduciendo la discusión para el marco más amplio de las ciencias sociales, como también lo hace Erick Serna Luna, sociólogo que nos propone ampliar el sentido del quehacer etnográfico al colocar en el centro de la discusión la “vida” del investigador. Inspirado en la obra de Georg Simmel, en *El sacrilegio de la metodología: la etnografía multiposicionada en la investigación sobre el Metro de la Ciudad de México*, el autor recapitula y sistematiza el modo como hizo investigación con los vendedores informales del Metro y propone llevar a un primer plano los afectos creados durante el trabajo de campo, relacionados con la trayectoria personal y profesional, que configuran distintas posiciones de observación. Con una clara apuesta pedagógica y política, Serna cuestiona la consagrada relación entre objetividad y control emocional en la investigación para navegar por una multiplicidad de círculos sociales, que hacen más complejos los fenómenos con los cuales trabajamos.

Como otras autoras ya mencionaron, trabajar con fenómenos de violencia no es fácil, pues expone la vulnerabilidad de la investigadora durante el trabajo de campo, creando desafíos para el análisis y la escritura. Mónica Márquez Ramírez nos propone el camino de la ficción etnográfica como un modo para *Volver sobre sí para acercarse al otro*. En este artículo, la autora propone un ejercicio de reconocimiento de los límites morales de la investigadora y echar mano de la creatividad literaria para poner en escena la posición de los perpetradores de violencia, ejercicio de escritura que resulta ser transformador y una experiencia que compromete todo el cuerpo. Desde otro ángulo, que es el de ser “sujeta de sanación”, el cuerpo también es protagonista y medio de inscripción del registro etnográfico. Hilda María Cristina Mazariegos Herrera nos presenta *El diario de campo encarnado. Apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo*, en donde una hermenéutica corporal, un enfoque interseccional y la experimentación en la escritura pueden dar cuenta de variados registros de la experiencia de campo con mujeres metodistas en León, Guanajuato. Como otras

autoras en esta compilación, Mazariegos se vio afectada, para lo cual tomar consciencia de las emociones encarnadas permite comprender las situaciones de sus interlocutoras.

Al final de este libro encontramos una novedosa reflexión sobre las ubicaciones y reubicaciones durante la investigación y cómo Ana María Forero Ángel hizo uso de imágenes, que ayudaron a composiciones etnográficas experimentales que contribuyen a una “antropología de la incomodidad”. Partiendo de un diálogo con Rosaldo, Gadamer y Wittgenstein, en *Hablar sobre militares: emociones y biografía en la investigación etnográfica*, la autora nos narra experiencias de “choque” que permitieron la formulación de preguntas sobre las fuerzas armadas oficiales colombianas y le posibilitaron una manera de dar cuenta de una alteridad a la cual no estamos tan acostumbrados/as en antropología.

Los y las autoras que contribuyeron con sus artículos en *Las emociones de ida y vuelta* esperan proporcionar a la lectora y al lector experiencias que inspiren preguntas, modos de registrar, analizar y escribir para reanimar un debate sobre el valor de la subjetividad del o la investigadora en el conocimiento que produce. Debate que coloca en el centro de la discusión a la categoría emoción como una que permite conectarnos con nuestros interlocutores y continuar con la tarea de caracterización de la diferencia, siempre necesaria en un mundo donde la diversidad y la pluralidad son valores e imprimen desafíos para la consolidación de una sociedad en donde queremos ser reconocidas/os.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer a las becarias y becarios que formaron parte de este proyecto: Jorge Martínez López, Rodolfo Adrián Sánchez Rodríguez, Marina Pedroza y Fernández, José Emmanuel Chedid Mercado, Diego Brayan López Prieto y Rosa Dennys Meza Inzunza. Especialmente reconocemos el trabajo, la disposición y el apoyo de las becarias que se incorporaron en el segundo año del proyecto, Amanda Rodríguez Leal y Georgia Itziar Mondragón Marroquín, cuyo trabajo fue fundamental para la compilación de este libro. Expresamos también nuestra gratitud a Astrid Johana Pardo González, João Pedro Peres da Costa y Ana Carolina Pires Ribeiro, de la Facultad de Letras de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, por la cuidadosa traducción del portugués al español de los artículos de Maria Claudia Coelho, Nelson André Mugabe y Leonardo Carbonieri Campoy.

Frida Jacobo Herrera aprovecha la oportunidad para agradecer a las generaciones de estudiantes de la Licenciatura en Antropología de la FCPYS-UNAM con las que

ha convivido en su ejercicio como docente, cuyo entusiasmo por las emociones, la subjetividad y la reflexividad, le han inspirado y motivado a la búsqueda de nuevas metodologías y propuestas de investigación. Marco J. Martínez-Moreno también agradece a la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) por el apoyo a este proyecto editorial; a los/as estudiantes de los talleres de etnografía de la Universidad Federal de Minas Gerais por las reflexiones iniciales sobre la relación entre emoción y método de investigación; y a Luiz Fernando Dias Duarte y sus estudiantes de maestría y doctorado en el Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro por el fructífero diálogo y ánimo para trabajar en este libro.

La y el editor de *Las emociones de ida y vuelta* esperamos que las discusiones que hoy quedan plasmadas en este libro contribuyan a la formación de antropólogas y antropólogos siempre dispuestos a cuestionar y seguir redefiniendo los rumbos de la disciplina.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. (1986). *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. (Eds.). (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AMARAL, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- BEHAR, R.; GORDON, D. (Eds.). (1995). *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- CAMPBELL, P. (1997). A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade* 18: 5–22.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press.
- CRAPANZANO, V. (1980). *Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- CSORDAS, T. (1997). *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- DAVIES, J.; SPENCER, D. (Eds.). (2010). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of the Fieldwork Experience*. Standford: Standford University Press.
- DESJARLAIS, R. (1992). *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- DEVEREUX, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- DUARTE, L. F. D. (2013). Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI. *Revista Culturales Psi*, Vol. 1, No. 2.
- DUARTE, L. F. D. (2004). A pulsão romântica e as ciências no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 19, No. 55.
- DUARTE, L. F. D.; MARTINEZ-MORENO, M. (2020) “A psicanálise na antropologia da emoção”. En: FUKS, B.; RUDGE, A. (Eds.), *Psicanálise & Antropologia: enfoques interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Universidade Vega de Almeida, capes.
- DUMONT, L. (1985). *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FAVRET-SAADA, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Éditions Gallimard.
- FAVRET-SAADA, J. (2005). *Ser afectado*. Cuadernos de Campo 13: 155-161.
- GEERTZ, C. ([1973] 2003). “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 118-130.
- GOLDMAN, M. (2003). “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo 46(2): 445-476.
- GOW, P. (2009). Answering Daimā's Question: The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland. *Social Analysis* 53(2): 19-39.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997). Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade* 18/1: 31-48.
- INGOLD, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología* 53(2): 143-159.
- JACOBO, F. E. (S/F). Apuntes sobre el estudio de las emociones en la antropología mexicana ¿En dónde estamos y hacia donde vamos? En LÓPEZ, O; ENRÍQUEZ, R. (Coord.). *Colección emociones e interdisciplina*. México D.F.: UNAM, FES-Iztacala. ITESO.
- JIMENO, M. (2010) Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana* 16 (1): 99-121.
- LEAVITT, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3): 514-539.
- LÉVI-STRAUSS, C. ([1963] 1969). “IX The Sorcerer and His Magic”. En: *Structural Anthropology*. Londres: Allen Lane The Penguin Press, pp. 167-185.
- LÓPEZ, O. (2019). *Antropología de las emociones: dificultades, propuestas y aportes*. Ciclo de conferencias “Antropología de las emociones”, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México.
- LUTZ, C. (1988). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- MALINOWSKI, B. ([1967] 1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Ediciones Júcar.
- MALINOWSKI, B. ([1922] 2001). *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Ediciones Península.

- MARTÍNEZ-MORENO, M.; JACOBO, F.; CRUZ, G. (2019). *Relatoría del Curso Taller “La dimensión afectiva en la producción de conocimiento antropológico”*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MIMICA, J. (2009). Phenomenological Psychoanalysis: The Epistemology of Ethnographic Field Research. *Social Analysis* 53(2): 40-59.
- PEIRANO, M. (2021). “Etnografía no es método”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44: ahead of print. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>.
- ROBBEN, A. (1996). Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina. *Ethos* 24(1): 71-106.
- ROSALDO, M. (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSALDO, R. (2000). “La aflicción y la ira de un cazador de cabezas”. En *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala, pp. 23-44.
- SALEM, T. (1992). *Manuais modernos de auto-ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações*. *Estudos em Saúde Coletiva*, Instituto de Medicina Social/UERJ, 7.
- SHOSHAN, N. (2016). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología* 83: 147-162.
- SHWEDER, R.; LEVINE, R. (Eds.) (1984). *Culture Theory. Essays in Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMMEL, G. (1971 [1908]), “Subjective culture”. En: LEVINE, D. (Ed.), *Georg Simmel. On individuality and social forms*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 227-234.

PRIMERA SECCIÓN
HACIA UNA ETNOGRAFÍA EN CLAVE EMOCIONAL: VIVENCIAS,
REFLEXIONES TEÓRICAS Y ESCRITURAS DEL CAMPO

LAS EMOCIONES EN LA ETNOGRAFÍA. REVISIÓN DE PROPUESTAS PARA UN REGISTRO ETNOGRÁFICO DE LA DIMENSIÓN EMOCIONAL

*Frida E. Jacobo Herrera*³

Introducción

En este capítulo señalo la importancia de incorporar la dimensión emocional tanto en el momento de llevar a cabo una investigación de campo como en la escritura de un texto académico. Construyo esta propuesta como un trabajo retrospectivo de mi trayectoria intelectual, particularmente de mi trabajo de campo y escritura de la tesis doctoral (Jacobo, 2013). En estas líneas, me interesa introducir al lector y a la lectora al debate sobre la importancia de las emociones en el proceso de construcción de una etnografía. Elaboro esta posición desde dos lugares. El primero, relacionado con la construcción de investigaciones incorporando la dimensión emocional, aunque no necesariamente la “emoción” sea objeto de estudio. El segundo, llamando la atención respecto a la importancia de incluir las emociones de quien investiga en la vivencia del campo y en el texto final. Estas reflexiones tienen como propósito mostrar que si bien las emociones han sido excluidas de los textos académicos privilegiando una ilusión de objetividad, o bien permitidas en espacios específicos como secciones anecdóticas de las introducciones a los textos, se pueden proponer ejercicios para que dentro de la formación de las y los futuros antropólogos y antropólogas, sea contemplada la dimensión emocional de *ida y vuelta*.⁴

Introducir la experiencia personal no es novedoso, un ejemplo de ello es la obra de Renato Rosaldo,⁵ pero no por ello se deja de insistir y de agregar más elementos

³ Profesora/investigadora del Centro de Estudios Antropológicos. FCPYS, UNAM, MÉXICO.

⁴ Este ha sido el nombre del proyecto que coordino desde el 2018 cuando propuse el seminario permanente titulado: “Las emociones de ida y vuelta. El registro de la dimensión afectiva en la investigación social”, apoyado por el Centro de Estudios Antropológicos, FCPYS, UNAM.

⁵ La muerte de su esposa, la también antropóloga Michelle Zimbalist Rosaldo, repercutió en la manera en que este autor pensó el campo entre los Ilongotes, conocidos como cazadores de cabezas

para solucionar el desafío que representa. El recorrido que propongo en este texto, es producto de varios años de lecturas, reflexiones, conversaciones y debates que me han motivado a proponer una mirada crítica a la etnografía, en donde se logre incorporar la experiencia personal durante el trabajo de campo y así la posibilidad de construir y permitir epistemologías que incluyan la dimensión emocional de ida y vuelta, como conformadora de conocimiento.

Para desarrollar estas ideas, el capítulo está estructurado de la siguiente manera. En un primer apartado comparto una reflexión de los momentos más importantes de mi trabajo de campo en Cuetzalan, Puebla, México. A través de ese relato, propongo una revaloración sobre esas emociones que surgieron en aquel momento y que me permitieron una comprensión más profunda de los fenómenos del *mal aire*, que tanta relevancia tenían entre mis interlocutores/as. Esta retrospectiva me permite pensar acerca de la composición etnográfica: qué entendemos por ella y cómo podemos formular una propuesta para que las emociones se hagan presentes. Continúo con un breve recuento sobre el abordaje de las emociones desde el punto de vista sociocultural y específicamente en la antropología. En ambos apartados destaco la importancia de “mirar hacia adentro”, poniendo en práctica lo que Spencer (2011) denomina *Relational reflection*. Conocer al *otro* es conocernos a nosotros/nosotras mismas y este ejercicio reflexivo no está ubicado únicamente en nuestro entendimiento del ser humano como ser racional, sino desde un ser humano cuya posición es imposible de conocer sin contemplar simultáneamente sus aspectos racionales y emocionales. Y ese reconocimiento es lo que nos permite comprender el mundo que observamos, describimos y analizamos.

De la antropología médica a la antropología con y desde las emociones. Un breve relato etnográfico

Lo primero que recuerdo cuando pienso en Cuetzalan, Puebla, es la neblina, la humedad y el frío del invierno. Mi llegada en febrero del 2010 estuvo caracterizada por un ambiente mágico, donde comenzaría una aventura en un sitio del cual tenía vagas referencias. Inicialmente buscaba realizar una investigación sobre la experiencia del acercamiento entre la biomedicina y la medicina tradicional nahua en el hospital intercultural y, a la par, hacerme de un espacio y posicionarme en una localidad con mucho turismo donde antropólogos y antropólogas ya habían

de las Filipinas. Consultar la introducción: la aflicción y la ira de un cazador de cabezas, Rosaldo ([1989] 2000).

realizando trabajo de campo. Lo más sencillo fue comenzar en el hospital, pedir permiso, acercarme al área de medicina tradicional y pasar días enteros observando, presentándome con los y las curanderas, los y las hueseras y las parteras que hacían guardia en el hospital. Estas personas se turnaban los días y las horas para que todos los y las que participaban en el módulo pudieran dar consulta. Esto ocasionó un cambio en sus propias dinámicas de atención del hospital.⁶ Aquel primer acercamiento fue amable, estructurado, y me dejaba tranquila pensar que la futura tesis podría llevarse a cabo con un poco de paciencia y tiempo. La segunda tarea siempre es más difícil de llevar a cabo, pero también era cuestión de tiempo, adaptarse y finalmente encontrar un lugar para habitar y sentirme en casa.

Un par de meses después de iniciado mi trabajo en el hospital, se detuvo por cuestiones burocráticas. La directora me había permitido el acceso, pero de pronto la instrucción fue otra: tenía que entregar mi proyecto a la Secretaría de Salud del Estado de Puebla para su aprobación, para lo cual tuve que dejar de frecuentar el hospital. Me solicitaron salir del hospital hasta tener la aprobación y eso, me dijeron, podría tardar algunos meses.⁷ Llevé mis documentos a la ciudad de Puebla y un tanto frustrada y triste regresé a Cuetzalan. Ahora tenía que buscar otros sitios de interacción con aquellos/as especialistas que ya había logrado contactar. Mi sorpresa fue que este episodio fue recibido con gran empatía por aquellos y aquellas con las que había logrado establecer contacto. Sobre todo, con las curanderas, quienes sabían lo que se sentía ese rechazo institucional y me mostraron comprensión ante mi situación. Ese fue mi primer ingreso al campo.

Un segundo momento en el que logré otro acercamiento importante fue un episodio de enfermedad. Había quedado de conversar con la curandera responsable en la Casa de la Mujer Indígena.⁸ Ya tenía varias visitas hechas a este lugar y ese día

⁶ La propuesta intercultural de los hospitales en Puebla, México, consiste en establecer un espacio únicamente para la atención de la medicina tradicional. El módulo designado lo atienden curanderas/os, parteras, hueseros/as por guardias. Es decir, se turnan los días y las horas para que todos los y las que participan en el módulo puedan dar consulta. Ello ha ocasionado un cambio en sus propias dinámicas de atención. Revisar “La dimensión afectiva en un espacio de salud intercultural. El hospital integral de Cuetzalan, Puebla” (2020), en *La dimensión cultural de las políticas públicas y los imaginarios del Estado*, coordinado por Emanuel Rodríguez, FCPYS-UNAM.

⁷ Dos meses después recibí respuesta afirmativa. Podía realizar la investigación en el hospital. Sin embargo, mis intenciones habían cambiado. Seguí frecuentando, cuando podía, el módulo de medicina tradicional, pero ya no era el sitio principal de investigación.

⁸ La Casa de la Mujer Indígena es un Programa del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas donde se brinda atención a las mujeres y se trabaja en la prevención y atención a la violencia contra las mujeres y la promoción de derechos sexuales y reproductivos.

tendría una entrevista con la curandera Doña Carmelita.⁹ Llegué sintiéndome fatal con náusea y dolor de estómago. Me sentía y veía descompuesta. Inmediatamente Doña Carmelita se dio cuenta de mi malestar y ofreció atenderme. Estábamos en su sala de consulta, un cuarto amplio, con una cama, una pequeña sala y una vista al patio que estaba pensado como un área de huerto de plantas medicinales. Un poco tímida, acepté, no había pensado en buscar atención médica, pero al estar con ella me di cuenta que probablemente era necesario. Someterme a una *limpia*¹⁰ y sobre todo a su relato mientras me *sobaba*,¹¹ me llevó a un segundo momento de mi trabajo de campo.

Mientras me limpiaba y *sobaba*, Doña Carmelita ofreció una explicación a mi malestar. Para ella, se debía a un *mal aire* ocasionado por *envidia*. Como investigadora, al estar en el pueblo, sola y de un lugar a otro, generaba cierta suspicacia. Envidia por ser una mujer sola, por poder involucrarme con mucha gente, hombres y mujeres, por caminar espacios que no eran los míos y en los que no era identificada mi razón de estar ahí. Además, recuperando mi historia de la enfermedad, ambas descubrimos que había tenido sueños intensos y una invasión de cucarachas, en especial blancas, en la casa que vivía. Esta era la confirmación del diagnóstico. Doña Carmelita consideró esto una evidencia más de lo que me estaba ocurriendo. Salí de su sala de consulta sin entrevista, sintiéndome todavía peor, pero con una pista muy distinta de todo lo que ya llevaba vivido en Cuetzalan.

Un poco después decidí ir a consulta alopática. Me sentía tan mal que era necesario buscar otro tipo de solución, para la cual me dirigí al hospital y esperé mi turno para ser atendida por una doctora. Al revisarme, la doctora sintió el aceite en mi abdomen y el olor que le era bastante familiar, detectando inmediatamente que había dio a “curarme”. Me regañó y se mostró sorprendida que yo, una estudiante de doctorado de la ciudad, hubiera accedido a una *sobada*. Me sentía físicamente mal y por eso decidí no entrar en explicaciones para no alargar la consulta. Su diagnóstico fue rápido: tenía salmonelosis y una buena dosis de medicamentos me haría sentir mejor. No se mencionó el *mal aire* o alguna situación emocional por la que estuviera pasando, su diagnóstico se limitó a la revisión clínica y de síntomas claros de infección estomacal. Salí del hospital a buscar los medicamentos

⁹ Los nombres de las participantes fueron cambiados para conservar su confidencialidad y anonimato.

¹⁰ La limpia es una forma de atención para “limpiar” al cuerpo de posibles aires y energías que lo debilitan. Normalmente se realizan con un huevo, una hierba y una veladora. Y puede ser una sola limpia o las que el o la especialista considere necesarias.

¹¹ Técnica implementada para atender un dolor particular que, con ayuda de un aceite, la o el curandero recorren repetidamente el área en cuestión.

y después fui a resguardarme en casa. Esta doble experiencia de atención me permitió entender lo que los y las pobladoras del municipio vivían al tener dos modelos de atención a la mano. Ambos contrastaban en su explicación y atención del malestar, situación que me hizo ver con claridad la distancia entre una y otra medicina. Esta brecha contradecía el propósito de interculturalidad que debía ser el principio de funcionamiento del hospital.

Días después, ya más recuperada, decidí seguir esa pista de la envidia. Ya tenía claridad sobre cómo hablar del tema porque lo había experimentado. Poco a poco, preguntando aquí y allá, insistiendo un poco más, llegué a María. La curandera que día con día se enunciaba en las conversaciones como la experta a la que tenía que conocer para entender más, para comprender el problema del *mal aire*, de la envidia, definida como una emoción pan-humana para antropólogos como G. Foster (1972) o sociólogos como Helmut Schoeck (1966). La envidia está caracterizada como una emoción negativa que, en la mayoría de los casos, debe ser ocultada. Sin embargo, me enfrentaba a una situación diferente. Doña Carmelita me explicaba que esa envidia que levanté en mi andar en campo, repercutía en mi cuerpo. Esto me llevaba por dos lugares relacionados entre sí. Uno de ellos, a explorar una emoción desde un contexto sociocultural particular, el mundo nahua. Y el segundo, a una idea del cuerpo y del mundo que lo rodea diferenciado de cómo es concebido por la medicina occidental. Por lo tanto, me propuse indagar sobre la concepción nahua en relación al *mal aire*, la envidia y la forma de atenderla.

Una vez que logré saber dónde encontrar a María –su localización se guardaba como un secreto–, me sorprendió entender que su presencia siempre había estado a mi alcance, pero hacía falta que yo la nombrara para que las personas me revelaran en donde encontrarla. Realicé un recorrido de aproximadamente 40 minutos en camioneta y después unos 15 minutos a pie para poder bajar por un cerro que en ocasiones era lodoso y en otras el sol caía a plomo sobre los hombros. Una vez bajada esa vereda, se llegaba a otra pequeña comunidad de casas dispersas entre árboles que difícilmente se veían desde el camino principal. Después de un recorrido corto por un pequeño camino, era fácil distinguir la casa de María. Un pequeño camino y de pronto un patio de cemento, lleno de gente y murmullos que indicaban que ese era el lugar. La entrada de la casa estaba ocupada por una fila de personas esperando su turno para entrar y ser atendidos por María. La primera vez, armándome de valor, me salté la fila para llegar hasta la curandera. La gente alrededor me miró sorprendida, murmuraron entre ellos y con una mirada condenaron mi intromisión. Intenté explicar que solo haría una pregunta y saldría, no era mi intención saltar turnos. Justifiqué que no iba a consulta y que mi intervención sería breve. Al final, me dejaron pasar.

Me introduje y María me pidió, como era de esperarse, que me quedara hasta el final de sus consultas, momento en que me podía recibir. Me senté y esperé pacientemente, observando e intentando memorizar para no importunar con anotaciones en mi cuaderno de campo. Todo lo que veía que me resultaba extraño, desconocido y que contrastaba al ambiente que había vivido en el hospital y en muchos otros momentos de sanación con otros/as curanderos/as. Con María el ambiente era silencioso; al interior de la casa se platicaba en murmullos. Afuera, la fila era muy larga, la mayoría de las personas esperaban de pie y sin moverse para no perder su lugar. Los pacientes tenían cierta precaución respecto a revelar el motivo de su visita. Esto era diferente de la atención en el hospital, donde se acude con cita y la sala de espera esta acondicionada con sillas, por lo que resulta raro ver mucha gente esperando ser atendida.

Por fin llegó mi momento de hablar con María, una mujer de 30 años, ataviada en el traje tradicional nahua: falda blanca, blusa blanca con tejido en el pecho y brazos, faja también tejida en tonos azules al igual que su blusa. Ella estaba sudada por el calor del pequeño espacio, por lo que su cabello estaba recogido en una coleta. Su profunda mirada de ojos negros y una amplia sonrisa, invitaban a una conversación. Su tono de voz era bajo, pero al explicar sus curaciones mostraba con una risa tímida su tranquilidad y firmeza en lo que hacía. Entré a su espacio de consulta. En él había un altar con muchas veladoras prendidas, imágenes del Niño Dios –particularmente el niño Dios Doctor llamó mi atención–, la Virgen de Guadalupe, los Arcángeles Gabriel y Miguel y muchas flores. Se sentía calor, humedad, pero María, a pesar de la extenuante jornada de trabajo, se mostró animosa y atenta a mi presencia.

Platicamos. Le expliqué mi interés de acompañarla en sus consultas para entender un poco más lo que hacía, en especial sobre su trabajo en torno al *mal aire*. Para mi fortuna, desde el primer momento, ella se mostró abierta a mi investigación. Hablar de la envidia no parecía difícil en ese contexto de sanación, en donde ella aparecía como una mujer que podía y tenía la capacidad de resolverlo. María, era una mujer segura, fuerte, confiada de su trabajo y transparente en su práctica. No tenía nada que ocultar y estaba gustosa de mi interés en ella. Inmediatamente me sentí acogida y protegida. Nunca me hizo una limpia, siempre fue muy clara al respecto: yo no lo necesitaba, porque ella sería mi protectora. Este lugar que me otorgó, me dio ciertos beneficios. Por ejemplo, las personas que iban a consulta no cuestionaban mi presencia y si alguien preguntaba, María respondía con tono seguro que ella me daba permiso de estar ahí, acompañando y observando. En ese momento, el curso de la investigación cambió de rumbo. Pasé a privilegiar el

punto de vista de María para entender las posibles relaciones entre *mal aire*, enfermedad y envidia. Su gran conocimiento en el tema y, sobre todo, su autoridad en la materia, me indicaba un conocimiento desconocido que movilizaba a los habitantes de Cuetzalan y otros lugares. ¿Cómo no concentrarme en ella después de ese encuentro y lo que día con día iría presenciando?

El tercer gran momento de entrada al campo se dio en el transcurso de mi interacción en casa de María. Allí observaba cómo las personas se formaban muy temprano en la mañana en el frío o en el calor, con neblina o bajo el inclemente sol, después de haber hecho recorridos cortos o desde la Ciudad de Puebla o la Ciudad de México. La familia de María preparaba los números: ¡solo atendía 80 por día! Así, uno por uno, pasaba al pequeño cuarto oscuro de María, sin ventanas y ubicado a un costado de su gran altar. Era indispensable tener a mano veladora, *sauco*¹² y aguardiente. La plática transcurría preferentemente en nahua dependiendo si la persona era hablante de esa lengua, y si no, sucedía en español. Este aspecto parecía secundario en relación con la importancia del ritual como tal.

A pesar de que María atendía varios padecimientos, se concentraba en el *mal aire*. Ella preguntaba el lugar del dolor, la persona respondía e inmediatamente María mojaba el *sauco* con el aguardiente y frotaba el lugar de donde provenía el dolor, haciendo surgir de la piel, del cuerpo del doliente, piedras de todos tamaños, arcilla, piedras de río, monedas, semillas de mostaza e incluso arañas. Las primeras veces me impresionó, no daba crédito a lo que veía. Conforme pasó el tiempo me fui acostumbrando y anticipaba lo que sucedería. No importaba quién era, ni su edad o género, con todos y todas pude constatar una y otra vez el mismo mecanismo ritual y el mismo resultado. Los casos que más llamaron mi atención se relacionaban con los niños o niñas. Después de ser atendidos/as, esperaba a que se fueran para preguntar a María qué les ocurría. Su mirada de preocupación, que me indicaban compartir conmigo ese malestar, implícito en su respuesta. María respondía que generalmente los problemas eran de los padres, pero que al tener un espíritu todavía débil, por la condición de infantes, esos niños/as terminaban reflejando los problemas de los padres como una enfermedad. Su trabajo, entonces, era resolver el conflicto de la madre o del padre. Las consultas eran breves, las hojas de *sauco* se amontonaban en una pila, la cual para cuando terminaba el día llenaba el cuarto.

Después de sus largas jornadas, María todavía tenía que seguir. En algunos casos y para algunas personas, era necesario otro ritual de carácter nocturno que requería estar a solas frente a su altar. También me permitió observarlo. Si durante

¹² Planta propia de la región.

el día ya era impactante, el nocturno me sorprendió todavía más. Era ese momento en que María golpeaba el piso con una vara de madera, repitiendo el nombre de la persona en cuestión y terminaba rezando en nahua. Era un llamado del alma del paciente que se encontraba perdida. Esa energía vital necesaria para vivir con energía y alegría. Ese proceso podía ser bastante largo y requería de mucha fuerza de parte de María para lograr la hazaña con éxito.¹³

Pasé aproximadamente tres o cuatro meses visitándola a diario, conversando con ella y en algunos momentos llevando a cabo una entrevista formal. En ocasiones no estaba todo el día en la consulta, visitaba otros espacios de la casa, como la cocina para comer, platicar con la mamá, la hermana, los hermanos y los sobrinos de María. Me convertí en una presencia cotidiana. Pasados esos meses intensos, poco a poco fui espaciando mis visitas, pero seguía acudiendo al lugar con el gusto de volver a ver a María y a su familia. El lazo se había consolidado y, en el proceso, la tesis iba conformándose, notando la centralidad que tenían las emociones como parte constitutiva de fenómenos de los cuales participaba.

El tiempo que estuve ahí, las escenas que me confrontaron, me dejaron sin explicación y sin ganas de querer comprenderlas. Para la tesis doctoral, mi intención fue la de profundizar en el *mal aire*: por qué aparece, cuándo y con qué se relaciona. También quise presentar a María junto con otras curanderas y curanderos como especialistas en el tema. Y más allá de hacer una tesis sobre el proceso salud/enfermedad/atención, quería introducir el campo de las emociones, una dimensión siempre presente y de difícil observación, que ayudaba a entender el sentido del trabajo de María ¿Cómo entender el malestar físico sin la envidia? Así visto, no era de mi interés saber cómo lograba sacar piedras del cuerpo de las personas ni tampoco si esto era real o un acto de magia. El poderlo presenciar, el poder enunciarlo desde el lugar mismo de los hechos, y comprendiendo el contexto en donde sucedía, me libraba de la costumbre antropológica de ofrecer una “traducción” o de intentar ofrecer una explicación “racional” a los hechos. No lo quise hacer y hasta ahora queda fuera de mi área de competencia.

Lo que me interesa recuperar de este relato son los diferentes momentos de inmersión y participación en el campo. Los episodios que me permitieron acercarme paulatinamente a mis interlocutores, hasta llegar al encuentro con María, me permitieron vivir una experiencia de campo en la cual no forzaba la interacción ni ofrecía una explicación que no pertenecía a ese contexto. La investigación se mantuvo entre los ámbitos de la salud y de la cultura, pero permitiéndome apre-

¹³ Para una revisión más detallada, consultar mi tesis doctoral: *Hacia una antropología de las emociones*, 2013, CIESAS-CDMX.

hender, a partir de la experiencia, la concepción del cuerpo nahua, sus conceptos de salud y enfermedad. La práctica de María podía comprenderse en su propio contexto. Rescato ahora la importancia de estar abierta a la sorpresa, a la novedad, para conocer y posteriormente describir un panorama etnográfico que comunicara el espíritu de los fenómenos sin anteponer o privilegiar mi punto de vista. Para ello, concebir y describir las emociones me permitió complejizar el campo de la antropología médica, pudiendo así transmitir al lector o lectora una vivencia del *mal aire* y la envidia desde el lugar donde se enuncia.

En su momento, el espacio de sanación y el tipo de ritual que llevaba a cabo María, me mostró un nuevo camino para recorrer el campo de las emociones. Hoy al ir y volver por él, adquiero una perspectiva renovada, producto del paso del tiempo, que permite realizar una reflexión sobre mi experiencia etnográfica y una propuesta sobre cómo acercarse a las emociones, las propias y las de nuestros interlocutores/as. Este también es un proceso de aprendizaje respecto a mi propia disciplina. Me había formado en la idea clásica del trabajo de campo que exigía estancias prolongadas para conocer el lugar, sus actores y actoras, y así levantar el “dato” o los “datos” respecto a la organización social, económica, política y de parentesco. La tarea era describir la totalidad del espacio en donde me encontraba. Y una vez familiarizada con el lenguaje propio del lugar, elaborar una pregunta, redirigir la investigación hacia un objetivo claro. A pesar de esta gran apertura a dejarse “llevar por el campo” en mi formación, las emociones no eran un objeto de estudio con valor al cual dedicarle atención. Mucho menos las propias que pueden llegar a implicar éxito en el trabajo de campo pero no importancia en el resultado final de la investigación.

De la etnografía a las emociones y de las emociones a la etnografía

El extrañamiento producido por la emoción se vuelve el interés central de mi reflexión, conectando pasado con presente y levantando una reflexión de método, necesaria para la formación de nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos. La retrospectiva presentada en la sección anterior me permite concebir una propuesta teórica y metodológica para la elaboración de etnografías que tengan en consideración las emociones de *ida* y *vuelta*. Para ello, me parece pertinente, en primera instancia, replantear qué entiendo por etnografía y qué entiendo por emociones. Para después colocar el énfasis en aquello que impide situar a quien investiga en su texto, dando otros matices a sus experiencias y aquellos momentos

que fueron fundamentales para reconocer al grupo de estudio, a los y las interlocutoras y el contexto en donde se desarrollan.

De la etnografía

La etnografía comúnmente la pensamos como un método o un conjunto de métodos que tiene como característica el pasar un periodo de tiempo acompañando la vida diaria de las personas para poder registrar lo que se dice, lo que se hace a partir de la gran encomienda que implica construir relaciones y lazos con las personas del estudio (Hammersley y Atkinson, 1994). La etnografía es propia de una investigación cualitativa porque nos hace adentrarnos y vivir más de cerca lo que el *otro*¹⁴ vive. En principio, el o la etnógrafo parte a campo para obtener esos datos que “están ahí”, que solo hace falta observarlos, sistematizarlos y eventualmente hacer las preguntas necesarias para afinar los sentidos y definir con claridad el porqué de la investigación. Así llegaríamos a un conjunto de datos que después serán analizados recuperando la visión *emic* la del grupo de estudio, pero en la que prevalece la visión *etic* de la investigadora o del investigador.

Para la antropóloga brasileña Mariza Peirano (2014), la etnografía es más que un método, y mucho más que descripciones sobre el otro. La etnografía necesariamente incluye lo que nos sorprende, intriga, nos extraña, nos lleva a reflexionar y a conectarnos con otras situaciones semejantes que conocemos o vivimos, que nos advierten que “la vida repite la teoría” (Peirano, 2014). Estas vivencias que experimentamos a cada paso, adquieren importancia bajo la mirada del etnógrafo, de la etnógrafa, quienes aprenden a *extrañar*; pero ¿qué significa tal extrañamiento? ¿Realmente es necesario la lejanía para lograrlo? O bien, como señala Peirano:

El empirismo –eventos, acontecimientos, palabras, textos, aromas, sabores, todo lo que afecta nuestros sentidos– es el material que analizamos y que, para nosotros, no son solamente datos recolectados, sino cuestionamientos, fuentes de renovación. No son “hechos sociales”, sino “hechos etnográficos”, como nos advirtió Evans-Pritchard en 1950. Ese empirismo que nos caracteriza, a los ojos de algunos científicos sociales puede ser una desventaja, o hasta algo inapropiado; pienso, especialmente, en los sociólogos de antaño (y quizá en los de hoy también). Para los antropólogos, sin embargo, es nuestro terreno. (Peirano. 2014: 4).

¹⁴ El otro, la alteridad. Conceptos que se refieren a ese sujeto construido desde la antropología para dar cuenta de sujetos otros que miran la realidad desde donde Occidente no mira. Un ejemplo de este debate se puede consultar en Krotz, Esteban. *Alteridad y pregunta antropológica*, 1994.

Hoy día, como dice Peirano, la etnografía la podemos pensar como el espacio donde la teoría se fortalece con el constante enfrentamiento de nuevos datos y eso ayuda a renovar nuestra disciplina (Peirano, 2014). La etnografía tiene la capacidad de movilizarnos, de estremecer nuestros pensamientos y dar cuenta de la multiplicidad de mundos y vivencias. De ahí su atractivo para otras disciplinas sociales. El reto está en construir buenas etnografías, situadas no solamente en el *Otro* lejano, sino en el *Otro* cercano, aquel o aquella que nos permite mirarnos en un espejo y derribar certezas y verdades establecidas. Si la invitación es a seguir construyendo propuestas para que la etnografía sea ese momento de acercamiento a partir del extrañamiento, lo que aquí intento hacer es ubicar en la etnografía la dimensión emocional sin la cual la experiencia de la alteridad no sería posible. Y para ello, es indispensable saber escribir sobre ello. Una escritura que te permita recrear el momento, el *paisaje emocional*, como ya señaló Beatty (2019), que incluye lo que se percibe en una descripción del espacio, el lugar, las personas que forman parte de y la interacción con quien investiga y, así, descubrir la emoción presente en ese momento.

De las emociones

El primer paso para introducir las emociones en la etnografía tiene que ver con reparar en cómo las hemos entendido y cómo han sido explicadas principalmente desde un punto de vista predominantemente anatómico-psicológico: como respuestas musculares, glandulares, que se localizan en el cuerpo, en el rostro y se activan frente a un estímulo (Tomkins, 1980, citado en Lutz). También como relativas a la noción de afecto o emparejadas con eventos irracionales, actos involuntarios (no intencionados) e incontrolables. Es decir, como hechos del dominio de la naturaleza. Las emociones, así concebidas, pueden representar un peligro porque te hacen vulnerable, te muestran débil y se localizan en un plano individual. A esta mirada le hace falta permitir abordar las emociones como parte activa de los procesos sociales, históricos, como conformadoras de ideologías y propósitos humanos temporales. Considerar las emociones desde un plano social, antropológico, es construirlas como una categoría analítica, pertinente para el análisis social.

En una mirada más contemporánea al campo de las emociones, Sirimarco y Spivak (2019), después de una revisión sobre el objeto de la antropología en las emociones, señalan que es posible pasar del plano descriptivo-etnográfico de la emoción (identificar y enumerar emociones), a un terreno analítico, que corresponde a una pregunta o a un interés de investigación acotado. La emoción ayuda a

explicar y comprender otros fenómenos, pues nos habla de las prácticas y discursos sobre la persona y la cualidad del vínculo social. Si ponemos atención a ellas, podemos tener un acercamiento a la experiencia de nuestras/os interlocutoras/os, del por qué, para qué y cómo surgen categorías emocionales en contextos específicos. Las emociones nos ayudan a entender prácticas, nos dan información del mundo del que forma parte y también de quien las expresa: un individuo en particular que las siente, siempre en relación con otros actores claves de ese momento. Por lo tanto, nos ayudan a descifrar la organización social, incluso las relaciones de género o de poder que hacen parte de las dinámicas observadas. Así pensadas las emociones, dicen Spivak y Sirimarco, se convertirían en una categoría analítica de provecho, porque nos permite hablar de algo más, “están siempre empotradas en un juego dinámico de vínculos y relacionamientos –interpersonales, institucionales y procesos históricos– y que son estos vínculos y relaciones los que socialmente nos interesan (Sirimarco, Spivak, 2019: 313).

Se puede concluir que la emoción está espacial y temporalmente situada, se puede abordar desde manifestaciones culturales, expresiones orales, pero también corporales. Sin embargo, las autoras advierten:

No necesariamente porque asumamos que, por pertenecer a un mismo grupo, estamos socializados en el mismo registro emotivo, sino porque el análisis socio-antropológico de la emoción aparece como particularmente proclive a desencadenar sentimientos y resonancias emotivas en el investigador (Leavitt, 1996 citado en Sirimarco y Spivak). El problema no es la existencia inevitable de esos sentimientos, sino el tomarlos como una suerte de metodología encubierta. Esto es, tomar la empatía que sentimos al sentir que “comprendemos” lo que ese otro está sintiendo como un dato concreto e incuestionable de la realidad. Proceder de este modo tiene, creemos, un riesgo: el de construir lo emotivo como dado, como aquello que sólo requiere de una presentación descriptiva para convertirse en objeto de análisis. Porque como bien señala Leavitt (1996), cualquier atisbo de sentimiento empático no debiera hacernos creer que hemos alcanzado la comprensión, sino alertarnos de que allí comienza la búsqueda (Sirimarco y Spivak, 2019: 317).

Siguiendo la propuesta de las autoras, integrar la emoción a un estudio antropológico resulta un ejercicio productivo cuando la construimos junto con una pregunta que apunte a la comprensión del contexto donde observamos. Por eso, será clave en la etnografía (pensada no solo como un método) para que no quede como algo “dado”, que está ahí listo para ser descrito, sino que forme parte de toda

la acción que nos dice cómo están construidas y desde dónde se construyen las relaciones sociales. Entendiendo las emociones desde este ángulo, es que puedo proponer que sean de *ida y vuelta*. Es decir, introducir las emociones de quien investiga y la experiencia que se vive durante la investigación en la construcción de conocimiento. La respuesta más común es hacer a un lado las emociones, lo que aquí propongo es traerlas al texto para que esa relación afectiva, reflejo emocional y cuestionamiento a nuestras propias emociones, puedan tener un papel activo en nuestra investigación y en la composición de los hechos etnográficos que escribiremos después.

Es pensar la emoción desde la mirada de quien investiga, pero sin olvidar que está conectado a un entorno social y cultural específico, desde donde construye su mundo, mira y construye al *otro*. En este proceso reflexivo se tendrá que ir más allá de la empatía, dar cuenta de sus emociones y reconocer que no necesariamente son las mismas que las de sus interlocutores/as. Por otro lado, quien investiga además forma parte de un ambiente académico en el que es formado para la investigación y el cual ha limitado el papel de las emociones al terreno psicológico. Posicionamiento que refuerza la negativa de reconocer nuestra posición subjetiva en el proceso de construcción de conocimiento, pues se siguen situando en un lugar individual e irracional, que entorpece el análisis.

Para lograr este ejercicio etnográfico es necesario un elemento más: la reflexividad. Desde ahí podemos enfatizar la idea de que quien investiga forma parte del mundo social que estudia, que sus emociones son construidas a partir ese mundo sociocultural del que forma parte, que existe una responsabilidad y compromiso social y frente a quienes estudiamos. En el relato que compartí pude dar cuenta de cómo fui experimentando situaciones que me acercaron a mis interlocutoras e interlocutores. Esos momentos que reconozco como introductorios, son clave como enlace a la realidad estudiada.

Estrategias teórico-metodológicas para incorporar la dimensión afectiva a la etnografía

En la literatura antropológica contemporánea podemos encontrar estrategias teórico-metodológicas que ayudan a introducir una nueva forma de etnografía. Una de esas propuestas la encuentro en el libro de la antropóloga vasca Mari Luz Esteban, que en su libro *Crítica del pensamiento amoroso* (2011) plantea que la etnografía es una búsqueda social y antropológica, pero también personal. Por eso,

la condición es la reflexividad, que sirve tanto para explorar el terreno personal como para entender la dimensión emocional como un lenguaje de la sociedad. Sin embargo, como bien señala Esteban, no por eso se debe dejar la mirada crítica a lo que construye la etnografía y debemos poner atención a lo que decimos y escribimos sobre el *otro* (Esteban, 2011). Para ello necesitamos una mirada crítica tanto de lo que estudiamos como de quienes estudiamos.

Otra propuesta interesante es la que desarrollan Sam Fernández-Garrido y Elisa Alegre-Agís (2019). Para estas autoras, la autoetnografía es una estrategia que permite introducir de primera voz la importancia de la experiencia de quien investiga. Esta voz implica un posicionamiento emocional que problematiza la objetividad y el *habitus* mismo de la disciplina (2019). Ese que define la forma en que exponemos un trabajo, nos comunicamos, saludamos e interactuamos. Ese ser académico que ha impedido situar las emociones en el terreno de la comprensión y del conocimiento y que muestra que quien investiga también es un ser vulnerable que experimenta la realidad y puede, al mismo tiempo, analizarla críticamente. Por lo tanto, en la propuesta de las autoras, la autoetnografía es la mediación entre la razón y la emoción en la antropología. Salir de la norma académica convencional en la que es esperado no emocionarse. Y esa petición es la que ha provocado que las emociones queden fuera de nuestro punto de vista, de nuestra posición y de nuestro análisis.

Otro ejemplo para pensar en la importancia del elemento emocional y para dar cuenta de cómo algo tan fuerte e intenso, como lo es el estudio de la brujería, le llevó años narrar a la antropóloga tunecina Favret-Saada. La autora, al estudiar casos de brujería en la campiña francesa, recibió la invitación de participar en uno de esos rituales, acontecimiento que la llevó a reflexionar lo siguiente:

Inicialmente no paré de oscilar entre dos dificultades: si “participaba”, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de “observar”, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para “observar”. En el primer caso, mi proyecto científico se vería amenazado, pero en el segundo estaba arruinado... Aunque durante mi trabajo de campo yo no estaba segura de lo que estaba haciendo ni por qué, hoy me sorprende la claridad de mis elecciones metodológicas de entonces: todo sucedió como si me hubiera comprometido a hacer de la “participación” un instrumento para el conocimiento. En los encuentros con los embrujados y desembrujadores, me dejé afectar, sin tratar de investigar, ni tampoco entender y/o recordar. Una vez en casa, escribía una especie de crónica sobre estos acontecimientos enigmáticos

(a menudo se producían situaciones cargadas de tanta intensidad que me hacían imposible tomar esas notas *a posteriori*) (Favret-Saada:2013)

La enseñanza de Favret-Saada es que al dejarse afectar logró “acceder a aspectos no verbales de la comunicación y la experiencia, a intensidades y afectos que acontecen y son posibles dentro de un sistema concreto cuyo conocimiento es opaco a la mera observación” (Fernández -Garrido y Elisa Alegre-Agís, p. 29, 2019).

De mi propia etnografía y en diálogo con las autoras arriba mencionadas, incluir la dimensión afectiva en la escritura implicó salir de la zona de confort y dejarme afectar, un movimiento doble de conocimiento personal y comprensión del sistema de reconocimiento de mis interlocutoras/es. Y es ahí donde la presencia de quien investiga cobra relevancia, porque podemos saber quién está ahí, desde donde está y cómo llegó. También cuáles fueron sus decisiones y sus acciones, que van moldeando la investigación de campo y, por supuesto, informan el tono del texto final. Es decir, su propio proceso de construcción de conocimiento.

Cambiar nuestros hábitos de escritura

Una vez revisadas distintas propuestas metodológicas para introducir la dimensión afectiva (etnografías emocionales, autoetnografías, la afectación y las emociones de *ida y vuelta*), falta reflexionar sobre aquello que ha impedido el registro de lo que sucede en campo. Ello está relacionado con el propio concepto que se tiene en las ciencias sociales de plantear investigaciones objetivas, entendiéndolas como ejercicios de separación entre lo que se observa e investiga de lo que se siente y vive en el proceso. Lo primero que se debe considerar es que las emociones arrojan datos importantes para terminar de entender la realidad observada. Pueden convertirse, incluso, en el *Eureka* de Malinowski, ese momento que señala el autor en los Argonautas del Pacífico Occidental en que nos damos cuenta que hemos logrado entrar al campo y entender la dinámica observada.

Autoras como Dimitrina Spencer (2011), quien trabaja en la importancia de la incorporación emocional en la práctica antropológica, hace notar lo difícil que es cuestionar la forma rígida de entender el proceso de investigación, debido al poco espacio que se le da a las emociones. La autora nos invita a una revisión crítica de nuestra disciplina y de las ciencias sociales en general para construir nuevas aproximaciones tanto teóricas como metodológicas. Para ella, la clave está en enseñar antropología y el trabajo de campo como un proceso en donde quien

investiga se enfrentará a transformaciones importantes, señalando la necesidad de enseñar y aprender antropología desde una reflexividad emocional (*emotional reflexivity*). Spencer considera que aprender antropología implica un proceso de transformación tanto personal como profesional, por lo que propone:

Si los estudiantes se prepararan para su trabajo de campo además de conocer la geografía, el lugar, los habitantes, para una experiencia relacional, como un proceso corporal psicológico que ocurre tanto al interior del antropólogo como entre los participantes, lectores, colegas se necesitarían diferentes lecturas, pedagogías. La preparación no sería sobre la observación participante sino del reflejo relacional (*relational reflection*) (Traducción propia. Spencer, 2011: 73).

Pero para esto, la autora supone una revisión de los regímenes emocionales académicos para reconocer en dónde nos movemos y qué podríamos cambiar de ellos. Una primera propuesta es no ocultar o destinar a espacios específicos aquellas vivencias emocionales propias de un trabajo de campo. La segunda propuesta es llevar al texto este *paisaje emocional* que vamos construyendo durante la investigación. Es decir, durante la escritura, ofrecer textos atractivos, que puedan construirse con un sentido más narrativo y que reflejen lo que estamos observando, sintiendo y pensando. Un paisaje que transporte al lugar y a la interacción para que sea más sencillo vincularnos con lo que el o la investigadora está experimentando en campo.

El antropólogo británico Andrew Beatty (2010) propone una aproximación de escritura narrativa para el terreno de las emociones. Si bien los literatos no tienen como objetivo explicar y los etnógrafos/as sí, “una manera de hacerlo es a través de la evocación y el retrato de la emoción” (traducción propia, Beatty 2010, p. 436). La etnografía como una pieza literaria retrata emociones al grado tal, que el o la autora nos lleva, a través del relato, a la vivencia del sentimiento. La narrativa literaria nos acerca al personaje y al lugar a tal grado que entendemos la experiencia, la visión y el modo de estar en el mundo. Así, no es necesaria una explicación del o la antropóloga, porque a través de las líneas estamos allí con los protagonistas de las historias.

Para lograr una etnografía que contemple las emociones de *ida y vuelta*, es necesario, por un lado, transformar nuestra manera de entender la antropología, en donde quien investiga pueda expresar su sentir. Entendiendo que, en la construcción de conocimiento, no solamente se requiere de objetividad y recolección de datos. También es necesario atravesar por un proceso de reconocimiento afectivo, propio y del *otro* con quien trabajamos en campo. Esta relación es fundamental para comprender lo observado y para que ese ejercicio relacional tenga un impacto

para la antropología y para quien lo lleva a cabo. Se convierte la emoción en una pieza clave que no es excluida, sino que integra el análisis y la explicación del fenómeno observado. A nivel práctico, en la escritura etnográfica, la propuesta es proponer la elaboración de textos narrativos en donde se perciban y relaten las experiencias vividas. A partir de esto, se pueden ir trazando los momentos de introducción al campo de entendimiento con el *otro* y el reflejo que provoca esa interacción. La etnografía es el sitio en donde esa descripción, el detalle de lo vivido es el inicio del análisis, el momento en donde las emociones mejor se observan y se transmiten. La escritura etnográfica se vuelve, entonces, clave para transmitir a quien lee el *paisaje emocional*, quiénes son las y los actores presentes en el mismo y la presencia de quien investiga frente a situaciones particulares que le hicieron cuestionarse, volver a construir preguntas de investigación y resolverlas en el texto final o inclusive generar nuevas preguntas que dejen siempre las puertas abiertas a la comprensión.

A manera de cierre

La investigación cualitativa se distingue por el interés epistemológico de conocer lo que la y el *otro* piensan, explican y viven; cómo ellos/as se conectan con el mundo y generan una narrativa y prácticas para dar sentido a la propia experiencia. Como investigadoras/es, lo hacemos a través de diferentes técnicas y métodos, que nos permiten acceder a esas visiones de mundo, para después analizarlas, interpretarlas y comprenderlas. En el caso de la antropología, nuestro modo de participación en esos otros mundos es a través de la etnografía, con la que abrimos caminos, siempre guiadas/os por nuestros/as interlocutores/as. En el trabajo de campo adquirimos una nueva experiencia, que nos permite la recolección y la construcción del dato. Si la etnografía es un proceso de aprendizaje y de afectaciones, ¿por qué nos cuesta trabajo incorporar la dimensión emocional al trabajo antropológico?

Con este texto quise dar cuenta de la importancia de narrar en primera persona la experiencia del trabajo de campo. Un breve relato de lo que significó hacer un campo de larga duración, sumergirse en él y revelar los diferentes momentos que se viven como claves para adentrarse y construir una propuesta de tesis de doctorado. No siempre es posible vivir una estancia prolongada en campo y tal vez, por eso, no siempre nos detenemos a realizar un ejercicio reflexivo, que nos permita decantar la experiencia. De aquí surge mi interés de dar relevancia a la dimensión emocional, para que no nos tomen por sorpresa y podamos identificarlas como parte de la investigación y no solamente de una manera retrospectiva.

Estoy convencida que no se necesita analizar, describir una sola emoción, se debe acompañar con un interés más general, una pregunta que permita relacionar la emoción con el contexto. Y, por otro lado, reconocer la experiencia de quien investiga, sus vivencias y, dejarse *afectar*. Sé que la mayoría pasamos por situaciones intensas, las vivimos y, en el mejor de los casos, las compartimos con colegas, amigos, amigas, para desahogarnos de una u otra forma. Pero en el texto final no se mencionan e incluso no se incorporan al análisis. Quedan como anécdotas o episodios chuscos propios del campo. Sin embargo, esa información genera análisis más vivos, más reales y más comprensibles. La dificultad es aprender a incorporarlos sin que se conviertan en un relato en primera persona que derive en una autobiografía.

Pasados varios años de mi trabajo de campo en Cuetzalan y ahora desde una perspectiva como docente, observo que la dificultad de incorporar la dimensión emocional tiene que ver con la carencia de la discusión de un método e incluso de una epistemología que permita construir y analizar la realidad tomando en cuenta las emociones no sólo de quien investiga, sino de quienes investigamos. Sin duda, esta carencia tiene que ver con que la emoción surgió como categoría de análisis hasta los años ochenta del siglo XX y se ha ido consolidado en el siglo XXI. Autoras como Michelle Rosaldo¹⁵ y Catherine Lutz fueron pioneras en recuperar la categoría emoción para los estudios antropológicos. Propuestas que pusieron en el centro de la discusión pensar que no estudiamos seres inanimados, sino personas con emociones, y que gracias a éstas podemos construir lazos para realizar una investigación. Pero que han tomado su tiempo para consolidarse y abrirse un camino en la investigación antropológica. También tiene que ver la dificultad de hablar en primera persona sobre la experiencia en el campo. Por ello, atendiendo la propuesta aquí descrita, sería necesario que desde la formación antropológica se reflexione sobre la manera en que construimos relaciones, se resuelven o no situaciones incómodas, y así desdibujar la idea de un investigador o investigadora fría, distante e imparcial. Y por el contrario, dejar abierta la imagen de un investigador o una investigadora situada, presente y activa, comprometida con su texto en el momento de la escritura.

Escribir una etnografía que narre lo que vive la investigadora/or, el proceso de extrañamiento y las diferentes etapas por las que atravesó, revelan el cómo se van construyendo las preguntas y reflexionando las respuestas sobre lo que investigamos.

¹⁵ Michelle Rosaldo, 1980, *Knowledge and Passion: Ilongots notions of self* O el libro *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian Atoll*, de Catherine Lutz, son ejemplos del inicio del campo de las emociones en la antropología.

Y, además, te permite una conexión distinta con los y las interlocutoras; plantear entrevistas donde se comparten conocimientos y se forma una escucha atenta a lo que el o la otra sabe y es su área de *expertise*. Te sitúa en una posición en donde reconoces tus alcances y limitaciones y los alcances y limitaciones de tu interlocutora, de tu interlocutor.

Esto que señalo lo pienso para mi caso particular en el que me introduje en el campo de las emociones y opté por apreciarlas como una forma de comprender las dinámicas sociales de control y regulación de conductas. Envidia y conflicto que afecta un cuerpo, fue una buena solución a mis interrogantes. Y ahora, en retrospectiva, además de este orden social de las emociones, agrego la afectación para mostrar cómo la etnografía se construye desde la participación y cómo las emociones forman parte del proceso cognitivo. Están siempre presentes y se expresan de una u otra forma y pueden ser un instrumento para conocer más a fondo a las personas y sus contextos. La antropóloga tunecina Favret-Saada lo pone en los siguientes términos: ese momento en que los datos, las experiencias vividas y narradas, comienzan a hacerse tan visibles que los vives en carne propia, te identificas. O también podemos pensar en la propuesta de Dimitrina Spencer cuando nos habla de las emociones que van más allá de la observación participante, mostrando un *relational reflection*. A veces, cuando esto sucede, la experiencia de campo se transforma y se logra conocer mejor ese lugar, a esas personas con las que se convive y se construyen lazos y relaciones.

Desde mi propia experiencia, interés en las emociones y la revisión bibliográfica, es que propongo la idea de emociones de *ida y vuelta*. Esas emociones que encontramos al realizar una etnografía y también con las que lidia quien investiga durante su trabajo de campo. Son de *ida y vuelta* porque las emociones son un vaivén, adquieren intensidad y también se disminuyen en la medida en que las aceptamos, interpretamos y hacemos algo con ellas. También las llamo de *ida y vuelta* porque con este término invito a reflexionar en ellas, como una herramienta importante en la generación de conocimiento.

Bibliografía

- BEATTY, A. (2010). How did it feel for you? Emotion, Narrative, and the limits of Ethnography. *American Anthropologist*. 3(112):430-443.
- BEATTY, A. (2005). Emotions in the field. What are we talking about? *Royal Anthropology Institute* 11:17-37.

- ESTEBAN M. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- DAVIES, J. y SPENCER, D. 2010. *Emotions in the field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. California: Stanford University Press.
- FERNÁNDEZ, S. y ALEGRE, E. (EdS.) (2019). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II) Perspectivas feministas en la investigación en salud*. Tarragona, España: Publicaciones urv.
- FOSTER, G. (1972). Anatomy of envy. A study in a symbolic behavior. *Current anthropology*. 2 (12):165-202.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica.
- JACOBO, F. (2013). *Hacia una antropología de las emociones. La envidia y el mal aire en Cuetzala, Puebla*. Tesis doctoral. CIESAS-CDMX.
- JACOBO, F. (2020). "La dimensión afectiva en un espacio de salud intercultural. El hospital integral de Cuetzalan, Puebla". En: RODRÍGUEZ, E. (coord.). *La dimensión cultural de las políticas públicas y los imaginarios del Estado*. Ciudad de México: FCPyS-UNAM.
- LEAVITT, J. (2009). Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American ethnologist* 23 (3):514-539.
- LE BRETON, D. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*. 10 año. 4: 69-79.
- LÓPEZ, O. (2019). *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1940)*. Ciudad de México: UNAM. Facultad de Estudios Superiores Iztacala..
- LUTZ, C. (2017). What matters. *Cultural anthropology*. 32(2):181-191.
- LUTZ, C. (1986). Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category. *Cultural Anthropology*, 1(3):287-309.
- KROTZ, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*. 4(8):5-11.
- MALINOWSKI, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona: Ediciones Península.
- PEIRANO, M. (2014). Etnografía não é método. *Horizontes Antropológicos* 20(42):377-391.
- ROSALDO, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- SCHOECK, H. (1987) (1966). *Envy: a theory of social behavior*. Liberty Press edition.
- SPENCER, D. (2011). Emotions and the transformative potential of the fieldwork: some implications for teaching and learning anthropology. *Teaching Anthropology*. 2(1): 68-97.
- SIRIMARCO, M y SPIVAK, A. (2019). Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. *Horizontes antropológicos*. En línea. 54. URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/3176>
- ZAPATA, L. y GENOVESI, M. (2013). Jeanne Favret-Saada. "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*. 23: 49-67.

ENTRE EL OTRO Y YO, ETNOGRAFÍAS. LA SUBJETIVIDAD DEL INVESTIGADOR EN ANTROPOLOGÍA

*Leonardo Carbonieri Campoy*¹⁶

*Yo no soy ni yo ni el otro,
soy tan sólo algo intermedio:
pilar del puente del tedio
que va desde mi hasta el Otro.*

MARIO DE SÁ-CARNEIRO

La subjetividad en el texto etnográfico

Creo que todo estudiante de antropología ya se ha encontrado ante la afirmación de que la experiencia etnográfica forma al antropólogo. La idea de que la práctica de investigación de campo hace al aspirante efectivamente un antropólogo, es de hecho una convención casi incuestionable entre nosotros. El norteamericano Paul Rabinow (2007), por ejemplo, abre el prefacio de la edición conmemorativa de los treinta años de publicación de su *Reflections on fieldwork in Morocco* con la indicación, sin ninguna reticencia, como si estuviera contando con la concordancia del lector, que la práctica de investigación de campo se ha postulado como la exigencia definitiva para convertirse en antropólogo en el siglo XXI. La brasileña Maria Laura Cavalcanti (2003), a su vez, señala que el trabajo de campo está en el núcleo del oficio antropológico, es decir, el centro esencial de la producción de este saber. Así, se observan dos ilustraciones incisivas del énfasis que, en antropología, recae sobre la etnografía: se entiende que es a través de ésta que el conocimiento antropológico y la persona del antropólogo se constituyen fundamentalmente.

Es muy probable que todo estudiante de antropología también ya se haya confrontado ante la idea de que es sólo en el momento en el que se hace etnografía que se descubre cómo esta experiencia forma al antropólogo. En las clases, puede haber recibido de sus profesores que la transformación de la persona en antropólogo es

¹⁶ Profesor de la Escuela de Educación y Humanidades de la Pontificia Universidad Católica de Paraná, Brasil.

un proceso subjetivo y difícil de comunicarse. Sus maestros pueden incluso haber empleado la palabra “inexplicable” para referirse a lo que sucede en esta formación. En libros y artículos, puede haber leído que la etnografía, como escribió Mariza Peirano (2014), no es método y que las líneas que separan los quehaceres particulares de la investigación de campo son porosas, quizás indiscernibles. Realmente, investigando algunos títulos dedicados a la experiencia etnográfica, se concluye que, en líneas generales, es exactamente esto que los antropólogos pueden decir sobre sus investigaciones de campo, que son subjetivas, comunicables apenas por la narrativa, el único género textual capaz de honrar a la singularidad de una historia personal. En efecto, al leer el libro de Rabinow, nos transportamos no exactamente al Marruecos del final de la década de 1960, sino a las impresiones de un joven intelectual norteamericano, íntimo del humanismo francés, elaboradas a partir de encuentros con sujetos únicos y de acontecimientos específicos que se desarrollan en el área rural entre Sefru y Fez. Ya en *Yaya's story*, más que describir el mercado de reliquias africanas en Nueva York, Paul Stoller (2014) invita al lector a imaginar los dolores y los placeres que le suscitó haber acompañado la trayectoria de un cáncer en la vida del interlocutor, que presta su nombre al título, luego de que él mismo haya pasado por semejante situación. Y en *Tristes tropiques*, ícono máximo de este estilo de literatura antropológica, seguimos a Claude Lévi-Strauss (1955) mientras se enreda en selvas, desiertos y ciudades con el intuito de realizar una especie de búsqueda proustiana por su temporalidad, que empieza en un tono bien personal, aburrido por los viajes y por los exploradores, y finaliza por descubrirse alineada a la de la especie humana, aliviada por verse reflejada en un ojo de gato.

Sin embargo, al evaluar estas narrativas de experiencias etnográficas en el contexto de la antropología durante gran parte del siglo XX, se necesita observar una marca que me gusta denominar *abertura avergonzada* de nuestro saber a la personalidad. Desde mediados del siglo pasado, momento histórico de su profesionalización (Stocking, 1986), la antropología se constituyó como un conocimiento que, a la vez, reconocía y suprimía la presencia del investigador en el trabajo de campo y en el texto etnográfico. Es decir, al mismo tiempo en el que se comprendía que la investigación de campo se articulaba por una experiencia personal y parcial, se concebía el conocimiento antropológico como objetivo e imparcial. Considere *Coming of age in Samoa*, de Margaret Mead (2001), publicado en 1928, y el propio *Argonauts of the Western Pacific*, publicado en 1922, de Bronislaw Malinowski (1983), como ejemplos. Pese a las notables diferencias de estilo entre ellos, a ambos textos los atraviesa el constante movimiento de aparecer y desaparecer, de mostrarse en narrativas autorales, en primera persona, y en imágenes como autores en medio a

los nativos, al mismo tiempo en el que afirman que sus interpretaciones demuestran efectivamente la verdad total de la realidad local, como si cualquiera que hubiera hecho lo que ellos hacían observaría lo que ellos observaron.

Teresa Caldeira resalta en este punto, en el autor que aparece y desaparece del texto, una ambigüedad, ya “[...] que necesita, a la vez, mostrarse (revelando la experiencia personal) y esconderse (garantizando la objetividad)” (Caldeira, 1988: 134, traducción nuestra). Si la producción de conocimiento antropológico es ambigua en el siglo XX, una vez que se articula en esta parcialidad que se pretende imparcial, me parece entonces que la antropología se ha abierto a la personalidad con pudor. Saber hecho por héroes, como sugiere Susan Sontag (1984), intelectuales aventureros, maestros de lo abstracto y de lo sensible, que se lanzaron a los mares y se adentraron en los densos bosques para descubrir y pensar la alteridad. Una vanidad, por lo tanto, que impulsó la presencia del autor, especie de narciso que exigía el reconocimiento de su heroísmo y originalidad en el texto, escrito en primera persona. Para que esta imagen del héroe funcione, la personalidad tenía que limitarse. No podría aparecer reticente y vulnerable en el texto. Las hesitaciones y conflictos personales se limitaban a los diarios íntimos, como en Malinowski; en textos paralelos, como en Lévi-Strauss y Rabinow, o se reservaban a las sesiones de psicoanálisis. De ahí viene la idea de una abertura avergonzada o, si se prefiere, con pudor. La imagen del autor en la antropología del siglo XX es la de un intelectual aventurero o la de un científico que, por lo menos en las monografías y textos centrales de su obra, no dejaba que su subjetividad apareciera. El texto, central en la antropología del siglo XX, reconoce la autoría, pero no la subjetividad.

El lugar del autor en la producción de conocimiento antropológico empezó a cambiar cuando, en las décadas de 1970 y 1980, surgieron revisiones críticas de lo que se puede comprender como las políticas de representación del texto etnográfico. A raíz de las reflexiones seminales de lo que se convencionalizó denominar “posmodernidad” en las ciencias humanas, como las de Edward Said, Michel Foucault, Roland Barthes y Jacques Derrida, y también inspirados por interpretaciones antropológicas innovadoras para la época, como las de Clifford Geertz, Marshall Sahlins y Edmund Leach, autores como Talal Asad (1973), en Inglaterra, y James Clifford y George Marcus (1986), en Estados Unidos, levantaron cuestionamientos acerca de los modos por los cuales textos y contextos se producían y reproducían en la antropología. Asad (1973), por ejemplo, critica no sólo la resistencia en reconocer el contexto imperialista en el que la antropología inglesa se constituyó, sino principalmente la hesitación en percibir cómo las relaciones desiguales de poder entre Europa y el resto del mundo han sido determinantes

para las formulaciones teóricas y las objetivaciones de las diferencias sociales y culturales que edificaron esta tradición nacional del saber antropológico. Y en Estados Unidos algunas revisiones críticas, entre las cuales se destaca la colección organizada por Clifford y Marcus (1986), argumentaron en síntesis que los textos antropológicos, más que descubrir la verdad efectiva de las realidades sociales y culturales, construían representaciones del otro aparentemente delineadas por preocupaciones e intereses de los propios antropólogos. Los efectos y estilos de los textos antropológicos señalaban, como argumentó Clifford (2008), la formulación de una autoridad etnográfica basada en la imagen de un autor que, después de haber vivenciado una realidad social distante, volvió para divulgar la descubierta de un todo cultural cohesionado. Así, las verdades parciales de las diferencias culturales, marcadas por conflictos, contradicciones y multiplicidades de voces, se representan como una totalidad cultural y armónica, una verdad única e imparcial descubierta por el antropólogo cuya voz y autoría preponderan como omniscientes en el texto etnográfico.

Las revisiones críticas lanzadas en las décadas de 1970 y 1980 van más allá de los puntos levantados en el párrafo anterior. De todos modos, son suficientes para comprender los desplazamientos del lugar de la autoría en la antropología provocados en esta época y que seguramente todavía resuenan. Cambios éstos que, justamente, se manifiestan en una sensibilidad más afinada con los mecanismos de construcción de la autoridad etnográfica. Al final de cuentas, es por medio de estas críticas que los antropólogos se percatan que no estaban descubriendo verdades culturales, sino que estaban elaborando representaciones de la alteridad en las que incidían relaciones de poder. El texto etnográfico, por tanto, es una arena política en la que el antropólogo debe entrar consciente de las alianzas, acuerdos y negociaciones que articula. La cuestión no es huir del problema de la autoridad etnográfica, casi creyendo que es posible no recaer en ella. Al revés, se trata de abordarla de modo más directo y escribir sabiendo que todo texto antropológico construye alguna autoridad etnográfica.

La consecuencia de esta sensibilidad ha sido una mayor abertura de la antropología a las experimentaciones etnográficas. En las últimas décadas, los antropólogos han explorado otros géneros textuales, más allá de la disertación-argumentación, como el ficcional y el poético, y también los lenguajes audiovisuales y gráficos para la representación de la alteridad. El arte y la arquitectura también se han experimentado como formas de, más que representar, dialogar con el otro e indicar que los antropólogos están buscando otras composiciones de voces en sus trabajos. El poder, que se concentraba en la voz omnisciente del antropólogo como autor, se

ha distribuido y compartido con los ahora no más nativos, sino interlocutores. La autoría y el conocimiento se reconocen cada vez más como obras de los diálogos con nuestros interlocutores que como un producto de la creatividad y de la científica heroicas del antropólogo.

Las múltiples experimentaciones, exploraciones y composiciones que marcan la antropología contemporánea, indican que nos estamos preguntando y discutiendo abiertamente cuáles son nuestras parcialidades en las producciones de conocimiento. Es decir, en lugar de pautar el texto por el juego de la presencia heroica que desaparece en la retórica de la verdad imparcial, parece que, de hecho, hemos metabolizado las críticas de las últimas décadas y asumido que nuestras perspectivas son fragmentadas e incompletas. Lo son porque ahora comprendemos que las culturas no son todos integrados y armónicos y que, también, nuestras experiencias etnográficas son específicas y situadas, parroquiales, y no pueden generalizarse. Sobre todo, hemos asumido la parcialidad de nuestros conocimientos porque reconocemos más nuestras personalidades y sus implicaciones en la investigación. Parece que estamos encarando, explicitando y discutiendo con más sinceridad que somos alguien –hombres, mujeres, trans, no binarios, blancos, negros, indígenas, brasileños, mexicanos, colombianos, heterosexuales, homosexuales y todo marca de identidad que nos constituye– que impacta indeleblemente en la investigación etnográfica. No porque hemos tenido un entrenamiento precario o en razón de una laxitud moral, como si fuéramos incapaces de controlarnos, sino simplemente porque no es posible desvincular nuestras personalidades de las investigaciones que hacemos.

Elegimos estudiar lo que estudiamos por elecciones personales, igual que, cuando vamos a campo, vamos exactamente como somos. Parece que no nos vemos más como héroes, sino como personas específicas, y no comprendemos que estamos descubriendo verdades totales, sino que estamos vivenciando situaciones particulares y dialogando con personas específicas en locales y temporalidades delimitados. Estas especificidades están apareciendo en los textos. Incluso, parece que estamos reclamando esta presencia de nuestras personalidades en los textos, una que no se disuelve en la retórica de la imparcialidad, sino que sostiene su parcialidad hasta el punto final, como lo hace Renzo Taddei cuando sugiere que en el momento en el que la antropología haya efectuado esa transformación, “[...] una ocasión en la que alguien presente algo en un congreso o escriba un artículo sin declararse, en términos de lugar de enunciación [...], se considerará como acto de violencia ontológica” (Taddei, 2018: 304, traducción nuestra).

Parece, entonces, que estamos pasando de una abertura avergonzada a otra más sincera respecto al tratamiento de nuestras personalidades y subjetividades

como antropólogos. Si así es, notar este cambio es importante para comprender que cuando los antropólogos reflexionan sobre sus emociones y subjetividades públicamente, no están incurriendo en algún tipo de *ego-trip*, como si estuvieran desconsiderando las dimensiones sociales y culturales y acatando como verdad lo que Louis Dumont denominó “ideología del individualismo”, llamaran a los lectores a asistir a sus dramas personales. Están, por el contrario, declarando sus lugares de habla y permitiendo que se sepa cuáles son las posiciones ontológicas de las que parten cuando hacen antropología. Al ponerlo en tono más procesual, están reflexionando sobre cómo, emocionalmente, hicieron antropología y, quizá más enfático aún, lo que la antropología hizo en ellos. Leer estas reflexiones emocionales, cuando somos estudiantes, nos pueden auxiliar a imaginar qué queremos con la antropología y qué puede la antropología hacer con nosotros. Al fin y al cabo, nuestras subjetividades no son estáticas. Cambian de acuerdo con lo que hacemos en nuestras vidas. ¿Será, entonces, que queremos los cambios que una vida de antropología nos provoca?

Invito a usted lector o lectora que acompañe mis reflexiones emocionales que siguen. Sinceramente, en el momento en el que escribo estas líneas, no sé cuáles serán. La escritura tiene una poderosa fuerza reveladora que quiero usar para ofrecer una perspectiva de lo que la antropología hizo conmigo mientras hacía antropología. Para empezar, adhiero a las ideas sugeridas en el inicio del texto, pero, añadiéndoles un pequeño recordatorio: después de haber hecho etnografía, estoy de acuerdo que, de hecho, la etnografía forma al antropólogo y es sólo haciéndola que se descubre cómo esta formación ocurre. Es prudente no tomar estas ideas como triviales. Igual que el asombro que nos toma, cuando, en algunos días del año, una luna llena y anaranjada repentinamente rompe el firmamento, la etnografía arrebató, al traer a la luz y proponer, a la vez, inesperables versiones de sí. Aún más sorprendente es notar que estos arrebatos y cambios de sí nunca llegan a su fin.

Desenredado un sueño del cuerpo

Mi investigación de maestría fue sobre el *underground* del *heavy metal* extremo en Brasil. Realicé una etnografía con bandas, apreciadores, productores y divulgadores de este estilo en todas las regiones del país, básicamente buscando comprender dos afirmaciones que casi todos hacían. Afirmaban, primero, que no querían tener ni lucro ni fama con su música y que, por lo tanto, tenían que continuar

en el *underground*. También decían que, en segundo lugar, la ideología era más importante que la música, es decir, que las ideas y emociones que vehiculaban en sus composiciones y en sus posicionamientos eran los aspectos más importantes de su arte. Mi tesis de maestría (Campoy, 2010) ubica estas informaciones en las diversas prácticas del *underground* –componer, tocar, producir *shows* y divulgar a las bandas– y ofrece algunas interpretaciones antropológicas sobre ellas.

Realicé esta investigación entre 2006 y 2008, como alumno del Programa de Posgrado en Sociología y Antropología del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal do Rio de Janeiro, bajo la dirección de la profesora Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. En nuestra primera reunión, aún en los primeros meses de 2006, al notar que yo tenía una relación personal con el tema de investigación, Maria Laura me sugirió escribir un texto sobre la intimidad con el *heavy metal* extremo. Un texto interno, más para mí y para ella, en el que reflexionara sobre la proximidad con el tema de investigación. Tardé tres años para escribir este texto y se lo entregué a la profesora junto con mi último capítulo de la tesis de maestría. Por recomendación de Maria Laura, esta reflexión personal entró en la versión final de la tesis como un epílogo. El texto termina con una fotografía en la que aparezco cantando en un *show*, cuando tenía 18 años:



Fotografía 1. Campoy, 2010, p. 304.

La escritura de este epílogo tardó tanto y resultó tan difícil porque me obligaba a revisar emocionalmente toda una vida. La música y, principalmente, el *heavy metal* han sido mis objetos de interés desde el final de la niñez. Descubrí el *rock* por los discos de mis padres y, siendo ellos periodistas, me incentivaban a leer, dándome revistas que cubrían las escenas musicales. Recuerdo elegir las revistas que traían en sus portadas imágenes de bombas, demonios, escenas de guerra y todo el mosaico de símbolos agresivos que las bandas aún hoy utilizan. Por medio de estas revistas fui conociendo a más bandas de *heavy metal*, y en todas las fechas conmemorativas, pedía de presente discos, cintas y CDs.

Ya en la adolescencia pasaba las tardes enteras en tiendas de discos oyendo novedades y conociendo a otras personas con los mismos gustos musicales. Así fue como se constituyeron mis amistades a partir del *heavy metal*, relaciones que fueron la base de una juventud vivida alrededor de este estilo musical. *Shows*, ensayos, fiestas, en fin, los eventos que a muchos jóvenes les gusta frecuentar, en mi caso eran motivadas por el *heavy metal*. Participé de algunas bandas y alimenté por algunos años la aspiración de vivir de la música. El *heavy metal* fue tan omnipresente en mis experiencias de juventud, que incluso mis lecturas más serias, iniciadas en esa época, fueron determinadas por el *heavy metal*. Empecé a leer a Nietzsche, el primer autor al cual me dediqué con más atención y cuidado, porque el disco de una banda traía una frase suya en la portada.

Leer a Nietzsche, Schopenhauer, Lovecraft y a otros autores emparentados con las tradiciones de la filosofía romántica y de las historias de horror, combinaba con los gustos de los apreciadores de *heavy metal*. Entre ellos, es común el interés por asuntos que clasifico como “fuera del mundo”, tales como religiones, viajes espaciales, extraterrestres, el horror sobrenatural, filosofías metafísicas, cálculos abstractos e historias antiguas y de reinos lejanos. No estoy afirmando que es una norma, que absolutamente a todos los que les gusta este estilo musical también les interesan estos temas. Encontramos todo tipo de gente, con múltiples y distintos intereses, entre los apreciadores de *heavy metal*. Sin embargo, es necesario considerar que como cualquier otro producto de la industria cultural, el *heavy metal* puede disfrutarse superficialmente —es decir, como un objeto de consumación que se resume a la adquisición de grabaciones, entradas de conciertos y, como máximo, una camiseta de banda, usada ocasionalmente en los fines de semana— o profundamente. En el segundo caso, el estilo musical se toma, también, como una ideología, un estilo de vida, una razón de la existencia; en otras palabras, como un componente determinante de la ontología. Ante este escenario, el aprecio por el *heavy metal* es vecino a intereses por asuntos “fuera del mundo”. Lo oculto, lo

distante, lo metafísico, lo abstracto, lo antiguo y lo sobrenatural, son tópicos que componen, junto al *heavy metal*, una ontología más vinculada al espíritu que a lo político, una subjetividad inconforme con el presente y nostálgica en relación a un supuesto pasado auspicioso. En fin, el *heavy metal* da cuenta de una persona que parece querer estar en algún otro tiempo y lugar que no son su aquí y ahora.

En el auge de mi relación con el *heavy metal*, con veinte y pocos años, la inclinación hacia temas “fuera del mundo” iba un poco más allá, hacia una especie de “rechazo ante el mundo”. No era una idealización suicida, tampoco unas ganas asesinas. Aunque me gustaba pensar sobre la muerte, no la deseaba ni para mí ni para nadie. Tampoco era un nihilismo, si se comprende esta palabra como una perspectiva pesimista que no encuentra sentido, razón o placer en la existencia. Pese a que realmente no adoptara cualquier explicación para la vida, me encantaba encontrar a mis amigos, vivir mis relaciones amorosas e involucrarme en diferentes actividades. El rechazo al que hago referencia no era propiamente ni relacional ni moral. Se trataba de un régimen emocional en el que más que ansiar por el distanciamiento de lo que era mundano, me hacía sentir autosuficiente y desear estar completamente libre, ya que comprendía que no era posible negociar con el mundo mis deseos y mi voluntad.

Un rechazo, por lo tanto, de la reciprocidad, de acatar o participar, en el registro emocional, del juego de dar, recibir y retribuir. Como Marcel Mauss enseña, para participar de estos intercambios, es necesario que el yo se abra al otro. Aún más, el yo debe concebirse como incompleto y reconocer en el otro la parte que le falta. La reciprocidad es, así, el ir y venir que fundamentan la complementariedad entre el yo y el otro, la identidad y la alteridad, lo cercano y lo lejano, lo mismo y lo diferente. Lo que significa afirmar, en otras palabras, que el grado cero del propio principio de la relación es la dependencia. Ahí está la materia inefable de lo que vincula a las personas, de las ataduras que las hacen reconocer que se relacionan o, de manera menos grandilocuente, lo no-dicho de la fórmula maussiana que establece que “los intercambios generan alianzas”: la vulnerabilidad.

Como no quería sentirme vulnerable, me relacionaba con los otros a medias, intentando impedir que se transformaran en realidades significativas. Mi esfuerzo, inconsciente, era el de mantener las relaciones superficiales en cualquier encuentro, inclusive de diversión o de placer, donde no es exigido un compromiso emocional o subjetivo y, por lo tanto, haciendo prevalecer lo que concebía como mi libertad. Las amistades no se convertían en vínculos y las relaciones amorosas no conseguían romper la gruesa pared que levanté alrededor de mí, que defendía un terreno subjetivo del cual expulé incluso a mi familia. La imagen de un territorio

cercado es una buena metáfora para describir lo que estoy intentando comunicar. Fuera del territorio, las relaciones ocurren, fáciles, agradables y placenteras. Para dentro del territorio, nada ni nadie entraba.

¿Egoísmo? ¿Sentimiento de superioridad? Algunas personas con las que me relacioné dirían que sí, aunque yo entienda que la imagen de alguien autocentrado y arrogante fuera más un efecto que una razón de cómo era yo en aquellos años. ¿Miedo tal vez? Creo que en parte sí, una vez que la vulnerabilidad implica la abertura a lo imprevisible y a lo incontrolable, seguramente fuentes de dosis de angustia. Por otro lado, sin embargo, aceptaba y requería a todos la misma libertad emocional que defendía para mí. Ese pensamiento era consciente, tengo algunas entradas en diarios personales en las que lo elaboré. Me imaginaba un mundo ideal donde las personas no fueran tan afectadas por lo que esperan de los otros y por lo que los otros esperan de ellas. Un *modus operandi* de las relaciones en el que las voluntades individuales fueran soberanas y, así, en el caso de que no hubiera retribución en el circuito de la reciprocidad, no habría tanta frustración.

De todos modos, hoy entiendo que esos pensamientos conscientes eran intentos de imprimir alguna positividad para mi régimen emocional de rechazo ante el mundo, justificativas al mínimo torpes de mi aislamiento emocional, especie de cortina de humo representacional para que no me percatara de lo obvio: en mi defensa de una supuesta libertad irrestricta; al apostar en la resistencia emocional a la frustración; al creer que las relaciones podían muy bien ser rasas y fugaces; al gastar horas, días y noches en filosofías vanas, incluso al convivir con amigos y amores, yo era una persona triste, por sentir que vivía en soledad.

Fue la escritura de la etnografía del *heavy metal* que me permitió percibir la soledad. La etapa de escritura de una etnografía es el momento en el que organizamos e interpretamos las observaciones apuntadas en nuestros cuadernos de campo. Sin embargo, tengo la impresión de que aunque hayamos preparado un plan de escritura previo, por más detallado que sea, no tenemos claridad exacta de lo que vamos a escribir antes de escribirlo. Es en la medida en la que lo vamos escribiendo, que nuestras interpretaciones se constituyen y, así, los apuntes y lecturas, que parecían separadas, se conectan y formulan algún sentido. A veces, escribimos frases y no nos sentimos satisfechos con ellas. Las borramos, las reescribimos y, después de algunos intentos, las aprobamos y nos embarcamos en las posibilidades de desarrollo creativo que las líneas nos ofrecen en la inmensidad blanca del archivo abierto. En este proceso, por más que no estemos escribiendo explícitamente sobre nosotros mismos, aunque no reflexionemos objetivamente sobre nuestras subjetividades, nuestras emociones están presentes. Las líneas

tendidas en el texto resuenan, vibran en nosotros como si fueran cuerdas de una guitarra eléctrica y generan composiciones que nunca habíamos oído; proponen emociones que no habíamos sentido. Si la escritura etnográfica es una construcción ficcional, como lo afirma Clifford, entonces no inventa solamente un otro, sino también un yo. Cuando terminé de escribir la etnografía del *heavy metal*, era otro.

En el epílogo de la tesis de maestría, puse como epígrafe la frase con la que el escritor argentino Juan José Saer abre el cuarto capítulo de su *Nadie, nada, nunca*: “para salir del sueño en el que estoy, por decir así, enredado, debo hacer fuerza con todo mi cuerpo, porque es todo mi cuerpo el que está enredado en él” (Saer, 1994: 27-28). Haber escrito una etnografía sobre un tema tan íntimo me hizo percibir emocionalmente que el rechazo ante el mundo era la fuente de una soledad que me ponía triste. Aunque me hizo percibirlo y no cambié. No se sale de un sueño enredado en el cuerpo de un día para otro. Percibir es el primer paso para salir, un primer golpe en la coraza que infelizmente vestía, lo que revela, igual que una frase de texto, el camino hacia otro contexto, hacia otro cuerpo, hacia otro sueño, hacia el día.

La sabiduría de los niños autistas

Después de terminar la maestría, suspendí temporalmente mi formación en antropología y me alejé de mis estudios. Lo hice porque, en primer lugar, tenía dudas sobre el tema de investigación para el doctorado. No quería seguir con el *heavy metal*, tenía la impresión de que ése era un tema ya resuelto como objeto de estudio y, por tanto, necesitaba tiempo para pensar y preparar un nuevo proyecto de investigación. En segundo lugar, y lo más importante, estaba cansado, no sólo debido al esfuerzo de preparar una tesis de maestría, sino también como consecuencia de haber percibido emocionalmente el sueño subjetivo en el que estaba enredado mi cuerpo. Es como si saliera de un trance, de ser liberto de una brujería y desposeído. Y como mencionan los médiums de candomblé y de umbanda, la posesión drena las energías.

Necesitaba tiempo, por lo tanto, para procesar el pasaje por ese umbral y recuperarme. En realidad, la enseñanza que me han ofrecido las experiencias etnográficas era la de cultivar una relación más artesanal con el tiempo. Hacer etnografía, como Jandeya y Bandak (2019: 1-39) argumentan, es esperar. Pasamos horas y días en nuestros lugares de investigación esperando, sin otra cosa que esperar que lleguen nuestros interlocutores y que comiencen las acciones en las que pretendemos

participar y observar. La espera, no obstante, no es estéril. En el campo, mientras esperamos, podemos encontrarnos inesperadamente con personas con las que mantenemos conversaciones reveladoras, observar acontecimientos triviales que acaban siendo cruciales para nuestras interpretaciones, o incluso podemos sacar nuestros cuadernos de campo y escribir impresiones sobre el espacio, dibujarlo o tomar notas sobre lo que sentimos al estar allí. Aunque no ocurra o hagamos nada, por el simple hecho de esperar en el campo, como un alimento que gana sabor al marinarse, vamos cambiando al vernos envueltos en su entorno, familiarizándonos con sus sonidos, olores, colores y aromas, teniendo nuestros cuerpos, mentes y emociones marcados por las distintas camadas de realidad de ese lugar.

Es el tiempo el que hace que estas marcas se produzcan. Teje los cambios en un ritmo al que debemos someternos. Rara vez tenemos el poder de acelerarlo o frenarlo. Aprender a tener una relación artesanal con el tiempo no significa decir que debemos reconocer que es necesariamente lento, sino que –perdón por la redundancia obtusa– el tiempo tiene su tiempo. Asimilamos este aprendizaje por medio de la sintonización de nuestra atención con el ritmo del tiempo. Un ejercicio artesanal que se articula en ajustes de expectativas, suavización de las ansiedades y afinación de la atención cognitiva, emocional y sensorial, para que percibamos los hilos del tiempo trabajando y notemos cuáles subjetividades están siendo tejidas por él. Estos ejercicios ocurren en el campo, en la escritura e incluso después de la sustentación. Me dediqué a este tipo de entrenamiento cuando decidí no hacer el doctorado inmediatamente después de la maestría: para notar quién era yo después de esa intensa experiencia etnográfica.

Tres años después de la maestría y sin haber descubierto quién era, me sentía listo para el doctorado y, lo más importante, tenía un proyecto de investigación entre manos. En el tiempo que estuve desvinculado de los programas de posgrado, leyendo, estudiando y hablando con amigos, preparé un proyecto sobre el autismo como tema de investigación. No soy autista y no tengo familiares que trabajen con el autismo, así como, en ese momento, no conocía a nadie diagnosticado como tal o que trabajara como profesional de la salud mental infantil. Como quería dedicarme a un tema de investigación personalmente distante, porque entendía que esta experiencia sería oportuna para mi formación en antropología y porque creía que no generaría tantas resonancias subjetivas como el *heavy metal*, el autismo me pareció apropiado. Hoy, al considerarlo en retrospectiva, evalúo esta elección como acertada, pero noto una buena dosis de ilusión en ella. Ninguna etnografía es emocional y subjetivamente neutra. Al acercarme al autismo, redescubrí los sueños enredados en el cuerpo y tuve que saberlos manejar.

La investigación se realizó mediante una etnografía de una clínica de autismo. Al igual que cualquier otra categoría psiquiátrica, el autismo es un conocimiento médico, elaborado a partir de estudios de casos, debatido entre especialistas y protocolizado en manuales nosológicos, como la CIE-OMS (Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud) y el DSM-APA (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría). El objetivo de la investigación era averiguar cómo ese conocimiento teórico y clasificatorio se transforma en una realidad corporal y social. Mi interés era investigar cómo la teoría del autismo encarnaba en los niños y movilizaba las acciones de cuidado por parte de sus familias. El eje de esta transformación, el factor que articula la encarnación y la movilización, es el diagnóstico. Punto de encuentro entre la teoría y el niño, el médico y la familia, el diagnóstico es el mecanismo a través del cual las palabras del autismo se transmutan en cuerpos y familias que, a partir de ahora, corresponden a los autistas. ¿Cómo se produce este encuentro? ¿Cómo se realiza el diagnóstico en la práctica, es decir, en la clínica, más allá de la simple comprobación de listas de síntomas? Estas preguntas me llevaron a realizar una etnografía en una clínica para niños autistas y sus familias. Durante más de dos años, asistí semanalmente a este lugar, acompañando, dentro del consultorio, el trabajo de un neuropediatra diagnosticando niños, definiendo tratamientos y orientando a las familias sobre los cuidados e intervenciones que podían hacer para realizar la quintaesencia de la clínica del autismo, es decir, el “estímulo para el desarrollo”. A lo largo de la investigación, participé en más de 4,000 consultas, repartidas entre primeras visitas y retornos periódicos, de más de 800 niños y niñas, con edades comprendidas entre los seis meses y los 18 años, lo que me hizo llenar diez cuadernos de campo de 200 hojas, que parecen mirarme fijamente hasta hoy, como si me interpelaran a pasar sus hojas, invitándome a sumergirme de nuevo en sus anotaciones, cuando abro las puertas de la biblioteca donde los guardo.

En la investigación de campo, por más que el enfoque de la observación fuera el trabajo del neuropediatra, era inevitable relacionarse con los niños y sus familias. Después de todo, yo era una novedad en el consultorio, un espacio normalmente reservado para la doctora y sus pacientes. Tras unos meses de investigación, las familias comenzaron a tratarme con familiaridad, mirándome mientras informaban de los últimos meses de sus hijos a la doctora, e incluso pidiendo mi opinión sobre algunas situaciones que habían vivido. Al sentirme aceptado por ellas, me di la libertad de abrir conversaciones con los padres y cuidadores sobre sus hijos, la vida cotidiana, las impresiones sobre las terapias, las escuelas y todo lo relacionado

con el autismo. Con los niños, no era necesario jugar a ese juego de palabras y actos que poco a poco transforman a los desconocidos en conocidos. Vinieron directamente a conocerme de diferentes maneras. Vinieron a olerme, a tocarme o a mirarme muy de cerca. Un niño de tres años, con un autismo relativamente severo y sin comunicación verbal, en uno de los primeros días de la investigación, mientras su padre contaba que últimamente mostraba una “extraña costumbre de subirse a los brazos de cualquiera”, empezó a subirse a mis piernas y a disputar el espacio con mi diario de campo. Dejé caer el cuaderno, lo acepté sobre mis piernas, y él sonrió. Empecé a jugar con él, balanceando su cuerpo hacia delante y hacia atrás, hacia arriba y hacia abajo, y río aún más. Nos quedamos así un buen rato, mientras la doctora decía que “esta extraña manía” del niño era genial, ya que era su propia iniciativa hacia la socialización, y el padre tomaba fotos de nuestro juego.

A partir de situaciones como ésta, y con el consentimiento de la doctora y de las familias, tomé la iniciativa de interactuar más con los niños. Así fue como acabé, en muchas tardes, en la alfombra con los niños, construyendo castillos, alineando animales y cochecitos, encontrando las formas geométricas que correspondían a los espacios vacíos de la barriga de un gran elefante de plástico y jugando con la comida en una mesa destinada a la cena lúdica.

La interacción con los niños me enseñó que la representación del autista como alguien aislado, absorbo en sí mismo, introspectivo, incapaz de comprender las emociones de los demás a su alrededor e incapaz de relacionarse, es, por decirlo claramente, bastante incorrecta. Lamentablemente, esta imagen del autista como alguien encerrado en su propio mundo sigue siendo recurrente en la industria cultural y en el imaginario popular. En la investigación de campo, por el contrario, los niños que conocí y con los que interactué eran expresivos, comunicativos y estaban plenamente dispuestos a relacionarse a su manera. Ahí se encuentra uno de los principales desafíos para entender al niño autista: darse cuenta de que sí se relacionan, pero con sus propios lenguajes. Hacer esta afirmación no significa negar el sufrimiento y la dificultad que viven muchos niños autistas y sus familias. Sin embargo, me parece que una parte de estos enfrentamientos puede atribuirse a la incapacidad de los adultos para percibir y adaptarse a la especificidad de los lenguajes de los niños. Es decir, el problema del autismo no está exclusivamente en el supuesto déficit de comunicación y socialización de los niños. También está en el hecho de que los adultos esperan que se comuniquen y socialicen de la manera que creen que es la correcta. Los niños sufren no porque no sepan comunicarse, sino porque los adultos no entienden cómo se comunican.

La convivencia con niños autistas nos invita a conjugar en plural los verbos comunicarse y socializarse. Más aún, exige un desplazamiento de lo que se concibe

como emociones, lenguajes, vínculos y relaciones. Al disolver la carga patológica inculcada en el autismo, vislumbramos la exuberancia de la alteridad articulada por los modos de ser y estar en el mundo de estos niños. A partir de ahí, en un movimiento muy similar al que realiza el antropólogo, se trata de observar, percibir e interpretar al niño, tratando de identificar, de algún modo, cómo se comunica y cuál es su lenguaje. Para ello, es necesario distanciarse y ser capaz de criticar nuestra propia noción del lenguaje, del mismo modo que el etnógrafo, para describir y analizar el material de su investigación, lo hace en relación con las concepciones occidentales.

En un congreso de pediatría al que participé durante la investigación, una psicóloga afirmó en su exposición que el desarrollo del habla del niño no diagnosticado es un proceso de ensayo y error. Sugirió que el niño va a intentar varios tipos de comunicación –llorar, apuntar con el dedo, apretones, lanzar objetos y acciones similares– hasta que encuentra un tipo de expresión oral que sus padres entienden y llega, así, al habla oral. No tengo formación para juzgar la pertinencia de esta idea, pero, pensando a partir de ella, se puede suponer que, en el caso de los niños autistas, son los padres y los adultos en general quienes deben ejecutar los intentos comunicativos. El niño está ahí, más que ansioso por comunicarse, comunicándose efectivamente, pero a su manera. El niño autista es, por tanto, una especie de interpelación que nos invita a salir de nosotros mismos, como si tratara de enseñarnos que un vínculo entre dos personas comienza a tejerse por la punta del otro, cuando el yo, en lugar de partir de sí mismo, parte del otro, justamente para encontrarlo a medio camino entre la diferencia y la semejanza, en ese lugar en el que nuestro lenguaje sólo ofrece, para nombrarlo precariamente, el nosotros.

Les mentiría si escribiera que aprendí con los niños autistas a salir de mí mismo. Como Jean Lave (1988) argumenta, el aprendizaje no se produce a través de una asimilación cognitiva e instantánea de los conocimientos a los que hemos estado expuestos. Antes bien, el aprendizaje es una práctica situada, relacional, sensorial, emocional y también cognitiva, articulada en un proceso temporal espaciado. Esto es tan válido para el aprendizaje de habilidades manuales y abstractas como para la comprensión de sí mismo. En efecto, creo que la interacción con niños autistas durante la investigación de doctorado abrió una etapa más en mi revisión de una subjetividad solitaria y melancólica. Si con la investigación sobre el *heavy metal* me di cuenta de que estaba triste por estar solo, con el autismo fue como si hubiera encontrado una salida a este régimen subjetivo. Conviviendo semanalmente con niños autistas y con adultos que hacen todo lo que está en su alcance por ellos, participando en esta comunidad de sufrimiento y cuidado basada en

una multiplicidad de lenguajes en busca de entendimientos que las signifiquen, se me materializó un sentido de interpretación para la noción de vulnerabilidad: la exposición. Salir de la posición, moverse, abrirse. Esta fue la resonancia subjetiva de la investigación con el autismo, el reencuentro con el sueño aún enredado en mi cuerpo. Para salir del mismo era necesario, justamente, salir de mí mismo. No hay vacío tras la salida, ni caída, ni oscuridad. Hay otro con el que me constituyo y, juntos, hacemos lo social. Di el título de *Sociedad del Autismo, etnografía de la vida* a mi tesis de doctorado (Campoy, 2017). Creo que hoy, después de escribir estas líneas, comprendo su significado: los niños autistas fueron mis maestros sobre la relación, mis profesores sobre el vínculo, mis etnógrafos de alguna existencia que puede ser reconocida subjetivamente como vida.

Dudar de sí mismo

En una reflexión a partir de Foucault sobre la relación entre la verdad y el relato del sí mismo, Judith Butler escribe que:

En Foucault, al parecer, el relato de la verdad acerca de uno mismo tiene un precio, precisamente porque lo que constituye esa verdad se enmarca en normas y modos específicos de racionalidad que surgen en la historia y, en ese sentido, son contingentes. En cuanto contamos la verdad, nos ajustamos a un criterio de verdad y lo aceptamos como vinculante para nosotros. Aceptarlo como vinculante es suponer primaria o incuestionable la forma de racionalidad dentro de la cual vivimos. De modo que el relato de la verdad de uno mismo tiene un costo, y este consiste en la suspensión de una relación crítica con el régimen de verdad en que vivimos (Butler, 2009: 165).

En las páginas anteriores, al relatar mis percepciones emocionales y subjetivas en las experiencias etnográficas, creo haber pagado el precio descrito por Butler. Al asumir como una verdad a la subjetividad, aunque sea narrada en un movimiento de transformación, me embarqué en los dispositivos de racionalidad del *self* ofrecidos por el aparato occidental contemporáneo. Releyendo estas páginas, noto la descripción de una individuación, es decir, de un sujeto que se constituye a través de una comprensión de sí mismo, de descubrimientos y percepciones que trazan una historia subjetiva lineal y, de alguna manera, armoniosa y cohesionada. Una historia que el sujeto que la narra parece tomarla como emblema de su verdad.

Sin embargo, también quiero creer que mi relato articula alguna crítica a tal, como indica Butler, régimen de verdad en el que vivimos. Al final, al revelar los regímenes emocionales de sí mismo, la experiencia etnográfica también señala los límites de este descubrimiento. Imagínese caminando por un camino en la oscuridad o conduciendo un coche por la noche. La luz que arroja tu linterna o el faro de tu coche ilumina el camino hasta un cierto punto. La luz ilumina el camino y también su propio límite, ese límite en el que se desvanece al depararse con la oscuridad. Además, como sabes que la luz es precaria, artificial y que puede apagarse en cualquier momento, tu progresión por el camino va acompañada del miedo a que ella, la luz, se pierda frente a la oscuridad. Esperas que la luz siga iluminando hasta que llegues a tu destino. Pero sabes, incluso inconscientemente, que en algún momento, en algún viaje, camino o desplazamiento, la luz se perderá ante la oscuridad.

En relación a nuestras subjetividades, la experiencia etnográfica actúa más o menos como una luz frente a la oscuridad. Ciertamente, permite observar las particularidades de nosotros mismos, pero, también, los propios límites de esta percepción. En mi caso, como expuse en este texto, las investigaciones etnográficas me proporcionaron el desenlace de un régimen emocional desagradable, ayudándome a generar otras versiones de mi persona. Entre el *heavy metal* y los niños autistas, a partir de los descubrimientos que ofrecían estas interlocuciones, intenté transformar mi tristeza solitaria en alguna capacidad de participar en vínculos significativos. Sin embargo, este cambio no significa que me he resuelto, iluminado o que esté listo. Significa sí algo parecido a una terapia, un alivio, alguna madurez. Pero no se corresponde con una certeza sobre mí mismo.

Las transformaciones personales provocadas por las experiencias etnográficas son construcciones contingentes y arbitrarias. Como cualquier otra experiencia social, las etnografías son determinadas por las personas, los lugares y los eventos específicos que la investigación de campo nos proporcionó. Podrían haber sido otros. Las temporalidades de nuestras etnografías podrían haber sido diferentes y, por tanto, sus resultados antropológicos y personales se desarrollarían de forma distinta. Por lo tanto, aunque estemos indeleblemente constituidos por nuestras experiencias etnográficas, por muy marcados que estemos por estas investigaciones, debemos reconocer que el mayor aprendizaje que optemos es la comprensión de que nosotros mismos somos productos de la contingencia y la arbitrariedad.

La experiencia etnográfica permite al investigador darse cuenta de lo que afirma sobre la realidad en general: que es una construcción social. Al final de estas líneas noto que con mis etnografías, más importante que haber aprendido a

convivir conmigo mismo de manera menos agresiva, descubrí que cambio, que me transformo, que soy otro, constantemente otro. A decir verdad, ya soy otro incluso en relación a quien era cuando empecé a escribir este texto. Hacer etnografía es aprender que no tienes un fin. Este aprendizaje te invita a aceptar la oscuridad. Con suerte, te hace bailar en la oscuridad.

En el ejercicio de conocer al otro, que es el de la antropología, Butler argumenta que cuando solicitemos conocer al otro o le pidamos que diga, final o definitivamente, quién es, será importante no esperar nunca una respuesta que sea satisfactoria. Al no buscar satisfacción y al dejar que la pregunta quede abierta e incluso perdure, permitimos vivir al otro, pues la vida podría entenderse justamente como aquello que excede cualquier explicación que tratemos de dar de ella. [...] El otro a quien hago la pregunta no quedará capturado por ninguna respuesta que pueda brindar con el fin de satisfacerla. Si en la pregunta hay, pues, un deseo de reconocimiento, este deseo estará obligado a mantenerse vivo como tal y a no resolverse (Butler, 2009: 63).

Hacer antropología, a mi parecer, es producir lenguajes sobre la vida, aun sabiendo que excede cualquier explicación. Este es, quizás, el aprendizaje personal de ser profesionales de la antropología, es decir, etnógrafos: aprender a mantener abierta la pregunta sobre el otro y sobre nosotros mismos.

Bibliografía

- ASAD, T. (1973). "Introduction". En: ASAD, T. (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. Londres: Ithaca Press, pp. 9-19.
- BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CALDEIRA, T. (1988). A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos estudos cebrap* 21:133-157.
- CAMPOY, L. (2010). *Trevas sobre a luz. O underground do heavy metal extremo no Brasil*, São Paulo: Editora Alameda.
- CAMPOY, L. (2017). *Sociedade del Autismo, etnografía de la vida*. Tesis de doctorado, Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CAVALCANTI, M. (2003). "Conhecer desconhecendo". En: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (Eds.). *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 118-138.
- CLIFFORD, J. (2008). *A experiência etnográfica*, Rio de Janeiro: Editora da ufrj.

- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- JANDEJA, M.; BANDAK, A. (Eds.). (2019), *Ethnographies of waiting*, Londres: Routledge.
- LAVE, J. (1988), *Cognition in practice: mind, mathematics and culture in everyday life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- LUTKEHAUS, N. (2008). *Margaret Mead: the making of an american icon*. Princeton: Princeton University Press.
- MALINOWSKI, B. (1983). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.
- MEAD, M. (2001). *Coming of age in Samoa*, Nueva York: Harper Collins.
- PEIRANO, M. (2014) Etnografía não é método. *Horizontes Antropológicos* (42):377-391.
- RABINOW, P. (2007). *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- SAER, J. (1994). *Nadie, nada, nunca*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- SONTAG, S. (1984). "El antropólogo como héroe". En: *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral, pp. 85-98.
- STOCKING, G. (1986). "Anthropology and the science of the irrational: Malinowski's encounter with Freudian psychoanalysis". En STOCKING, G. (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 13-49.
- STOLLER, P. (2014). *Yaya's story*. Chicago: University of Chicago Press.
- TADDEIT, R. (2018) O dia em que virei Índio: a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):289-306.

NO PODER NOMBRAR LA VIOLENCIA: POSICIONALIDAD Y EMOCIONES EN EL CAMPO Y EN LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA

*Carolina Arango-Vargas*¹⁷

Vivir la violencia de la guerra y el conflicto armado en carne propia es, sin lugar a duda, una experiencia cruel que deja imborrables marcas y traumas que se manifiestan a lo largo de la vida. De ello dan cuenta etnografías que atienden al impacto de la violencia en la subjetividad (*cfr.*, Acosta *et al.*, 2018; Aretxaga, 1997; Bueno-Hansen, 2016; Das, 2001; Helms, 2013; Scheper-Hughes, 1992; Theidon, 2012) y que al documentar la anatomía del sufrimiento que producen atrocidades y vejámenes visibles e invisibles desde la voz de sus protagonistas, revelan sus ecos en la vida cotidiana, en el cuerpo, en el tejido social y en las prácticas culturales. Sus autores/as –dedicados y empáticos etnógrafo/as– han relatado el costo personal de testimoniar ese amplio espectro de violencias, desde las dificultades logísticas, las amenazas a la integridad física (Sanford, 2003), el impacto que sintieron al escuchar desgarradores testimonios o visitar improvisados museos de memoria (Burnet, 2012), hasta experimentar cómo la tristeza y el miedo se ciernen sobre comunidades enteras que se reúnen para escuchar a las mujeres víctimas relatar testimonios de violencia sexual al investigador/a (Green, 1999). Estas narrativas personales y autoreflexivas son potentes pero cortas, y aunque frecuentemente invocan emociones intensas y complejas, evitan centrar al escritor/a en el relato para, entendiblemente, darle voz a quienes no la han tenido.

En este campo se ubica también mi propia experiencia de investigación antropológica que exploro en este capítulo. Desde el 2009, he conducido investigación etnográfica con ONGs feministas y organizaciones de base compuestas en su mayoría por mujeres afectadas por la violencia política, la pobreza y la exclusión en el Departamento de Antioquia, noroeste colombiano.¹⁸ El objetivo inicial de

¹⁷ Profesora e investigadora postdoctoral, Universidad de Texas en San Antonio.

¹⁸ En total, realicé dos temporadas de trabajo de campo preliminar y un año de trabajo de campo *in situ*, 17 meses en total. Esto fue posible gracias a las becas obtenidas en la Universidad de Syracuse y a la Inter American Foundation Grassroots Development Fellowship Program.

esta investigación se centró en explorar cómo las mujeres populares organizadas rurales y urbanas desarrollan una conciencia política de múltiples opresiones utilizando el feminismo popular como herramienta. También buscaba entender cómo dichas mujeres, en tanto sujetos situados, contienden con los legados ideológicos excluyentes de raza, clase y género propios del proyecto cultural hegemónico de dicha región.

Aunque sabía de la complejidad socio-histórica de la región de Antioquia, hacer trabajo de campo me mostró de manera inequívoca qué tan marcados están por la violencia, la muerte y el sufrimiento, estas mujeres, sus comunidades y organizaciones, y cómo ello permea su capacidad de agenciamiento y relacionamiento y, por ende, de cambio social. El impacto personal de los encuentros y observaciones acaecidas durante meses de trabajo etnográfico se multiplicó en mí dejando consecuencias complejas como el trauma secundario, pero también provocando una reflexión importante sobre el papel que juegan las emociones en la producción de conocimiento etnográfico y su relación con decisiones éticas y metodológicas que existen a la base de todo proyecto de investigación, desde el diseño hasta la publicación.

Estas decisiones atravesaron todo mi proceso de investigación. Después de realizar trabajo de campo preliminar y observar la reacción de las mujeres al hablar de una masacre paramilitar que afectó a su grupo de mujeres rurales, decidí basar mi trabajo sobre dos pilares: no revictimizar y no extraer historias de violencia sin un propósito específico que sólo me beneficiara a mí. Quería respetar los silencios y no forzar a una interlocutora a relatar una historia traumática; documentaría estos relatos si surgían de manera espontánea y respetuosa, pero en relación con temas más amplios. Debido a la abundante literatura testimonial y de memoria que existe en Colombia y en Latinoamérica, quería que mi trabajo diera pistas no solamente sobre las historias, sino sobre *el sentido de contar estas historias*, como lo afirma la filósofa feminista Susan Babbitt (2001). La profusión de narrativas que circulan sobre atrocidades del conflicto colombiano ha llevado una suerte de normalización, más no necesariamente al rechazo generalizado de la violencia. Esto confirma la necesidad de buscar el sentido de elaborar estas historias y poner atención al contexto de la narración.

Pese a mi preparación, estas historias de violencia surgieron en el campo obligándome a confrontar mis propios miedos: ¿qué haría con los relatos después de escucharlos? ¿Debería revelarlos o publicarlos? Más aún, ¿podría capturar el profundo sufrimiento a través de la etnografía? Este dilema se agudizó durante la escritura de mi disertación. Quería evitar el morbo y dudaba de la credibilidad

de los relatos y de mi derecho a contarlos. Releer las notas de campo y escribir la violencia implicaba revivir emociones intensas y dolorosas, como si hubiera sido testigo directo de esos episodios, generando síntomas de trauma secundario. Adicionalmente, debía hacerlo dentro de un canon académico y en una lengua extranjera, lo que constituía una suerte de violencia epistémica. En el campo, también fue claro que no era yo la única persona interesada en las historias de las mujeres, pues la recolección de narrativas ha crecido en Colombia a partir de los procesos de justicia transicional del 2005 y 2016, y con ello el interés por hacer memoria histórica y documentar la resistencia de las mujeres.

En este capítulo presento narrativas personales y etnográficas que incluyen una descripción densa de uno de los momentos más dicientes del trabajo de campo en el que observé la filmación de un documental de estilo testimonial sobre las resistencias de las mujeres campesinas ante la violencia, y que evidenció las tensiones entre quien narra, quien escucha y quien observa. Reconstruyo también fragmentos de mi genealogía familiar, de mis diarios de campo y la sensación de vulnerabilidad que me produjo testimoniar la violencia, para arrojar luces sobre el impacto que tiene el hacer antropología en contextos de agudo sufrimiento, o como lo llama Ruth Behar, el impacto de *hacer antropología que rompe el corazón* (Behar, 1996).

Exploro el rango de emociones que emergen como la ira, la aflicción, la frustración, el cansancio y la sensación de parálisis, *durante* y *después* del trabajo de campo, para argumentar que la intersubjetividad, las emociones y las dinámicas de poder, son mediadoras del quehacer etnográfico. Aunque estas emociones son subjetivas y por tanto carecen de valor intrínseco, operan de acuerdo con el contexto cultural, la propia historia y rasgos psíquicos. Reflexiono, en suma, sobre el entrecruce entre la experiencia vivida en el campo y fragmentos de mi propia historia familiar también marcada por la violencia política, con el fin de explicitar mi posicionalidad y demostrar cómo mi propia experiencia emocional con la muerte, el duelo y el trauma vicario, alteraron y expandieron mi comprensión del duelo y de la pérdida experimentada por mis interlocutoras.

El capítulo se compone de cuatro partes: una introducción donde sitúo mi planteamiento en una tradición de antropología crítica y reflexiva y de etnografía feminista, retomando algunos debates sobre la posicionalidad, las emociones y la subjetividad en la escritura. En la segunda parte, introduzco una narrativa sobre mi genealogía familiar donde aparece el desplazamiento forzado de los años 1950 como narrativa fundacional que sitúa mi lugar social y da pistas para entender mis reacciones frente a las historias de las mujeres a partir del trauma intergeneracional

y de mi educación emocional. En la tercera, una viñeta etnográfica donde una de las sobrevivientes de una masacre perpetrada por un grupo paramilitar en 1998, y quien fuese a la vez mi interlocutora principal en campo, narra su testimonio durante la filmación de un documental.¹⁹ La cuarta, el proceso de escritura post-campo, marcado por el fallecimiento prematuro de mi mentor doctoral, Dr. William Kelleher, y el duelo sobre pérdidas propias y ajenas.

Finalmente, exploro la empatía y el trauma vicario o secundario, un tipo de afectación de la salud mental que surge a consecuencia de empatizar de manera profunda con aquellas personas que han sufrido, al punto de sentirse sus traumas como propios. Con ello busco no sólo abrir el debate sobre los efectos de nuestra práctica etnográfica en la salud mental, sino también argumentar que las presiones que la academia y la disciplina imponen sobre nosotros agravan dichos efectos al constreñir el lenguaje a un canon antropológico hegemónico que continúa entendiendo la experticia sobre el dualismo razón y emoción, siguiendo un modelo epistémico, occidental y masculinista que afecta a quienes hacemos antropología desde posiciones marginalizadas. En suma, ofrezco al lector/a un recorrido por historias que aunque separadas en tiempo y lugar, se conectan a través del hilo de la violencia, la pérdida y el trauma colectivo. Aunque no resuelva todos los dilemas aquí articulados, quizá resuene con alguno/as lectoras y contribuya a que se sientan menos solo/as en la búsqueda de sentido de las historias de las que son testigos y que quieren contar.

Reflexividad, posicionalidad y emociones en la antropología crítica

Cuestionando nociones dominantes en el campo de la etnografía y la validez de las representaciones etnográficas, reconocidos antropólogos de finales del siglo veinte (*cfr.* Bhabha, 2004; Clifford & Marcus, 1986; Geertz, 1973; Ortner, 1999; Rabinow, Marcus, Faubion, & Rees, 2008; R. Rosaldo, 1989) abordaron tres conceptos clave: reflexividad, posicionalidad y subjetividad, que permitieron repensar la identidad y el lugar social del investigador/a en relación con el conocimiento académico producido sobre los *otros culturales*. Dichas elaboraciones se nutrieron de estudios marxistas, teorías de la subalternidad y enfoques postcoloniales que todavía hoy cuestionan el papel de la antropología en la creación de regímenes de verdad opresivos como la colonización.

¹⁹ Advierto al lector/a que el contenido incluye descripciones explícitas de violencia, además de lenguaje violento. Invito a escribir sus emociones y a dialogar con amigo/as terapeutas; y si fuere necesario, detener la lectura si el contenido genera sensaciones traumáticas.

Estos conceptos fueron abordados por la *antropología feminista* (cfr. Abu-Lughod, 1996; Abu-Lughod, 1990; Davis, 2014), la *antropología militante* (Farmer, 1996) y lo que Ortner denomina *antropología oscura* (cfr., Ortner, 2016; Schepher-Hughes & Bourgois, 2004). Esta es una tendencia surgida en la década de 1980 que enfatiza el estudio de las dinámicas de poder en su relación con la desigualdad y el sufrimiento, para dar lugar a “una antropología que enfatiza las dimensiones duras y brutales de la experiencia humana, y las condiciones estructurales e históricas que las producen” (Ortner, 2016: 133). Esta antropología comprometida y militante es crítica de la alienación académica y está dispuesta a ofrecer soluciones a problemas como las epidemias, la guerra y la pobreza.

En particular, la posicionalidad y la reflexividad aparecieron con fuerza en el trabajo de Renato Rosaldo (1983), quien a partir de la propia experiencia de *shock* y trauma, teorizó una metodología donde las emociones derivadas de experiencias personales deben ser tratadas como vehículos de conocimiento. Ello devino precisamente de una experiencia personal cuando su esposa, la también antropóloga y feminista Michelle (Shelly) Z. Rosaldo, murió al caer de un precipicio mientras hacía trabajo de campo en las Filipinas, en 1981. Rosaldo entendió que la muerte accidental da a lugar un tipo particular de aflicción asociada al duelo, proceso que fue nada menos que una iluminación. Durante años había tratado de “descifrar” el significado de la ira que motivaba el deseo de los guerreros Ilongote de cazar cabezas. Pero cuando perdió a su esposa, su propia ira le dio la clave, dándole “medios para imaginar la ira que sobreviene con una pérdida devastadora” (Renato, 2013: 168).

Aunque insertar su experiencia en el relato etnográfico era considerado tabú en la disciplina, Rosaldo consideró necesario hacerlo, retando así el dogma según el cual para desarrollar habilidad etnográfica, se requiere únicamente de previo entrenamiento y extensa preparación. Sin embargo, ante la muerte de su esposa, Rosaldo replanteó que el entrenamiento académico no sólo no es suficiente, sino que es ilusorio, pues nada lo había preparado para la muerte de Shelly. A partir de esta comprensión, Rosaldo propone un giro metodológico al destacar que lo que le acontece al investigador en el campo, se debe reconstruir minuciosamente en la escritura de manera introspectiva, demostrando que las emociones del investigador y la impredecibilidad de la vida cotidiana son condición *sine qua non* del objeto de investigación y la escritura de la etnografía.

Para Rosaldo, sentir y pensar en la ira, en la aflicción, se convirtió en recurso epistémico, cuestionando la separación entre razón y emoción, la doctrina antropológica y el peso de su propia cultura en la supresión de sentimientos como la ira:

Ya sea como resultado de nociones de objetividad o dogmas sobre la indeterminación de los estados internos, las etnografías que eliminan cualidades como la ira, la lujuria y la ternura distorsionan sus descripciones y eliminan variables potencialmente clave de sus explicaciones. Mi uso de la experiencia personal como punto de partida para caracterizar la rabia del dolor para los Ilongotes ha sido, entre otras cosas, un vehículo para permitir que los lectores aprehendan la fuerza de las emociones en otra cultura (Rosaldo 2013:130).

Propuso también el concepto de “sujeto posicionado” (Renato, 2013) [1998], que de manera similar al *standpoint theory* feminista, y cercano a la intersubjetividad, sugiere que la posición del observado y del observador deben ser consideradas en conjunción:

[...] el concepto de *posición* se refiere a una ubicación estructural desde la cual uno tiene un ángulo de visión particular. Considere, por ejemplo, cómo la edad, el género, ser un forastero y la asociación con un régimen neocolonial pueden influir en lo que uno aprende. La posición también puede referirse a cómo uno la experiencia vivida puede tanto habilitar como inhibir tipos particulares de percepción. Nada en mi propia experiencia, por ejemplo, me había preparado para imaginar la ira posible en el duelo. No fue hasta después a muerte de Shelly en 1981 que estaba en condiciones de captar la fuerza de lo que los Ilongotes me habían dicho repetidamente sobre el dolor, la rabia y la caza de cabezas (Renato 2013:135, traducción de la autora).

Ruth Behar describió el famoso texto de Rosaldo, “Aflicción e ira en un cazador de cabezas”, como un texto antropológico vulnerable, “puesto al servicio de obtener el más profundo grado de empatía etnográfica posible” (Behar, 2003: 167). De esta manera aboga, junto con Rosaldo, por un observador vulnerable que sustituya el canon del observador-espectador neutral, objetivo, que no se involucra ni siente.

Para Behar, la vulnerabilidad es simplemente hacer evidente la dimensión emocional involucrada en el proceso investigativo. Justamente en el libro *The Day of Shelley's Death* (2013), Rosaldo acude a la poesía para expresar esa vulnerabilidad y los sucesos que rodearon la muerte de Michelle Rosaldo. En él, Rosaldo reconstruye las emociones vividas en su cuerpo, en el de Shelly, sus hijos y los miembros de la comunidad de Ilfuego, revelando la compleja red de relaciones tejidas en torno al duelo por la muerte de Shelley. Este duelo es profundamente solitario, pero decididamente colectivo, y no transcurre de modo lineal. En esta antropoesía, como

Rosaldo la denominó, por un lado, hay una larga secuencia de ira y tristeza ante la muerte a destiempo, pero, por otro, es claro que es la *sensibilidad etnográfica* lo que le permite identificar las emociones, las relaciones y lo que hacemos con ellas en nuestra vida. Esta naturaleza social y relacional del relato antropológico de Rosaldo es un viaje en múltiples dimensiones que nos permite vislumbrar la muerte y el duelo al desnudo.

Antropología feminista y escritura etnográfica

La reflexión sobre el método etnográfico y la necesidad de incorporar la reflexividad para hacer visible la posicionalidad del investigador/a producto de la intersección de múltiples ejes identitarios, sugieren que el trabajo de campo se puede realizar sin lógicas extractivistas y que las relaciones construidas en el campo deben repensarse desde la intersubjetividad. Parte del desarrollo de esta metodología viene de las contribuciones de la antropología feminista que, influenciada por teorías críticas postcoloniales y descoloniales, propuso desanudar el entramado de relaciones de poder subyacente al encuentro entre investigadores e interlocutores, en el entrecruce de sus identidades culturales, étnico-raciales, de clase y género, incorporando la perspectiva interseccional, a través de novedosas estrategias textuales.

Los trabajos realizados en la década de 1970 por antropólogas feministas como Gayle Rubin, Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere, marcaron una pauta importante para repensar el sesgo heterosexista, occidentalista y academicista de la etnografía (cfr. M. Z. Rosaldo, Lamphere, & Bamberger, 1974; Rubin & Reiter, 1975). Con estas críticas, en las siguientes décadas se desarrollaron nuevas metodologías y campos de estudio sobre temas considerados marginales o exclusivamente relacionados con mujeres, minorías étnicas o sexuales, fundamentadas en teorías influenciadas por el feminismo marxista, el Feminismo Negro, Chicano y del Tercer Mundo (cfr. Bell, Caplan & Karim, 1993; Ong, 1988; Safa, 1995; Zavella, 1987). Ello generó un *corpus* robusto de etnografías que van desde el modo confesional, la prosa y el verso, hasta lo experimental, subvirtiendo asimetrías de poder y arrojando pistas sobre los dilemas de representación y la investigación colaborativa. A partir de la década de los 2000, reflexiones sobre la posicionalidad y la interseccionalidad se establecen centrales a toda práctica etnográfica feminista, haciendo el proceso de investigación más transparente, situado y reflexivo (cfr. Ali, 2015; Brown, 2012; Garth & Wies, 2012; McClaurin, 2001; McNamara, 2009; Nencel; Visweswaran, 2003).

Para la etnografía feminista (cfr. Abu-Lughod, 1993; Aretxaga, 1997; Ong, 1988; Ortner & Whitehead, 1981) es menester centrar la posicionalidad en relación con las emociones, poderes y afectos que subyacen el encuentro etnográfico, abriendo camino a una práctica de escritura atenta a la intersubjetividad, lo que deriva en un ejercicio político que visibiliza los dilemas éticos y metodológicos enfrentados antes, durante y después del campo. La dimensión afectiva se considera indivisible del proceso de producción de conocimiento y de las relaciones de poder establecidas entre investigadores/as y participantes. El uso de narrativas personales y autorreflexivas que abrazan esta dimensión ha caracterizado la producción feminista que desde el *standpoint theory*, asume la subjetividad como recurso epistémico necesario para producir prácticas y conocimientos no hegemónicos (Naples & Sachs, 2000; Stoetzler & Nira, 2002). Estos planteamientos se relacionan directamente con la crítica a la etnografía como un género en sí mismo y, por ende, al modo tradicional de escritura etnográfica.

Aunque sin duda los formatos etnográficos se han multiplicado, el *manuscrito* sigue siendo el modo más común de escritura etnográfica con una audiencia prioritariamente académica. Por esto, la crítica feminista repara en las estrategias de representación textual y cuestiona las jerarquías de saber y poder claramente establecidas en la academia y en la sociedad occidental. Siguiendo a feministas como Gloria Anzaldúa, Audrey Lorde y Chandra Mohanty, en su seminal texto *Women Writing Culture*, Ruth Behar y Deborah Gordon (1995) definen la etnografía como el “extraño cruce entre la novela realista, el relato de viajes, las memorias y el informe científico” y aseguran que ésta debe entenderse en términos de *poética* y *política* y, por tanto, debe importar no lo que se escribe, sino a *quién* se atribuye la autoría. Es decir, proponen que la voz del antropólogo/a depende de su lugar social y que los interlocutores deben ser considerados como autores, lo que constituye un acto político que desafía la autoría y estatus de conocedor del antropólogo/a. Estas ideas vinieron con fuertes denuncias contra el borramiento de las contribuciones de las mujeres racializadas y minoritizadas dentro de la antropología, críticas hechas por antropólogas con identidades híbridas o del Sur Global.

Pese a estos sendos debates, la escritura canónica occidental sigue siendo dominante y demanda mantener la separación entre lo analítico y lo emotivo con el fin lograr la ilusión de neutralidad y experticia. Este canon encarna la escisión propia de la colonialidad entre razón y emoción, donde cada intento de repeler la dualidad incurre en violencia epistémica. Esto se complejiza cuando quien escribe opera en dos o más contextos lingüísticos y culturales simultáneamente –como en mi caso, que realicé mi formación doctoral y ejerzo la docencia en Estados

Unidos— o cuando el proceso de escritura etnográfica tiene una carga emocional potente. Ambas situaciones requieren de un constante proceso de traducción y vigilancia sobre esa separación entre razón y emoción. Sin embargo, escribir sobre la violencia, la muerte, el poder, la frustración, la ira y la aflicción, sobrepasa estas dualidades y resiste modos superficiales de representación, por lo que es y sigue siendo un reto hacerlo. En este texto invito a un viaje emocional que refleja si no la superación de la herida dual de la colonialidad, el intento de hacerlo.

Siguiendo esta tradición, reivindico la subjetividad como fuente de conocimiento, entendiendo la escritura como una práctica afectivo-intelectual que produce saber situado que atraviesa el cuerpo. Dana Ain-Davis y Christa Craven (2013) invitan a pensar la etnografía de nuevas maneras y a “convertirnos en expertos (o al menos intentarlo) en tantos estilos de escritura y producción del trabajo etnográfico como sea posible, [pues] los enfoques innovadores y creativos pueden y deben ser parte de todo el trabajo etnográfico feminista y debemos estar abiertos a integrar la escritura creativa y crítica.” (Craven & Davis, 2013:122). Construyendo sobre el legado de antropólogas feministas, en las siguientes secciones recorro a una escritura testimonial y autoetnográfica para nombrar lo innombrable, para hacer explícitos los ecos y reverberaciones de la violencia estructural y epistémica, reflejados en el tumulto emocional que supone escribir sobre y desde el duelo.

“Se marcharon para siempre de la casa”: una corta genealogía familiar

*Ya no vive nadie en ella
A la orilla del camino silenciosa está la casa
Se diría que sus puertas se cerraron para siempre
Se cerraron para siempre sus ventanas.²⁰*

Corría el año de 1955 cuando mis abuelos maternos Manuel y Graciela y sus nueve hijos huyeron de la pequeña ciudad de Armenia, en el Eje Cafetero colombiano, a causa de la violencia bipartidista entre liberales y conservadores. Mi abuelo era un pequeño comerciante de grandes aspiraciones, dueño del almacén *La Bola de Oro*, y hacía poco se había involucrado en la dirigencia del partido liberal. Aunque mi madre tendría apenas cinco años, recuerda que vio a su padre salir de la casa, disfrazado, en medio de la noche. Para entonces, las amenazas habían crecido tanto,

²⁰ La lectora o lector pueden encontrar las canciones completas aquí mencionadas en el enlace de la *playlist* “Pérdida y Duelo” que he creado para acompañar la lectura de este capítulo.

que mi abuela decidió cubrir con colchones las paredes de la casa donde vivían cómodamente, para que las balas no las atravesaran. Esa tarde habían alertado a Don Manuel que tenía dos días para abandonar la ciudad, y debido al agitado ambiente político, tomó una decisión que cambiaría para siempre la historia familiar.²¹ Esta historia ha sido relatada muchas veces y de distintas maneras, y a pesar de no haber estado presente, tengo una imagen clara del momento, como si hubiera estado allí. Más aún, tengo la sensación de haber sido arrancada de un lugar amado y el recuerdo emocional de la herida causada por el desplazamiento.

La violencia y el desplazamiento hacia Bogotá reorganizaron los roles familiares, quedando el tío mayor a cargo de la familia mientras mi abuelo salía de la clandestinidad forzada. Los hermanos mayores tuvieron que trabajar para ayudar al sostenimiento de la casa y de los menores, mientras la abuela junto con la hija mayor proveían el trabajo del cuidado. Sólo hasta hace algunos años, cuando en Colombia se comenzó a hablar de las víctimas del conflicto, el postconflicto y la reparación, mis tíos/as se reconocieron como “desplazados”. Pero durante mi infancia, recibí el eco de la tristeza, la nostalgia y el dolor que la desterritorialización les causó.

Fue la música el vehículo de estas emociones intensas. Ya fuera el duelo, el resentimiento o la alegría de dejar el pasado atrás, cumbias, porros, boleros y en especial la *música de cuerda tradicional colombiana*, se convirtieron en banda sonora y símbolo de unidad familiar. Temas y artistas canalizaron la melancolía que sentían por una tierra que creían los había expulsado –no la violencia– y a la cual no todos querían regresar. Fue solo hasta 1989, el año en que murió la abuela Graciela y coincidiendo con el centenario de la fundación de Armenia, que toda la familia ya multiplicada decidió volver, organizando un paseo apoteósico que duró un mes –uno de los mejores recuerdos de mi infancia. Así fue como la canción “El Regreso” se convirtió en el himno familiar, símbolo del reencuentro con la tierra:

*De regreso a mi tierra volví a mis lares
Cabalgando a lomo de mis lejanos recuerdos
Y al volver, otra vez
En mi mente quedó grabado el paisaje azul de la edad primera
Qué lindo es volver al hogar nativo
Y poder recordar con los viejos amigos
La dulce infancia*

²¹ Esta historia se repite en miles de familias no sólo en los años 1950, sino en las siguientes seis décadas. A pesar de que el ciclo de la violencia es similar, las historias orales familiares revelan el impacto multidimensional en la sociedad. Pero en este ejercicio autoetnográfico y de historia familiar reafirmo que éste es parte de una historia colectiva en un país donde las atrocidades abundan.

En 1996, Alberto, el hijo mayor, y quien había quedado a cargo de la familia y fuese el principal cuidador de la abuela, decidió regresar a vivir a Armenia. Alberto siempre fue muy emotivo y durante una de mis visitas puso la canción “Nuestra Playa”, de Emilio José. Entre profuso llanto, nos contó que la abuela la escuchaba incesantemente después de la muerte del abuelo en 1977 –el mismo año en que nació mi hermano mayor. La letra y melodía evocaban la profundidad de duelos múltiples y prolongados, el de la esposa que enviudó y el del hijo que despide a sus padres:

*La playa se ha dormido con tu silencio
Las olas ya no vienen a suspirar
Triste se queda el tiempo, sin tu presente
Tristes suenan las notas de mi cantar
(...)
Las velas de los barcos lloran tu ausencia
Las rocas que recogen, tú dulce voz
Tristes y acongojadas, sin tú presencia
Tristes suenan las notas, de mi canción*

Unos meses después, Alberto nos contó que había soñado con mis abuelos; lo llamaban diciéndole: “te estamos esperando”. Alberto murió a los pocos meses. No conocí al abuelo, pero fue suficiente con ser testigo del vértigo emocional de mi tío, de la magnitud de esa tristeza, para entender el peso de la carga que llevó, y sentir, encapsulada en unos versos, la historia de un amor atravesado por la violencia, la separación y la enfermedad.

La filmación o el día en que pasó lo que pasó

*La linda joven que allí vivía
Enamorada de aquel zorzal
Llorando siempre me lo decía
Cuando tendremos un nido igual
Mas pasó el tiempo, cual todo pasa,
como las glorias que ayer soñé
Vino la guerra, dejé mi casa
Y con los míos también marché*

En noviembre de 1998, paramilitares del Bloque Metro²² incursionaron en la vereda Pantanillo, municipio de Yolombó, nordeste antioqueño, en una toma macabra que duró dos días y en la que asesinaron a doce campesinos y aterrizaron a toda la comunidad. Celia, una mujer campesina de 30 años y madre de cuatro hijos, perdió a su compañero Fernando, a una parte de sí misma y de su comunidad. Los combatientes llegaron buscando a los supuestos responsables del atentado al oleoducto del vecino municipio de Segovia y, como sucedió muchas veces durante el conflicto armado, civiles inocentes fueron señalados de ser colaboradores de la guerrilla y, en consecuencia, asesinados.

Supé lo que pasó el día de la masacre en fragmentos que poco a poco reconstruí a partir de conversaciones con Celia, visitas a su finca y testimonios de otras personas cercanas a la comunidad. Celia había fundado un grupo de mujeres rurales en 1993 y desde 1996 estaban establecidas como organización formal, trabajando con una ONG feminista de Medellín, en temas de agroecología y derechos de las mujeres. Después de la masacre, Celia se desplazó a Medellín donde luego fue contratada por la ONG para trabajar en oficios varios. Aunque Celia se radicó en Medellín, desde el 2010 se propuso recuperar su *rancho*²³ abandonado para hacerlo habitable otra vez. Con el desplazamiento, Celia dejó su activismo y se retiró de la organización.

Sólo conocí un relato completo de los hechos y circunstancias de la masacre el día en que un par de documentalistas, Sara y Andrea, llegaron a la finca de Celia a filmar testimonios sobre las resistencias de las mujeres campesinas en medio de la violencia. Yo solía viajar con Celia a la finca los fines de semana y aprovechaba para recorrer otras veredas o hablar con otras mujeres, pero ese día coincidimos ellas y yo. Sara se hizo amiga de Celia desde que comenzó a trabajar en la ONG, primero como pasante universitaria, luego como asesora de las organizaciones del nordeste. Sara tenía carisma y una estrecha relación con las mujeres rurales y habían sentido su renuncia a la ONG como una gran pérdida.

Que ésta sea la manera en que conocí muchos de los detalles de la masacre no es cuestión menor, como tampoco lo fueron las dinámicas que se trenzaron ese día entre las documentalistas, Celia, las otras mujeres presentes y yo, y las emociones

²² Grupo armado ilegal, parte de la estructura paramilitar de las Autodefensas Unidas de Colombia y principal actor armado del conflicto colombiano. Se dedicaron a combatir las guerrillas de las FARC y el ELN en connivencia con la policía, el ejército y empresarios de la región, cometiendo graves violaciones de derechos humanos.

²³ La palabra *rancho* en Colombia se usa coloquialmente para describir una casa humilde, incluso precaria, generalmente autoconstruida con materiales reciclados o adobe. *Finca* se refiere a un terreno que incluye una casa rural y tierra de cultivo.

contradictorias y difíciles que sentí el día de la filmación. Las documentalistas habían rentado un *jeep* y contratado a un conductor local que las llevaría de vereda en vereda. Las acompañaban otras mujeres de la organización que también aparecerían en el documental.

Desde que Sara y Andrea llegaron, el tenor de las interacciones de Celia conmigo cambió, y la cariñosa amiga se tornó distante. Llegaron con sus equipos, y después de efusivos saludos, dejaron sus morrales en la única habitación. Alabaron el rancho y su piso de tierra “natural” y le preguntaron cómo se sentía al volver, a lo que ella contestó con una retórica similar, y le propusieron hacer una “limpia” con salvia. Sara indudablemente despertaba gran admiración entre las mujeres de la organización y su cercanía con ella era símbolo de prestigio. Era una invitada especial y Celia se esforzaba por ofrecerle la auténtica experiencia rural que estaba buscando, con mimos y comentarios de mutua admiración.

Celia y yo habíamos tejido una relación de amistad entre iguales, con una química espontánea que surgió cuando la conocí en el 2009 en Bogotá. Celia asistía al seminario “Verdad, Justicia y Reparación”, de la *Ruta Pacífica de las Mujeres*, en calidad de víctima, pues había participado en talleres de psicoterapia ofrecidos en la ONG para la que trabajaba como mensajera. En ese momento, no sabía que Celia no era una de las asesoras profesionales, pero fue a través de ella que establecí contacto con la organización. Durante mi trabajo de campo, interactué intensamente con las asesoras *en* el contexto institucional, mientras que Celia fue una de mis principales interlocutoras *fuera* de la institucionalidad. Era significativo que Celia no fuera parte de ningún grupo de mujeres y que tuviera el trabajo más bajo en la pirámide organizacional de la ONG. Su contratación era precarizada y sentía su trabajo como una democión, lamentando que su experiencia como organizadora comunitaria en Yolombó no fuese tenida en cuenta. Estas inconformidades se manifestaban a veces en su cotidianidad, pero mi relación con Celia siempre fue buena. Me abrió las puertas a una comunidad golpeada por la violencia y a la realidad de sus efectos, y su amistad me hizo sentir menos sola en un lugar donde era una *outsider*.

Tenía claro que no quería explotar su historia ni hacerle preguntas intrusivas sobre el día de la masacre. Me propuse dejar crecer la confianza hasta llegar al punto en que podríamos tener esa conversación. Celia entendía que yo estaba haciendo mi investigación doctoral sobre “lo que pasó”, sobre la ONG y los grupos de mujeres rurales, y quería ayudarme. Por eso pude adentrarme en el mundo de Pantanillo y visitar la finca donde Celia vivió su historia de amor, el nacimiento de sus hijo/as y el asesinato de Fernando. Meses antes de la filmación, ya había

conocido a partes de su biografía a partir de anécdotas que me compartía en largas charlas durante los viajes a la finca. Allí teníamos las mejores conversaciones, porque Celia conectaba sus recuerdos con las cosas, los paisajes y la vida de la vereda. Esto me ayudó a entender la complejidad de su ser en un contexto de ruralidad y que su vida era más que el episodio de violencia extrema de la masacre.

Como muchas niñas campesinas, Celia había tenido una vida difícil. Su padre era cariñoso y protector, pero había muerto a temprana edad y su mamá la había enviado a vivir con sus padrinos, quienes la dispusieron al oficio doméstico. Celia es inusualmente alta, de tez morena, con una gran presencia. Su propia familia la llamaba *alta*, *negra* y *fea*. A los 16 años había conocido a Fernando, y después de un breve cortejo, se enamoraron y se fueron juntos a vivir a un rancho hecho de bahareque. Cada objeto, cada pared, cada teja del rancho tenía una historia. Oyéndole contar, los veía juntos trabajando el cafetal, armando su fogón de leña donde cocinaban en latas de leche *Klim*. Con el tiempo, Fernando construyó una cocina y un fogón de cemento, adaptado a la altura de Celia.

Había también otra casa que llamaban “la casa rosada” unos metros arriba, al lado del camino. Era en esa casa donde estaban viviendo mientras reparaban el rancho de bahareque, cuando llegaron los paramilitares. Hoy es un monumento viviente al horror de esa noche. Un ensortijado nido de avispas cuelga del techo, no tiene ventanas ni marcos, pues, según Celia, vecinos y parientes indolentes se los robaron, aprovechando la tragedia para saquear, porque no creían que una mujer “sola” podría vivir allí.

Celia recuerda de varias maneras el día que pasó lo que pasó. Había ya rumores desde antes; y ese día, el sonido de disparos a lo lejos fueron preámbulo de lo que vendría después. El día de la filmación, Celia narró que los paras sacaron a los hombres de sus casas y encerraron a niños, niñas y mujeres en la escuela y una caseta rural. A Fernando lo interceptaron volviendo a la casa rosada. Celia recuerda que llegó cargando un racimo de plátanos; el comandante salió a recibirlo y sin mediar palabra, le disparó.

Al contarlo, el rostro de Celia se torna sombrío, hace un gesto peculiar, frunce el ceño y los arcos de sus cejas se doblan hacia abajo, en un gesto de infinita agnía que únicamente aparece al rememorar estos hechos. Insiste que a Fernando no le dieron la oportunidad de decir que no era la persona que estaban buscando. Después de asesinarlo, encerraron a Celia en la cocina junto con una de sus hijas toda la noche, les obligaron a prepararles chocolate, rasgaron con un machete los sacos de café y le dijeron que habían cometido un error al matar a Fernando, pero que “igual tenía que seguir para sacar a sus hijos adelante”. En algún punto de la

noche, Celia confrontó a una de las comandantes paramilitares, y cuando ella la amenazó con matarla, Celia solo le replicó, “máteme (...) que yo ya estoy muerta”.

Los paramilitares también fueron a la finca de su padrino, donde ella había vivido su infancia. Encerraron a toda la familia y según me contó su tía, doña María, una mujer octogenaria, en voz muy baja, casi en secreto, les dijeron que si hablaban les contarían la lengua y otras atrocidades más. A Carlos, su primo, lo amarraron a una camioneta que procedieron a manejar por los caminos destapados y lo arrastraron hasta que, muerto, enterraron parcialmente su cuerpo en una zanja. Al otro día, o quizás a los dos, Celia y su vecina salieron y vieron lo que había pasado. Sin saber cómo, algunos cuerpos fueron ubicados en el patio de su casa. Los cubrieron con sábanas y los velaron la noche entera. En un recuerdo particularmente agónico durante el testimonio, Celia recordó que le parecía que los cuerpos sin vida se movían. Después de ese día, “hasta los animales tenían miedo”.

En el pueblo sabían que algo malo estaba pasando. Se escuchaban tiroteos, se sentía la muerte en el aire y las mujeres del pueblo alertaron a la ONG en Medellín. Pero ni la policía, ni el ejército, ni los vecinos llegaron a auxiliar. Sólo después de unos días, el municipio envió una volqueta para recoger a los muertos. Durante la filmación del testimonio y cuando habla de esto, el rostro de Celia pasa de la agonía a la rabia al recordar que “nadie vino a ayudar” y que fue una volqueta, un vehículo que se utiliza para transportar material de construcción, donde se llevaron a sus muertos.

Algunas mujeres y sus familias se refugiaron en un centro comunitario, viviendo de la caridad. Algunas retornaron a la vereda, mientras que otras se desplazaron a municipios aledaños. Celia volvió a la vereda, pero en menos de un mes decidió marcharse para siempre con sus cuatro hijos a Medellín. Allí, Celia buscó posada donde una hermana, pero recuerda que después de un mes, ésta le dijo que tenía que “pararse a buscar trabajo”. Celia no recuerda esto como un momento de apoyo, sino como falta de solidaridad, pues en ese punto no sentía ganas de vivir.

Para remediar las necesidades de subsistencia, Celia buscó trabajos informales como lavar, planchar, asear casas, hasta que finalmente se empleó como aseo en la ong. Cuando visité a Celia en su casa en el 2010, noté la persistencia de los efectos de la violencia. Estando en la cocina, tocaron a la puerta. Hubo un silencio y miradas agitadas. Con cautela, Celia miró por la esquina de una ventana y constató que se trataba de un vendedor de servicios públicos, lo que igual le generó desconfianza, una desconfianza que permea toda vida y sus relaciones.

Para esa época ya tres de sus hijos se habían graduado del colegio y con su trabajo en la ONG había logrado ingresos que complementaba con otros oficios.

En la ONG, su puesto también había cambiado de aseadora a mensajera. Aunque encontró en Medellín personas que le tendieron la mano y a quienes agradeció, afirma que nunca recibió un subsidio gubernamental. Celia no le gusta identificarse como mujer “desplazada”, a pesar de haber diligenciado el registro que la reconoce oficialmente como *víctima*. Al momento de mi trabajo de campo, nunca había recibido una reparación y tampoco era claro qué había hecho o qué podría hacer, debido a las cambiantes leyes de reparación.

A pesar de ser una persona afectuosa, un gran resentimiento cobija la enorme pena que le dejó el asesinato de Fernando. Es funcional y afectuosa, pero era obvio el profundo dolor y la rabia que sentía que le hubieran arrancado a quien fuese su compañero y amante, arrebatándole la posibilidad de una vida mejor. Lo de ellos era una historia de amor, y así lo recordaban sus compañeras del grupo de mujeres. Mientras Fernando fue su escape y su luz de esperanza, ser parte del grupo de mujeres le había permitido verter su energía y fuerte carácter al servicio de una causa común, y a ambos los perdió. La violencia tocó a su puerta destruyendo esos sueños, dejándole heridas que se manifiestan en características como el ser malgeniada y orgullosa, rasgos que muchos no interpretan como parte del trauma de la violencia estructural que marcó su vida, sino como signos de un carácter defectuoso y difícil.

Celia y yo éramos amigas, pero el día de la filmación me sentí irrelevante. El poder estaba en manos de quien prometía un premio y un producto concreto: un documental a ser exhibido, y se basaba en relaciones preestablecidas marcadas por el prestigio institucional y simbólico de Sara y Andrea. Frente a esto, el propósito de mi presencia era borroso, innecesario quizás. Celia parecía otra persona, distante y excesiva en su deferencia con Sara y Andrea. He tratado de comprender las dinámicas de poder y ver cómo estas retrataban la manera en que mujeres marginalizadas como Celia tienen que aprovechar oportunidades como ésta, leyendo claramente la pirámide social de poder.

Al cabo de un fin de semana que pareció una eternidad, Celia me dijo que se había adelantado su periodo menstrual por lo difícil que le fue recordar el día en que “pasó lo que pasó”. Nunca volvimos hablar del día de la filmación, pero luego de un par de años, Celia me confesó que no quedó contenta con el documental. Ella no ofreció explicaciones ni le quise preguntar por qué. Intenté verlo, pero no fue posible, pues concursó en festivales de cine que no son de libre acceso. Celia tampoco estuvo de acuerdo, cuando en el 2018, el Comité Municipal de Víctimas instaló una placa en la vereda para conmemorar la masacre y quienes perecieron en ella, rehusándose a que el nombre de Fernando quedara grabado. Cuando le pregunté por qué, me dijo que no la habían hecho parte del proceso ni contado

con su opinión. En retrospectiva, ambas actitudes, deferencia y rechazo extremos, reflejan el trauma vivido y su impacto en la subjetividad, así como disputas por el derecho a la memoria. Para mí, el día de la filmación fue un recordatorio de la violencia y el rol de las emociones y la intersubjetividad.

Escritura, duelo y trauma vicario

“But what is grief, if not love persevering.”
(WANDA VISION)

Al culminar doce meses de trabajo de campo en Antioquia, regresé a los Estados Unidos a escribir mi tesis doctoral. Pero al volver, un suceso cambió el curso de mi escritura: mi mentor, Dr. William (Bill) Kelleher, falleció. Unos meses antes había recibido la noticia que había sido diagnosticado con un avanzado cáncer. Bill fue crucial en mi historia académica e intelectual, pero lo apreciaba sobre todo por la manera acogedora con que me recibió en Syracuse. Bill era investigador del conflicto norirlandés, había asesorado estudiantes colombianos y tenía una convicción férrea por la paz. Le importaba Colombia, conocía bien el conflicto, y me animó a investigarlo a través de la antropología reflexiva y el feminismo. Defendía férreamente a los estudiantes extranjeros y depositó en mí una confianza y una fe inconmensurables sin las cuales mi trabajo no hubiera sido posible. Inexplicablemente, este suceso hacía eco con lo que me había encontrado un año atrás, cuando al llegar a la ONG en Medellín supe que hacía dos semanas una de las asesoras más queridas, Eliza, había muerto después de una breve batalla contra el cáncer. Esa extraña coincidencia me resultó alucinante y devastadora a la vez.

Cuando Eliza falleció, no sólo sus compañeras y allegadas quedaron afligidas, sino que la organización entera quedó sumida en un profundo duelo que, junto a otros factores, desencadenó en una prolongada crisis. Múltiples homenajes se realizaron en su nombre; altares con sus pertenencias, murales y rituales que movilizaban emociones y recuerdos, fueron la forma de tramitar el duelo. Pero sólo entendí el verdadero impacto de esa aflicción cuando Bill falleció.

En el campo, la muerte de Eliza había dificultado mi trabajo, pues la organización tenía otras prioridades y la carga emotiva era pesada. Hubo rechazos, demoras y disputas internas que me impedían acercarme al grupo y causaban frustración. Reflexionando en el post-campo, comprendí que la persistencia de la muerte a destiempo, ya fuera por violencia o enfermedad terminal, fue uno de los “datos”

más transformadores que recogí. Entendí que no podía escribir sin referirme al duelo, la ira y la aflicción. Pero esa comprensión no fue fácil y tardó en llegar.

No hablaba con Bill hacía meses. Inmersa en el campo, no tenía claro el grado de deterioro de su salud, en parte por la distancia, en parte por la burocracia universitaria y asuntos legales, pero también por una práctica cultural común en Estados Unidos que sobrepone el optimismo a la realidad y evade la tristeza como emoción. Por eso, cuando regresé y supe la verdad, un sentimiento de ira me invadió. La muerte de Bill era inminente. Lo vi dos semanas antes de morir, ya en cuidados paliativos, disminuido, irreconocible y tercamente dispuesto a ser mi mentor. A la ira instalada en mi cuerpo como un permanente mal humor, le siguió el anquilosamiento. No reconocí la pena que sentía, sólo una rabia constante, de bajo nivel.

Eventos personales pospusieron el trámite de ese duelo y el de la pérdida de una comunidad en Antioquia de la que llegué a sentirme parte. Sentía culpa y confusión, ¿tenía acaso derecho a sentir la pérdida de Bill como propia? A pesar de estar rodeada de amigos y compañero/as, sentía la ausencia de una comunidad de duelo con quien sentir tristeza de manera similar. Esto contrastaba con lo que había experimentado en Medellín cuando Eliza murió, es decir, una comunidad de mujeres que, apoyándose una en otra, llenaban la ausencia con símbolos que les ayudaban a tramitar el dolor. Pero ni en Medellín ni en Syracuse era yo parte absoluta de esas comunidades, y por eso experimenté una profunda soledad en ambos lugares. Volví con las heridas de la violencia, el miedo y el dolor, y no sabía cómo sanarlas.

Esto contribuyó al prolongado y lento proceso de escritura. Con el tiempo, comencé a sentir miedo, paranoia, y el temido “bloqueo del escritor”, además de dificultad en mantener relaciones de amistad. Mi salud se deterioró y pequeños sobresaltos o situaciones cotidianas me generaban estruendosas reacciones. Noticias sobre tragedias o problemas me afectaban de manera excesiva y no toleraba (ni aun tolero) escenas de violencia en películas o televisión. Escribir en otro idioma era complejo y también lo era lograr el apoyo material que necesitaba para hacerlo, de manera que la ira funcionó como mecanismo de defensa y protección. No era el tipo de indignación que moviliza, sino un peso incómodo, persistente, aturdidor.

Pero experimentar estas sensaciones intensas asociadas al duelo me permitió acercarme a la ira de Celia y de otras mujeres cercanas a mí, que como yo eran frecuentemente acusadas de mal genio o hipersensibilidad. La hipersensibilidad es, de hecho, uno de los rasgos de mi personalidad y explicaba en parte por qué me afectaba la violencia, pero hasta entonces la llevaba como una incómoda fealdad

y no como la virtud de tener gran empatía. Celia, como yo, se sintió abandonada. Sintió que la comunidad no estuvo presente y que el tratamiento que le dieron al cuerpo de su esposo fue deshumanizante, lo que relaciono con ver a Bill minado por la enfermedad. A Fernando le hicieron un sepelio colectivo, pero Celia sentía que después de la avalancha de atención pronto todo se olvidó, y se vio sola resolviendo sus problemas cotidianos como mujer viuda y madre soltera. De manera similar, sentí la ausencia de colegas y mis compañeros en los homenajes a Bill, y acostumbrada a otro tipo de rituales funerarios y de expresión del duelo, no sabía qué era correcto expresar ni con quién hacerlo. La ausencia de una comunidad de duelo me dificultó aceptar la muerte de Bill.

Entrelazados estaban los efectos de haber escuchado docenas de testimonios como la de la masacre en Yolombó y la empatía que sentía, los multiplicó. Sentía la tensión entre ser semejante y a la vez diametralmente diferente a las mujeres y las historias que estaba escribiendo. Todas habíamos sufrido pérdidas, pero las circunstancias eran evidentemente incomparables y no sabía cómo crear espacio para reconocer el dolor que yo sentía en la intersección de mi vida con la de ellas. Sabía que no era víctima directa del conflicto, pero intuía que un hilo conectaba sutilmente nuestras subjetividades y nuestras historias familiares.

Sentada frente al computador, me debatía si contar o no lo que aprendí y aunque no tenía ni tengo ahora una respuesta definitiva, entendí finalmente que investigar la violencia estaba afectando mi vida entera. No fue sólo Celia; hablé con docenas de víctimas de trauma horrendos, desde la tortura, intentos de asesinato, extorsión, violación y secuestro y desaparición forzada. También hablé con trabajadoras de ONGs, activistas, terapeutas, investigadores, líderes comunitarios, curadores de museos, agentes estatales, perpetradores, abogados y fiscales que me proporcionaron información privilegiada que tristemente quisiera no haber escuchado.

Con ayuda de un terapeuta comprendí que lo que sentía no era simple mal genio, sino los síntomas del llamado *trauma vicario* o *secundario*, una forma de “*shock* común” o respuesta particular que puede desencadenarse “al ser testigos de un evento o una interacción que valoramos como perturbadora, ya sea que estemos conscientes de este proceso de evaluación o no” (Weingarten, 2004: 9). Terapeutas, socorristas y trabajadores humanitarios suelen experimentar este trauma y aunque diferentes tipos de eventos pueden desencadenar diferentes reacciones, éstas varían de acuerdo a cada persona. En cualquier caso, el trauma secundario afecta la mente, el cuerpo y el espíritu, debido al “choque que se siente al ser testigo de la violencia, [pues] puede debilitar a la persona física y emocionalmente y expresarse en síntomas similares a los del trauma directo, interrumpir el sentido

fundamental de seguridad y protección y dejándonos con sentimientos de horror, miedo y pavor” (*ibid.*) La pérdida de seguridad ontológica y de sentido es parte del trauma vicario.

Me costó aceptar que esto me estaba pasando pues mi experiencia palidecía comparada con la que tenían otros profesionales y activistas en Colombia. Había hecho un esfuerzo significativo desde el diseño de mi investigación de no identificarme con las víctimas y estaba demasiado consciente de mi privilegio. Había renunciado a la representación discursiva de la víctima y la sobreviviente, tan frecuente en el contexto norteamericano. Creía haber sido cautelosa y no hacer preguntas innecesarias por beneficio propio de manera que no causara revictimización y no estaba dispuesta a contar historias de violencia sin un propósito claro, o incluir detalles mórbidos en las narrativas. Pero en el intento forcé un silencio igualmente peligroso, arriesgando borrar a mí misma de mi trabajo y con ello el lugar que mi subjetividad juega en la producción de conocimiento etnográfico. Era como “si la historia que [había] cuidadosamente elaborado, ahora tuviera que ser reescrita para reemplazar la historia que protegía a la persona de saber aquello para lo que no estaba lista” (Weingarten, 2004: 24).

Aceptar que padecía de trauma secundario requería entonces reevaluar la historia que me había contado a mí misma sobre quién era yo en el campo y quién debería ser como escritora de etnografía, y reemplazarla por otra en la que también reconociera lo que la violencia –la de mi propia historia y la que había padecido mi familia– había hecho en mí. Eso incluía reconocer la violencia con la que crecimos y nuestro trauma colectivo. Pese a ello, me movía entre la sensación de “total inutilidad de escribir algo y [...] el ardiente deseo de escribir algo” (Behar, 1996, traducción de la autora). Sólo cuando comprendí y elaboré el rol de mi subjetividad, mi historia y posicionalidad, el trauma vicario y los relacionamientos que de ahí se armaron y trenzaron en una suerte de memoria y trauma colectivo, pude desanudar la escritura y culminar el proceso. Comprendí que no hacerlo era un acto de violencia epistémica contra mí, que la separación estricta del yo personal y el yo del investigador es una ilusión banal. Silenciar no es una buena salida, aunque el silencio también puede ser una opción. Porque a pesar de estas revelaciones, hay cosas que nunca podré contar, pero tendré que procesar para sanar.

A modo de conclusión

PAPÁ
 El Chato habló desde las
 Filipinas
 dijo que Shelly falleció.
 Siento la agonía de mi hijo
 como si fuera el día de la muerte
 de nuestro hijo Dick.
 Ese día mi madre llegó,
 sintió mi dolor y se desmayó.
 Ahora sufro el llanto de mi hijo
 como mi madre sufrió el mío.
 (RENATO ROSALDO, 2014: 93)

Quiero anudar aquí las posibilidades y limitaciones de la escritura etnográfica para una antropología de las emociones, a partir de varios asuntos planteados. Por un lado, la relación entre las decisiones metodológicas, la subjetividad y la ética en la investigación etnográfica de la violencia; el rol de las emociones intensas, típicamente contrapuestas a la racionalidad, como la ira, la aflicción y su rol en la creación de conocimiento; el trauma vicario y su relación con los dilemas de la escritura, es decir, por qué y para qué se escribe sobre la violencia.

Como Celia, muchas víctimas de la violencia política cuentan su historia para reclamar su dignidad y sentir alivio. Contar los hechos, ponerle nombre, cuerpo y alma a las historias, implica humanizar a muertos y desaparecidos y con ello prevenir el olvido. Escuchar y crear archivos de estas historias es también prevenir el borramiento social, histórico y epistémico del que sufren la mayoría de las víctimas en Colombia. En últimas, es un gesto contra la injusticia a la que parecen estar condenados. Pero de ello se derivan consideraciones éticas y metodológicas. Estas historias y testimonios no pueden ser comprendidos como eventos aislados, sino como fruto del contexto, y por tanto, la metodología de investigación debe ser guiada por principios como la empatía, la igualdad y la no revictimización, además del cuidado y la confianza.

Es decir, propiciar un espacio para construir relaciones en las que saber los infortunios ajenos no es el resultado de un acercamiento utilitario. Sin embargo, esta construcción funciona en dos vías y, por tanto, los apegos y relaciones que formamos como etnógrafo/as deben ser tenidos en cuenta e igualmente historizados en la propia biografía. El ejercicio de crear este archivo etnográfico de la violencia implica más que un acto de escucha. Atraviesa el cuerpo, atraviesa la historia

personal, irrumpe la dimensión emocional de maneras inesperadas. Ello nos debe invitar a repensar la escritura etnográfica en otros géneros creativos que puedan romper con las dualidades modernas y dar cabida a la autorreflexión y libre expresión de las emociones.

Esto tiene grandes implicaciones en la escritura del periodo post-campo. Por ejemplo, el trauma vicario y las presiones de contexto me implicaron parálisis y autocensura, tanto por las dudas sobre la autoridad etnográfica, como por el miedo al rechazo o juzgamiento de mi capacidad analítica intelectual antropológica, como al rechazo por parte de pares, activistas y trabajadoras humanitarias que han pasado y vivido por mucho más. Pero una vez que comencé a entender mis emociones, mi lugar y mi propia historia, entendí que no había nada natural en la violencia ni en la etnografía de la violencia, y no se trataba de borrar diferencias sino entender que el duelo, la ira y la aflicción, no son puramente personales y que existen en una memoria colectiva y que amarra historias diversas y aparentemente inconexas a través de un hilo.

Finalmente, abogo por una política comprometida con deshacer las dualidades y que nos reclame tanto a antropólogos como a quienes trabajamos, como seres complejos, multidimensionales, constituidos desde el lenguaje, lo simbólico y las emociones. A volcar la introspección, el sentir y la intuición como lugares para la empatía radical y para la producción de conocimiento situado, relevante y que rehumanice, no que normalice la violencia y sus secuelas. Es un llamado a abrirnos a otros lenguajes más allá de la escritura etnográfica que estén informados de sensibilidad etnográfica. Ejemplos abundan desde Zora Neale Hurston, Ruth Behar, hasta Ursula K. Leguin y Renato Rosaldo. Esta posibilidad de apelar a lenguajes creativos y poéticos debe abrirse desde la formación de pregrado y no ser reservada a aquellos pocos que llegan a la élite intelectual. Esto implica además problematizar las dualidades entre hombre y mujer y entre razón y emoción, para darle un lugar a las emociones en nuestra práctica para producir conocimiento ético. Es un gesto contra la violencia política, epistémica y académica que requiere de escucha e intuición.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. (1993). *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1996). Writing Against Culture. En: FOX, R. G. (Ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press, pp. 137-162.

- ABU-LUGHOD, L. (1990). Can there be a feminist ethnography? *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 5(1): 7-27.
- ACOSTA, M.; CASTAÑEDA, A.; GARCÍA, D.; HERNÁNDEZ, F.; MUELAS, D.; SANTA-MARIA, A. (2018). The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous Women. *The international journal of transitional justice*, 12(1): 108-125. doi:10.1093/ijtj/ijx033
- ALI, R. (2015). Rethinking representation: negotiating positionality, power and space in the field. *Gender, Place & Culture*, 22(6): 783-800.
- ARTEXAGA, B. (1997). *Shattering silence: women, nationalism, and political subjectivity in Northern Ireland*. Princeton: Princeton University Press.
- BABBITT, S. E. (2001). Objectivity and the role of bias. En: N. TUANA & S. MORGEN (Eds.), *Engendering rationalities*. Albany: State University of New York, pp. 297-314.
- BEHAR, R. (1996). *The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- BEHAR, R. (2003). *Ethnography and the Book that was Lost*. *Ethnography*, 4(1): 15-39.
- BEHAR, R., & Gordon, D. A. (1995). *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- BELL, D., Caplan, P., & Karim, W.-J. B. (1993). *Gendered fields: women, men, and ethnography*. New York; London: Routledge.
- BHABHA, H. K. (2004). *The location of culture*. London, New York: Routledge.
- BROWN, N. E. (2012). Negotiating the insider/outsider status: Black feminist ethnography and legislative studies. *Journal of Feminist Scholarship*, 3: 19-34.
- BUENO-HANSEN, P. (2016). *An intersectional analysis of the Peruvian Truth and Reconciliation Commission*. En (1 ed.): Routledge, pp. 185-201.
- BURNET, J. E. (2012). *Genocide Lives in Us: Women, Memory, and Silence in Rwanda*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CRAVEN, C.; DAVIS, D. n.-A. (2013). *Feminist activist ethnography counterpoints to neoliberalism in North America*.
- DAS, V. (2001). *Remaking a world: violence, social suffering, and recovery*. Berkeley: University of California Press.
- DAVIS, T. (2014). *Trying to be a vulnerable observer: Matters of agency, solidarity and hospitality in feminist ethnography*. Paper presented at the Women's Studies International Forum.
- FARMER, P. (1996). On Suffering and Structural Violence: A View from Below. *Daedalus (Social Suffering)*, 1 (125): 261-283. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20027362>
- GARTH, H.; WIES, J. R. (2012). Introduction: Tidemarks and Legacies of Feminist Anthropology. *Voices*, 12(1): 1.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GREEN, L. (1999). *Fear as a way of life: Mayan widows in rural Guatemala*. New York: Columbia University Press.

- HELMS, E. (2013). *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- McCLAURIN, I. (2001). *Black feminist anthropology: Theory, politics, praxis, and poetics*: Rutgers University Press.
- McNAMARA, P. (2009). Feminist ethnography: Storytelling that makes a difference. *Qualitative Social Work* 8(2): 161-177.
- NAPLES, N. A., & SACHS, C. (2000). Standpoint Epistemology and the Uses of Self-Reflection in Feminist Ethnography: Lessons for Rural Sociology. *Rural Sociology*, 65(2): 194-214.
- NENCEL, L. (2014). *Situating reflexivity: Voices, positionalities and representations in feminist ethnographic texts*. Paper presented at the Women's Studies International Forum.
- ONG, A. (1988). *Colonialism and Modernity: Feminist Representations of Women in Non-Western Societies*. Inscriptions, 3.
- ORTNER, S. B. (1999). *The fate of "culture": Geertz and beyond* (Vol. 8.; 8). Berkeley: University of California Press.
- ORTNER, S. B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *Journal of Ethnographic Theory*, 6(1): 47-73.
- ORTNER, S. B., & WHITE, H. (1981). *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- RABINOW, P., MARCUS, G. E., FAUBION, J. D.; REES, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham: Duke University Press.
- ROSALDO, M. Z., LAMPERE, L., & BAMBERGER, J. (1974). *Woman, Culture, and Society*: Stanford University Press.
- RENATO, R. (2013). Introduction: Grief and a Headhunter's Rage. En: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.
- ROSALDO, R. (2013). *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief*. Durham: Duke University Press.
- ROSALDO, R. (1989). *Culture & truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- RUBIN, G., & REITER, R. R. (1975). *The Traffic in Women: Notes on the "political economy" of Sex*: Monthly Review Press.
- SAFA, H. I. (1995). Economic Restructuring and Gender Subordination. *Latin American Perspectives*, 22(2): 32-50. doi:10.1177/0094582X9502200203; 2310.1177/0094582X9502200203
- SANFORD, V. (2003). *Buried secrets: truth and human rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1992). *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- SCHEPER-HUGHES, N., & BOURGOIS, P. (2004). "Introduction: Making Sense of Violence" En: SCHEPER-HUGHES, N & BOURGOIS, P. (Eds.). *Violence in war and peace: An anthology*. Malden, MA: Blackwell.
- STOETZLER, M., & NIRA, Y.-D. (2002). Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory*, 3(3): 315-333. doi:10.1177/146470002762492024; 2010.1177/146470002762492024

- THEIDON, K. (2012). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- VISWESWARAN, K. (2003). "Defining feminist ethnography". En: LINCOLN, Y. S.; DENZIN, N. K. (eds.). *Turning points in qualitative research: Tying knots in a handkerchief*, Oxford: Altamira press, pp. 73-94.
- WEINGARTEN, K. (2004). *Common shock: witnessing violence every day: how we are harmed, how we can heal*. New York: New American Library.
- ZAVELLA, P. (1987). *Women's work and Chicano families: cannery workers of the Santa Clara Valley*. Ithaca: Cornell University Press.

¡VAYA A BUSCAR SU GALLINA DE ANGOLA! EMOCIONES Y AFECTOS EN CAMPO

*Daniele Ferreira Evangelista*²⁴

Antecedentes

El candomblé es una religión afrobrasileña formada a partir de la re-territorialización de los cultos de orisha en Brasil, a lo largo de la diáspora africana entre los siglos XVII y XVIII. Una pluralidad de fragmentos culturales oriundos de los pueblos de África Occidental que pasó por un largo proceso de adaptación y recreación de las tierras nuevas. En la frontera entre cura, canto, danza y religiosidad, asociaciones como los *batuques*,²⁵ los *calundus*²⁶ y las hermandades católicas surgieron por la necesidad de enfrentar las experiencias de sufrimiento atroz impuestas por la esclavitud, además de ser una forma colectiva de resistencia cultural. Sin embargo, apenas a partir del siglo XIX, el candomblé se institucionalizó con la formación de una comunidad religiosa afrobrasileña por la fundación de los primeros *terreiros* de candomblé en Bahía.

Con configuraciones espaciales específicas que remontan al *compound*²⁷ o la “casa” (*ilê*) africana, los *terreiros* equivalen a los templos religiosos del candomblé,

²⁴ Doctoranda en Antropología Social, Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.

²⁵ Los *batuques* se refieren a los bailes colectivos en que los cantos y canciones eran acompañados de instrumentos de percusión, invocación de espíritus, sesiones de posesión, adivinación y curación mágica.

²⁶ *Calundu* es un término genérico que se refiere a los cultos de origen africano que existieron en Brasil a lo largo del período colonial y que precedieron a los *terreiros* del candomblé del siglo XIX, en un proceso de transición. Además, los primeros *terreiros* de los que se tiene registro en Bahía tuvieron su construcción vinculada a miembros de hermandades católicas de la región.

²⁷ *Compound* es un término utilizado en la región de lengua yoruba en África Occidental que se refiere a un lugar de residencia colectiva, comprendiendo un conjunto de casas ocupadas por familias extensas relacionadas entre sí por parentesco consanguíneo. La configuración espacial del *compound* es rectangular, en donde las casas se localizan lado a lado, delante de un patio central interno donde se concentra la vida social y doméstica.

así como al lugar donde habitan orishas y personas. Por esto, los *terreiros* del candomblé también son llamados “casas de santo”. Si, por un lado, esta expresión enfatiza el proceso de hechura de los orisha (con la iniciación de los neófitos) y la pertenencia de los miembros en la comunidad religiosa; por otro, también se refiere al lugar donde viven las divinidades –donde sus *asentamientos*, la materialización de los propios orisha en objetos específicos, son adorados. Su gestión se realiza por los padres o madres de santo, que son los sacerdotes responsables, junto con los orisha patronos de la casa, por la manutención y el orden ritual del espacio. Al ser iniciado en el candomblé, el hijo de santo y su propio orisha son incluidos en una red de parentesco clasificatorio: ambos se constituyen mutuamente. Así, el *terreiro* puede ser entendido como un lugar de convivencia humana y no humana, fundado a través de la construcción de una familia de santo, así como del encantamiento ritual del territorio en que se depositan determinadas mezclas de elementos vegetales, animales, y minerales en los cimientos de la edificación (el “*axé* plantado”).

Fue en un *terreiro* de candomblé de Rio de Janeiro en donde comencé mi investigación etnográfica hace nueve años. Desde el inicio del trabajo de campo, uno de los dichos más frecuentes entre mis interlocutores ha sido: “más sabe aquel que menos pregunta”. La expresión, que inicialmente me causaba extrañeza, de a poco se fue tornando más clara. Se trata de una orientación general sobre cómo debe ser el comportamiento de un recién-iniciado (*iaô*), y también de todos los que desean conocer el mundo de los orishas. Con el transcurrir del tiempo, percibí que el tipo de saber al cual se refieren no sigue los mismos patrones de aquellos con los cuales estoy acostumbrada en la academia. Pero, después de todo, ¿cómo podría yo conocer el candomblé?

De vez en cuando, Bianca,²⁸ sucesora, hija biológica de la madre de santo e íntima amiga mía, reclamaba de la curiosidad inoportuna de los hijos de santo (miembros de la comunidad religiosa) que interrumpen a *iyá* (madre) en los momentos en que le gusta narrar los mitos de la religión: “los mitos no son solamente historias, porque cada uno de ellos revela los secretos de los orishas; porque en cada historia usted encuentra una hierba, un polvo, un animal, una manera de hacer las cosas”. Por eso, “el papel del *iaô* no es preguntar, sino esperar y estar dispuesto a escuchar [...]”. Siendo el candomblé una religión cuya estructura está basada en la reconstrucción de vínculos ancestrales y familiares, hay una conexión entre el territorio, los elementos de la naturaleza y los saberes más profundos de

²⁸ Para preservar la identidad de mis interlocutores, los nombres expuestos a lo largo del texto son ficticios.

los orishas: los *fundamentos*. El dominio de los fundamentos es considerado el conocimiento más precioso (y también más peligroso), ya que se trata del enlace primordial entre los orishas y los hijos de santo, por medio del cual ambos se afectan. Por esto, el candomblé es una religión iniciática, que tiene la oralidad y las experiencias afectivas como principales atributos.

Indirectamente, mis interlocutores indican una metodología de investigación, alertándome sobre la vitalidad del espacio. El racionalismo científico de la modernidad tiene una operatividad dualista que marca los grandes debates de la antropología contemporánea. En los últimos años, han sido muchos los desafíos para superar las antiguas dicotomías entre razón y emoción, mente y cuerpo y sujeto contra objeto en la etnografía. Por su parte, en el ambiente de los *terreiros*, el conocimiento no implica necesariamente una racionalización (en su sentido de conjunto sistematizado de leyes y dogmas accesibles a través del lenguaje escrito), ya que son una experiencia que pasa por el cuerpo y por lo colectivo, lo que exige no sólo tiempo, sino también la necesidad de una convivencia en comunidad. De esa manera, es un conocimiento basado en emociones y afectos el que marca una determinada pragmática de la acción (Levy, 1984; Nussbaum, 2003).

“Vaya a buscar su gallina de Angola”, es una de las respuestas que más recibo por cada investida objetivista de la investigación. Animal central para la realización de los rituales de iniciación, la gallina de Angola es símbolo del movimiento y del fundamento de *axé*.²⁹ Luego, la recomendación, que siempre se da en tono jocoso, me advierte de los límites de mi inserción: de hecho, no soy una *iaô*. Lo que no significa, sin embargo, la imposibilidad de ser afectada por el candomblé. A continuación, elaboro una reflexión sobre mi regreso a campo a partir del año 2018, pasados cuatro años del último trabajo realizado en 2014. El objetivo es pensar la práctica etnográfica en los *terreiros* a través de la pluralidad de la categoría de emoción y de sus resonancias, considerando las posibilidades de traducción de los afectos compartidos entre mis interlocutores y yo.

²⁹ La centralidad de la categoría *axé* y su designación como fuerza vital es un lugar común en los estudios de las religiones de origen africano. “Este es el correspondiente yoruba de la *baraka* árabe en los países del Magreb, el *mana* polinesio y melanesio, el *Orenda* de los iroqueses, el Manitu de los algonquinos” (Bastide, 2009: 77). Como tal, *axé* denota un poder de realización cuya naturaleza es inmanente: “es la fuerza que asegura la existencia dinámica, que permite el acontecer y el devenir. Sin *axé*, la existencia estaría paralizada, desprovista de toda posibilidad de realización” (Santos, 2012: 40). La conformación del culto a los orishas debe pasar por el cultivo del *axé*, partiendo de la propia construcción del *terreiro* en el que deben vivir estos dioses.

“Emoción no es cosa de *equede*”

La relación dual entre *pathos* (pasión) y *logos* (razón) marca el estatuto de la emoción como algo supuestamente ligado a lo intraducible, a lo inefable. En cuanto la dimensión de la cognición humana, representaría un objetivo más confiable de teorización, las emociones serían efectos espontáneos y particulares de una naturaleza intrínseca a todos los sujetos y, justamente por esto, inalcanzables al escrutinio racional. En contraposición a esa perspectiva (de que las emociones serían fenómenos biológicos y universales), hay una concepción culturalmente más comprensiva que las entiende como significados públicos y localmente variados: las emociones derivarían de sistemas culturales sujetos a la decodificación. Es sobre la oposición analítica entre *meaning*, referido a un modo de pensamiento y a un significado cultural, y *feeling*, relacionado a una sensación corporal individual, que John Leavitt (1996) situó la problematización del campo de la antropología de las emociones, proponiendo una tercera vía como alternativa a la dicotomía entre mente y cuerpo.

Así como los debates acerca del concepto de vida han demostrado su carácter multiescalar (Pina-Cabral, 2018) y su potencial como recurso analítico (Duarte, 2020), se percibe un creciente esfuerzo de los antropólogos para escapar de las reificaciones binarias a partir de perspectivas empíricas y holísticas que resaltan los usos cotidianos de las categorías emocionales. Las dificultades en definir las emociones se deben al hecho de que éstas condensan diferentes órdenes de experiencias, envolviendo inherentemente sensaciones y significados. Las emociones, por tanto, deben ser tratadas en la interfaz entre diversas dimensiones, como experiencias aprehendidas y expresadas en el cuerpo, en interacciones sociales, a través de la mediación de sistemas de signos verbales y no verbales.

Sobre esa heterogeneidad, Andrew Beatty afirma que las emociones son un conjunto de “sentimientos, juicios, reacciones biológicas, estados cerebrales, papeles sociales, orientaciones funcionales, tendencias de acción, respuestas envueltas en oportunidades y peligros, performances, transacciones, cogniciones, estrategias y palabras” (2019: 5, traducción nuestra). Las dimensiones biológica, social y cultural, son partes constitutivas de la experiencia emocional y depende del o la antropóloga reconocer la heterogeneidad de las emociones en su forma, contexto y uso; a partir de una escritura que remonte a los detalles personales, históricos y a circunstancias susceptibles a análisis. Para ello, Beatty propone una investigación basada en *emotional episodes* como una especie de fenomenología de la emoción entrañada en la vida social y aprehendida por medio del compromiso con los interlocutores. Lo que

se defiende es una narrativa antropológica capaz de traducir afectos, recomponer situaciones relacionales y mediar las perspectivas de los involucrados en su multiplicidad de niveles, tonos y escalas.

El *terreiro* de candomblé al que regresé se ubica en la región metropolitana de Río de Janeiro, a cerca de 59 km de distancia de esta ciudad. Su fundación tiene que ver con la trayectoria religiosa de Carla, la madre de santo, quien se volvió jefa del *terreiro* en el 2011. Antes de eso, la Madre Carla ocupaba en la estructura jerárquica de la religión una posición que, en teoría, la imposibilitaría de ser una madre de santo: el puesto de *equede*: cargo conferido a toda mujer cuyo atributo principal es la imposibilidad de entrar en trance. Su principal función es cuidar de los orishas manifestados durante las ceremonias, así como la manutención de la casa de santo. Así, la transformación de una *equede* en madre de santo y los desafíos de abrir un *terreiro* de candomblé fueron los principales temas de mi tesis de maestría (Evangelista, 2014). En aquella época, le pregunté a Bianca si Carla ya había sido poseída por alguna divinidad mientras era una *equede*. “No, pero ella siempre fue sensitiva y emotiva”, me respondió. “Durante las ceremonias, Carla sentía una emoción a flor de piel y a veces se llegaba a desmayar. Cuando visitaba otros *terreiros* se espantaba con la diferencia con relación a las otras *equedes* que no sentían lo mismo. Emoción no es cosa de *equede*”.

En el 2019, participé de una conversación en la que estaba una de las *equedes* de la casa y un hombre que se había iniciado en otro *terreiro*. Con más de siete años de iniciado, él era llamado de *ebomi*, término por el cual se denomina a aquel que es considerado “más viejo” en el candomblé. El *ebomi* en cuestión pretendía unirse al *terreiro* de la Madre Carla, y para eso necesitaba jugar los buzios con el fin de realizar todos los procedimientos necesarios. Llegué a la hora del almuerzo y como en toda casa, la comensalidad entre los miembros de la familia de santo es muy importante. La abundancia y repartición de los alimentos entre personas y orishas, así como la preparación de las comidas de santo, son parte fundamental de la convivencia en el *terreiro*. “En la casa de candomblé todos tienen que comer bien”. A pedido de la *iyá*, seguimos a la cocina del *terreiro* para comer el almuerzo que estaba siendo preparado por la *equede* Sonia.

Nos sentamos todos a la mesa y el *ebomi* –que también pretende ser padre de santo y abrir su propio *terreiro*– decía que estaba pasando por un momento difícil con sus dos hijos adoptivos, una pareja de hermanos gemelos. “Yemayá, está pidiendo

que haga mi *obligación* [un ritual de confirmación de antigüedad en el candomblé], pero también apareció [en el juego] la situación de mi hijo. Él va a tener que ser iniciado”. La madre de santo sugirió que el *ebomi* hiciera la obligación de sus catorce años de santo junto con la iniciación del hijo, pero él no quedó convencido. “Es muy caro, ahora no tengo ese dinero y, también, luego yo mismo voy a poder iniciar a mi hijo, ya que tenemos un vínculo de sangre”. En el candomblé, hacer de un santo y los rituales de obligación son procedimientos costosos, pues envuelven la compra de muchos elementos (animales, objetos, ropas, accesorios, bebidas, ingredientes y comidas). Además, un padre o una madre de santo no pueden iniciar a su propio hijo biológico, lo que en el caso de *ebomi* no afectaría su lazo de parentesco adoptivo.

“Pero ¿qué sucedió con su hijo?” –preguntó la *equede*. “Ya hace un tiempo que él está siendo tomado por el orisha. De vez en cuando se desmaya y dice que siente una presencia”. El niño, según su padre, va sufriendo “síntomas de posesión”: “él queda inconsciente, a veces tiembla y otras siente miedo”. La situación más grave fue cuando, intentando cuidar al niño afectado por temblores y desmayos, el padre también tuvo que lidiar con los intentos de posesión de su propia Yemayá. “Estaba desesperado, porque mi hijo es muy pequeño y yo sentía que mi Yemayá iba a llegar [...], tuve que concentrarme mucho para no convertirme en santo [no ser poseído]”. En respuesta, Sonia explicó: “es porque, en esas horas, nuestro orisha intenta mediar la situación”. Yemayá es un *iabá* (orisha femenino) conocida por sus características maternas, lo que según la *equede*, justificaría las tentativas de cuidar al niño en sufrimiento.

Dirigiéndose a mí, declaró: “yo no soy poseída por el santo, pero siento al orisha [...]. Cuando él llega, la energía me deja erizada; me dan ganas de llorar, quedo muy emocionada”. Sonia también me describió su cotidianidad en el *terreiro*:

Yo vengo de mi casa hasta aquí en bicicleta. Casi 2 km hasta llegar aquí [...]. Cuando llego, tengo que lavar, planchar y doblar la ropa de los orishas [...]. En la época de los rituales, hay mucho más trabajo; no termino antes de las 4 de la mañana, que es la hora en que me voy a dormir un poco y con la columna doliendo de tanto trabajar [...]. Y tengo que hacer también las decoraciones [de los orishas], coser su ropa y hacer la *macumba* [ofrendas] [...]. Es muy difícil, muy agotador, pero compensa. Porque cuando usted crea un *iaô*, un obligatorio, con todo ese trabajo, tiene después la satisfacción de verlo bonito en el salón danzando. Ahí, cuando veo eso, me da mucha alegría. Cuando entrego el *iaô* listo en la puerta, yo digo: acabé mi misión. Pero, solo por ahora, porque dentro de poco comienza otra de nuevo. Pero es satisfactorio.

En los casos presentados, se notan algunos deslizamientos de la noción de emoción entre mis interlocutores. En la situación de la madre de santo, cuya trayectoria está marcada por un cambio ontológico y de estatus, sentir emoción fue descrito como una experiencia incompatible con la condición de *equede*, ya que ésta se definiría por la imposibilidad de ser poseída por los orishas. “Sentir emoción” está asociado a las sensaciones que anteceden la posesión, bien como a la cualidad intrínseca de aquello que podrá progresar en la jerarquía religiosa, volviéndose en un jefe del *terreiro*. Por otro lado, la emoción relatada por aquella *equede* hace referencia a la presencia y acercamiento de las divinidades, así como al trato y al cuidado para con los orishas que, igualmente a los neófitos, deben ser alimentados, vestidos y enseñados a vivir en el *terreiro*. Gran parte de los quehaceres domésticos de la casa de santo recaen sobre la responsabilidad de las *equedes*, que deben lavar, planchar, coser, cocinar, limpiar y estar atentas al transcurso de los rituales. Sobre ese trabajo, una hija de santo me confesó:

no iba a aguantar quedarme en el candomblé si no fuera por las cosas que siento [...]. Tengo pena de las equedes porque la entrega de ellas tiene que ser mayor [...]. Ellas no sienten nada. Sondeé, entonces, lo que ella como *iaô* sentía. “A veces, siento que estoy llena de un calor reconfortante [...]. Otras, parece haber una agitación muy fuerte dentro de mí, una sensación de estar mareada [...], llegué hasta a preguntarme si yo le agradaba a mi santo, porque lo que siento es muy difícil de entender. Al mismo tiempo, es como si una fuerza brotase de mi pecho.

En su estudio sobre los tahitianos, Robert Levy (1973) abordó el *feeling* como una especie de percepción fundamental a partir de la cual las emociones estarían formadas. En la medida en que en Occidente la “emoción” indicaría un vago conjunto de sensaciones, en Tahití serían las sensaciones (y no las emociones) el objetivo de descripción y producción de significado cultural, basadas en una apreciación de su localización corporal. En el caso del *ebomi* y de la madre de santo, “emoción” se refiere a un conjunto de “síntomas de posesión”, que a pesar de ser variados en su forma de experiencia, poseen más o menos las mismas características corporales. Aquel que no haya pasado por una iniciación, cuya función es la preparación ritual del cuerpo para la manifestación de la divinidad, sentirá determinadas sensaciones ligadas a un malestar físico: dolores de cabeza, llantos, desmayos, temblores, náuseas, falta de aire, taquicardia y debilidad, son algunos ejemplos.

En ese escenario, la emoción como síntoma lleva en sí un tipo de devenir (la posesión), que unida al poco control del malestar por el sujeto, también lo hace vivenciar afectos de angustia y ansiedad, además de sentimientos de miedo y pánico. Al afirmar el *embodiment* como paradigma para la antropología, Thomas Csordas (2002) defiende que el cuerpo no sería un objeto para ser estudiado con relación a cultura, y sí el sujeto de la propia cultura, es decir, su base existencial. En ese sentido, las nociones de *pre-objetivo* (de Maurice Merleau-Ponty) y de *habitus* (de Pierre Bourdieu) son articuladas para dar cuenta de dos dimensiones de la emoción como fenómeno corporificado. La primera concierne al proceso de percepción anterior al discurso formador de un objeto y la segunda se refiere a la internalización psicológica y performativa del comportamiento en el medio. En el *candomblé*, los síntomas de posesión en un cuerpo que no está ritualmente preparado también poseen un carácter pre-objetivo y son entendidos como “problemas emocionales”. La hechura de santo, a través del proceso iniciático, tiene como función la resolución de esos problemas, con la creación, en el cuerpo, de un canal y un vínculo energético. A lo largo del tiempo, a partir de procedimientos rituales, técnicas corporales y etiquetas de comportamiento, el iniciado introyecta y recrea una forma propia de tratar y contornar sensaciones y sentimientos antes desordenados.

A su vez, la emoción descrita por la *equede* Sonia, es diferente en el momento del almuerzo en el *terreiro*. En este episodio, lo que se destaca no es la posesión en sí, sino las formas de afectación por la intensidad de las divinidades, así como la satisfacción de sustentar su existencia. La presencia de los orishas, conforme mis interlocutores, marca la convergencia de un flujo energético, el *axé*, que afecta desigualmente a las personas a su alrededor y el trabajo de las *equedes* es parte fundamental para la perpetuación de la fuerza de los orishas.

“La abiã más antigua de la casa”

Hablar de *axé* como energía e intensidad requiere no sólo un conocimiento propiamente litúrgico de la dinámica de los *terreiros*, sino también una comprensión sensible a las reverberaciones afectivas entre los interlocutores de la investigación y la antropóloga. Con relación a la participación de los investigadores con el *candomblé*, la discusión no es nueva. En debate sobre el papel de los intelectuales, Ordep Serra (1995) ya alertó acerca de la sobrestimación de la influencia de los estudiosos sobre el pueblo del santo. Para el autor, las formas por las cuales los *terreiros*

se valen estratégicamente de amplias redes sociales y de diferentes esquemas de poder, carece de un estudio profundo.

No fueron raras las veces que los antropólogos de las religiones de matriz africana en Brasil “se volvieron nativos”, teniendo algún tipo de inmersión en el culto. Buscando entender los motivos de esa adhesión, Vagner Gonçalves da Silva (2006) señaló la actuación de una “seducción del mundo de los *terreiros*” que habría, inclusive, ganado valor heurístico en los estudios clásicos como los de Pierre Verger y Roger Bastide. “La observación participante defendida por Roger Bastide, si es comparada con la de Malinowski, suponía una empatía mucho mayor del investigador con el mundo de lo investigado, casi una *transferencia psicoanalítica*” (Silva, 2006: 96, traducción y cursivas nuestras). De acuerdo con Gabriel Bannagia (2008), esa tendencia en los estudios afrobrasileños también fue marcada por una especie de antagonismo teórico entre, por un lado, una “corriente africanista” (más culturalista y preocupada en develar las “raíces africanas” de los cultos), y por otro, una “perspectiva sociológica” (cuyo foco sería, justamente, la pérdida de tales raíces y la relación con la “sociedad envolvente”). Para el autor, la perspectiva sociopolítica ganó proyección en la literatura desde los años 1970, volviéndose paradigma preferencial de los análisis subsecuentes. Dentro de las características de los trabajos pertenecientes a este linaje de investigaciones, Bannagia critica una actitud epistemológica de alejamiento y desconfianza con relación al habla nativa, además de explicaciones externas (basadas en la “sociedad”) para la realidad local.

En esa discusión, se nota que la histórica y continua inserción de los investigadores en la religión no impidió el surgimiento de abordajes basados en una relación rígida entre sujeto contra objeto, en que apenas el investigador ocuparía el lugar de agente del conocimiento. En mi caso, el hecho de no ser del *candomblé* fue, al principio, motivo de un estancamiento, tanto en el *terreiro* como en la academia. Algunos colegas investigadores no tardaron en preguntarme sobre la posibilidad de iniciarme en el *candomblé*. Para ellos, yo debería intensificar mis relaciones en campo demostrando algún interés en ese sentido, volviéndome *abiã* del *terreiro* o haciendo alguna consulta al juego los *buzios*. Aspirante a la iniciación, el *abiã* es aquel que ocupa la posición más baja de la jerarquía religiosa, participando de algunas tareas de manutención del espacio. A pesar de no haber pasado por el proceso iniciático, el *abiã* necesita realizar un primer procedimiento ritual de conexión con los orishas: el *borí*, a través de ofrendas y consultas al oráculo.

Ya conocía a mi interlocutora principal antes de la fundación del *terreiro* en cuestión. Bianca y yo estudiamos juntas en la misma universidad, y cuando la conocí, Carla, su madre, todavía no se había convertido en *iyalorixá*. Estuve presente en

las primeras ceremonias del *terreiro* y sus eventos públicos, inclusive en las conmemoraciones de su hechura de santo. Participamos así, de las carreras religiosa e intelectual una de la otra, generando un estrecho lazo de amistad y lealtad entre las dos. Aunque no sea un culto de conversión, es innegable que el encantamiento con la religión y la persuasión de los líderes del *terreiro* actúan para profundizar el nivel de adherencia y para tensionar las relaciones hasta entonces establecidas. De acuerdo con Antonius Robben (2019), esa seducción se caracteriza por la agencia inconsciente de los interlocutores sobre la trayectoria de la investigadora, reviviendo figuras significativas del pasado (las contratransferencias), lo que nos convierte en objeto de percepción y análisis por parte de los sujetos con quienes investigamos. En este sentido, al tiempo que la “seducción etnográfica” es una forma de distorsión y desvío del camino pretendido por el antropólogo, trabajos en diálogo con el psicoanálisis y con la fenomenología han defendido la urgencia e importancia de reflexionar sobre esta inevitable forma de compromiso, creación de vínculo y captura por el otro en el campo.

Sobre esto, Jeanne Favret-Saada (2005) defiende una propuesta ética parecida a la sugerida por mis colegas: el investigador debe “dejarse afectar” por las mismas situaciones experimentadas por las personas con las cuales se relaciona. Contrariamente a lo que puede parecer, ser afectado no significa una actitud algo pasiva o ingenua, sino un frecuente esfuerzo subjetivo por entender las situaciones en las que los o las etnógrafas participamos. Es decir, no es meramente “estar allá”, sino permitirse ser atravesado por los afectos que se vivencian –lo que, por su parte, no es lo mismo que “creer en” o “volverse otro”. No obstante, “aceptar ser afectado supone que se asuma el riesgo de ver su proyecto de conocimiento deshacerse. Pues si el proyecto de conocimiento fuera omnipresente, no sucedería nada” (Favret-Saada, 2013: 160). En esta medida, ser afectado requiere un juego incierto entre fuerzas cuya naturaleza no conocemos ni controlamos enteramente. Lo que sentimos en campo necesita ser objeto de incesante escrutinio, ya que estos afectos median la relación con nuestros interlocutores (Crapanzano, 1985). La seducción, por tanto, pasa a ser parte de un discernimiento y no un obstáculo al conocimiento. Aunque la cuestión es cómo usarla como dato de investigación, transformando nuestras prácticas de ocultamiento de las emociones en una forma de comprensión cultural (Robben, 2019).

La Madre Carla es una mujer energética y altiva que siempre está realizando obras en el *terreiro*. La mayor parte del tiempo es común verla agitada hablando por el

celular y enviando mensajes por *WhatsApp*, delegando tareas y lidiando con varios imprevistos que pueden ser desde cortes de luz, falta de agua, hasta el acogimiento de desconocidos que la solicitan en busca de tratamiento espiritual o de albergue temporal. El *terreiro* completó diez años de edificación en 2018 y muchas cosas cambiaron desde entonces: el número de miembros aumentó, la arquitectura y la disposición espacial de los locales construidos fueron alteradas e incluso la postura de los dirigentes de la familia de santo se tornó más confiable. En el periodo entre 2012 y 2014, el *ilê* contaba con pocos iniciados y la propia madre de santo se acostumbraba con la posición de mando. “El orisha no escoge los preparados, pero prepara los escogidos”, es una de los dichos que más se utiliza cuando se habla sobre la trayectoria de la Madre Carla en el *terreiro*. No sólo tuvo que aprender a realizar los procedimientos rituales sin la supervisión de su padre de santo, sino también a relacionarse con las personas como una líder y a administrar la casa en todas sus dimensiones.

Desde aquel tiempo, la mayor colaboradora de mi trabajo es Bianca. La primera vez que fui al *terreiro*, ella aún era *abiã* de la casa de su madre; y así como yo, también estaba ingresando en ese universo sin saber muy bien cómo comportarse, sin tener con quién compartir sus experiencias, inseguridades y ansiedades. Era a mí a quien confiaba muchas de sus percepciones y era ella a quien yo recurría cuando necesitaba de alguna aclaración, de algún palpito o aun de compañía a lo largo de los días en el *terreiro*. Frente a las expectativas e investidas de la Madre Carla, era Bianca la persona que reforzaba ante todos mi “lugar de investigadora”, valorando mi implicación no religiosa, sin crear un alejamiento mayor con relación a los miembros. Igualmente, no siempre los investigadores que se afilian a los *terreiros* lo hacen por motivos de creencia religiosa; muchos se “adhieren más a un estilo de vida y a un grupo de referencia afectiva que a la religión propiamente dicha” (Silva, 2006: 104). Así, creamos un tipo de espacio intermediario en que yo tenía acceso privilegiado a los dirigentes del *terreiro*, sin dejar de relacionarme con los *iaôs* y demás hijos de santo. Comenzaron a llamarme la “amiga de *axé*”: una persona que desempeña algunas funciones “de sala”, tales como recibir a los invitados en eventos festivos, contribuir financieramente con pequeñas “ayudas” a la casa, además de filmar y tomar fotos de las ceremonias públicas.

Ser afectada o “tocada por los orishas” es un gran marcador de la participación de cualquier persona en el culto. Sentir las sensaciones ligadas a la posesión o emocionarse de manera más intensa, es lo que se espera de aquellos que comienzan a frecuentar el *terreiro*. En este contexto, “sentir emoción” era para mí el inicio de una relación de compromiso no sólo con los dioses, sino también con el modo

de vida familiar y jerarquizado del candomblé. Es este compromiso –y los sentimientos subyacentes a eso, como la falta de libertad y la sumisión– la fuente principal de mi resistencia y ansiedad. En el candomblé, la iniciación no es hecha por una elección o voluntad individual, sino por la exigencia de los dioses que actúan en sus cuerpos. Los relatos también destacan una especie de “jerarquía espiritual” oriunda de una ancestralidad con la cual esas personas necesitan relacionarse. Ni siquiera los *ogãs* y las *equedes*, que son los miembros cuyos cuerpos no son poseídos, son iniciados por voluntad propia, sino por una elección hecha por los orishas que determinan esa obligación. Después, el nuevo miembro es introducido en una rutina ardua de trabajo ritual y doméstico en el *terreiro*, pues son interminables las veces que los orishas deben ser alimentados y festejados, lo que demanda tiempo y dedicación. Semanalmente, los cuartos de los santos necesitan estar limpios, con velas encendidas y ofrendas puestas. Existe también un calendario anual determinando el cronograma de las fiestas y sacrificios a los orishas, además de las obligaciones e iniciaciones imprevistas. El iniciado debe también obedecer a los “más viejos”, respetando la antigüedad de la iniciación de la familia de santo, actuando con deferencia frente a cualquier situación.

En contrapartida, el hecho de no ser iniciada me sitúa en una posición privilegiada en el conjunto de las relaciones del *terreiro*. La amistad que mantengo con los dirigentes viabiliza acceder a informaciones que de otro modo no podría. Además, asumir una adhesión religiosa a la casa exigiría, también, reconocer el riesgo de la pérdida de esa amistad, a partir de mi introducción en otro régimen afectivo. Por eso, al inicio del trabajo de campo, intenté mantener una especie de distancia emocional, posicionándome de modo frío e impassible en las ceremonias, controlando los eventuales excesos de euforia y conmoción. Muchas veces, la cámara fotográfica me auxiliaba en este control, a partir del encuadramiento de las escenas en un propósito estético y académico. También me resistía a comportarme como los demás hijos de santo, aun sabiendo los saludos, los gestos y las reglas generales de etiqueta del pueblo de santo. Y por motivo de esa vacilación, mi inconformidad y mi recelo entre los miembros de la casa eran visibles. No por casualidad, muchos me encasillaban como una posible *equede*, justamente porque yo no demostraba ningún síntoma de posesión.

En 2018, cuatro años después de sustentar mi tesis de maestría, visité el *terreiro* como alguien en busca de orientación, con hora agendada para jugar buzios por primera vez. El juego de buzios es el oráculo del candomblé, el canal de comunicación con los orishas y, como todo diálogo, se caracteriza por ser una vía de doble sentido. Una vez abierto el precedente, las divinidades pueden no sólo responder

a las preguntas de sus hijos, sino también expresar sus deseos, insatisfacciones y necesidades. Irónicamente, fui a buscar respuestas en el espacio en que tantas veces me había distanciado emocionalmente. A pesar de los intentos de los investigadores de resaltar una mirada unilateral sobre la realidad observada, esa mirada les es devuelta; y como alerta George Devereux (1977), la supuesta insensibilidad de lo que se es estudiado causa inquietud en aquellos que lo analizan.

En aquella ocasión, creo haber vivido un poco de la vulnerabilidad y la angustia de aquellos que buscan a los orishas para la resolución de sus problemas. Era una semana ritual en alabanza a *Oshosi*, el cazador de sólo una flecha, orisha de la provisión, la abundancia y la buena fortuna. En el juego él también apareció como el responsable de mi *orí* (cabeza), siendo así mi orisha protector. El *orí* es la parte central del cuerpo en que se procesa la conexión con las divinidades y por eso uno de los ritos más importantes de una iniciación es la raspada de cabeza del neófito. “Usted necesita equilibrar su cabeza, hacer un *borí*”,³⁰ me aconsejó la madre de santo entregando un plato de maíz blanco para que yo pudiera ofrecer. Dentro del cuarto de santo, cuanto más pensaba en mis propias motivaciones, más me sentía afectada por una atmósfera densa que dejaba mi cuerpo aturdido y pesado. Después de algunos minutos, seguí en dirección a la cocina del *terreiro*, donde estaban reunidos algunos hijos de santo, ocupados con las obligaciones que debían hacerse a *Oshosi*. Me acerqué a uno de ellos con la intención de saludarlo, y en el instante en que lo llamé por su nombre, lo vi ser poseído por su orisha. La manifestación fue una sorpresa para todos. Inmediatamente, la divinidad me abrazó y pronunciando sonidos incomprensibles ordenó que me prepararan un baño de yerbas.

De acuerdo con el hijo de santo, el episodio fue bastante comentado como el día en que fui acogida por *Oshosi*. “Una cosa que es sensible para mí, es que usted le atrae mucho a mi padre *Oshosi*. Yo pude sentir que era bonita la energía de él”, me susurró. En efecto, mi posicionamiento en campo fue alterado por esa experiencia. Además de ser una persona cercana a los dirigentes del *terreiro*, investigadora y “amiga del *axé*”, pasé a ser también llamada de “la *abiã* más antigua de la casa”, como una forma de hacer énfasis a mi participación. Gané “hilos de cuenta” (collares de mostacillas con características específicas para cada miembro) y un orisha protector, además de poder usar de vez en cuando una “falda de *ração*” (vestimenta femenina hecha de algodón blanco) cuando me solicitan algún tipo de trabajo relacionado a los rituales. En otros momentos ya fui encontrada balbuceando algunas canciones

³⁰ Práctica ritual en la que se debe “alimentar la cabeza” del necesitado con determinados elementos animales, vegetales y minerales.

de *xirê* (la orden ceremonial de los cantos de los orishas) y ensayando pequeños pasos de sus coreografías.

Eso no significa que mis recelos hayan cesado o que yo me haya transformado en practicante del candomblé. Inclusive después de jugar los buzios y de que la madre de santo me haya recomendado un *borí*. Si bien es un ritual que se realiza a todo aquel que necesite cierto equilibrio energético, el *borí* es también el primer paso de una futura iniciación y, por eso, no quise atreverme a esta apertura. Las inflexiones y represiones de los afectos continuarán, ya que hacen parte del mecanismo de defensa psíquica que efectuamos en las interacciones sociales. Dejarse afectar, en la propuesta de Favret-Saada, no pasa por una eliminación de las diferencias, sino por la aceptación de ser atravesado por las fuerzas que actúan en los demás sujetos y analizar sus reverberaciones. Es un movimiento que resalta lo que Devereux llamó “relaciones simétricas de percepción”: la relación de afectación recíproca entre experimentador y sujeto experimental. A su vez, esta reciprocidad no siempre se reconoce o se percibe de forma consciente. De acuerdo con Howard F. Stein (2014), la contratransferencia es el conjunto de las emociones, fantasías y sensaciones corporales evocadas en el observador, cuyo conocimiento se constituye por una comunicación que extrapola el lenguaje discursivo. Entonces, las reacciones emocionales (vinculadas a identificaciones proyectivas y a lo que nos es tolerable o no) pueden distorsionar profundamente nuestra forma de comprensión de los otros. Como consecuencia, en vez de partir de una supuesta auto evidencia de nosotros mismos, negando y alejando las inminentes proyecciones que ocurrirán en campo, necesitamos asumirlas en la construcción del trabajo etnográfico. Recapitulando, tampoco me volví una *yaô*.

Conclusiones

El encuentro etnográfico, aunque pueda ser distorsionado e interrumpido a través del tiempo, nunca termina. Siempre demanda interpretación y acomodación, implicando un constante reposicionamiento de los sujetos. Son las interrupciones y el transcurrir de un tiempo no necesariamente medible en términos cuantitativos, lo que torna posible el agenciamiento de los afectos en la etnografía (Favret-Saada, 2005). La suspensión de los objetivos propiamente científicos muestra una etapa necesaria del trabajo de campo, capaz de aflorar nuestras percepciones y promover una conexión más profunda con los interlocutores. En esas relaciones, los afectos son recíprocos y las reacciones de los antropólogos deben componer los datos de análisis, tanto como a las de las personas con quienes se investiga.

Además, es necesario estar atento al modo en que el conocimiento es producido y entendido en campo, convirtiendo la escritura etnográfica en una forma de mediación entre los participantes de la investigación. En el *candomblé*, el conocimiento es del orden de la experiencia: un conjunto abierto y fragmentado de interpretaciones, actos, vivencias, emociones y perspectivas. Regresando al *terreiro* fuera del ámbito de la investigación, pude reevaluar el trayecto etnográfico y las indicaciones nativas, así como reposicionarme en campo. Aunque no me convertí en una iniciada del *candomblé*, jugar a los *buzios* me posicionó en un lugar semejante al de muchos de mis interlocutores en el principio de sus trayectorias religiosas. Acepté situarme en relación a ellos y a ser observada por los *orishas*, y como respuesta, no obtuve un discurso objetivo, sino una comunicación emocional.

“Sentir emoción” abarca una serie de fenómenos heterogéneos, de acuerdo con las historias de vida y la organización situacional de los involucrados. En el *terreiro*, sensaciones y significados están íntimamente asociados, constituyendo los hijos de santo y los *orishas* en sus experiencias cotidianas. La posesión de los cuerpos demarca la pertenencia de los afiliados y sus cargos dentro de la jerarquía religiosa. Sin embargo, para que se realice, es necesario preparar ritualmente el cuerpo de los no iniciados, posibilitando la manifestación de las divinidades. En esa medida, los “síntomas de posesión” tienen que ver con la actuación de los dioses sobre cuerpos no iniciados, creando una experiencia de inquietud, incomodidad y padecimiento, además de significar la insuficiencia de la persona en su condición actual. Con relación a las *equedes* que, por definición, no son afectadas por el trance, no se espera que les ocurran tales síntomas. Sin embargo, hay otras sensaciones y sentimientos que las tocan, así como a los demás frequentadores, asiduos o esporádicos del *terreiro*. Es posible sentir el *orisha* a través de su *axé*, sin que necesariamente haya poseído el cuerpo de quien lo siente (lo que se describe como un “momento emocionante”). Son muchos los trabajos domésticos ejecutados por las *equedes* en el *terreiro*, cuya función es mantener el orden ceremonial y dar cuidados a los *orishas* y sus hijos de santo. Incluso con una ardua rutina, y sin sentir la intensidad de los afectos oriundos del trance, la satisfacción del cumplimiento de deberes y del contacto con los dioses es presentada como una emoción que las motiva a seguir en la religión. A pesar de no recibir los dioses en sus cuerpos, ellas también son responsables por la existencia de los *orishas*.

Personalmente, sentir emoción tuvo una acepción negativa debido al hecho de temer la sobrevalorización de un compromiso religioso en detrimento de una hipotética armonía afectiva con mis interlocutores y amigos. Mi angustia derivaba, sobre todo, del miedo de frustrar personas y divinidades, perdiendo el control

sobre los objetivos de investigación que me había propuesto realizar. Entonces, intentaba evitar estar sujeta a la observación. La ambigüedad entre mi deseo de libertad como etnógrafa no religiosa y mi obligación a someterme a las normas del *candomblé* y las demandas de los orixás, es una clave de comprensión de mis emociones y elecciones en campo. Aunque quería mantener claramente definidas esas dimensiones, ellas inevitablemente se mezclan en el trabajo de campo. La supuesta libertad de la investigadora siempre es relativa y me di cuenta de que, para retomar mis relaciones de pesquisa, necesitaba recorrer a experiencias que mis interlocutores consideran más emocionales y, por tanto, más comprometidas en su universo. Jugar a los buzios no fue un acto de investigación, pero fue esencial para ampliar mi comprensión del *terreiro* como un todo. Desde el principio, mi presencia en el *terreiro* se basa en la amistad que mantengo con los líderes religiosos, y eso también motivó mi búsqueda por el *terreiro* en un momento de crisis personal, en 2018. Después, al volver como investigadora en 2019, noté que los vínculos con mis interlocutores se habían fortalecido y que yo había aprendido un poco más sobre mí afectación en ese espacio.

Por otro lado, inclusive con la frecuente afiliación de los antropólogos a los grupos de culto, ser una *iaô* tampoco me daría requisitos para la realización de un buen análisis etnográfico. Pertenecer al grupo investigado no es en sí condición para hacer que el antropólogo perciba y evalúe sus propias proyecciones en campo o que tenga un acceso más cualificado al mundo nativo. En este sentido, la seducción etnográfica efectuada por los interlocutores se muestra fundamental para abrir un canal de intercambio sensible en campo. El mayor desafío, no obstante, es reflexionar sobre esas emociones considerando la creación de vínculos recíprocos, sin perder de vista las diferencias constitutivas.

Bibliografía

- BANAGGIA, G. (2008). *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Tesis de maestría, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro.
- BASTIDE, R. (2009). *O candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Companhia das letras.
- BASTIDE, R. (2019). "Introduction" & "Seven. Writing Emotion". En: BEATTY, A. (ed.) *Emotional Worlds Beyond an Anthropology of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21, 168-193.
- CRAPANZANO, V. (1980). "Part Four". En: *Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 133-154.

- CSORDAS, T. (2002). "2. The Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En: *Body/ Meaning/Healing*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 58-87.
- DEVEREUX, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo xxi.
- DUARTE, L. F. (2020). The vitality of vitalism in contemporary anthropology: Longing for an ever-green tree of life. *Anthrological Theory*, Mayo 2020. doi:10.1177/1463499620923546
- EVANGELISTA, D. F. (2014). *A pessoa é para o que nasce: Um estudo sobre mudança de status e relações de poder no candomblé*. Tesis de maestría, Universidad del Estado de Río de Janeiro, Rio de Janeiro.
- .FAVRET-SAADA, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13:155-161.
- INGOLD, Tim. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37): 24-44.
- LEAVITT, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 3 (22): 514-539.
- LEVY, R. (1973). "9. Feeling". En: *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 271-325.
- LEVY, R. (1984). "Emotion, Knowing, and culture". En: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (Orgs.), *Culture Theory. Essays in Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-237.
- NUSSBAUM, M. (2003). "Emotions as Judgments of Value and Importance". En: SOLOMON, R. (Ed.). *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, pp. 271-283.
- PARÉS, L. N. (2007). *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: unicamp.
- PINA-CABRAL, J. (2018). Turning to Life. A comment. *hau. Journal of Ethnographic Theory* 8 (30): 522-529.
- ROBBEN, A. (1996). Ethnographic seduction, transference, and resistance in dialogues about terror and violence in Argentina. *Ethos* 24(1): 71-106.
- ROSALDO, R. (2000). "La aflicción y la ira de un cazador de cabezas". En *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala, pp. 23-44.
- SANTOS, J. E. (2012). *Os Nãgô e a morte: Pãde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- SERRA, O. (1995). *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SILVA, V. G. (2006). *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: usp.
- STEIN, H. (2000). From Countertransference to Social Theory: A Study of Holocaust Thinking in U.S. Business Dress. *Ethos* 28 (3): 346–378.

POR EL JARDÍN DE LAS DELICIAS. EMOCIONALISMO,
ACERCAMIENTO A LA INTERIORIDAD Y ALIANZA CON LA FORÇA

*Marco Julián Martínez-Moreno*³¹

Klingsor:

¡Detente o te detendré con todas mis armas!

¡El tonto está destinado a probar la lanza de su señor!

(Tira la lanza que se queda colgada en el aire por encima de Parsifal)

Parsifal:

(Cogiendo la lanza)

Con esta señal rompo el hechizo,

igual que cura la herida que tú abriste,

que así lleve tu falsa pompa a la miseria y a la ruina.

(Hace la señal de la cruz; el castillo de Klingsor desaparece;

un desierto aparece donde estaban los jardines.)

*Fin del segundo acto, Parsifal, RICHARD WAGNER*³²

En el jardín

A las afueras de un juzgado de Niterói, cerca de Río de Janeiro, al otro lado de la Bahía de Guanabara, entrevistaba a Herbert, un “marítimo”, como él mismo definía su profesión. Un hombre de extracción popular de casi 60 años, alto, de piel quemada por el sol y manos grandes con callos por una vida dedicada al timón de embarcaciones. Como varios descendientes de portugueses, él vivía en la Isla de la Concepción, puerto de pequeñas embarcaciones vinculadas al complejo petroquímico de la región. Como buen marinero, era grosero en sus expresiones. Como otros acusados del crimen de “violencia doméstica y familiar contra la mujer” en el marco de la Ley Maria da Penha, Herbert negaba haber cometido una violencia y matizaba las agresiones contra su ex compañera,

³¹ Investigador de Postdoctorado, Programa de Postgrado en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro. Becario de la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, FAPERJ.

³² Pasaje extraído de <http://www.wagnermania.com>, mayo de 2021.

Izete. Ella era pequeña y flaca, y “si realmente la hubiera golpeado”, no hubiera resistido. Debido a su trabajo, Herbert poseía mucha *força* (fuerza), atributo que refería a su físico y contemplaba su determinación de espíritu y conexión con Dios. Un vínculo que cultivaba pensando, cuando se encontraba en crisis, como cuando lo conocí en 2014.

Herbert no soportaba que cada vez que llegaba del bar, Izete reprochaba haber gastado su dinero con putas. Cualquier cosa era motivo para discusión. Herbert atribuye el inicio de las peleas cuando años atrás, él no quiso prestar más dinero a familiares de su mujer, quienes eran desagradecidos. Desde entonces, él prefería ignorar los reclamos y quedarse en silencio. Era inútil explicar sus razones a Izete. Una noche, después de algunas cervezas, ella le quitó el celular para revisar las llamadas. Esa fue la “gota de agua que desbordó el vaso de agua”. Su paciencia terminó, “no aguantó más”, la tomó del cabello y la tumbó contra el sofá. Unos momentos más tarde, un policía, amigo desde su infancia, lo despertó para llevarlo a la estación. Con la denuncia, Herbert definió a Izete: demente, celosa, paranoica y obsesiva.

En aquellas calurosas tardes, antes o después del Grupo Reflexivo de Género (GRG), del cual Herbert participaba como parte de su proceso de “responsabilización de la violencia”, él narraba algunos episodios de su infancia, marcados por el resentimiento, cuando vivía con su padre, otro marinero que golpeaba a su madre, Lourdes, cada vez que volvía borracho del prostíbulo. Él era un “pedófilo” que abusaba de niñas que le eran ofrecidas en algún puerto próximo. Eso era intolerable para Herbert, haciéndolo sentir rabia. Izete lo acusaba precisamente de todo lo que él odiaba. Él sospechaba que ella le hacía *macumba*³³ para arruinarlo, pues ella poseía un pasado con una turbia reputación y él sospechaba que su única hija era de otro hombre. Cuando Herbert supo del embarazo, él decidió asumir la paternidad. Esa era su oportunidad para salir de la *gandaia*, es decir, de una vida disoluta propia de la juventud, y así conformar una familia, como los demás amigos de su generación. Por aquel entonces, él ya trabajaba embarcado y había recuperado la casa que su padre había quitado a Lourdes, como venganza tras la separación. Ese había sido el mayor logro de su vida: escriturar la enorme propiedad a nombre de su madre y posteriormente dividirla en cuatro apartamentos, en donde él, sus dos hermanas y hermano vivirían con sus respectivas familias. Ser padre, trabajador y proveedor de confort para su madre, esposa e hija, eran ejes de

³³ Acusación de brujería relacionada al prejuicio de evangélicos contra prácticas religiosas de matriz africana en Brasil.

su narrativa como persona digna. Simétricos y opuestos a los de la denunciante, cosa compartida con los demás acusados en el juzgado.

Tal vez en nuestro quinto encuentro hablábamos de su adolescencia. Herbert describía un momento idílico cuando habitaba una pequeña cabaña con sus hermanos, madre y padrastro, otro marinero, un “Ruso”, como lo llamaba, por ser pelirrojo, bastante alto y fuerte. Él lo describía cariñosamente, siendo el responsable de su “formación para la vida”. Luego de 40 minutos de charla, pregunté por Lourdes, quien siempre era descrita de manera edulcorada. Después de meses enferma, ella falleció, durante el proceso jurídico. Herbert comenzó a llorar, cosa que me tomó por sorpresa. Su madre era de las pocas personas que lo apoyaba después de un acontecimiento que lo estigmatizó. Tras la acusación, Herbert no podía frecuentar más su casa, debido a la medida cautelar que el juez emitiera para salvaguardar la integridad de Izete, obligándolo a dormir en el pequeño barco donde trabajaba.

Yo no estaba preparado para tal situación. Volviendo a mi diario de campo, noté que me sentía mal, incómodo y nervioso. No sabía cómo actuar. Cada vez que Herbert daba una pausa en su lamento, yo pedía disculpas e intentaba cambiar de asunto. Mientras él narraba sus pérdidas, yo quería huir de esa situación difícil de encarar. No podía acoger su tristeza. Poco después, el lamento me conmovió. Me hizo sentir una cosa parecida a un secreto que me era confiado y que no podía ser expuesto de manera pública ante extraños, como en el GRG. La incomodidad, pero también fascinación por descubrir la vida de Herbert, entre otros interlocutores, acusados y agentes psicosociales de la Ley Maria da Penha, me hizo sentir una especie de obligación a publicitar esas historias (Martínez-Moreno, 2018).

Esas emociones, entrañadas en los vínculos que constituía, hicieron parte de la racionalidad durante mi trabajo de campo y fueron eficaces para transmitir la idea de que, a pesar de los contratiempos, acusados y agentes de la ley luchaban por un ideal de justicia. Esa idea es más fácil de asociar a los facilitadores de los grupos reflexivos, quienes buscaban instaurar los derechos humanos de la mujer como parámetro de sociabilidad, pero no en relación a los acusados. ¿Cómo iba caerme bien un agresor cuando lo lógico sería sentir indignación? ¿Acaso era complicidad, como sostienen algunos autores del campo de las masculinidades? ¿Era yo una persona mala por tratar a los agresores como sujetos y no como seres a los cuales la duda cubría sus palabras?

La simpatía construía en la interacción como proceso (Leavitt, 1996), la percepción sensorial, que colocaba el cuerpo del investigador como instrumento de cognición (Desjarlais, 1992) y el propósito de comprensión de una alteridad

abyecta generaban controversias entre mis colegas, antropólogos, científicos sociales y activistas, muchas de ellas feministas. Algunas resaltaban mi bravura e intrepidez por mi campo, otros se sentían perturbados, contrariados o molestos por algunas de mis afirmaciones. Una problematización entre emoción, ética y género adquiría protagonismo y generaba dilemas que llevé al diván, como parte de un proceso terapéutico que había empezado años atrás. También me condujo a la literatura que resalta el diálogo entre antropología y psicoanálisis, que aborda la interioridad, reflexividad del investigador y generación de conocimiento en un ambiente sociocultural que coloca al individuo como valor (Duarte & Martínez-Moreno, 2020; Martínez-Moreno, 2021).

En este capítulo elaboro alguna posición ante esa problematización, continuando mi diálogo con mis colegas e interlocutores de campo, iniciado en 2004, cuando era agente de política pública de prevención de la violencia intrafamiliar (Jimeno *et al.*, 2007; Martínez-Moreno, 2010, 2018). Presento una reflexión dividida en dos partes sobre cuestiones de método en mi formación como antropólogo. Comienzo con una revisión literaria sobre la categoría emoción en la generación de conocimiento. Continúo con una descripción del ambiente institucional de los grupos reflexivos y de mi relación con algunos interlocutores. Cada parte se significa mutuamente, mostrando comunión entre vida y conocimiento, y narran mi pasaje por el *Jardín de las delicias*, nombre contemporáneo del tríptico del Bosco (circa 1485), cuya simbología me ayuda a caracterizar una “configuración emotiva” (Jimeno, 2007) que encuadra la afectividad entre investigador e interlocutor.

En el pasaje de un mundo cerrado a un universo infinito (Koyré, 2006), la portada del tríptico muestra un mundo en blanco y negro, haciendo alusión al tercer día de la creación. La palabra del Espíritu de Dios, cuya fuerza dio consistencia al éter, ya había delimitado la luz de la oscuridad y el cielo de las aguas. Esas eran cosas buenas (Génesis 1,1-13). Abierta, la obra muestra escenas a partir del último día de la creación. Un universo en vivos colores donde a la izquierda está el Paraíso, que representa la naturaleza de las personas y las cosas. En el centro, un Jardín donde hombres y mujeres se deleitan eróticamente entre frutos, flores y pájaros, rodeados de turbios pozos de lascivia. Un *Venusberg* con seres invertidos que desafían la lógica. A la derecha, el Infierno, donde las almas cumplen infinitas penas por sus pecados en un escenario onírico con figuras fantásticas (Ramírez, 2005). El tríptico muestra el principio y el fin de la humanidad y polos de valor jerárquicamente ordenados: de la claridad de la distinción y del orden, se pasa a la fluidez y ambigüedad de un falso Edén –¿o un Paraíso en la Tierra? En suma, una cosmología que muestra un *tiempo aoristo* que enmarca una tensión entre la complejidad del deseo y la interioridad

del individuo, por un lado, y el dualismo entre el bien y el mal que fundamenta la convención social, por el otro.

La cosmología cristiana implícita en el tríptico comienza a ser cuestionada, pero no totalmente abandonada, por la “incredulidad” de los humanistas. Ellos pronuncian una narrativa moral de *tiempo progresivo*, que coloca al ser humano como *sujeto* responsable por la contemplación de la obra de Dios, el desvelamiento de los secretos de la naturaleza y la delimitación del sentido de humanidad (Gusdorf, 1974; Febvre, 2009). Un sujeto cuyo reconocimiento interior permite conectarse con Dios, inaugurando una doctrina de la agencia que lo opone a los objetos (Asad, 1996). Esta cosmología fundamentará el Iluminismo y motivará llevar la palabra de Dios a las antípodas, para eliminar el fetichismo a través de la transformación de almas, convirtiendo salvajes en pecadores (Keane, 2007). Efecto de este movimiento, es el surgimiento de la antropología, entre la religión y la ciencia, que se propone libertar conocimiento de la profundidad de la alteridad, definiendo el contorno de la magia de los primitivos para interpretar el terror que le generan sus costumbres. Apelo a la configuración emotiva de este sujeto de la antropología, para dar otra camada de sentido a mi trabajo de campo con los clasificados como violentos en un entramado relaciones donde prácticas académicas, activismo por los derechos humanos e intervenciones psicosociales y jurídicas hacen parte de una cruzada para combatir el mal y ampliar el sentido de la *persona humana*.

Teoría: emoción, persona humana y vínculo afectivo

En *Homo hierarquicus*, Dumont (1970) planteó la necesidad de que los antropólogos desarrolláramos aperccepción sociológica para reconocer nuestra ideología individualista de la modernidad, dimensión religiosa de un mundo secular que dificulta acoger al otro en su diferencia y que coloca en un primer plano a la *emoción*. Este es un significativo que remite a antiguas discusiones sobre el alma humana, que desde San Agustín (354-430) obedece los mandatos de “verdad”, “voluntad” e “interioridad”; constituye un valor que completa al cuerpo y permite la integración de la persona al cosmos, como parte de una fuerza divina (Duarte & Giumbelli, 1994). Durante el Renacimiento, y con la emergencia del pietismo, esta fuerza inauguró una psicomauquía que puede destruir a la persona cristiana, obligándola a controlar sus emociones a través de una narrativa como sujeto que dimensiona su sexualidad (Elias, 1994; Foucault, 2003). Como indican Duarte y Giumbelli,

en el largo proceso de modelamiento de la persona moderna, la emoción permitió la emergencia de una *Bildung*, que fundamentó dispositivos reflexivos y terapéuticos para la ampliación de “horizontes interiores”, a través del reconocimiento del flujo de los acontecimientos que dividen al sujeto, permitiéndole definir su deseo y restituir conocimiento sobre su subjetividad.

Esta dimensión romántica de la emoción contesta al proceso de desencantamiento de un mundo (Weber, 2013), en donde las categorías de emoción son cosas medibles e internas al individuo, relativas al sistema nervioso, que cimientan una etnopsicología de inspiración protestante que las opone a la razón (Lutz, 1988; Duarte, 2017). Dimensión iluminista que encuadra la perspectiva de un ser humano que concibe a la mujer y la naturaleza como objetos de conocimiento e intervención (Haraway, 1991). Pero no sólo estos aspectos femeninos del cosmos, también la creencia, la magia, la religión y el parentesco. Es decir, la *Kultur* (Sahlins, 1997), aprehendida con categorías que ayudan a aliviar la ansiedad epistémica del civilizado (Stoller, 2009), como la “violencia”. Ambas buscan explicar la irracionalidad del otro a través del intento de captura del “éter transpersonal” (Duarte & Aisengart, 2017), que da plasticidad a la vida, refiere un culto familiar que da consistencia a los vínculos de parentesco y se manifiesta como perturbaciones físico-morales.

Siguiendo a Duarte (2020), la emoción hace parte de una espiritualidad laica de redención intramundana de los segmentos sociales afectados por el individualismo, vivida en términos de “comunidad”, “reverencia” e “intensidad”, que propone la valoración de sentimientos y sensaciones en la relación intersubjetiva. Esta espiritualidad, que Amaral (2000) relaciona a un *emocionalismo*,³⁴ crea una totalidad transpersonal que sacraliza al *self*, conectando a la persona con la divinidad a través del reconocimiento del poder que reside en sí. Esta valoración de la singularidad entra en conflicto con la relacionalidad del culto familiar, recrea antiguas imágenes sobre el individuo que rompe las cadenas de la tradición (Martínez-Moreno, 2018) e inspira activismos políticos y la producción intelectual, en donde el acto de la investigación es inseparable de la subjetividad del autor (Duarte, 2020).

El emocionalismo permite comprender la conformación de la “economía moral del trauma de la víctima” (Fassin & Retchman, 2009), que adopta el modelo propuesto por alienistas del siglo XIX y refinado por Freud como mito sobre el surgimiento del sujeto en la cultura, tomando como referencia la tragedia de Edipo. Individuos y colectivos postulan su sentido de *victimhood*, tras la adquisición de consciencia de la cicatriz dejada por la violencia, creando una “memoria” articulada

³⁴ Agradezco a Bruno Cruz, estudiante del doctorado en Antropología Social del Museo Nacional, por recordarme de la capacidad sintética de este concepto.

por una narrativa emocional que se contrapone a la racionalidad de la historia de los vencedores. Esta narrativa muestra una relación diferenciada con el tiempo. Un pasado harmónico –aoristo– rasgado abruptamente posibilita el reconocimiento de una experiencia de subyugación, condición para la emergencia de una posición en el discurso: un sujeto con voz política. Esta perspectiva fundamenta la formulación de políticas de reparación que dependen de la capacidad de las víctimas de crear empatía con la sociedad civil. Una ética del reconocimiento del trauma, que pasa a ser una verdad irrefutable. En este proceso, las víctimas agencian su visibilización (Merriman, 2018).

Contra la tesis del desvanecimiento de la religión por el advenimiento de la secularización (Berger, 1967; Gauchet, 2005), el emocionalismo es amalgama de comunidades movilizadas políticamente por el testimonio del dolor de sujetos portadores de dignidad, que buscan legitimar sus significaciones del mundo y criticar el orden social establecido (Hervieu-Léger, 1997; Jimeno, Varela & Castillo, 2015). Este emocionalismo hace parte de una economía de producción de conocimiento en antropología que publicita la voz de los oprimidos en las etnografías (Shoshan, 2016), cuya problematización de la experiencia de desigualdad resalta necesidades afectivas y la recomposición de la integridad del sujeto a través de prácticas narrativas (Crapanzano, 1980, 1994; Biehl, 2020). Esta es una ética del deseo, retomando la expresión de Lacan, parámetro para la elaboración antropológica del sufrimiento, que sirve de base para la reivindicación de derechos humanos por parte de los antropólogos (Duarte & Martínez-Moreno 2020). Ella evidencia una relación entre malestar como síntoma, cultura como discurso latente y avance civilizatorio (del capitalismo, la evangelización, la jurisprudencia estatal y la razón humanitaria), como fuerzas similares a una función paterna que para Lacan (1999) simultáneamente prohíbe y clasifica (Whitmarsh, 2014). La interdicción crea sujetos entre dos mundos, pertenecientes a economías morales en angustiante transformación, que tienen que aprender a producir futuro como víctimas o seres con dignidad (Losonczy, 2016).

Ya resalté que la economía de producción de conocimiento en antropología apunta a la creación de empatía entre los consumidores de etnografía y la vida plasmada en el texto, pero dificulta entender la posición de los violentos, opacándolos en la composición de hechos etnográficos (Martínez-Moreno, 2022). Dar el estatuto de voz –de diferencia– al agresor, perturba y hiere nuestra sensibilidad, haciéndonos sentir una transgresión, pues una antropología sobre la violencia es una sobre la definición de la persona humana. En *El individualismo y los intelectuales*, Durkheim (1898) mencionaba que la persona humana es objeto sagrado

investido de propiedades misteriosas que inspiran respeto, configurando una religiosidad donde ella es fiel y Dios. La persona humana establece la frontera entre el bien, que nos completa, llevándonos al gozo, y el mal, que inspira el horror. Esta es una moral que define signos de humanidad y el tratamiento a la alteridad y posee un componente de perturbación a partir del cual creamos conocimiento (Mimica, 2009). Y por eso emprendí el reconocimiento de mi emocionalismo, con el propósito de entender mi relación con mis interlocutores.

Eché mano de algunas lecciones de campo elaboradas por Thor, facilitador de una organización de psicólogos sistémicos, quien era una especie de “obispo” entre los agentes psicosociales de la Ley Maria da Penha y fue mi maestro en el arte de la facilitación de grupos reflexivos. En sus formaciones, catequesis para profesionales interesados en el trabajo con hombres autores de violencia, él proponía establecer un “diálogo interno” para reconocer la “propia violencia”. El diálogo es una forma de comunicación privilegiada en Occidente, comprometida con reconocimiento del interlocutor como semejante, con quien se crea intimidad a través de la valoración de la reciprocidad (Bonfim, 2016). La propuesta de Thor implicaba una objetivación de sí para apreciar el “movimiento de las propias emociones”, de manera similar a mi elaboración en el diván. Ambas meditaciones, próximas en su género a la práctica del pensamiento de Herbert, tenían el efecto del extrañamiento y la reflexividad, cualidades que Thor quería cultivar en sus aprendices y que, no por casualidad, contribuyen a hacer explícita la apercepción sociológica.

El *acercamiento a la interioridad* (Lévi-Strauss en Duarte, 2020) abre un camino sinuoso que al recorrerlo, poco a poco define su relieve, permitiendo la comprensión del flujo de pensamientos y la simbolización de las sensaciones que nos producen los acontecimientos, dando sentido a las encrucijadas. Muchas de ellas angustiantes, por la confrontación que implica tomar posición para no quedar preso en el otro, en estado de fusión. Este trasegar permite tejer una narrativa de sí cuyos hilos son producidos durante la abreacción (Lévi-Strauss, 1969), momento en el cual se revive la intensidad emocional de la experiencia de campo, que sucede relejendo el diario, conversando con colegas y, claro, pasando por el diván. La abreacción es un ritual donde suspendemos el tiempo progresivo y accedemos al aoristo: diferentes acontecimientos del pasado y el presente se funden en uno, debido a la participación de intensidad que afecta una y otra situación. Retomando a Lévy-Brühl (2002), este ritual propicia una experiencia mística que desafía la causalidad, la contradicción lógica y la concepción del cuerpo limitado por su físico. Además, permite entender la dinámica de los mecanismos contratransferenciales que autores como Devereux (1977) y Robben (1996) consideran de importancia para entender las fantasías y defensas que hacen parte de la relación entre investigador e interlocutor.

La contratransferencia hace parte del flujo de reciprocidades de cargas afectivas que el investigador no controla y refiere a la repetición de respuestas originadas en la infancia y juventud en la relación con terceros significativos, pero que vuelven al presente indiscriminadamente, como un espejismo que distorsiona la comprensión. En esta composición del vínculo interpersonal igualmente circulan dones, símbolos, emociones y cosas que constituyen hechos sociales totales, donde el observador participa de la observación, como anotaba Lévi-Strauss, y se posiciona como sujeto, con sus claridades y opacidad. Además de penumbras, donde importantes procesos simbólicos transforman fuerzas desconocidas en conceptos (Obeyesekere, 1990), costurando dimensiones que huyen del plano estrictamente racional en la investigación, comúnmente aprehensibles a través de la comunicación explícita y la observación (Crapanzano, 1980, 1994, 2005).

Dicha conformación del vínculo y de los mecanismos psíquicos del sujeto debe inspiración a la noción de *alianza*, “átomo sociológico” caracterizado por Lévi-Strauss (1982), que posibilita la función simbólica. La alianza permitió a Dumont problematizar el estatuto ecuánime entre antropólogo e informante, y como Devereux, considerar que siempre hay un desbalance en la relación, pues estamos conformando un vínculo de alteridad. El valor de la igualdad, guía de la percepción de que las partes son autónomas y componen la esencia de las relaciones sociales, crea una especie de trampa, dice Dumont, que hace creer al antropólogo la prevalencia de la contractualidad. Igualdad y contractualidad son presupuestos del trabajo sobre violencia, particularmente con víctimas, que hace que el investigador proyecte su noción de persona en su interlocutor, practicando así la empatía, fundamental para la creación de confianza que restituye a las víctimas la credibilidad en el otro. Pero ella debe dar paso a la comprensión de una relación en donde nuestros interlocutores nos toman como objeto, que permite la articulación de su historia (Crapanzano, 1980, 1994), y evitar quedar preso en la identificación con el otro, en estado de fusión. Ahora, con los agresores, el ideal político de la empatía crea el efecto de resistencia a su presencia, impidiéndonos reconocer los hilos que tejen sus fantasías de poder (Moore, 1994, 2007), *ergo*, de plenitud, que remiten al tiempo aoristo y que son constituidas entre categorías de género y relaciones de parentesco. Actitudes que consideramos violentas, nos irritan, indignan o inmovilizan y perturban de tal manera, que preferimos negar esa posición. Esto es indicador de contratransferencia.

El acercamiento interior me permitió entender mi posición como objeto en mi investigación y por qué consideraba como “verdad” ciertas afirmaciones, como el lamento de Herbert, o como “mentira” algunas afirmaciones de los acusados sobre el respeto a los derechos de las mujeres, que consideraba retóricas. La verdad,

relacionada a los registros sensoriales del placer y del desagrado, me condujo a hacer una descripción guiada por la dualidad del bien y el mal. Cuando algo me hería, juzgaba a partir de la relación entre civilizado y bárbaro, haciendo uso de adjetivos como conservador, religioso, entre otros despreciativos que me permitía colocar en mi diario –¡gracias por permitirnos ver ese espacio de libertad y creación Malinowski (1989)! El problema surgió con lo “bueno” de mis interlocutores, que me condujo a una descripción a partir de las semejanzas, deleitándome con los frutos, flores y pájaros del jardín. Fui seducido por la carga emocional de la narrativa de persona digna (Robben, 1996), creando reverencia y comunión con mis interlocutores. Hubo una mezcla de algún sentido de *victimhood* del otro con mi pasado, produciéndome perturbación. Aprendí que sumergirse en la conmoción es necesario para acoger la sombra y valorar la penumbra, donde se gesta la *fuerza emocional* que nos habla Rosaldo (2000), que permite el *insight*, la epifanía y la categorización. Así creé objetos, delimitando el éter y diferenciándome de mis interlocutores. A continuación, vuelvo a la etnografía, donde exploro algunos pasajes de mi relación con Heitor, Josué y Herbert.

Vivencia: simbolizar la violencia y articular una historia

Con el fortalecimiento de mi vínculo con Herbert, enfoqué mi investigación en la trayectoria personal de algunos acusados, cuya narrativa emocional me permitiría caracterizar la justificación de las agresiones y el discurso como padres de familia indignados. En el juzgado, los acusados manifestaban su resentimiento, rabia y *magoa* contra la demandante, esa pequeña herida en el corazón, que no sana y motiva represalias a futuro. Asimismo, expresaban tristeza e impotencia cuando eran obligados a alejarse de sus hijos, especialmente sus hijas, con quienes podían abrirse emocionalmente, como lo hacían con sus madres y excompañeras, en la época del noviazgo. Ese era una tríade de relaciones que constituía un territorio en plenitud en donde una inversión jerárquica sucedía: el padre, hijo y novio podía entregarse, ser afectuoso y permitirse ser la parte pasiva de la relación, sintiéndose completo y complementando a la otra. Él no necesitaba ser más racional y competitivo. No necesitaba argumentar cada decisión en ambientes públicos, donde interactuaba con sus pares como ciudadano y trabajador, otros hombres, cuyo valor residía en ser padre. En ese territorio, él podía ser amante.

Asumí a esos hombres como sujetos en un contexto donde agentes de la ley descalificaban la posición del acusado como “mito”. Las justificativas sobre la

violencia no eran más que un libreto ya establecido en el seno de la cultura patriarcal, cuyo efecto era la “victimización” para usurpar el legítimo lugar de la víctima en el proceso jurídico. Las razones para la agresión constituían una antítesis que debía ser demostrada en el juzgado, para eliminar el estatuto de verdad de la palabra de la víctima, tesis a ser defendida. Ambas partes entraban en una dinámica de contra-argumentación en la que sólo el juez puede decidir quién posee la verdad. Él, además, les enseñaban cómo ser padres y madres correctos de acuerdo a su valoración sobre la función de la familia, restaurando una “harmonía social” perdida por el conflicto (Cardoso de Oliveira & Simião, 2020; Simião, 2014, 2015). Este procedimiento ha sido problematizado por autoras feministas, quienes sostienen que tal restablecimiento del orden desconoce la individualidad y los derechos del sujeto mujer.³⁵ Así, se producen deslizamientos semánticos de banalizar la categoría de violencia (Machado, 2010; Debert & Gregori, 2008), de acuerdo una ideología “familista” que sustenta las apreciaciones de los funcionarios del poder jurídico.

La intervención en el dominio del parentesco tampoco es ajena al movimiento por masculinidades igualitarias. Facilitadores como Aline, psicóloga del juzgado de Niteroi, o el mismo Thor, quien fuera su maestro en alguna de las formaciones, buscaban que los acusados reformularan su definición de la paternidad. Era necesario complementar la identidad como proveedor con la de cuidador, para posibilitar una crianza afectiva. Inspirados en la literatura del amplio campo de estudios interdisciplinarios de las “masculinidades”, los facilitadores invitaban a los acusados a componer una historia de sí con eventos cargados de emociones “positivas”, como la angustia, relativa al valor de la vulnerabilidad; o “negativas”, como la rabia, relativa al patriarcado. Esta era una forma semiótica para que los acusados reconocieran su “*performance* de género” y su búsqueda del ideal de “ser hombre”, dictaminado por el mandato de una “masculinidad hegemónica”. Estos son conceptos axiales en la reflexión acerca del poder, la desigualdad social y la violencia para visibilizar la subjetividad de mujeres y hombres con masculinidad “disidente”, también víctimas del patriarcado, atravesados por marcadores sociales de la diferencia que denotan diversidad. Así era posible hablar sobre la “cultura” que explica relaciones de opresión entre un deber ser masculino y la experiencia de una masculinidad desviante que motiva la denuncia del mandato de género y apunta a dignificar afectos y deseos, asumidos como universales y transhistóricos (Martínez-Moreno, 2018).

³⁵ Sin embargo, la demanda de reconocimiento muchas veces busca resaltar las cualidades como madre y ser sufriente de la demandante. Y cuando esto ocurre, las víctimas se sienten contempladas y reivindicadas (Simião 2014).

En los años 1980, esta forma de concebir el género y el deseo motivó que hombres psicologizados y vinculados a las artes, pertenecientes a clases más abastadas de Río de Janeiro que viven en la Zona Sur, se reunieran en grupos de encuentro periódico, inspirados en los de apoyo espiritual, crecimiento personal, renacimiento y empoderamiento. En ellos, era posible posicionarse sin censura sobre ansiedades y aspiraciones, además de estudiar y reflexionar sobre una “masculinidad en crisis”, que estaba siendo caracterizada por la sociología angloamericana. Asimismo, reconciliarse con el deseo y adquirir una perspectiva crítica ante patrones “autoritarios”, también llamados “machistas”, que caracterizaban la sociabilidad familiar y pública del fin de la dictadura brasileña (1985) que amenazaban la redemocratización. Thor hizo parte de estos grupos durante la década de 1990 y participó de la promoción de masculinidades igualitarias durante los siguientes años, adquiriendo *expertise*. Con la entrada en vigencia de la Ley Maria da Penha en 2006, él contribuyó para la conformación de los ahora grupos reflexivos de género, que pasaron a tener una naturaleza compulsiva. Hombres con acceso limitado al sistema educativo, con auto identificación de “negros”,³⁶ habitantes de *favelas*, terminaron integrándolos. Pero también “blancos” de escasos recursos u origen popular, diferentes a los de la Zona Sur, como Herbert, Heitor o Josué, quienes pasaron a ser objeto de la ley. Tras la denuncia, ellos comenzaron a luchar para no ser tratados como *bandidos* y volver al estatus de *cidadão de bem*. Con la ley, comenzó a ser exigido que estos hombres hablen de sus emociones.

La valoración de la intimidad hace parte del trabajo terapéutico con víctimas, cuya reconstitución de su sentido de unidad depende de la creación de una narrativa emocional. Interpelar y creer en ella, ayuda a la elaboración del trauma, un trabajo necesario. Pero esta hermenéutica del sentimiento (Abu-Lughod, 1990) con los victimarios, sujetos que sustentan su posición en argumentos y razones como parte de su proceder público, tiene como efecto obligar al relato emocional. Este no deja de ser un trabajo inquisitorial, cuyo resultado es encontrar aquello que ya sabíamos a través del proceso de producción de hechos, los cuales buscan demostrar una tesis preexistente (Lima, 2010): la naturaleza emocional del ser humano. En el grupo surgieron relatos que los acusados no imaginaban decir cuando eran demandados a posicionarse como “testigos”, “víctimas” o “victimarios” de algún evento de violencia, particularmente contra parientes, para buscar la “empatía” por la categoría “mujer víctima de violencia”. Ellos no sabían cómo responder y en varias ocasiones se veían molestos ante esas indagaciones. Otros, no muchos, quedaban aliviados tras la sensación de “descargar” y expresar cosas

³⁶ Categoría que hace parte del formulario de caracterización sociodemográfica del juzgado.

que consideraban reprimidas. Eso era posible tras varias sesiones de grupo. A propósito, Wesley, habitante de una *favela* cercana al juzgado, resaltaba que las emociones eran “municiones para un arma”, usadas para enaltecer o, como era más usual, desprestigiar la reputación. Las emociones debían permanecer en el reino de la intimidad y parecían ser preciosas joyas que sólo eran otorgadas a personas especiales. Aquellas que conformaban el terreno de la plenitud, quienes recibían como presente lo más sagrado de sí.

Herbert era uno de los que manifestaban incomodidad. Como la gran mayoría, en las primeras sesiones del grupo sólo maldecía a Izete, culpándola de su tragedia. Él saltaba de un tema para otro, igual que en nuestros encuentros, cosa que me confundía y dejaba sin paciencia, como a los demás participantes del grupo. Parecía que no llegaba a algún lugar. Con estoicismo, Aline lo dejaba posicionarse y después, con voz cálida y cuidado con la elección de sus palabras, colocaba su perspectiva como “mujer moderna y religiosa”, modo como acostumbraba definirse. Ella hablaba como psicóloga, teóloga, madre y agente de justicia para caracterizar el punto de vista de la víctima en la relación de abuso de poder. Gracias al trabajo de escucha de la facilitadora, Herbert y otros hombres fueron gradualmente describiendo su infancia y sus relaciones amorosas. Ella lograba “desarmar” al más iracundo, ganando “respeto” y haciendo de ella una “mujer justa” entre los acusados.

Escribí sobre la “magia” de la psicóloga en mi tesis, pero sólo recientemente noté que mi participación en ese grupo, supuestamente limitada a observar y anotar en mi cuaderno, como lo había ordenado el juez, fue más intensa de lo que creía. Yo quedaba interesado por saber más sobre las narrativas emocionales que iban tejiéndose. Después de cada sesión, continuaba la charla con algunos de los acusados en algún café o bar cercano. A partir del camino abierto por Aline, “seguí al nativo” y continué mi búsqueda por esa verdad subjetiva que se desvelaba ante mis ojos, una vez que había construido un vínculo donde intentaba no juzgar. Dejaba de tratarlos como acusados, actitud que resultó ser común para Quevedo, Zamora³⁷ y Mercado, antropólogas que trabajaron con paramilitares en el contexto de reparación de víctimas de masacres (Martínez-Moreno, 2022). Sabía que siempre hay un interés político en la presentación de sí como persona digna (Robben, 1996), pero ser capturado por ciertos relatos fue una cosa que distinguí lentamente. Necesité aprender la dinámica de seducción para salir de la hermenéutica del sentimiento. En otras palabras, reconocer que las emociones eran valoradas por mí, yo, hombre participante de la ideología del individualismo.

³⁷ El artículo de esta autora, incluido en esta compilación, amplía la discusión sobre la conformación del vínculo de investigación con violentos y la elaboración simbólica del trabajo de campo con perpetradores en el conflicto armado en Colombia.

En ese juego, aprendí a no ser condescendiente con las justificativas de la agresión. Ellos esperaban que avalase la agresión para liberarlos del estigma. Entendí que golpear a una mujer no era un valor en un medio en el cual el imperativo era la protección, una forma de vigilar y acumular prestigio entre hombres. Golpear era un hecho que debía ocultarse. Pero tras un punto de “fuerza cero” en la relación, que mostraba una lógica de contra-argumentación en la pareja similar a la del juzgado, la reconstitución de la jerarquía era un imperativo para restaurar la asimetría de la relación. No una donde el hombre se impone a la mujer, estableciendo la subordinación femenina, sino una en donde las participaciones entre categorías de género y parentesco colocaban en escena fantasías sobre la plenitud de la persona.

Heitor, un bombero militar, se definía como un hombre “cordial”, practicante de la “gentileza”, atributos inspirados por la lectura de libros de psicología *espírita*, corriente que busca el autoconocimiento y la aprobación de sí. Esos eran pasos previos para renacer y aprovechar la energía que irradia la mente, que no es más que la manifestación de Dios. Él ganó reconocimiento entre los otros hombres, pues articulaba una crítica a la propuesta de “masculinidad humana”. Hijo único nacido en un sector pobre de la Región de los Lagos (Estado de Río de Janeiro), Heitor describía su padre como autoritario, grosero e irrespetuoso, contrastando con la humildad y generosidad de su madre, quien enviudó cuando era niño. Destacándose por ser un joven ejemplar, él labró un camino de “superación” que le permitió ascender socialmente, dar una casa para su madre y comenzar a cimentar una “vida de sueño” a su única hija. Este panorama contrastaba con la conturbación por tenerla en medio de una batalla judicial con Joana, mujer que, tras el embarazo, se convirtió en un “monstruo”: insegura, agresiva y celosa de Delaine, actual novia de Heitor.

Algunas veces almorzamos cerca de donde él trabajaba. Otras, tomamos café antes de sus clases de especialización en enfermería. Después de un tiempo, Heitor sugirió que fuese a conocer su casa, localizada en una ciudad próxima. Esa invitación me pareció extraña, pues cariocas y fluminenses, como son conocidos los nacidos en Río de Janeiro, no hacen eso. Todos los encuentros suceden en lugares públicos. En la sala su casa, varias fotos con su madre y otras con su hija componían la decoración de las paredes. Una de ellas tenía destaque en aquel altar, por su tamaño y moldura: la celebración del aniversario de la pequeña. Heitor vestía como un príncipe y miraba dulcemente a su hija, quien caracterizaba una heroína de Disney. Su madre, siempre amable y comedida, ayudaba a traer los enormes folios de los cuatro procesos que Joana había activado para “martirizarlo”. Después

de servir el café, Doña Fátima desaparecía dejándonos solos para conversar. Heitor era bastante preciso sobre el histórico de la relación, componiendo una saga donde él era responsable por la felicidad de su madre y la salvación de Joana. Historia de la que siempre salía victorioso de los procesos judiciales y en la que también era salvador de su hija. Heitor quería impedir que el “pasado de violencia” de Joana interfiriera en la formación de su princesa. Después de ser diagnosticado con “trastorno de ansiedad y depresión” y recibir atención psicológica en el cuartel, Heitor obtuvo “consciencia” de que no era el único responsable del “drama” que era la vida de Joana. Él no necesitaba cargar esa culpa.

Su voz era grave, modulada y cálida, transportándome suavemente por los matices de aquella historia, generándome comprensión. En la secuencia de eventos, una angustia me invadió. Heitor tuvo que recoger a su hija en la escuela, quien tuvo un brote de fiebre, incumpliendo así el acuerdo de custodia compartida. Ese día Joana no atendía el celular, debido a una celebración de fin de año en su trabajo. Él pidió a Delaine que cuidara de su madre, que se recuperaba de una cirugía ambulatoria. Unas horas después de que Heitor llegó a casa, Joana apareció en el portón, gritando por su hija, acusándolo de secuestro. Ella entró a la casa y sucedió lo inevitable. Al encontrar a Delaine con su hija, Joana inició una escandalosa escena de celos que llamó la atención de los vecinos. Doña Fátima insistía en que ella se fuera a su casa para cuidar de su nieta, pero en medio de la confusión Joana le arañó el rostro y la empujó contra el portón, abriéndole la herida. Fue en ese momento que el tiempo se detuvo:

Marco, eso me produjo tanta cólera que la atacué, la tomé del pelo y la arrastré para fuera de la casa y le dije: “¡ahora va tener lo que hace mucho tiempo estaba mereciendo!”. Y la golpeé. ¡Le di una paliza! La llevé hasta el portón de mi casa, arrastrándola del pelo, como un animal, como un cavernícola. Ella se tiró a la calle, fingió desmayarse, y cuando fui a cerrar el portón, se levantó como loca y volvió a entrar para golpear a mi novia. Ella solo se fue cuando le dije que iba a entrar a la casa a buscar un balde de agua fría. Luego se fue y se quejó en la estación de que había sido agredida. ¡Y sí que lo fue! Al día siguiente comparecí y me preguntaron si la había agredido, y dije “sí, la agredí”. “¿La golpeó?”. “Sí, la golpeé” (Martínez-Moreno, 2018: 111).

Heitor no perdió el control ni salió de sí, argumentos usuales para justificar eventos extraordinarios. Por el contrario, de la profanación del culto en donde la reciprocidad entre madre e hijo es venerada, surgió su deber de corrección. Esta

forma de restaurar la jerarquía pauta otras relaciones afectivas en ese territorio de plenitud, que Aragão (2016) ya había sugerido como de alto grado sintético del “modelo ético” de la ciudadanía brasileña. Heitor hablaba sereno y me miraba directo a los ojos. Era una relación entre semejantes, forma de alteridad donde el otro es aproximado para sí e interpelado a actuar como hermano, permitiendo la comunión entre pares por medio de la intimidad del diálogo (Dullo, 2011). Este es un registro donde el mal no existe, que permitió la revelación que me tomó por asalto, inmovilizándome por instantes, eficaz en transmitir la intensidad del acontecimiento. Ese regalo nos unió, estableciendo una precedencia en la cual yo adquiriría una deuda por haber entendido el contenido de una *força* densa en significados, que no era posible de ser articulada en el juzgado pero que demarcaba, categorizaba y ordenaba. Un sentido posible de ser transmitido a través de un proceso ritual: un *performance* de agresión. Ese no era un acto premeditado, ni impulsivo. Más bien indicaba un reajuste en una economía moral, categorizada como “cultural” por la razón humanitaria. Heitor necesitaba eliminar la incerteza de la redefinición de categorías de género y de parentesco que buscaba la Ley Maria da Penha, para permitir la reconexión de la persona con la sacralidad. Un gozo, producto de la comunión entre diferencias sexuales (Gregori, 1989), que muestra la fuerza y que contrasta con la idea de un *self* que aprende a vivir con la incompletud y se empodera creando una narrativa de sí, delineando sus emociones.

En el juzgado, la cólera irradiaba de las palabras de Josué cuando hablaba de su exmujer. Una ramera que ni podía ser comparada con una perra: los animales eran fieles con sus amos. Tras descubrirla en su cama con su socio de negocios, Josué confirmó las habladurías que circulaban en poderosos círculos en donde políticos y empresarios se reunían para redefinir el futuro de Brasil. Era la época previa al segundo mandato presidencial de Dilma Rousseff, de activa implementación de políticas de derechos humanos, como la Ley Maria da Penha. Además, el momento cuando se gestó un discurso contra el “comunismo” por partidos de centro y derecha, militares, evangélicos y vehículos de prensa. Proceso social que condujo al Golpe de Estado de 2016 y la “salida del *closet*” del fascismo a la brasileña que llevó al poder al Capitán Bolsonaro. Y Josué tenía el poder de irritar a Aline, por el modo de referirse a la demandante, así como a algunos acusados, aquellos que vivían en las favelas, quienes apelaban al respeto de aquella desconocida.

Me sorprendía la manera cruda como Josué se refería a su exmujer ante funcionarios del tribunal. Después de algunas semanas, ese reclamo incesante pasaba de ser una muestra de “coraje” a una tediosa repetición que todo mundo ya anticipaba. Por esa “violencia psicológica” constituida por las amenazas e insultos, como fue

registrado en el proceso, Josué hacía parte un proceso inusualmente largo, que desde 2009 lo obligaba a comparecer al juzgado para firmar un término de buen comportamiento cada mes. Ella, cuyo nombre nunca supe, era una mujer poderosa perteneciente a la *socialité* y trabajaba en la alta burocracia de la “casta” de jueces de Río de Janeiro. A veces pensaba que Josué sufría de paranoia. Él denunciaba un *complot* para asesinarlo, coordinado por Ella y su exsuegro. Josué fue el único hombre de los cinco grupos que documenté (cada uno con promedio de 10 integrantes) que se posicionó como “víctima”.

Tomamos varios cafés cerca de su oficina. En esas ocasiones, su actitud dejaba de ser valiente para hablar con resignación. Josué era víctima de un *establishment* que lo condenaba por ser un “paraíba”, gentilicio preconceituoso para referirse a los habitantes del nordeste brasileño. Originario de la Bahía, migró de joven y comenzó a “ayudar” a políticos, siendo uno de ellos su exsuegro, permitiéndole acumular una considerable fortuna. Josué acusaba a Ella de artimañas para robarle casas, carros, cuentas bancarias, conexiones políticas y, lo más importante, sus hijos. Cuando hablaba de ellos su voz cambiaba, manifestando una pérdida que parecía llenarlo de culpa. Durante el proceso, Josué “descubrió” sus raíces judías, iniciando un proceso de “direccionamiento espiritual”, que implicaba depurar los vicios que acompañan la acumulación de dinero y que impedían que los tres muchachos de 8, 12 y 15 años de edad lo amasen como padre. Dio a cada uno de ellos una Torá, para contribuir en su formación como seres con “consciencia”, como él mismo, adquirida tras su proceso de conversión a la ley del Eterno. Josué narraba su transformación con calidez, aceptaba las elecciones de su pasado y meditaba sobre las que constituirían su futuro.

Su espesa barba, gafas, sombrero, camisa a cuadros y un cuaderno siempre en la mano, lo hacían parecer un cliché de científico social y no el personaje de las fotos del proceso, que usaba pulseras de oro y bebía *whisky* junto a algún político local. En el último de nuestros encuentros, Josué me regaló una fina edición de la Torá y el libro *El Hijo de Elohim* (Abrão, 2009). En él es narrada la “verdadera naturaleza” del Mesías Yeshua, que vivió oprimido por la cultura greco-romana y cuyo legado fue deformado e inmortalizado con el nombre de Jesús. Siendo el primero a ser creado, insuflado por luz divina de vida para cumplir el deseo de su padre, Yeshua buscaba restaurar la congregación del Eterno (que comenzó con Abraham) para permitir el acceso al “conocimiento”, convirtiendo a los gentiles al *D’us* de Israel. El Eterno es Uno, Yeshua el hijo de *D’us* y la Torá la ley que establece los criterios de verdad de la alianza: interna en la mente y el corazón de cada persona. Yo había pasado desapercibido este regalo por años y veo que el libro trata de una serie de

“revelaciones” acerca de la relación entre padre e hijo, caracterizada por la fe y la obediencia. Esa alianza entre padre e hijo plantea el problema de la filiación, del encadenamiento de las generaciones y la inmortalidad del alma humana en el gozo de Dios, que como Gargantúa y Pantagruel de Rabelais (Febvre, 2009), coloca la *razón* como amalgama que crea continuidad entre ambas categorías masculinas. ¿Acaso Josué me trataba como un hijo para que entendiera la impotencia de formar un vínculo con los suyos? En todo caso, ésa era una relación en la cual él exigía deferencia por el don que me era otorgado.

Por fin, Herbert. Después de la séptima sesión del grupo, él “abrió su corazón”, como manifestó Aline, narrando la pérdida de su madre. Ese fue un momento importante para la facilitadora. Pienso que eso fue posible gracias a nuestras tardes conversando, cuando él saltaba de un tema a otro intentando producir su voz ante un “gringo” que quería escuchar lo que no podía decir en el juzgado. Lo que antes asumía como confusión, ahora entiendo como simbolización. Después de la última sesión, era él quien demandaba mi presencia, llamándome para conversar. Cuando llegaba a la Isla de la Concepción, nos sentábamos en el bar de su amigo Matías, un viejo italiano que afirmaba ser hijo bastardo de Mussolini. Herbert esperaba a que prendiera mi grabadora para hablar por horas. Él era una persona solitaria que no quería convencerme más de su versión de la historia y parecía disfrutar de la libertad que sentía al confiarme sus sueños de la juventud, su odio por su padre y sus dudas acerca de Izete. Confianza que, creo, tiene que ver con su padrastró. Aquel Ruso encargado de su formación. Él era objeto de su afecto.

Después de algunos meses cuestionándome sobre Herbert, noté que mi esfuerzo por caracterizar su discurso de dignidad, me condujo a explorar semejanzas entre su historia y la mía. Su esfuerzo para salir de la categoría de agresor tenía resonancia con mi desafío, cuando era adolescente, de explicar a una multiplicidad de adultos por qué no era “malo” por afirmarme como homosexual en un colegio militar y tener que vivir en una familia que se debatía entre el catolicismo y el evangelismo. Tanto en casa como en la escuela, se contemplaba una “terapia de reversión”, ora en el consultorio, ora en el templo. A Herbert y a mí nos cubría la sombra de la acusación y tras leer literatura sobre conversiones, entendí la reversión y la responsabilización como parte de una larga historia de modelamiento de la persona cristiana en donde la compleja relación entre interioridad, cultura y causalidad es objeto de denuncia e intervención para la redención. Como en la acusación de fetichismo, el machismo refiere a un falso entendimiento de la frontera entre sujeto y objeto, fuente del error que amenaza la doctrina de la agencia. Similar a los misioneros calvinistas estudiados por Keane (2007), los agentes de

la Ley Maria da Penha buscan la emergencia de un *self* que rechaza las jerarquías, cultiva la sinceridad y adquiere consciencia del cuerpo, distinguiendo entre personas y cosas. Las primeras, encargadas de su propia liberación, opuestas a los fetichistas, determinados por la cultura.

Un género de la *força*

Con estas últimas ideas comenzó la redacción de mi tesis de doctorado, relacionando la cruzada contra el machismo a una narrativa moral de la modernidad que proclamó el triunfo del Tiempo y de la Desilusión (Händel, 1707). El Iluminismo instauró al *tiempo progresivo* como criterio objetivo y transformó al *tiempo aoristo en religión*, mito o alienación, signos de *Kultur*, localizada en el pasado, en la memoria o en el inconsciente. Tras mi paseo por el Jardín, donde dimensioné aspectos de mi emocionalismo y de las alianzas que constituí, hoy doy relevancia a la dimensión aorista para una elaboración antropológica de la *força*, resultado de una vuelta para sí, que elimina la ambigüedad, permite que el conocimiento se revele y cree una continuidad entre mito y agencia, entre teoría y vivencia. *Força* que en el proceso de su manifestación en el mundo, contorna el cuerpo y restituye unidad al sujeto masculino, siempre en relaciones jerárquicas de reverencia, intensidad y comunión con una dimensión femenina del cosmos, que lo inspira a actuar como individuo en sociedad. Esta expresión de la persona evidencia una diferencia substantiva de la noción de *self*, producto de la transformación de sí para adherir a valores individualistas. La emocionalidad del *self* está siempre en primer plano, pues es su fuente de afirmación política ante los demás. Así, queda más clara la centralidad de la afirmación como víctima, más próxima de los ideales de los derechos humanos y la distancia que genera la posición argumentada, y con atributos de razón de las justificaciones de los perpetradores. Esa es una configuración en donde la posición entre razón y emoción definen las tensiones entre las diferencias de género y los proyectos de producción de persona a través de la intervención en el ámbito del parentesco.

Los arreglos jerárquicos entre razón y emoción nos permiten entender la “resistencia” de los hombres acusados de violencia machista en adherir a valores individualistas, actualizando una dinámica de reforma y contrarreforma, que parece cíclica en la historia moderna. En los últimos años, una especie de revivalismo pentecostal y militarista, nostálgico de la época del Imperio Brasileño, apeló a la *força* de Bolsonaro, llamándolo Mito, e inspiró el *slogan* neo nazista “Brasil por

encima de todo. Dios encima de todos”, que sedujo a un vasto sector de la sociedad, incluyendo a Herbert. En algunos encuentros en el bar de Matías, después de que Herbert describiera entusiasmadamente cómo el Mito salvaba al Brasil del “marxismo cultural” –similar a los primeros encuentros, cuando justificaba sus agresiones–, él retomaba sus historias de antaño, esta vez con un tono melancólico. Un campo que antes era agradable, ahora es insoportable. Hay una diferencia que continúe registrando en mi diario y llevando al diván, con la esperanza de metabolizar la angustia de un *Zeitgeist* regido por la exaltación de Trump o Bolsonaro. Entiendo que el Mito devolvió un sentido de integridad a Herbert, contemplando de algún modo sus fantasías, las mismas que fueron cuestionadas durante el proceso de la Ley Maria da Penha. Desde su perspectiva, Bolsonaro habla la verdad corajosa, libre y atrevidamente, sin recurrir a la retórica y denunciando la ilegitimidad de las políticas progresistas vigentes. El Mito parece un *parrhesiastes* (Bomfin, 2016) o un líder carismático como Lyusi, profeta marroquí cuya *baraka* permitía cuestionar la autoridad del Sultán Mulay Ismail (Geertz, 1968). Ambas figuras heroicas recrean regímenes emocionales de constitución de verdad diferentes al de la ciudadanía liberal.

Aún en el Jardín, Bolsonaro me evoca a Klingsor, el malvado y mentiroso caballero eunuco, cuya lanza mágica abrió la herida del Rey Amfortas, guardián del Santo Grial. Su deseo indómito por la reliquia es al tiempo símbolo de su impotencia y fuente de sufrimiento para obtener el poder. En la ópera de Wagner (1882), las maternales doncellas de las flores del jardín del castillo de Klingsor cautivan a Parsifal, el loco inocente. Tras ser seducido y confrontado con su propio pasado por Kundry, la misma que rio de Jesús en su crucifixión, Parsifal vuelve en sí y con una nueva claridad vence el espejismo del hechicero. Klingsor recuerda un lado siniestro de esa *força* a la cual se accede voluntariamente, degenerando a la persona. Como las emociones descritas por Wesley, la *força* es creadora y tiene la potencia de una cruel destrucción. Desde la perspectiva del culto al *self*, la *força* levanta el debate sobre la “consciencia moral”, con la cual se juzga a los acusados de la Ley Maria da Penha y a otros hombres que son cuestionados por un uso inadecuado de su poder. Antiguas historias plasmadas en obras de arte, tejidas entre la ciencia y la religión, traen conceptos que nos ayudan dar sentido a manifestaciones de irracionalidad de un género de la *força* que es cuestionado por el avance civilizatorio de la razón humanitaria, esa función paterna que al tiempo que prohíbe la restauración de la plenitud de los agresores, categoriza al hombre como violento.

El acercamiento a la interioridad es un modo, entre otros, de pasear por el Jardín de las Delicias para la comprensión de hechos sociales totales como las

agresiones de pareja y tejer hechos teórico-etnográficos sobre la teoría y la vivencia de la persona humana. Como mencionaba Lévi-Strauss en alguno de sus textos, la respuesta antropológica es lenta en su generación, tal vez demasiado lenta para un mundo que demanda soluciones rápidas, casi mágicas, a problemas sociales. De todos modos, considero este ritual un valioso recurso en mi práctica como antropólogo, que no obedece a fórmulas, protocolos ni recetas predeterminadas. Debido a nuestra concepción del individuo como constituido por un éter singular, delimitado por los significantes de su cuerpo, las respuestas de cada antropólogo son innumerables, pues somos un universo infinito que se manifiesta en un mundo cerrado.

Bibliografía

- ABRÃO, M. A. (2009). *O Filho de Elohim*. Rio de Janeiro: IMOS Gráfica & Editora Ltda.
- ABU-LUGHOD, L. (1990). "Shifting politics in Bedouin love poetry". En: ABU-LUGHOD; L.; LUTZ, C. (Eds.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-45.
- ARMARAL, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- ARAGÃO, L. T. (2016). *Coronéis, candangos e doutores. Por uma antropologia dos valores*. Brasília: Universidade de Brasília.
- ASAD, T. (1996). "Comments on Conversion". En: VAN DER VEER, P. (Ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge. pp. 263-273.
- BERGER, P. (1967). *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin.
- BIEHL, J. (2020). Do incerto ao inacabado: uma aproximação com a criação etnográfica. *Mana* 26(3): 1-33.
- BONFIM, E. (2016). Das relações entre Exemplo e Parresia: formas de evangelização católica. *Religião & Sociedade* 36(2):12-18.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; SIMIÃO, D. (2020). "J'ai parle à Dieu": violences conjugales et impasses du système judiciaire brésilien. *Brésil(s)* 16: 1-18.
- CRAPANZANO, V. (2005). A cena: lançando sombra sobre o real. *Mana*: 11(2):357-383.
- CRAPANZANO, V. (1994). Kevin: On the Transfer of Emotions. *American Anthropologist*, 96(4):866-885.
- CRAPANZANO, V. (1980). *Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- DEBERT, G.; GREGORI, M. F. (2008). Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(66): 165-211.
- DESJARLAIS, R. R. (1992). *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- DEVEREUX, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- DUARTE, L. F. D. (2020). “Alhures em Mim: a Espiritualidade na Cosmologia Ocidental Moderna”. En: CARNEIRO, S.; TONIOL, R. & BRITO, C. (Eds.). *Religião e Espiritualidade: Desafios e Atravessamentos Conceituais (título provisório)*. Editora Mórula, [en prensa].
- DUARTE, L. F. D. (2017). A circulação dos saberes e práticas psicanalíticas nas ciências sociais. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.24, supl., nov., p.33-50.
- DUARTE, L. F. D. & GIUMBELLI, É. (1994). As concepções cristã e moderna da Pessoa: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico* 93: 77-111.
- DUARTE, L. F. D. & MARTÍNEZ-MORENO, M. J. (2020) “A psicanálise na antropologia da emoção”. En: FUKS, B. & RUDGE, A. (Eds.), *Psicanálise & Antropologia: enfoques interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Universidade Vega de Almeida, capes.
- DUARTE, L. F. D. & AISENGART, R. (2017). Transpersonal Ether: personhood, family and religion in modern societies. *Vibrant*, 14(1): 1-17.
- DUMONT, L. (1970). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DULLO, E. (2011). Uma Pedagogia da Exemplaridade: a Dádiva Cristã como Gratuidade. *Religião e Sociedade* 31(2):105-129.
- DURKHEIM, E. (1898). L'individualisme et les intellectuels. *Revue Bleue*, 4: 7-13.
- ELIAS, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- FASSIN, D. & RECHTMAN, R. (2009). *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- FEBVRE, L. (2009). *O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GAUCHET, M. (1985). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, Universidad de Granada.
- GEERTZ, C. (1968). *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GREGORI, M. F. (1989). Cenas e queixas. Mulheres e relações violentas. *Novos estudos CEBRAP* 23: 163-175
- GUSDORF, G. (1974). *Introduction aux Sciences Humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Ophrys.
- HARAWAY, D. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- HÄNDEL, G. F. (1707). *Il trionfo del tempo e del Desinganno*, HWV 46a. Staatskapelle Berlin, Sébastien Rouland, Conductor. Berlin: Staatsoper im Schiller Theater, 2016. En <https://www.youtube.com/watch?v=UiSXRI4nur8&t=4502s>

- HERVIEU-LÉGER, D. (1997). Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade* 18(1):31-48.
- JIMENO, M. (2007). *Crimen Pasional. Una contribución a la antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- JIMENO, M.; GÓNGORA, A.; MARTÍNEZ-MORENO, M. J.; SUÁREZ, C. J. (2007). *Manes, mansitos y manazos. Una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento Administrativo de Bienestar Social.
- JIMENO, M.; VARELA, D.; CASTILLO, Á. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- KEANE, W. (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KOURÉ, A. (2006). *Do Mundo fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- LACAN, J. (1999). *O Seminário. Livro V: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- LEAVITT, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 3 (23): 514-539.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). "ix The Sorcerer and His Magic". En: *Structural Anthropology*. Londres: Allen Lane The Penguin Press, pp. 167-185.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Ed. Vozes, pp. 41-63.
- LÉVY-BRÜHL, L. (2002). *Carnet I. Carnets*. Versão eletrônica em <http://pages.infinit.net/sociojmt>, pp. 7-23.
- LIMA, R. K. (2010). Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 2009-2: 25-51.
- LOSONCZY, A. M. (2016). Murderous returns: armed violence, suicide and exhumation in the Emberá Katío economy of death (Chocó and Antioquia, Colombia). *Human Remains and Violence* 2(2):67-83.
- LUTZ, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Melanesian Atoll and Their Challenge to the Western Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- MACHADO, L. Z. (2010). *Feminismo em movimento*. São Paulo: Editora Francis.
- MALINOWSKI, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Ediciones Júcar.
- MARTÍNEZ-MORENO, M. J. (2022). "Cosas que no están escritas en el texto: una exploración sobre la investigación antropológica con los violentos". En: JIMENO, M.; GÓNGORA, A.; MARTÍNEZ-MORENO, M. J. & OLMOS, A. (Eds.). (2022). *Antropología, violencia y actores sociales en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 279-306.

- MARTÍNEZ-MORENO, M. J. (2018). *Civilizar a cultura. Questões de modernização e a afirmação da dignidade entre homens acusados de violência doméstica e familiar contra a mulher*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Departamento de Antropología, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- MARTÍNEZ-MORENO, M. J. (2010). "Transformarse para ser un buen hombre". En: MOSQUERA, C.; MARTÍNEZ-MORENO, M. J. & LORENTE, B. (Eds.), *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 239-263.
- MERRIMAN, D. R. (2018). *Critical Visibility in Colombia: Victimhood, Reparations, and the Challenge of Visibilizarse*. Tesis de Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, University of Colorado. Boulder.
- MIMICA, J. (2009). Phenomenological Psychoanalysis: The Epistemology of Ethnographic Field Research. *Social Analysis* 53 (2): 40-59.
- MOORE, H. (2007). *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity Press.
- MOORE, H. (1994). "The problem of explaining violence in the Social Sciences". En: GOW, P. & HARVEY, P. (Eds.). *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*. New York: Routledge.
- OBEYESEKERE, G. (1990). *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- RAMÍREZ, J. A. (2005). *Bosco*. Madrid: Biblioteca El Mundo.
- ROBBEN, A. (1996). Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina. *Ethos* 24 (1): 71-106.
- ROSALDO, R. (2000). "La aflicción y la ira de un cazador de cabezas". En: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala, pp. 23-44.
- SAHLINS, M. (1997). O "Pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1): 41-73.
- SHOSHAN, N. (2016). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología* 83: 147-162.
- SIMIÃO, D. (2015). Reparação, justiça e violência doméstica: perspectivas para a reflexão e ação. *Vivência*, 46: 53-74.
- SIMIÃO, D. (2014). Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. *Anuário Antropológico*, 39 (2): 237-260.
- STOLER, A. L. (2009). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- WAGNER, R. (1882). *Parsifal. Ein Bühnenweihfestpiel*. Metropolitan Opera Orchestra, James Levine, Conductor. New York: The Metropolitan Opera, 1994. Deutsche Grammophon.
- WEBER, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- WHITMARSH, I. (2014). *The No/Name of the Institution*. *Anthropological Quarterly* 87(3):855-882.

POR UNA ETNOGRAFÍA DE LA REPETICIÓN:
ABURRIMIENTO Y OBSERVACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN
ANTROPOLÓGICA

*Maria Claudia Coelho*³⁸

Introducción

Este texto se basa en una experiencia etnográfica inusitada. En 2009, la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres, en esa época bajo el comando de la Ministra Nilcéa Freire, encargó un proyecto para la participación de la Secretaría en la 1^a. Conferencia Nacional de Seguridad Pública de Brasil, que se realizaría en Brasilia del 27 al 30 de agosto del mismo año. En un primer momento, se contrató un equipo para promocionar foros de debates entre mujeres para que formularan sus diagnósticos sobre la violencia y propusieran políticas públicas. Esos foros se realizarían en siete ciudades brasileñas: Belém, Belo Horizonte, Canoas, Río de Janeiro, Salvador, São Paulo y Recife.

A estos encuentros se agregó un equipo de investigadores coordinado por el Profesor João Trajano Sento-Sé, del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), del cual formé parte. Cada investigador acompañaría uno de los foros y produciría un texto de comentario. Los textos se reunieron en el volumen *Segurança Pública – outros olhares, novas possibilidades* (Sento-Sé, 2009), publicado durante la Conferencia.

Esos foros se organizaban según una dinámica (descrita en la próxima sección de este artículo) que se asemejaba a grupos focales. De esa forma, la tarea de “acompañar” a los grupos tenía algo que, por ausencia de una terminología adecuada, me arriesgo a designar aquí como “metametodología”: una etnografía de un grupo focal.

³⁸ Profesora del Departamento de Antropología, Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Me asignaron a mí etnografiar el foro de discusiones que se realizó en Belém.³⁹ Se trataba, esencialmente, de describir/comprender/relatar la percepción de violencia de las participantes. El foro se realizó a lo largo de dos días en un hotel, durante alrededor de ocho horas por día. En la mañana del segundo día, me invadió un sentimiento en extremo fuerte de aburrimiento ante una dinámica que me parecía extraordinariamente repetitiva. Sin embargo, esta reiteración combinada con el esfuerzo para comprender y descubrir una manera de lidiar con ese sentimiento tan fuerte de aburrimiento que tuve en ese momento (y, debo admitirlo, también de enfado), han sido el punto clave para las reflexiones que aquí propongo en favor de una “etnografía de la repetición”.

Para ello, el texto se estructura en tres partes. En la primera, presento la dinámica del encuentro, comento los diagnósticos sobre la violencia y busco destacar: a) la importancia de prestar atención a las definiciones émicas de la violencia; y b) el espacio que han ocupado dos tensiones que atravesaron los relatos: la frontera entre autoridad y abuso en el interior de la familia y los límites de una visión “sociologizante” de la violencia.

La segunda parte aporta una reflexión sobre dos características de esos discursos: su carácter consensual y su naturaleza redundante. Las participantes casi nunca estaban en desacuerdo entre ellas mismas y repetían las intervenciones unas de las otras. Esta combinación entre estar de acuerdo y repetir *ad infinitum* me provocó un sentimiento muy fuerte de aburrimiento, hasta el punto de que dudaba si sería capaz de finalizar el “campo”, es decir, asistir al encuentro hasta el final. La manera como intenté rescatar la “mirada antropológica” y recuperar la capacidad de etnografiar el encuentro, fue buscar comprender el interés que esta repetición despertaba en las participantes. Para ello, necesité cambiar el enfoque de la observación y trasladarlo del *contenido* de lo que se dice hacia *quién* lo dice. En este proceso, comprender mi propio aburrimiento fue crucial, y es a este proceso que me refiero como una “etnografía de la repetición”.

En las consideraciones finales, busco insertar este movimiento de recurso al aburrimiento como forma de interpretación de los datos en el centro del problema más amplio del lugar de las emociones en el proyecto antropológico, que se comprende aquí en su doble dimensión teórica y metodológica.

³⁹ Las reflexiones que se presentan aquí, se basan en el resultado de mi participación en este proyecto, publicado en el libro editado por João Trajano Sento-Sé (Coelho, 2009).

“¡El Consejo Tutelar soy yo!”: relatos y percepciones de la violencia

El encuentro del proyecto “Mujeres –Diálogos en Seguridad Pública”, que se realizó en Belém, contó con la participación de 39 mujeres. El espectro etario era amplio, con edades que variaban de 15 a 69 años. Poco más de la mitad de las participantes (52%) era soltera, así que había entre las demás mujeres casadas, separadas y viudas. Una mayoría expresiva (69%) tenía hijos. En los campos de la escolaridad y actuación profesional, 45% de las participantes tenían nivel superior y 76% trabajaban. Las profesiones eran muy diversas, de manera que se incluían auxiliares administrativas, abogadas, profesoras, artesanas, agentes penitenciarias, una empleada doméstica, una lavandera, una cocinera, una cocinera escolar, una manicurista, una esteticista, una vendedora del mercado, una vendedora, una conductora de autobuses, una cobradora de autobuses, una socióloga, una enfermera, una delegada, una guardia municipal, una soldado (de la Policía Militar) y una sargento (Cuerpo de Bomberos).⁴⁰

Este grupo se reunió durante dos días, aproximadamente de las nueve de la mañana a las cinco de la tarde, alrededor de tres dinámicas principales. En el primer día, hubo una presentación realizada en “tres momentos”: divididas en cuatro mesas con nueve o diez participantes, las mujeres se dividían en parejas y se decían quién eran, una a la otra; enseguida, cada una le presentaba a la mesa su pareja; finalmente, una portavoz se encargaba de presentar al grupo sus compañeras de mesa.

Aun en este primer día, la segunda parte del encuentro se orientó hacia la producción de “diagnósticos” de la violencia y también siguió esta dinámica de ampliación gradual del grupo de interlocutores. Divididas en cuatro mesas con el mismo número de personas, pero con nueva distribución de participantes, primero se invitó a las mujeres a que discutieran entre ellas sus visiones sobre la violencia, para que enseguida, a través de una portavoz, compartieran una exposición sistemática de su debate con el grupo.

En el segundo día, una dinámica semejante orientada hacia la producción de propuestas de políticas de seguridad pública ocupó la mañana y la tarde, a la que

⁴⁰ Los datos sobre el perfil de las participantes los elaboró una empresa de consultoría responsable por el proyecto. Utilizo aquí los porcentuales que me enviaron, con la libertad de realizar dos agrupamientos en los ítems “escolaridad” (fusioné los porcentuales referentes a “superior” y “posgrado”) y “profesiones” (agrupé, en favor de una visión de conjunto, profesiones que me parecieron de naturaleza similar, como por ejemplo la categoría “auxiliares administrativas”, la cual aparece de manera más segmentada en las informaciones que me han sido pasadas). Aprovecho la oportunidad para agradecerles a las responsables del proyecto por haberme enviado estos datos.

se intercaló la exhibición de una pequeña película india, cuyo “mensaje”, como lo explicitó la organizadora del debate, sería la importancia de “ser protagonista”.

Opté por adoptar un mismo procedimiento para la observación de los debates en todos los momentos. Elegía un grupo y acompañaba integralmente su debate; aunque dispusiera de un cuaderno de notas, opté por no tomar apuntes mientras escuchaba, así que preferí registrar en mi memoria las intervenciones que me llamaban la atención. Por esta razón, todas las citas atribuidas a las participantes son reconstrucciones que hice a partir de mi “diario de campo”.

Una justificación se hace necesaria para esta opción por privilegiar el debate interno de un único grupo por sesión. Entiendo que estaba ante dos imposibilidades: no era posible ni acompañar integralmente a los cuatro grupos ni adoptar cualquier criterio que orientara una segmentación de mi participación, ya que el debate se limitaba apenas por un determinado horario de finalización, sin cualquier definición previa de una secuencia de etapas que pudiera delimitar un cambio de grupo a observar. De esa manera, la opción por la “profundidad” –en este caso, comprendida como el acceso al recorrido integral realizado por un grupo, en lugar de fragmentos recogidos aleatoriamente en función de una presencia ocasional– permite el contraste entre la conversación en pequeños grupos, más fluida y espontánea, y la sistematización de esta conversación en tópicos para presentación. Consideraba que así podría presentar ese rendimiento teórico, tan especial a la investigación etnográfica, que proviene del contraste en lo que se relata y lo que se prescribe.

La dinámica de la tarde del sábado preveía la división de las participantes en cuatro grupos, distintos de los formados para la presentación de la mañana. La propuesta era que discutieran entre sí sus experiencias con la violencia y después sistematizar un “diagnóstico” para presentárselo a todas, sobre las causas y orígenes de la violencia.

La primera en hablar contó la historia de una niña, hija de su vecina, cuyo padre se había negado a reconocerla como suya. Más adelante, el padre había amenazado quitarle la custodia a la madre; ésta, para no perderla, hizo que su compañero de aquel momento la reconociera como su hija. Este padrastro solía golpear a la niña. La narradora describe con minucias los violentos golpes en el rostro y las marcas dejadas. Su denuncia, sin embargo, no se circunscribe a la violencia del padrastro, pues se dirige también a la omisión de la madre, responsable, según ella, por “enseñarle” a la niña que los golpes se permiten, y con ello contribuir a la formación de una futura “mujer abusada”. Otra participante la interpela sobre la omisión de la vecindad que no denunciaba la situación. La narradora no contesta y se muestra

un poco desconcertada, en intenso contraste con el tono de indignación con el que había comentado la situación.

La segunda participante cuenta su historia en el mismo tono indignado adoptado por la primera. Su personaje es un “maricón”, su vecino, que había matado al propio hermano y solía golpear a la madre. La condenación a esta violencia intrafamiliar es unánime en la mesa.

La tercera narrativa viene de una señora que cuenta su historia de vida. La habían expulsado de casa durante su primer embarazo y, a partir de ese momento, había criado a varios hijos sola. Menciona sus sufrimientos como empleada doméstica y afirma haber pasado por casi todo tipo de malos tratos: “sólo no he sido violada”. El enfoque de su historia, sin embargo, no es el suceso en la crianza de sus hijos, sino el fracaso en la crianza de una nieta. Esta niña había sido abandonada por su madre, hija de la narradora, que en ese momento había asumido su cuidado. Ya en la adolescencia, descubre que la nieta había tenido un “desvío de comportamiento”. Destaca que el término había sido empleado por el juez. Este “desvío” era el uso de drogas. La narradora discurre largamente sobre la situación, hablando de su dolor, discutiendo la responsabilidad por este “desvío”, quejándose de la humillación por parte de las autoridades. Dos acusaciones me llaman la atención: la narradora responsabiliza a la madre de la niña (su hija) por el “desvío”, por haberla abandonado, y le atribuye la culpa a las “malas compañías”, contando una discusión que había tenido con una amiga de la niña, a la que considera una “mala amistad”. Cuenta incluso un conflicto con una delegada, la cual, en un episodio en el que su nieta había sido detenida, la había humillado diciéndole de frente: “esa gente que no sabe criar a los propios hijos”. Su reacción es de indignación y “le exige respeto” a la delegada.

La cuarta historia es también un testimonio personal. La participante es joven, tiene cerca de veinte años. Cuenta haber sido abandonada por la madre y criada por la abuela. Diferentemente de la anterior, ésta es una narrativa de una crianza “bien hecha”. La chica enfatiza la propia capacidad de resistir a la compañía de amigos traficantes y drogadictos, debido a su personalidad. Habla también del temor respecto al futuro de su propia hija, expuesta a las “malas compañías” existentes a su alrededor, con excepción a la propia casa y a la de su vecino. Enfatiza la importancia de criar a sus hijos “en los valores y en la moral de la sociedad”.

Nuestra primera narradora retoma la palabra para un nuevo relato. Este es un testimonio personal sobre la forma de educar a los hijos. La participante habla sobre los golpes que da a sus hijos y enfatiza la propia autoridad (“va a recibir los golpes sentado, si se levanta le pego más”). El tono es de ira, y en medio a la descripción de la escena, repite una frase que suele decirle a sus hijos: “¡el Consejo

Tutelar soy yo!” Poco a poco parece darse cuenta de una posible similitud entre su relato-denuncia del padrastro agresor y su relato-testimonio como madre. Ella empieza a disminuir la “fuerza” de los golpes mediante una atenuación del tono: la paliza se vuelve “una palmadita cuando se lo merece”. Esta disminución gana aún una “racionalización”: si no se educa al hijo, “afuera van a pegarle, si lo atrapa la policía, y ni siquiera va a saber quién le pegó”.

Hay todavía una última intervención que todas ignoraron, excepto yo: es una señora más vieja y tímida, que en voz baja comenta sobre la importancia del acompañamiento de los niños en la escuela por parte de la madre, que debe, según ella, llevarlos personalmente y acompañarlos hasta la puerta del salón de clase.

Tomados en conjunto, estos testimonios revelan un rasgo recurrente: la reflexión sobre la relación familia-violencia, que aparece bajo dos formas principales. La primera es la naturaleza excepcionalmente dramática de la violencia que ocurre dentro de la familia (testimonios 1 y 2); la segunda es el tema de la importancia de la familia para, a través de una educación firme, criar a adultos fuertes capaces de mantenerse lejos de la criminalidad (testimonios 3, 4, 5 y 6). Estas formas de concebir la relación familia-violencia parecen reforzarse mutuamente, porque si es la autoridad de la familia lo que protege al niño, nada más amenazador que un niño que le pega a la propia madre, o una combinación entre un padre que rechaza, un padrastro que golpea y una madre que se omite. Es como si la familia tuviera la capacidad ideal de funcionar como una “cúpula” protectora, con la violencia intrafamiliar como la más grande amenaza a esta idealización.

Esta lógica, sin embargo, está repleta de contradicciones que, sí parece que se les escapa a las participantes, resultan nítidas si contrastamos estas historias de forma sistemática. Son dos las tensiones que me gustaría comentar aquí: la frontera autoridad/abuso en el interior de la familia, con sus implicaciones para la definición de “violencia”, y los límites de la “sociologización” de la violencia.

Autoridad, abuso y violencia en la familia: las tramas émicas de un concepto

La primera tensión surge de la comparación entre el primer y el quinto relato, ambos de la misma “autoría”. En el primero, la narradora denuncia dos omisiones: el padre que no reconoce a la hija y la madre que es cómplice, por no hacer nada ante de los golpes. Ya en la caracterización de esta “omisión paterna”, sin embargo, surge una ambivalencia: este padre es responsable por poner el niño a merced de un padrastro violento, tanto por no querer asumir a su hijo cuando debería (cuando

nació), como por querer asumirlo cuando no debería (“forzando” el reconocimiento por el padrastro como estrategia de la madre para mantener la custodia). Esta misma ambivalencia puede reconocerse en la descripción de las actitudes de la madre: es por querer quedarse con la hija que la entrega al padrastro y se omite enseguida ante los malos tratos. La violencia es aquí descrita como engendrada por una disolución del modelo nuclear padre-madre-hijo, aún más resaltada por la importancia de un *timing* adecuado en la asunción de la responsabilidad por los hijos. Es fundamental destacar que es el padrastro el responsable por la agresión física al niño.

Esta historia entra en flagrante contraste con las palizas que impone la narradora a sus hijos. En este relato, el énfasis parece estar menos en la *fisicalidad* de la violencia que en su dimensión simbólica de *subordinación*, expresada en la exigencia de “recibir los golpes sentado”, como forma de caracterizar la aceptación de la autoridad materna. Llama la atención la ausencia de detalles sobre la dimensión física del castigo que impone la madre, si se contrasta con la riqueza de detalles sobre la violencia del padrastro (la imitación de la mano bien abierta, la descripción de la extensión de las marcas producidas, el énfasis en el lugar del cuerpo afectado –el rostro– etcétera).

La incomodidad de la propia narradora ante una eventual comparación entre su actitud y la de su padrastro sugiere que la distinción entre un presunto “empirismo” de estos golpes es tenue. La narradora atenúa su relato espontáneamente, sin que las demás participantes verbalicen cualquier sugerencia de una eventual similitud; esta atenuación ocurre simultáneamente por un cambio en el tono emocional del relato, que pasa a ser menos irado, y por el vocabulario elegido, una “palmadita”.

La secuencia del relato, sin embargo, sugiere que el punto nodal de esta caracterización de la violencia trasciende considerablemente su dimensión física. Esta madre, cuyo hijo “recibe los golpes sentado”, lo reprende para que la policía no lo haga. Ella tampoco acepta que cualquier instancia del mundo público venga a poner límites a su autoridad: el Consejo Tutelar es ella. La cuestión, así, no parece estar en el dominio de la fisicalidad (cómo golpear, en qué parte del cuerpo, con cuánta fuerza, con qué objetos, etcétera.), sino *quién golpea a quién*: la madre que golpea al hijo parece ser aquella que, haciéndolo, lo educa y lo forma, protegiéndolo contra la violencia de los otros –el padrastro, el hijo, la policía, el mundo de afuera. Así es, entonces, que podemos comprender el choque provocado por el segundo relato: un hijo que le pega a su madre, subvierte así esta dinámica autoridad-educación-agresión física. Es como si la agresión al cuerpo del otro pudiera, mediante una gramática guiada por la naturaleza del vínculo entre agresor

y agredido, entenderse tanto como una sumisión pedagógica, o como violencia, de manera que se subordina, así, la fisicalidad de la agresión a la interpretación del acto por los que están involucrados.

Esta disolución entre la violencia en su dimensión exclusivamente física y el problema de la interpretación de las intenciones del agresor, con su dimensión eminentemente moral, es la clave de lectura que propone Cardoso de Oliveira (2002). Esta clave orienta otros estudios, como el trabajo de Daniel Simião sobre la “invención de la violencia doméstica” en Timor Oriental. Este autor muestra cómo la entrada en el país del ideario de los derechos humanos, por medio de las Naciones Unidas en los años 2000, hizo que las agresiones físicas que comúnmente cometían los maridos contra sus esposas, empezaran a reinterpretarse como “violencia doméstica” (y aquí las comillas tienen el sentido de demarcar la naturaleza émica del término), lo que generó un incremento considerable en el número de denuncias. En la lectura de Simião, en la base de este proyecto estaría la resignificación, calcada por el contacto con el ideario de los derechos humanos que trajeron los funcionarios de estas misiones, en el que “gestos y actitudes en relación al cuerpo que usualmente se consideran naturales, se convierten en actitudes de violencia” (Simião, 2006: 134). Proceso semejante puede encontrarse en otras formas de agresiones físicas, como, por ejemplo, en las prácticas sadomasoquistas, en las que el acto de infligir dolor/daño al cuerpo del otro se resignifica y se pone incluso en jaque la adecuación de su clasificación bajo el título de “violencia” (Zilli, 2007; Melo, 2010).

Esta disociación entre fisicalidad y moralidad en la definición de qué es “violencia” constituye una versión de un problema más amplio ya vastamente discutido por estudiosos del área, tanto en su versión más genérica –que muchas veces se asocia a los campos de la criminalidad y de la seguridad pública– como en contextos más específicos, como la violencia en las escuelas: el problema de las definiciones émicas de “violencia”, al cual volveremos más adelante.

Determinismos sociales y elecciones individuales en las experiencias de violencia

La segunda contradicción se refiere a una “sociologización” del discurso sobre la violencia, aquí asociada a la criminalidad, que busca explicar su estallido a partir de la exposición del sujeto a un “mal ambiente”: las malas compañías relacionadas al tráfico y al consumo de drogas. El tercer y el cuarto relato, tanto en su lógica

interna como en el contraste entre ellos, son muy reveladores de los límites de esta “sociologización” de la violencia.

La historia de la nieta con “desvío de comportamiento” empieza como una de éxito en la crianza de los hijos. Este éxito es el punto alto de una narrativa de superación, en la que la familia a veces es el problema, a veces la solución: cuando se queda embarazada, la familia de la narradora la abandona; supera este abandono a costa de mucho sufrimiento, y esta nueva familia, de la cual ella es artífice, es exitosa en la crianza de sus hijos. Sin embargo, esta misma hija “bien educada” fracasa en la crianza de su propia hija, la abandona, en una especie de “reedición” del momento inicial: el abandono del sujeto por la familia. Ante el “fracaso” en la crianza de su nieta, la narradora recurre, entonces, al discurso “sociologizante” para explicar la trayectoria de la niña: un “desvío” provocado por los “otros”.

Los límites de esta sociologización son claros si pensamos que un mismo personaje puede cambiar de “función narrativa”: la familia a veces abandona, generando un problema; a veces apoya, convirtiéndose en una solución. La hija bien educada es también la madre que abandona; la madre bien sucedida es la abuela fracasada; la nieta “desviada”, que se apoya en un entorno familiar descrito como bien estructurado, cede a las apelaciones de otro entorno descrito como disruptivo. La narradora se describe a sí misma como una “abuela guerrera”, cuyos atributos de personalidad –determinación, coraje, esfuerzo, etcétera– le habría garantizado la superación de las adversidades del entorno; su nieta, sin embargo, es descrita como una víctima pasiva del entorno social en el que vive.

En el cuarto relato casi podemos oír hablar a esta nieta. La narradora es una niña abandonada por su madre y criada por su propia “abuela guerrera”. Así como la otra, también estuvo expuesta a un “mal ambiente”, con amigos traficantes y consumidores de drogas. Sin embargo, se “resistió” a este entorno gracias a su fuerza, en su comprensión, de su propia personalidad. Además, en un nuevo recomienzo de una historia arquetípica, teme por su hija, expuesta a las “malas compañías” presentes en su entorno –los “otros”, con la excepción de su propia familia y la de su vecino.

Pero ¿por qué temer, si esta niña tiene una madre que la educa? Si es posible superar el abandono y resistir, sólo con la fuerza de su propia personalidad, las apelaciones y seducciones de un “mal ambiente”, ¿por qué temer la influencia de este ambiente si el sujeto puede contar con el apoyo familiar?

Estas contradicciones señalan los límites del poder explicativo de este discurso sociologizante sobre las causas de la violencia y la criminalidad. Es como si los relatos oscilaran entre la sociologización y la psicologización para explicar las trayectorias individuales, dando prioridad a la sociologización en las historias de

“fracaso” –la seducción por el universo de las drogas– y la psicologización en las historias de “éxito” –la resistencia al “mal ambiente” por medio de la fuerza de la personalidad. Y este “éxito” tiene características muy definidas: es la constitución de una familia capaz de educar a sus hijos, proporcionándoles apoyo, cuya carencia era el principal obstáculo a superar por estas mujeres “guerreras”.

Sin embargo, tales tensiones y ambivalencias se limitaron al debate en *petit comité* del evento. Cuando se sistematizó la conversación en forma de diagnóstico, para presentarlo a todos los participantes, entró en escena un proceso de “asepsia” que transformó esos discursos llenos de contradicciones en un paisaje cristalino que parecía tener poca relación con los relatos. En el esfuerzo por organizarlos, las participantes parecieron perder de vista lo dicho, recurriendo a tópicos clichés de la escena pública y explicando la violencia en términos de “medios de comunicación”, “familia”, “la importancia de pensar en el otro”, “distribución de la renta”, “desempleo”, “políticos” y “machismo”.

Entre estas “fuentes” de violencia, podemos reconocer dos presentes en las historias relatadas: la familia (tema cuya recurrencia es, por lo demás, percibida por las propias entrevistadas en su esfuerzo de sistematización) y el machismo. En la exposición de sus conclusiones a los demás grupos, una afirmación: “los hombres piensan que sólo ellos pueden. Nosotras también podemos, somos iguales”.

Pero ¿pueden qué? Este uso intransitivo del verbo “poder” nos ofrece una pista para entender lo que hacen estas mujeres al mapear los orígenes de la violencia de esta manera y al proponer, al día siguiente, sus políticas para la seguridad pública.

Acordar, repetir, elaborar: narrativas de la redundancia

Empiezo esta segunda sección detallando la confesión etnográfica que inspira este texto. Estábamos a media mañana del segundo día, quedaban, todavía, varias horas de reunión y todo ya me parecía extremadamente repetitivo, aburrido (lo admito) e irritante (lo confieso).

La discrepancia entre el discurso “en *off*” de los pequeños grupos y su presentación “oficial”, que tanto había estimulado mi atención el sábado, se invirtió en este segundo día. El debate en pequeños grupos fue, al menos en el grupo que acompañé, poco intenso y sin interés para las participantes. La mayoría de ellas parecían limitarse simplemente a cumplir una tarea. En las presentaciones, los discursos volvían siempre a los mismos temas, a veces en un tono de ardiente denuncia, seguidos invariablemente por aplausos. Cada participante parecía

convertir el micrófono en su *ticket* de admisión a un pequeño podio, repitiendo, con pequeñas variaciones, las protestas, acusaciones y demandas ya mencionadas innumerables veces. Yo, en cambio, sólo pensaba en cómo encontrar una clave de lectura que me permitiera recuperar el interés intelectual por lo que veía.

Lo menciono aquí no por el placer del relato personal, tan frecuente hoy en día en tantas antropologías dedicadas a la discusión de la “subjetividad del investigador”, sino porque esta atención dedicada a lo que siente el investigador es muchas veces la “clave” para la recuperación de la mirada antropológica. En mis esfuerzos por luchar contra el aburrimiento, olvidé temporalmente transformar este aburrimiento en un campo de observación, planteando la pregunta antropológica que sólo pude formular tras el final del encuentro: ¿por qué estas mujeres no parecen aburridas? ¿Qué hace que mantengan su interés en un debate que, para otros observadores, es extremadamente repetitivo en relación al contenido de lo dicho?

La “pista” para pensar en este aburrimiento vino de una observación casual que hizo un miembro del equipo que conducía la dinámica, sentado a mi lado. Mientras continuaba sus tareas, comentó *en passant*: “es así en todas las ciudades. Una participante habla, la otra viene, repite todo lo que dijo la primera, de igual manera”. Reconfortada al saber que no era la única aburrida, seguí esforzándome por prestar atención y anotar lo que oía.

Esta frase, sin embargo, no salió de mi mente. No era la única que lo notaba, otros observadores externos también; ¿los participantes no lo notaban? ¿Por qué se entregaban con tanto deleite a esa interminable repetición?

La impresión de redundancia, sin embargo, no provenía únicamente de la reiteración de los discursos allí enunciados. El propio contenido de casi todos los discursos era también repetitivo en relación con otras instancias discursivas, especialmente el discurso de los especialistas en seguridad pública, como se suele divulgar en los medios de comunicación. Además, prácticamente no había disenso entre las participantes; todas estaban de acuerdo con todo lo que decían las demás; y a la menor señal de desacuerdo, se ofrecía algún aparte como mediación, para que las participantes volvieran a ponerse de acuerdo.

La dinámica de este segundo día, al instar a las mujeres para “formular políticas públicas”, en lugar de, como el día anterior, pedirles un “diagnóstico” de la violencia a partir de sus experiencias personales, exige de ellas un registro discursivo que no es el del “testimonio”. Aquí están investidas con el poder de ofrecer sugerencias a los especialistas, con la promesa de remitirlas a la I Conferencia Nacional de Seguridad Pública. Sin embargo, ¿cómo entablar un diálogo con los “especialistas”? ¿De qué lugar hablar?

Tras el debate en grupo, las mujeres deberían preparar un conjunto de propuestas para presentarlas a todos. El principal recurso del que disponen es el *flip-chart*, en el que se enumeran las propuestas de cada grupo, y cuyo representante las lee y comenta. El primer grupo habla del sistema penitenciario y de la necesidad de iniciativas que apoyen la resocialización de los presos; también discursa sobre la responsabilidad de la familia con los mayores, presentan quejas sobre los delitos contra el medio ambiente, proclaman la importancia del respeto a los niños y adolescentes, se quejan de la calidad de la atención en las clínicas de salud, defienden la filosofía de la policía de proximidad y condenan la homofobia y la transfobia. La exposición de este primer grupo genera largas intervenciones de las policías, que tratan de ofrecer explicaciones sobre la “imposibilidad” de evitar la vergüenza y la humillación a los presos y sus familias. También suscita las justificaciones de las agentes penitenciarias ante las quejas por la agresividad de las guardias de la prisión.

El segundo grupo discurre extensamente sobre la policía, pidiendo un mejor equipamiento, un aumento del número de agentes, el fortalecimiento de la división de asuntos internos y políticas que mejoren la relación entre la comunidad y la policía. También aborda la apertura del mercado laboral a las mujeres, destacando el papel del Estado en la provisión de guardería y escuelas de jornada completa. Por último, discuten acerca de la importancia de los programas de formación para los presos, la lucha contra la corrupción y la homofobia.

La mesa siguiente presenta una larga lista de reivindicaciones, ordenadas secuencialmente en forma tópicamente elaborada. Las reproduzco aquí lo más literalmente posible, para preservar tanto su formulación como su alcance:

- Fortalecer los Consejos de Seguridad Pública con la participación de la sociedad civil.
- Ocupación y cualificación para los jóvenes.
- Multas elevadas por contaminación sonora.
- Mayor control de la policía militar y civil por parte de los mandos administrativos.
- Formación para el mercado de trabajo.
- Libertad de expresión para el movimiento LGBT.
- Políticas específicas para los mayores.
- Mejor infraestructura para la salud.
- Más interacción entre el gobierno y la sociedad civil.
- Más incentivo a la política de deporte, recreación y cultura para los jóvenes.
- Formación profesional para los menores egresados.

- Criminalización de la homofobia.
- Patrullamiento ostensivo en las calles, con calidad.
- Valorización y aprovechamiento de los policías con mejores salarios.
- Valorización de la familia en todos los sentidos para la mejor formación de los individuos.
- Preservación de las culturas tradicionales.
- Más valorización del Sistema Único de Salud (SUS) con el control social.
- Programas de difusión de información sobre la prevención del embarazo, realización de exámenes preventivos, etcétera.
- Adecuación de los profesionales de la salud.
- Apoyo a la mujer víctima de violencia.
- Política de derechos humanos para toda la sociedad.

Por último, la cuarta mesa divide sus propuestas en dos grupos: “formación” y “educación”. Para este grupo, el hogar debe ser el foco principal, porque si todos, padres, madres y niños, son “educados” en las escuelas, en el trabajo y en otras formas de comunidad (como las religiosas), “se llevarán esta información a casa”. De este modo, se produciría una “reestructuración en el seno de la familia”.

La redundancia aparece así en tres niveles: los participantes se repiten a sí mismos, individualmente; los grupos retoman propuestas ya presentadas por los demás; estas propuestas, tomadas colectivamente, suenan como una reverberación de los discursos de los especialistas en seguridad pública, en forma y contenido. La jerga de los especialistas es recurrente y aparece en innumerables expresiones que impregnan estos discursos, como “incentivo”, “formación”, “programa”, “política”, “preservación”, “capacitación”, “apoyo”, “valorización”, “criminalización”, etcétera.

La impresión general es la de un eco, repetido hasta la extenuación. En eso reside mi extrañeza: ¿no perciben esta repetición? O si lo hacen, ¿qué gratificación obtienen de ello? O incluso: ¿es todo esto en realidad una simple repetición, simplemente “más de lo mismo”?

En estas tres preguntas, una recuperación progresiva del “lugar de la antropóloga”. Dos relativizaciones: quizá no haya nada intrínsecamente aburrido en la repetición. O quizá lo que a mí me parece repetitivo no lo es para ellas. Llego a una nueva formulación: ¿qué hacen al repetir?

Bruno Latour y Steve Woolgar (1997), en una etnografía sobre un laboratorio científico, discuten la producción retórica de los “hechos científicos”. Analizando los sucesivos cambios de estatus de los “descubrimientos científicos”, los autores muestran cómo las hipótesis tentativas se transforman en verdades mediante el

progresivo desvanecimiento del lugar de enunciación. Así, una hipótesis presentada por un primer experimento se denomina “Experimento realizado por A. (19...), sugiere que x está relacionado con y...”; su creciente aceptación se expresa retóricamente con algo como “Según A. (19...), x está relacionado con y...”; después, “Varios autores ya mostraron que x está relacionado con y...”; luego, “se sabe que x está relacionado con y...”; y finalmente “si x está relacionado con y, entonces...”. En otras palabras, de una incierta sugerencia atribuida a un autor, se pasa a algo que simplemente es en sí mismo, y no según la opinión de alguien. Este desvanecimiento del enunciador es lo que confiere al enunciado su condición de “verdad”.

Esta lectura de Latour y Woolgar nos da una pista para comprender la aparente paradoja presente en este “gozo de la repetición”, que parece caracterizar el discurso de estas mujeres, y responder a las dos preguntas “relativistas” antes formuladas: ¿Cuál es el placer de la repetición? ¿Esto es de hecho apenas una repetición?

Si comparamos la naturaleza de las políticas de seguridad pública propuestas, creo que es innegable que se trata de una repetición: entre las participantes, entre los grupos y entre este encuentro y la voz de los especialistas en la escena pública; sin embargo, algo cambia en esta repetición, si el enunciado es siempre el mismo, el *sujeto de la enunciación* no lo es. Al contrario, éste es siempre un nuevo agente, que así siente que entra en el campo de la seguridad pública. Todas las propuestas “hechas” son “verdades” en el sentido de Latour y Woolgar, como una afirmación que se puede apropiarse sin mención a cualquier autoría; en este movimiento, no obstante, se convierte en *mi* verdad, porque ahora *quien la enuncia soy yo*.

Estas mujeres, así, no están meramente haciendo eco a la voz de los especialistas. O simplemente están repitiéndose entre sí. Al coger el micrófono y reiterar la denuncia, la queja o la reivindicación hecha instantes antes por las participantes del lado, ella se apropia de esa convicción como si fuera suya, y repetirla tiene el sentido último de decir “yo creo esto”. La novedad no está en *lo que se dice*, sino en *quien lo dice*. No se trata, así, de afirmar una nueva verdad, pero sí de apropiársela: “esta verdad ahora es mía también”.

El sentido último de este aparente discurso de la redundancia emerge aquí: *al decidir repetir*, el sujeto *hace algo de nuevo*, en su doble sentido: al hacer algo “de nuevo” (en el sentido de hacer “otra vez”), hace algo “nuevo” (en el sentido de “inédito”). Y este algo inédito es la instauración de sí como sujeto de esta verdad.

La intervención de una reclusa, participante del encuentro en la etapa final de evaluación del debate, muestra bien la medida de la importancia de ese adueñarse de una verdad común. Durante el almuerzo del sábado, esta chica me había contado, y a los miembros del equipo, que promovía ese debate, pero que había tenido mucho

miedo de participar. Era evidente en su discurso, aunque no usara ese término ni ningún otro equivalente, que se había sentido forzada a ir. Según su relato, era otra detenida quien debía ir originalmente; no obstante, en la víspera, el juez negó la autorización para que su compañera dejara el presidio. Entonces, había sido comunicada sumariamente a las 21:30 del día anterior, que debería participar del evento. Su temor se debía a imaginar la posibilidad de hablar públicamente sobre su condición de detenida y las posibles reacciones de hostilidad que esto acarrearía.

Sí podemos suponer que no se le dio la opción de rehusarse a participar, podemos también recordar que otra forma de “negarse” estaría a su disposición: el silencio, o al menos una participación apenas reactiva y lacónica. Sin embargo, cuando la coordinadora, en la etapa final, ofreció el micrófono a quien quisiera comentar el encuentro, esta joven pidió la palabra y dijo: “del lugar de donde vengo, nunca imaginé que pudiera participar de un evento así, dar mi opinión y pensar que mi opinión pudiera cambiar alguna cosa”. No había dicho nada que ya no hubiera sido dicho; no obstante, era la primera vez que era ella quien lo decía.

Esta joven necesitó coraje para decirlo: basta que pensemos en las condiciones en que había sido llevada hasta allá, en su desahogo en el almuerzo, su llanto al dar ese testimonio final. Una mirada que se orienta hacia la articulación entre emociones y percepciones de la violencia entiende que el coraje es un sentimiento clave para comprender esta forma de vivir y discurrir sobre la violencia encontrada entre las mujeres de Belém.

El análisis de sus diagnósticos, unido a la naturaleza de las propuestas presentadas, apunta hacia algunos temas centrales. Algunos de éstos son ya consagrados en los debates entre los especialistas en seguridad pública y violencia urbana, como el proceso de “imputación de la violencia a la alteridad”; dicho de otro modo, una estrategia discursiva que presenta la violencia como algo cometido por los otros (las “malas compañías”). Sólo por citar dos ejemplos de trabajos realizados en contextos urbanos distintos, vale la pena recordar el estudio de Teresa Caldeira (2000) sobre la ciudad de São Paulo y la “responsabilización” de los inmigrantes nordestinos por la criminalidad por parte de los habitantes más antiguos del barrio Mooca; o nuestro análisis ya mencionado sobre las percepciones de la violencia en escuelas públicas de Río de Janeiro por parte de los profesores, en que la violencia es siempre de un otro definido espacialmente (otras escuelas) o temporalmente (ex-alumnos) (Bomeny, Coelho e Sento-Sé, 2010).

Un segundo aspecto muy nítido en estas declaraciones es la amplitud de los problemas, quejas y situaciones incluidos bajo la rúbrica “violencia”. Si examinamos los conjuntos de propuestas por los participantes, podemos identificar algunos

temas canónicos de la agenda de debates sobre violencia y seguridad pública: resocialización de la población carcelaria, formación de policías, capacitación de los jóvenes para el mercado de trabajo, derechos de las minorías, etcétera. Hay, no obstante, algunos temas que en principio no parecen guardar relación directa con esos debates, tales como multas contra la contaminación sonora, los crímenes ambientales, las políticas de amparo a la tercera edad, la participación del poder público en la oferta de guarderías y las múltiples sugerencias referentes a la atención en salud. Incluso estos, sin embargo, aparecen a veces explícitamente asociados a la violencia, como en la sistematización de las propuestas presentadas por una mesa cuya representante, al comentar la mala atención prestada por los puestos de salud, justificó así su inclusión: “creo que es una violencia la forma como nos tratan.”

“Violencia” parece servir así para cubrir un amplio espectro de problemas, que en principio mantendrían entre sí apenas una proximidad muy básica: “violencia” parece ser, en el discurso de estas mujeres, todo lo que hace sufrir. Este uso del término, ya sea denotando agresiones de tipos variados, o como metáfora para cualquier tipo de sufrimiento impuesto, sea por la naturaleza, por el cuerpo o por el otro (para recordar a Freud en *El Malestar en la cultura*), parece apuntar para la existencia de un “deslizamiento semántico” entre la violencia y otros fenómenos.

Si por un lado la “violencia” trae en sí misma este potencial de servir como “idioma” para la reflexión sobre innumerables fenómenos de la vida social; por otro, las asociaciones a que el término se presta pueden ser bastante reveladoras de maneras específicas de percibirla. Dicho de otro modo, contextos históricos, culturales y hasta institucionales distintos pueden engendrar formas específicas de “deslizamientos semánticos”. El artículo de Alba Zaluar (1999) es una referencia importante porque apunta las imprecisiones conceptuales del término “violencia”, presente en varias mallas semánticas como la frontera entre violencia y poder. O las consecuencias de la noción de “violencia estructural”, que generaría, como dificultad principal, la transformación de la violencia en “[...] sinónimo de desigualdad, exploración, dominación, exclusión, segregación y otros males usualmente asociados a la pobreza o a la discriminación de raza y de género” (Zaluar, 1999: 11). Preocupación semejante se encuentra en las reflexiones de Éric Débarbieux sobre el concepto de “violencia en las escuelas”:

En otras palabras, hay un error fundamental, idealista y ahistórico en creer que definir la violencia, o cualquier otro vocablo, consista en acercarse lo más posible de un concepto absoluto de violencia, de una “idea” de la violencia que, de hecho, convertiría en adecuados la palabra y la cosa. “Definir” la violencia en la escuela

es, antes, mostrar cómo es socialmente construida en su propia designación, como su campo semántico se amplía al punto de transformarse en una representación social central. Que hechos sociales heterogéneos sean reunidos bajo el término genérico de “violencia” por los actores de la escuela es en sí mismo un hecho social digno de ser pensado (Débarbieux, 2001: 164).⁴¹

En este universo, no obstante, si por un lado la amplitud de temas listados bajo la rúbrica “violencia” sugiere también la existencia de deslizamientos de este tipo, la malla semántica parece ser otra. Una historia narrada al inicio del encuentro, ya en la presentación de las participantes a sus compañeras, apunta una pista para que pensemos sobre la naturaleza de este deslizamiento. En la mesa cuya conversación acompañé, había una señora que no dejaba el teléfono, en búsqueda de noticias de su hijo. La participante que escuchó su presentación contó al grupo su angustia y definió la actitud del hijo, que no había avisado que dormiría fuera de casa como una “violencia” cometida contra ella. En la tercera etapa de las presentaciones, esta misma participante, encargada de presentar sus compañeras de mesa, volvió a relatar la historia y dijo que era un “honor” estar sentada a su lado, “madre de un único hijo que pasó por el sentimiento más fuerte para estar con nosotros”. Y completó, refiriéndose al hijo: “este ser humano que va a recibir una golpiza”.

Esta historia, lado a lado con otras que hablan del abandono de la familia de origen, del irrespeto demostrado por autoridades a sus quejas, de los malos tratos impuestos por patrones, médicos, maridos, etcétera, sugiere que “violencia”, aquí, está relacionada a un estado de desamparo, entendido como indebido e inmerecido, algo que se tendría que *superar*. Y para esta superación es necesario tener *coraje*.

Las narrativas que hablaban de la superación de condiciones adversas marcadas principalmente por el *desamparo* –mujeres solas, sin familia, sin esposo, en condiciones financieras precarias y, principalmente, *con hijos*– se recibían con manifestaciones de solidaridad, lo que parecía resonar en un imaginario común. A veces, estas narrativas tenían tono exaltado, de rabia o indignación, ante un sentimiento de humillación provocado por una percepción de estar siendo irrespetadas. Esta asociación entre humillación y rabia sigue, sin embargo, una dinámica diversa de la descrita por Katz (2013), cuyo ápice es la agresión. Al contrario, surge aquí una dinámica emocional que recorre un *continuum* que inicia en humillación/abandono,

⁴¹ El problema que Débarbieux señaló aquí encuentra diversas versiones. Podemos citar, entre otros, dos “deslizamientos semánticos” que nosotros encontramos en otras ocasiones: entre la violencia y la indisciplina (Bomeny, Coelho e Sento-Se, 2010) o entre el *bullying* y la violencia (Coelho e Pardo, 2018). Sebastião, Alves y Campos (2003) apuntan la existencia de “mallas semánticas” semejantes en la literatura portuguesa sobre la violencia en las escuelas.

continúa por rabia/indignación y termina en coraje –coraje éste que se expresa básicamente como la *capacidad de hablar*, para exigir, reivindicar, denunciar. El coraje que, conforme afirma Miller (2000), tiene poder de contagio, lo que puede así explicar esa dinámica entre estar de acuerdo y repetir como forma de adueñarse de sí para superar una condición percibida como desamparo.

Las percepciones de violencia expresadas por estas mujeres parecen atribuir un papel central a este desamparo como lo que se debe superar para ganar autonomía, por medio de aquél apropiarse del lugar de sujeto de una enunciación. Este desamparo es múltiple, habla de privaciones variadas, respeto, cariño, condiciones materiales. En palabras de elocuencia singular de una participante, autora de varias intervenciones como ésta: “¡Comí muchas lágrimas con farina!”. Estas afirmaciones expresan así el deseo de alcanzar la autonomía, como sugiere esta afirmación: “los hombres piensan que sólo ellos pueden, pero nosotras también podemos, somos iguales”. Poder, verbo intransitivo.

Consideraciones Finales

En otro lugar (Coelho, 2019) realicé un esfuerzo de mapeo bibliográfico y reflexión sobre el lugar de las emociones en el proceso de producción de conocimiento científico. Este esfuerzo abordó tres facetas del problema: *a)* el espacio atribuido a las emociones en la investigación antropológica; *b)* el lugar de las emociones como “resortes propulsores” de proyectos disciplinares; y *c)* el afecto como motivación para el trabajo intelectual.

Realicé un inventario de la existencia de tres momentos en la trayectoria de las emociones en el trabajo etnográfico. El primero, que se basa en la repercusión que provocó la publicación póstuma de los diarios de Malinowski (1997), sugiere que las emociones, en los albores de la investigación de campo, se entendían como “intrusos indeseables”, es decir, aunque presentes en la experiencia del investigador, eran elementos que deberían extirparse del resultado final, como apunta su exclusión de los textos escritos para publicación. En el segundo momento, inspirado en las reflexiones de Roberto DaMatta (1978) sobre el *anthropological blues* –esa triste soledad que afecta al antropólogo en el momento mismo del gran descubrimiento etnográfico, provocado por la constatación de estar solo entre dos mundos–, las emociones serían reconocidas como parte del trabajo de campo, incluso derivadas de su esencia, es decir, serían un camino para la comprensión de lo que hace un etnógrafo. Finalmente, las emociones se elevarían a la categoría de

herramientas analíticas; en otras palabras, su presencia en el trabajo de campo no sólo sería reconocida, sino valorada como una forma de acceder a la comprensión de la alteridad en estudio. En este tercer y fecundo momento se esbozaron varios modelos teóricos, como la “posicionalidad” sugerida por Rosaldo (1989), la “intersubjetividad” defendida por Desjarlais (1992) y el “ser afectado” de las formulaciones de Favret-Saada (2005). Aquí, lo que siente el antropólogo se entiende como parte intrínseca del trabajo de investigación, en el propio límite, elevado a la categoría de “datos” de campo. Es decir, a través de caminos teóricos variados, se podrían escudriñar los sentimientos suscitados por el trabajo de campo como forma de comprensión de esa experiencia constituida como “objeto” de estudio.

Las emociones también estarían en la base de la motivación para conocer. En primer lugar, serían motivaciones originarias de la constitución de campos disciplinarios, como sugiere el análisis comparado que realicé de dos estudios: el trabajo de Berliner (2015) sobre el papel que desempeña la nostalgia en el emprendimiento antropológico, es decir, como el deseo por la preservación, por el conocimiento, de algo valorado, pero entendido como amenazado de desaparición; y el estudio de Kalberg (1987) sobre el lugar del pesimismo ante la modernidad en el surgimiento de la sociología alemana. En segundo lugar, los sentimientos estarían presentes en la propia motivación de la reflexión intelectual, como discutí haciendo un uso un tanto iconoclasta de la “biografía disciplinaria” de la sociología en Inglaterra de Lepenies (1996), en la que el autor muestra el papel del amor en la interlocución intelectual existente en el diálogo entre Sidney y Beatrice Webb, fundadores de los estudios sociológicos urbanos de la matriz inglesa.

El tratamiento que me empeñé por dar al aburrimiento y a la irritación que sentí ante la infinita repetición de las intervenciones de las mujeres participantes de la etnografía, este esfuerzo que hice para integrarlos al análisis de las percepciones de la violencia de las participantes del mi inusitado experimento “metametodológico”, se encuentra en el tercer momento de la breve historia esbozada del lugar de las emociones en la teoría antropológica. El aburrimiento y la irritación frente de los trobriandeses que lo molestaban constantemente en su tienda, Malinowski le pareció conveniente omitir de sus monografías y esconder en las páginas de su diario (y tal vez no sin razón, debido a la ola de “decepción” con el maestro provocada por la revelación de que era así que se sentía ante los encantadores practicantes del kula, en sus intercambios entusiasmados de pulseras por collares, en sus cosechas de ñames, en sus construcciones de canoas). Estos sentimientos, tal vez algo semejantes, por las mujeres de Belén, cuyas intervenciones monotemáticas y exaltadas me producían tedio más allá del tolerable, me parecían también

al inicio extremadamente inadecuados y provocaban intensa preocupación, pues a éstos se les sumaba un sentimiento de ineptitud (¿cómo puedo considerar mi campo así tan aburrido?) y un temor del fracaso (si me parecen mis “informantes” tan poco interesantes, ¿será que lograré producir algo digno de un mínimo de interés intelectual?).

Afortunadamente, la investigación antropológica no es realizada solamente de un “estar allí” (el campo), pero comporta también, como nos recuerda Geertz (2002), un “estar aquí” (la escritura). Y fue al salir del campo que el aburrimiento y la irritación comenzaron lentamente a disiparse y a dar lugar a esa mirada distanciada, que me permitió transformar la experiencia bruta del aburrimiento irritado en una serie de preguntas: ¿por qué repiten tanto? ¿Será que se dan cuenta que repiten? ¿Por qué se deleitan en repetir? ¿Qué están haciendo al repetir?

Y fue en el acto de la escritura que la importancia del aburrimiento ante la repetición se reveló. Al escribir el pasaje “al *decidir repetir*, el sujeto *hace algo de nuevo*, en su doble sentido: al hacer algo “de nuevo” (en el sentido de hacer “otra vez”), hace algo “nuevo” (en el sentido de “inédito”), quedé momentáneamente desorientada por el doble sentido da expresión “de nuevo”, que primero se me ocurrió para describir la repetición, y sólo después para hacer referencia a la novedad. Desconcertada por la aparente contradicción, constaté entonces la riqueza de la paradoja, es decir, que era posible hacer algo de nuevo al hacer algo nuevo (y aquí retiro intencionalmente las comillas y el subrayado, ya que apuesto que el lector ya puede de ellos prescindir). Considerar que hay siempre algo de nuevo en hacer algo nuevo, o que se puede descubrir algo nuevo en ver algo de nuevo: reside ahí la riqueza de la “etnografía de repetición” en favor de la cual abogo aquí. Esta instauración de sí como sujeto de una verdad compartida, tantas veces reiterada, es la reivindicación-diagnóstico de la violencia como una forma de desamparo, como todo lo que hace sufrir, enfrentada con valentía por estas mujeres que se apoderan de la palabra (apoderar, verbo transitivo) para asumir un lugar de enunciación, en un movimiento en que parecen escenificar el poema de Manoel de Barros: repiten, repiten, hasta quedar diferente.

Bibliografía

- BERLINER, D. (2015) “Are anthropologists nostalgist?”. En: ANGÉ, O.; BERLINER, D. (eds.). *Anthropology and nostalgia*. New York: Berghahn Books, pp. 17-34.
- BOMENY, H.; SENTO-SÉ, J. (2010) “Violência nas Escolas Públicas do Rio de Janeiro: notas exploratórias sobre a autoridade docente e as percepções da violência”.

- En: SEBASTIÃO, J. (org.) *Violência na Escola – tendências, contextos, olhares*. Golegã: Editorial Cosmos, pp. 273-322.
- CALDEIRA, T. (2000) *Cidade de Muros – crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34/Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. (2002). *Direito Legal e Insulto Moral*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- COELHO, M. & PARDO, J. (2018). O Pátio do Recreio: interação, bullying e gramáticas emocionais da vitimização. *Dilemas*, 3 (11): 533-561.
- DAMATTA, R. (1978) “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”. En: NUNES, E. (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 23-35.
- DÉBARBIEUX, É. (2001) A Violência na Escola Francesa: 30 anos de construção social do objeto (1967 – 1997). *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 1 (27):163-193.
- DESJARLAIS, R. (1992) *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal, Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FAVRET-SAADA, J. (2005) Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13: 155-161.
- GEERTZ, C. (2002) *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora ufrj.
- KATZ, J. (1988) *Seductions of Crime*. NY: Basic Books.
- KALBERG, S. (1987) The origin and expansion of *Kulturpessimismus*: the relationship between public and private spheres in early twentieth century Germany. *Sociological Theory*, (5): 150-165.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. (1997) *A Vida de Laboratório*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LEPENIES, W. (1996) *As três culturas*. São Paulo: Edusp.
- MALINOWSKI, B. (1997) *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.
- MELO, M. L. (2010) *A dor no corpo: identidade, gênero e sociabilidade em festas BDSM no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/uer.
- MILLER, W, I. (2000) *The Mystery of Courage*. Cambridge: Harvard University Press.
- ROSALDO, R. (1989) “Introduction: Grief and a Headhunter’s Rage”. En: *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press, pp. 1-21.
- SEBASTIÃO, J.; GAIO, A. M. y CAMPOS, J. (2003). Violência nas Escolas: das políticas aos quotidianos. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 41: 37-62.
- SIMIAO, D. (2006). Representando Corpo e Violência: a invenção da ‘violência doméstica’ em Timor-Leste. *rbcs*, 61 (21): 133-145.
- ZALUAR, A. (1999). Um Debate Disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização. *São Paulo em Perspectiva*, 13 (3): 3-17.
- ZILLI, B. (2007). *A Perversão Domesticada: estudo do discurso de legitimação do BDSM na Internet e seu diálogo com a psiquiatria*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva/uer

SEGUNDA SECCIÓN
VIAJES, TRANSFORMACIONES Y EXPERIENCIAS DIDÁCTICAS
EN LA FORMACIÓN ANTROPOLÓGICA

DOMESTICANDO A LA ANTROPÓLOGA: “SER AFECTADA”, MAL DE OJO E INTERSUBJETIVIDAD

Elena Nava Morales⁴²

*En memoria de
José Guadalupe Díaz Gómez
(Tío P)*

Introducción

Hace algunos años (Nava, 2016) exploré cómo en los encuentros con la alteridad, durante el trabajo de campo, se da la construcción de conocimiento antropológico; sin embargo, no puse atención en el plano de las emociones.⁴³ En este texto, nuevamente siguiendo a Fabian (1996) cuando nos dice que la objetividad de la investigación antropológica se apoya en la intersubjetividad humana, exploraré el momento en que fui “afectada”, siguiendo la reflexión de Favret-Saada (2013), y cómo este evento marcó de manera definitiva la manera de interactuar con la gente en Tlahuitoltepec.⁴⁴

Aquí planteo que la “afectación” fue un dispositivo ayuuik de “domesticación” de la antropóloga. En las relaciones entre los sujetos involucrados en la investigación, incluyendo a la propia investigadora, emergen diversos sentimientos y afectos que son borrados de nuestra producción textual. Este desvanecimiento está atravesado por el temor de no reproducir la esperada objetividad. Sin embargo, considero que cuestiones tales como las afectaciones deben ser incluidas en las discusiones sobre rigor metodológico y deberían ser plasmadas en nuestras tesis o trabajos finales. Ellas son pilares fundamentales del quehacer antropológico.

⁴² Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

⁴³ Debo un profundo agradecimiento a mis colegas Frida Jacobo Herrera y Marco J. Martínez-Moreno por el esfuerzo de coordinar el libro, por las recomendaciones bibliográficas, por las lecturas atentas a mi texto, pero sobre todo por la oportunidad que me dieron de participar en este gran proyecto.

⁴⁴ En adelante mencionaré el nombre del pueblo como Tlahuitoltepec o Tlahui indistintamente.

Elegí relatar el momento en que me hicieron *mal de ojo* en Santa María Tlahuitoltepec Mixe (Oaxaca). Ese momento estuvo marcado por la inmersión profunda en la comunidad, donde viví un total de trece meses no continuos. El texto está dividido en cuatro partes; primero presentaré algunos antecedentes donde explico cómo y por qué llegué a Tlahuitoltepec. En un segundo momento relataré la experiencia de haber sido afectada con el mal de ojo. Después reflexionaré sobre las implicaciones que esta situación tuvo en mi manera de ver y ejercer la antropología y propondré algunas cuestiones relacionadas con el trabajo de campo y la intersubjetividad. Finalmente, concluiré el texto colocando algunas ideas referentes al mal de ojo como dispositivo de domesticación de la antropóloga y otras vinculadas con la dimensión de la interpretación y la intersubjetividad durante el trabajo de campo.

Debido a que el tema que tocaré aquí es el mal de ojo y los diversos impactos que tuvo sobre mí, es importante decir que resguardaré algunas de las identidades de personas, instituciones y lugares, para proteger a los involucrados (incluyéndome). De ninguna manera este texto es una “acusación” de brujería. El mismo término de brujería resulta colonial; será necesario tener esto en cuenta porque se deben repensar esas otras experiencias de manejo de energía dirigidas a alterar anímicamente o a curar ciertos padecimientos.

En todo caso, uno de los objetivos de este texto, dicho de manera coloquial, es “sacar los trapitos de la antropóloga al sol”.⁴⁵ Es decir, este trabajo responde a la necesidad de hacer una auto-reflexión del trabajo de campo de la antropóloga, quien muchas veces estuvo perdida, sin saber los códigos, sin saber la lengua, sin conocer la urdimbre de relaciones que se tejen en ese espacio-tiempo que es Tlahuitoltepec.

Antecedentes

Corría el año de 2002. En aquel tiempo era estudiante de la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y había llegado a Oaxaca a investigar las maneras en que los pueblos indígenas estaban apropiándose de Internet. Había dos o tres lugares a donde podía explorar el tema. Conocí a Sofía Robles en el evento “Las cosas que vienen de afuera: Foro sobre

⁴⁵ Agradezco a la Dra. Maria Claudia Coelho, de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ) por la lectura atenta de mi texto en su versión inicial y por la sugerencia tan atinada de tocar el mal de ojo con profundo cuidado.

las computadoras, internet y las comunidades indígenas”, realizado en la Ciudad de Oaxaca y organizado por Ojo de Agua Comunicación, organización que se ha dedicado desde hace muchos años al fortalecimiento de los procesos de comunicación entre los pueblos indígenas en Oaxaca. Ella me habló sobre algunas escuelas que tenían internet en el pueblo y los usos que las y los jóvenes le daban. También me invitó para quedarme en su casa en Tlahui. Recuerdo muy bien que con gran júbilo le conté esto a mi directora de tesis de aquella época, Alicia Barabas, quien de inmediato me dio luz verde para poder dar el siguiente paso: irme a vivir a la Sierra Norte de Oaxaca. Así comenzó mi primer trabajo de campo.

Pasé en Tlahuitoltepec un total de trece meses no continuos en aquella incursión. En la actualidad, no podría contar cuántas veces más he regresado. Podríamos decir que se ha originado un “involucramiento acumulativo de largo plazo” (Ramos, 1990) con mis interlocutores y amigos en el pueblo. Más o menos a la mitad de mi estadía, es decir, al sexto o séptimo mes, el proceso de familiarización con el lugar era más profundo, ya había desarrollado cierta “conciencia práctica” (Ribeiro, 1989). Es decir, las prácticas cotidianas ya no eran tan extrañas, había aprendido las rutinas y las maneras del cotidiano y las llevaba a cabo a lado de los habitantes de las dos casas en donde viví.

El relato que les voy a presentar a continuación no había sido escrito previamente. Se trata de una experiencia que guardé en mis memorias y entre las hojas de mi diario de campo por no considerarla importante. Durante años creí que no debía ser parte de los resultados de mi investigación, pero en la actualidad, la veo como uno de los momentos fundamentales en mi primera temporada en Tlahui y que me enseñó cómo regular mi comportamiento al estar inserta en esa dimensión espacio-temporal. Debo confesar que la escritura de este texto ha sido un desafío a las maneras en que estoy acostumbrada a escribir. En la mayoría de mis textos, la separación entre sujeto y objeto se manifiesta con claridad: yo soy la investigadora que escribe sobre sujetos inmersos en procesos sociales. En este texto, yo misma soy sujeto de reflexión de la investigadora. Esto me impuso un ejercicio muy complicado de distanciamiento y extrañamiento, de objetivación de mis propias experiencias, de tomar perspectiva de mi propio pasado en aquella comunidad.

Esta reflexión no hubiera sido posible sin dos autores que me permitieron mirar la importancia de ese evento a nivel teórico-metodológico, en mi relación con la comunidad y dentro de mi trabajo de campo para la investigación que llevaba a cabo en aquel tiempo: Jeanne Favret-Saada y Marcio Goldman. Sus textos fueron inspiradores y guiaron la reflexión que aquí les presento.

El mal de ojo en mi rodilla

El tema del “mal de ojo”, como lo explica Villa Rojas (1982), ha estado presente en la antropología desde hace varias décadas. La literatura etnológica está llena de referencias al respecto, algunas veces vinculando el mal de ojo con la envidia, el mal aire y el nagualismo, pero también con emociones como la rabia, el enojo o la venganza.

El mismo autor menciona que en 1972 se dio un renovado interés por esta categoría, que se expresó en la organización de un simposio en la reunión anual de la *American Anthropological Association*. A partir de ese encuentro, Clarence Maloney publicó el libro *The Evil Eye* en 1976, que reunió a 18 autores que abordaron el fenómeno en diversos lugares del mundo.

Sobre el mal de ojo, Ariel de Vidas (2007) explica, en su estudio sobre la envidia entre los teenek, que: “el sentimiento de la envidia es seguido, según el punto de vista *emic*, de un acto de brujería o al menos de algún acto malévolo contra la persona envidiada. El propósito inmediato de la brujería es destruir la posesión que despertó la envidia, restaurando así la situación original” (Ariel de Vidas, 2007: 215). Es decir, la envidia sería una emoción que a través de un acto de brujería produce un restablecimiento del orden previo. Me parece que este orden se relaciona directamente con la idea de conflicto o tensión, como bien lo propone Jacobo (2013):

Al relacionar la envidia con la brujería y con la escasez de recursos y bienes se deja de lado, para el análisis de esta emoción, pensar en ella como una expresión de tensión y conflicto comunitario. Considero fundamental este factor porque un problema originado dentro de una familia, entre vecinos o miembros de una comunidad, puede repercutir en la salud de los involucrados. En estos casos se recurre al curandero para intentar aminorar las consecuencias, las cuales, generalmente, se traducen en malestares físicos.

El trabajo de Jacobo, desarrollado entre los nahuas de Cuetzalan (Puebla), muestra cómo la envidia se vincula con tensiones y conflictos comunitarios o familiares, dando como posibles resultados algunos daños en la salud de los involucrados. Me quedo con esta idea para iniciar mi relato.

En aquellos días vivía en El Calvario, un barrio al suroeste del palacio municipal de Tlahuitoltepec. Era la época de las lluvias, los caminos estaban lodosos y resbalosos, había que andar con cuidado para no caer en las veredas empinadas. Algunos meses del año, el pueblo puede pasar días envueltos en neblina, sin ver la luz del sol.

Recuerdo ir bajando por una vereda de lodo por El Clavario. Me dirigía a la cabina de teléfono para llamar a mi mamá que estaba en la Ciudad de México. Me comunicaba con ella cada tres o cuatro días, para avisar que me encontraba bien. En aquella época aún no había señal de celular que entrara directo desde Tlahuitoltepec hasta la ciudad; y este aparato no era de uso masificado como lo es hoy en día. Llegué a la cabina y pedí a las personas encargadas del local que me comunicaran; así lo hicieron. Hablé un rato con mi mamá y con mi abuela sobre el clima, la comida, el trabajo de campo, sobre extrañar mi casa y a mi familia. Colgué veinte minutos más tarde, pagué mi llamada y emprendí la subida por el mismo camino mojado.

Al ir subiendo percibí un dolor intenso en una de mis rodillas. Era una especie de dolor paralizante que no me dejaba dar pasos largos, ni doblar la rodilla para subir de manera ágil. “Debe ser una torcedura”, pensé. Caminé lento, con pasos cortos. Llegué a mi casa y le avisé a mi compañero sobre la situación. Él revisó mi pierna y me dijo que no tenía nada, ni moretones, ni se veía alguna inflamación. Me recosté y el dolor paró, pero cada vez que me ponía en pie y caminaba, volvía. Pensé que al día siguiente estaría mejor y que había sido una torcedura ligera, una ruptura de un ligamento o quizás un desgarre del menisco provocado por los movimientos al ir bajando el camino empinado. Tlahuitoltepec es un pueblo que se asienta en la montaña, por ello la mayoría de sus senderos son empinados. Esa noche dormí con la esperanza de estar mejor al día siguiente, aunque deseaba tener a un traumatólogo cerca para poder consultarlo.

Contrario a mis expectativas, al día siguiente no pude levantarme de la cama. El dolor había aumentado y no podía apoyar el pie en el suelo. Revisé la piel de mi rodilla para buscar alguna marca, un golpe o alguna herida, pero no había nada. Pensé que podía volver a la Ciudad de Oaxaca o hasta la Ciudad de México para que me viera el deseado traumatólogo, pero era demasiado arriesgado viajar sin poder caminar. Me preguntaba si había cometido algún error al apoyar la pierna al caminar. No encontraba respuestas, el mal llegó a mi rodilla de la nada. Me recomendaron esperar; así lo hice.

Transcurrieron dos días sin poder levantarme de la cama, estaba preocupada por mi pierna y con una gran angustia por no saber el motivo del dolor y de mi

imposibilidad de caminar. Esa mañana, al despertar, me revisé de nuevo la rodilla y noté que se distinguían dos manchas cafés perfectamente redondas a la misma altura. Seguía pensando que había sido un mal paso dado en el camino. Ese día, en la casa donde vivía, se rumoraba que en la noche me llevarían a la sobadora. Había muchas preguntas rondando mi cabeza: ¿será que la sobadora sabrá qué tengo? ¿Será que su masaje será eficaz? ¿Será que podré caminar? ¿Qué diagnóstico hará sobre mi pierna?

En la noche, al lado de mi compañero y haciendo grandes esfuerzos para caminar entre la neblina que abrazaba al pueblo y los persistentes dolores de la pierna, nos acercamos al centro, donde estaba el lugar de trabajo de la sobadora. Era un lugar con poca luz, no tengo mucha claridad del momento, me sentía un poco aturrida, perdida y vulnerable. Sólo recuerdo que entré, me senté y la sobadora empezó a preguntar en ayuujk los detalles sobre el dolor. Mi compañero le respondía exhaustivamente y ella seguía preguntando. La charla duró mucho tiempo. Después, con una pomada muy caliente, ella empezó a masajear mi pierna completa, lo hacía en círculos. Observé que nunca pasó su mano por las dos manchas circulares, tenía cuidado de no rozarlas, me quedé con la sensación de que eran contagiosas y no debían tocarse. La sobada duró menos de lo que duró la charla, no recuerdo si fue en silencio o si la sobadora profería algunas palabras al hacerlo. Al final, le dio instrucciones a mi compañero y me despidió con cortesía y amabilidad. Es importante destacar aquí que las prácticas de cura en la región de los mixes están relacionadas con otras formas de medicina donde la energía también es un elemento clave.

Al salir de aquel lugar, aún en el centro, en medio de la cancha de *basket* del pueblo, mientras lentamente me dirigía al Calvario, recuerdo que mi compañero me dijo que la sobadora había diagnosticado “mal de ojo por envidia”. También, que con la sobada, al siguiente día podría caminar y que no necesitaría nada más.

“¡¿Mal de ojo?!”, pregunté sobresaltada. No podía ser mal de ojo, yo no creía en esas cosas. Lo más cercano al mal de ojo que había vivido en mi vida era la pasada de huevo a los niños pequeños de la familia. Mi abuela decía que cuando había muchas visitas en casa y por que mis primos y yo éramos bebés, muchas veces nos quedábamos “con aire” o con “mal aire”, una especie de energía incognoscible que nos hacía llorar por horas. Mi abuela agarraba un huevo y lo pasaba por todo nuestro cuerpo para liberarnos de esa energía; al terminar la operación, lo rompía en un vaso de agua y miraba cómo la clara del huevo se esparcía por el agua formando todo tipo de figuras sujetas a diversas interpretaciones sobre “el aire”. Confieso que mi madre, siguiendo las prácticas de mi abuela, varias veces pasó un huevo a mi hija cuando de bebé no paraba de

llorar por el contacto con tantas visitas y miradas intensas de las personas que querían conocerla.

Es importante decir que estas prácticas no son exclusivas de México, se presentan a lo largo de América Latina.⁴⁶ Daniela Gandolfo (2018), por ejemplo, relata con detalle cómo en Lima (Perú), su cuñada llevaba a su hija a la curandera para que la sanara del “susto”, pasando un huevo crudo por todo su cuerpo. Al abrir el huevo y depositarlo en un tazón, la yema indicaba que el “susto” había sido transferido eficazmente al huevo.

Mi aproximación con la dimensión de lo sobrenatural nunca fue muy acentuada, sólo se manifestó en algunos encuentros con este tipo de prácticas en la ciudad. Muchas veces, los habitantes de las grandes urbes, no sólo en México, como Gandolfo nos muestra, resuelven que la brujería y la hechicería están circunscritas al ámbito rural, reproduciendo el binarismo entre razón y costumbre y entre civilizado y primitivo. Esa era una de las marcas de mi educación en la ciudad, la *creencia* firme y absoluta en la ciencia y la razón.

Pero el mal de ojo era otra cosa. Me había provocado un dolor intenso, me había paralizado y me había tornado vulnerable. Estaba yo ante energías desconocidas que me habían hecho enfermar. Aún así, permanecía sin creer que eso me había pasado, siendo una *akäts*, es decir, una no ayuujk.

Al día siguiente, como fue previsto por la sobadora, pude caminar normalmente. Grande fue mi sorpresa y mi agradecimiento a aquella señora que en medio de la noche me sobó y me devolvió mi pierna y la posibilidad de caminar. Cupo en mí la duda y se abrió la posibilidad de haber sido “afectada” (Favret-Saada, 2013) por el mal de ojo. Llevaba ya casi un año de haber pisado por primera vez tierras ayuujk. El proceso de familiarización con la comunidad había ido aumentando, mis primeras sensaciones de miedo y extrañeza, cuando llegué en junio de 2002, habían desaparecido. La gente a mi alrededor era más próxima; de hecho, había creado algunos vínculos intensos con algunas personas, donde a menudo emergían los términos de parentesco designándome como *u’unk* (hija), *tsé’* (hermana mayor) o *utsy* (hermana menor). La percepción de estar “fuera de lugar” había disminuido, y aunque aún estaba presente, me permitía vivir la realidad de la comunidad de una manera menos extraña, con ciertas referencias más claras del mundo ayuujk.

Pasaron algunos días, el suceso había quedado atrás. Una mañana, en mis recorridos por el pueblo, pasé a ver a la abuela con la que viví al inicio de mi

⁴⁶ Hay estudios en México que tratan el tema. Por ejemplo, Jacobo (2013) describe detalladamente los procesos terapéuticos a los que recurren los curanderos para quitar el mal aire entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla.

estancia en campo. Frecuentaba mucho esa casa. Le relaté que días atrás había estado con un fuerte dolor en la rodilla y que me habían llevado con una sobadora, quien me diagnosticó con mal de ojo. La abuela afirmó con la cabeza y empezó a hablar en ayuujk, a la vez que me hacían la traducción. Dijo que, efectivamente, eso había sido mal de ojo. Ella sabía quién era la persona que lo había hecho, que trabajaba conmigo en la escuela donde yo apoyaba con diversas labores en esos días. Mencionó que esa persona envió a un emisario a “verme la rodilla”. La abuela también dijo que eso lo sabía porque me escuchó varias veces, cuando aún vivía en su casa, lamentarme y protestar sobre el trabajo en equipo que debía hacer con dicha persona, que en adelante llamaremos W.

Me quedé perpleja. ¿Cómo sabía la abuela que había sido mal de ojo lo que me afectó? ¿Cómo compartía con la sobadora ese conocimiento sobre las entidades que eran enviadas por las personas para hacer daño a otras? ¿Cómo sabía que era precisamente esa persona la que me había hecho mal de ojo? ¿Cómo sabía que era envidia? Si el evento había quedado en el pasado y yo quería olvidarlo a toda costa, por dejarme un mal sabor de boca y provocarme miedo, las reflexiones de la abuela revivieron el acontecimiento, incitándome a pensar sobre el trabajo que desarrollaba en la escuela.

Durante la investigación que llevé a cabo hubo una petición formal de algunas autoridades para que colaborara con ellos en diferentes actividades. Me dispuse de inmediato a ejercer el principio de reciprocidad que rige la práctica antropológica. Uno de los trabajos que se me encomendaron se trataba de la corrección de estilo de algunos textos que serían publicados por la escuela. Para realizar dicha revisión, se formó un equipo de varias personas. Mi visión sobre ese trabajo en particular era muy rigurosa en cuanto a la corrección ortográfica y sintáxis. Pero W no estaba muy conforme con la manera en que yo corregía los errores de ortografía y concordancia gramatical. Yo estaba presionada, pues había sido una encomienda de las autoridades y quería que todo saliera muy bien. Quizás un par de veces expresé, sin la diplomacia suficiente, o mejor dicho, sin la diplomacia *a la ayuujk*, que los textos estaban mal escritos. Había tensiones que no sólo pasaban por lo estrictamente académico, tal vez no hubo “química” con W desde el inicio. Recuerdo que al llegar a mi casa, en las tardes hablaba sobre ese trabajo de corrección y lo difícil que me parecía trabajar con W, pues no permitía que yo hiciera ni críticas, ni correcciones a los trabajos. Eso me dejaba enojada porque desde *mi visión* no saldría algo “bien hecho”.

Hoy considero que la manera en que llevaba a cabo el trabajo en la escuela y en especial el vínculo que establecí con W, se relacionó de forma directa con el mal de

ojo. Pensando desde la etnología amerindia, podemos afirmar que muchas de las actividades del cotidiano como sembrar, participar de la fiesta, administrar el pueblo o realizar actividades en la escuela entre los pueblos indígenas, tienen tentáculos que van más allá de lo tangible y configuran una urdimbre de relaciones entre entidades humanas y no humanas⁴⁷ que emergen de diversas formas en situaciones determinadas. Retrospectivamente, puedo mirar cómo *W* se estaba posicionando frente a una *akäts* que llegaba a corregir y a intentar modificar cosas que estaban ahí previamente. Si retomo la teoría de la abuela de que fue *W* quien me causó el mal de ojo, me atrevo a planetar la idea de que enviarme un mal fue un camino para domesticarme, un mensaje para regular mi comportamiento, mostrándome que las cosas se harían de otra forma, no a *la chilanga*.⁴⁸

Domesticando a la antropóloga

No cabe duda de que cuando una realiza una inmersión en trabajo de campo, lleva a cuestras todos sus prejuicios, sus formas de conocer el mundo, de sentirlo y de percibirlo. La literatura antropológica está repleta de estas referencias, de cómo los antropólogos han buscado al Otro “exótico” para poder construir conocimiento y espejarse en otras culturas. Como bien lo ilustra Venna Das:

Los Trobriand ejemplificaron una Sociedad que no reconocía o ignoraba la paternidad; los Hindúes ejemplificaron la jerarquía; los Nuer ejemplificaron los principios de la oposición segmentaria en las disputas; los Azande mostraron la “racionalidad” de las llamadas prácticas irracionales, como la brujería (Das, 1997: 3. Traducción mía del inglés).

Siempre vamos a campo conociendo el mundo a partir de los propios términos, de las propias visiones, de las propias perspectivas; ¿cuántos prejuicios y prenociones vamos cargando a campo? El proyecto antropológico es claramente paradójico y atrevido, pues coloca en la frontera de su propio conocimiento a un sujeto investigador que no llega desnudo de prenociones a una comunidad desconocida que pretende interpretar y explicar.

⁴⁷ O entidades “extrahumanas”, como plantea Castillo (2021).

⁴⁸ Con esta expresión me refiero a una manera contemporánea de llamar a los habitantes de la Ciudad de México: chilangos. Antiguamente, chilango era un término ocupado por las elites residentes de la ciudad que nombraban peyorativamente a la gente que llegaba de provincia.

Mi interés por “hacer las cosas bien” con los textos que debía revisar, se asentaba en esta serie de prenocios llevadas al campo. ¿Quién me dijo que así se “hacían las cosas bien”? ¿Por qué quise aplicar esa fórmula a esa actividad? ¿Por qué pensé que yo lo hacía bien? ¿Acaso era una insinuación de que ellos no lo hacían “bien”? Las marcas de mi educación en la ciudad con la creencia firme en la ciencia, en la civilización, en la escritura y en la razón, afloraban a cada paso. Era una especie de laberinto del que no podía salir.

Quizás el mal de ojo era un aviso, una especie de dispositivo ayuujk para domesticarme. En el año 2000 se publicó el libro *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos. En la presentación, escrita por Manuela Carneiro da Cunha, la antropóloga relata cómo entre varios pueblos indígenas dicen que “pacificaron a los blancos”, atribuyéndose una posición de sujetos y no de víctimas:

“Pacificar a los blancos” significa varias cosas: situarlos, a los blancos y a sus objetos, en una visión de mundo, vaciarlos de su agresividad, de su malignidad, de su letalidad, domesticarlos, en suma; pero también entrar en nuevas relaciones con ellos es reproducirse como sociedad, esta vez no en contra, y si a través de ellos, reclutarlos en suma para su propia continuidad. (Carneiro da Cunha, 2000: 7, traducción mía del portugués).

Domesticar o pacificar “al blanco” hace parte de las maneras en que los pueblos indígenas a través de siglos de contacto (y todo lo que ello ha implicado en diversas latitudes) han manejado y significado a esa alteridad occidental. Bruce Albert, en la introducción del citado libro, hablando sobre sus objetivos, dice que los análisis allí consignados se realizaron a través de un abordaje integrado donde aparecen varias dimensiones: la histórica (proceso colonial), la política (estrategias de reproducción social) y la simbólica (teorías de la alteridad), las cuales están presentes en las acciones de los pueblos y en las interpretaciones acerca del contacto. Después, el autor aclara que “Tales síntesis se revelan verdaderos dispositivos no sólo de representación, sino de domesticación simbólica y ritual de la alteridad de los blancos y neutralización de sus poderes nefastos (pestilencia y violencia)” (Albert, 2000: 10).

Es decir, la domesticación simbólica y ritual de los blancos está presente en estas dimensiones y neutraliza sus poderes. Yo agregaría que también moldea sus maneras de actuar y de interactuar, las cuales incontables veces están cargadas de etnocentrismo y arrogancia. En el caso del mal de ojo que he presentado aquí,

mi forma de lidiar con la tarea que me habían solicitado no fue la adecuada en los términos culturales ayuujk. No solicité un consenso cuando realicé los cambios, actué de manera individual y no fui consciente en ningún momento de que estaba yendo por el camino incorrecto.

Los dispositivos de domesticación varían según la cultura donde se configuran y se aplican de manera diferenciada a los distintos tipos de foráneos/blancos. Un ejemplo interesante de esta domesticación/pacificación es el caso de los Cinta Larga, citado por Albert. João Dal Poz Neto (1991) recupera de manera pormenorizada la historia de los contactos que los indígenas Cinta Larga⁴⁹ hacen con la población local, realizan aproximaciones sucesivas, amistosas, toman algunas herramientas de los blancos y a cambio dejan presentes como objetos de arte plumaria, collares, penachos, flechas, además de ofrecer mujeres para transformar a los blancos/extranjeros en afines. El autor explica:

La cuestión de las relaciones entre los Cinta Larga y la sociedad nacional, en verdad, es bastante singular: todos los contactos amistosos fueron establecidos por nítida iniciativa de los propios indígenas. Se puede decir, en la expresión del periodista Mário Chimanovitch, que fueron los Cinta Larga los que pacificaron a los “blancos” (Poz Neto, 1991: 73).

Un ejemplo más de domesticación/pacificación fue expresado por un colega antropólogo, Emiliano Zolla Márquez, quien en el mes de julio de 2021, en su perfil de *Facebook*, escribió una reflexión interesante que describo a continuación. Vale la pena destacar que Emiliano hizo trabajo de campo en Tlahuitoltepec para su tesis doctoral y conoce bastante bien la región. Con su permiso reproduzco algunos fragmentos de su escrito. Desde su percepción, manifiesta que fue regañado por muchos interlocutores en el pueblo: “Yo no fui más que un tonto akâts al que había que reeducar.” Años después, ya concluida su investigación, reflexiona y dice:

Así que aquí estoy, reeducado por los xaam, tratando (más de diez años después de que empecé a ir a la Sierra) de recordar las lecciones, empezando por las de ética, que fueron las más importantes. Más que un extractivista epistémico, yo me considero un antropólogo abducido por los ayuujk. Si me soltaron, fue para que regresara a mi mundo akâts siendo menos menso (Post perfil de *Facebook* de Emiliano Zolla Márquez, 29 de julio, 2021).

⁴⁹ Poz Neto caracteriza a los Cinta Larga como un grupo de lengua Tupi-Mondé que habita el noroeste de Mato Grosso y el sureste de Rondonia.

Al leer el *post*, me identifiqué con varias situaciones que viví en Tlahuitoltepec; y coincido con Emiliano, los ayuujk te reeducan. Esto indudablemente me recuerda el texto de la antropóloga Laura Bohannan, “Shakespeare en la selva”, donde después de una animada narración sobre Hamlet por parte de la antropóloga a sus interlocutores, ellos cuestionan diversas situaciones de la dimensión social, política y del parentesco de los personajes, cuestionando y resquebrajando, en sus propios términos culturales, el argumento general de Shakespeare. Al final del texto la autora cuenta que uno de los ancianos remata la tertulia diciendo:

Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría (2004: 80).

Los breves ejemplos presentados anteriormente muestran que no sólo hay una reeducación de los antropólogos, sino una domesticación y una fuerte sacudida de las preconiciones adquiridas en el mundo *akäts*. En ese sentido, la domesticación opera como una manera de establecer el contacto y crear el vínculo entre alteridades. Por ello, es fundamental que al realizar trabajo de campo podamos mirar con detenimiento estos dispositivos que aparecen ante nuestros ojos día a día.

Sobre el quehacer antropológico retrospectivamente: “ser afectada” e intersubjetividad

Considero que en aquel tiempo no tuve la madurez suficiente para poder analizar antropológicamente el mal de ojo, ni siquiera lo pude describir detalladamente en mi diario de campo. Como bien lo plantea Favret-Saada: “Las operaciones de conocimiento se extienden en el tiempo y están separadas las unas de las otras: en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla. El tiempo para el análisis viene después” (2013: 65).

En la actualidad percibo que el laberinto tenía salida, pero en ese momento me era difícil identificarla. Si hubiera analizado la situación de la corrección de estilo de los textos, teniendo como filtro la tradición oral del pueblo; si hubiera podido llevar a la praxis la idea de que el *ethos* de cada pueblo determina sus prácticas y sus maneras de interactuar con los otros, hubiera entendido que me

faltaba diplomacia a la *ayuujk* para poder expresar mi descontento con la manera en que estaban escritos los textos. Si hubiera podido ver que nos habían reunido en equipo justamente para llegar a consensos sobre los textos y no para que yo verticalizara el proceso de corrección de estilo desde mi propia visión, quizá las cosas hubiesen sido de otro modo. Pero, como explica Favret-Saada, el tiempo para analizar las situaciones y los hechos viene después. La acumulación de capital cultural (lecturas, años de estudio en la maestría y el doctorado), de experiencias diversas en trabajos de campo en diferentes contextos, de transformaciones en la vida personal, entre otros factores, hacen que el antropólogo, con el pasar de los años, mire diferente al pasado y analice desde otras ópticas los eventos sucedidos.

Otra cuestión importante es que, a diferencia de Favret-Saada,⁵⁰ en mi caso particular no había una intención de aproximarme académicamente al estudio de la brujería o la hechicería. “Ser afectada” fue una situación fortuita que ocurrió sin aparentemente buscarla. Tampoco fue un método premeditadamente elegido para poder acceder a mi tema de investigación o al conocimiento del mundo *ayuujk*. Solo hablé con mis interlocutores sobre el tema cuando me percibieron susceptible de ser tocada por las mismas afectaciones que ellas y ellos padecían.⁵¹ Es decir, en cuanto mi persona entró en la dimensión de la “conciencia práctica” de las personas del pueblo, W pudo hacerme mal de ojo, pues nos ubicábamos en la misma “red de comunicación humana”, como menciona Favret-Saada, donde es posible causar algún daño a través del mal de ojo.

En la experiencia de Marcio Goldman (2003), con la cual me siento más identificada, tampoco había nada aparentemente deliberado en los eventos que relata. El autor escucha los tambores de los muertos durante un *despacho dos assentamentos* de una hija-de-santo fallecida. La madre-de-santo del terreiro de candomblé ligado al bloco donde él llevaba a cabo su investigación sobre el movimiento negro y la vida política en la ciudad, le pidió que llevara en su carro los objetos rituales de la fallecida, para arrojarlos en un río; esto es el *despacho dos assentamentos*. Él lo hizo, y al estar esperando la culminación del ritual, escuchó a lo lejos un sonido de instrumentos de percusión e imaginó que era el sonido de un atabaque (instrumento de percusión similar a un tambor de origen africano) o de un ensayo de un bloco afro. En el camino rumbo al terreiro, el amigo de Goldman que también

⁵⁰ En el caso de Favret-Saada, ella sí estaba estudiando la brujería entre los campesinos del Bocage, región ubicada al noroeste de Francia.

⁵¹ En algunas conversaciones recientes sobre el tema con amigos e interlocutores, aparece una idea extendida de que hay personas más y menos susceptibles a estos males, personas que los reciben más fácilmente y otras que no son tocados por ellos.

había participado del *despacho*, mencionó que de repente había escuchado el sonido de atabaques y preguntó a los demás tripulantes si había un *terreiro* de candomblé cerca del lugar, a lo que todos respondieron negativamente. Al llegar al *terreiro*, el amigo del antropólogo contó a su madre y a otras personas más viejas lo ocurrido, ellos mostraron su felicidad pues ese sonido era la confirmación de que los muertos estaban aceptando recibir en paz el espíritu o la ofrenda respectiva. Goldman dice al respecto: “Sentí un leve escalofrío y le dije a mi amigo que yo también oí el sonido de los atabaques; él no me hizo ningún comentario y cambió de asunto. Percibí, entonces, que los tambores que yo escuché simplemente no eran de este mundo” (Goldman, 2003: 448. Traducción del portugués mía).

Reflexionando sobre las experiencias de Favret-Saada y Goldman, podemos distinguir entre los antropólogos que han “buscado” estas experiencias en campo, a causa de sus temas de investigación, y los antropólogos que sin investigar un tema vinculado a brujería, hechicería o mal de ojo, han sido “afectados” o tocados. También podemos agregar otro grupo de antropólogos que al experimentar con enteógenos en las comunidades, teniendo o no como tema central la ritualidad o los procesos de curación, han podido acceder a otras dimensiones cognitivas y han recorrido caminos diferentes para el entendimiento de la otredad.

Como ejemplo de este último grupo de antropólogos, me parece interesante la experiencia de Fernanda Solórzano (2020), quien sin aparentemente esperarlo también fue “afectada”. Al participar de una ceremonia con yagé (ayahuasca) entre los siona de Ecuador, ella logró escuchar la presencia de las entidades no humanas, alcanzando a vislumbrar el tejido de relaciones que se dan en la conformación del territorio siona, donde convergen diversos actores en distintas dimensiones. Solórzano pidió expresamente a sus interlocutores de la comunidad de Soto Tsiaya que realizaran la ceremonia del yagé, pues no pudo participar de una previa en la comunidad de Puerto Bolívar. En dicha ceremonia, la antropóloga bebió una jícara de yagé y sus reacciones no se hicieron esperar, primero escuchó a lo lejos una maquinaria de perforación de la petrolera Andes Petroleum, que tiene algunos de sus pozos de perforación a sólo algunos kilómetros del lugar. Es pertinente decir que el tema de investigación de Fernanda fue entender los ensamblajes de diversos actores, entre ellos la petrolera, los indígenas, los no humanos y la selva, presentes en la comunidad de Soto Tsiaya. Más tarde, Solórzano escuchó pasos fuertes afuera de la maloca, como si llegaran personas de manera estrepitosa.

Al siguiente día, Miguel, interlocutor de la antropóloga, quien es aprendiz de sabio de la comunidad, le confirmó que “eso que escuchó son los espíritus que querían entrar a la *maloca*; el abuelo sabe a cuáles llamar, y a cuáles dejar entrar”

(Solórzano, 2020: 224). La autora relata que en ese momento, su entendimiento sobre la espiritualidad siona cobró sentido:

¡La sentí y la viví! Es decir, toda la lucha entre mi racionalidad y mis sensaciones/sentires durante toda la ceremonia cesaron al escuchar que también mi compañero (Daniel) y todos quienes estuvimos en la ceremonia escuchamos pasos, y para mí eso no implicó un trance o una alucinación, sino una realidad sentida y vivida, pero más que nada, compartida. El hecho de que alguien más haya vivido algo similar (escuchar los pasos) fue lo que dio crédito a mi creencia en su espiritualidad. En ese momento, me entregué a la práctica ceremonial y paró el debate entre mi cosmovisión y su cosmoexistencia.

Al escuchar a los espíritus sentí que fui afectada en el sentido que expresa Jeanne Favret-Saada (1990) en su texto “Ser afectado”, quien plantea que hay un momento en que el trabajo de campo llega a ser tan profundo que la antropóloga puede percibir estas otras dimensiones, o tener acceso a estas otras dimensiones desde donde hablan o perciben nuestros propios interlocutores (Solórzano, 2020: 224-225).

Estas experiencias van fuertemente ancladas a las discusiones sobre la intersubjetividad en el trabajo de campo. En ellas observamos que los antropólogos envueltos en estos eventos no estaban “aparentemente esperando” escuchar los atabaques, ser afectados por algún mal relacionado con brujería o lograr acceder a través de enteógenos a otras dimensiones sensoriales. Sin embargo, la palabra “aparentemente” esconde una situación que al parecer sucedió aleatoriamente, pero que fue provocada por factores vinculados con las relaciones tejidas entre antropólogo e interlocutores. Es decir, vivir tanto tiempo en la comunidad, lograr una aproximación de larga duración con las personas, hacer una inmersión tal donde el antropólogo (a) “se deja ir”, siente y vive la experiencia de los Otros, todas estas situaciones facilitan el entendimiento de otros mundos desde una perspectiva diferente. Aunque parezca elemental decirlo, la antropología es una ciencia social que trabaja con personas, es decir, toda la gama de experiencias que emergen del contacto con esas personas nos atañe y en muchas ocasiones determinan el conocimiento que se está construyendo. Retomando las reflexiones de Kondo (1986),

Como antropólogos, esto apunta hacia un reconocimiento más serio del significado epistemológico de la experiencia. Para una disciplina tan sólidamente arraigada en lo empírico y en la experiencia, que el proceso de trabajo de campo es tratado

como un rito iniciático, es particularmente irónico que estos modos de conocimiento prácticamente desaparezcan en la monografía antropológica tradicional y holística. La experiencia tiene la función de establecer la autoridad del “yo estuve ahí” del relato, proporciona anécdotas ilustrativas, pero el enraizamiento del discurso teórico en las experiencias de vida reales en el campo o en otros ámbitos de la vida del etnógrafo, generalmente se niegan o se tratan como epifenomenales (Kondo, 1986: 85. Traducción mía del inglés).

Ese reconocimiento del significado epistemológico de la experiencia es un asunto que aún en la actualidad es tabú en la antropología de algunos países, por considerarse fuera de la objetividad y el rigor científico. Considero que sí debería tomarse en serio, pues es en ese oscuro vacío entre la experiencia en trabajo de campo y el discurso teórico/etnográfico que aparece, se inicia la generación del conocimiento.

Conclusiones

Concluir un texto como éste no es fácil, quedan muchas cosas por discutir, quedan más preguntas que respuestas; sin embargo, presentaré algunas ideas para cerrar.

La primera se relaciona con la manera de interpretar el dolor de la rodilla. A pesar de haber estudiado antropología, mi visión de mundo reposaba plenamente en la ciencia y la razón, cosa que no ayudó mucho. Estaba completamente convencida de que el dolor se debía a una situación vinculada con lo individual, un mal paso en el camino o un estirón del tendón al subir el camino. Esto me trae a la mente la importancia central del trabajo de campo y de las materias prácticas en las carreras de antropología, pues hay una brecha enorme entre las interminables lecturas antropológicas durante la carrera y el enfrentamiento con las realidades *in situ*.

Una segunda idea tiene que ver con la cuestión de la hermenéutica y la intersubjetividad. El texto de Desjarlais (1992) muestra claramente cómo el antropólogo interpreta, desde su propia subjetividad, cuando habla del trance en el que él entraba en Nepal, en la región de Helambu con los chamanes locales, momento en el cual los niños y adultos reían de él, pues percibían graciosa su *performance*. Desjarlais relata que al preguntarle al chamán si las visiones que tenía eran las adecuadas, él le respondió que no, que al no saber la lengua y los códigos culturales del lugar, él solo podía acceder a visiones superficiales. Desjarlais explica después, analizando otros textos donde antropólogos entraron en trance, participaron de

ceremonias curativas o tuvieron epifanías con la ingesta de ayahuasca, entre ellos Michael Taussig, que

Mi incompetencia ritual inicial y la irrelevancia cultural de mis visiones “chamánicas” me llevan a cuestionar la facilidad con la que los antropólogos han evaluado las realidades extranjeras basándose en lo que han experimentado del trance, siento, por ejemplo, que Taussig se equivoca al basar su análisis innovador sobre lo que él experimenta en sus estados de trance inducidos por drogas, porque las alucinaciones de un intelectual estadounidense (el chamanismo en una era de reproducción mecánica) deben ser muy diferentes a las que imagina un curandero o paciente local. De la misma manera, los terribles encuentros de Deren con una “oscuridad blanca” parecen hablar más de su propia personalidad que de la de los haitianos, las visiones de Harner se refieren más al libro del Apocalipsis que a la mitología local y el hecho de que Peters no se haya convertido en nativo sin duda se debe al bagaje cultural que llevó a Nepal. Esto no quiere decir que haya poco que aprender de estos relatos reflexivos; ellos pueden ofrecer valiosos *insights* sobre los procesos de cura. Pero debemos tener en cuenta que las experiencias subjetivas de este tipo están profundamente moldeadas por el contexto cultural de larga data que forma e informa la identidad de uno. Descubrí que no se pueden adoptar culturas tan fácilmente como uno se pone la ropa (Desjarlais, 1992: 16-17 Traducción mía del inglés).

Las experiencias relatadas por los antropólogos que él cita ofrecen información valiosa sobre procesos de curación y otros temas; sin embargo, no dejan de ser experiencias subjetivas que están completamente moldeadas por la cultura de cada uno de ellos. No es lo mismo que un habitante de Tlahuitoltepec sea afectado por un mal de ojo que una *akāts*. Quizá la persona ayuujk afectada por el mal de ojo de inmediato hubiera sabido que se trataba de ese tipo de mal y hubiera consultado a un especialista sobador o adivinador. Sin embargo, yo, con mi embalaje ciudadano, interpreté primero desde la dimensión alópata que se trataba de un mal paso en el camino y la sucesiva rotura de un tendón o algo semejante. En ese momento no pude realizar un análisis ni antropológico y menos ayuujk del hecho.

Posterior a mi interpretación *akāts* del hecho, vino el momento de intersubjetividad donde, por un lado, la sobadora explicó a mi compañero lo sucedido con mi rodilla desde la realidad ayuujk y, por otro lado, la “comprobación” –porque no puedo salir del método científico– de parte de la abuela de que se trataba de un mal de ojo ocasionado por W. En ese momento tampoco logré efectuar ni un

análisis antropológico, ni a la ayuujk. Simplemente me quedé con la idea de que me habían hecho mal de ojo por envidia y aunque no reflexioné más al respecto en esos años, la experiencia me enseñó que en esa red de comunicación humana, el mal de ojo existe y debe ser tratado con todo el respeto y cuidado posibles.

La tercera y última cuestión. Me parece que “ser afectada” por el mal de ojo es una interpretación también akâts y académica de lo sucedido en aquel tiempo; sin embargo, me parece que pensar en esa afectación como un dispositivo para domesticarme o pacificarme se aproxima bastante con la idea de evitar conflictos o tensiones, postulada por Jacobo (2013):

Una de las estrategias más utilizadas para evitar conflictos y enredos, es la buena conducta. Ésta va desde lo más simple que es aprender a saludar a todo el que pasa, avisar que se llegó a casa de un extraño para evitar tomarlo por sorpresa, hasta lo más complejo como es participar en actividades comunitarias. María comentó la importancia de tener una actitud de respeto hacia los otros y esto tiene como consecuencia una vida más armónica con la comunidad. La salud dependerá de este buen manejo de las relaciones sociales. Las enfermedades provocadas, como el *mal de ojo* y el *mal aire*, como vimos, son las expresiones de la maldad y la envidia. En el sistema de salud nahua cuando estos aires atacan, los curanderos son los designados socialmente para restaurar la salud y consecuentemente, el orden social (Jacobo, 2013: 204).

Esa domesticación es uno de los procesos más intensos y profundos que pasan los antropólogos al ir a trabajo de campo. Sucede una suerte de encuentro (a veces tenso) entre las epistemes de nosotros y de los otros; es cuando ocurren eventos y situaciones que nos interpelan y nos sacuden las ideas preconcebidas ancladas a ideologías como progreso, modernización, desarrollo, razón o civilización. Esto debe ser reflexionado cuando analizamos nuestro lugar frente a los otros durante el trabajo de campo.

Bibliografía

- ALBERT, B. (2000), “Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. En: ALBERT, B. & ALCIDA, R. (orgs.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, pp. 9-21
- ARIEL DE VIDAS, A. (2007), The Symbolic and Ethnic Aspects of Envy among Teenek Community (Mexico). *Journal of Anthropological Research* 2 (63): 215-237.

- BOHANNAN, L. (2004). "Shakespeare en la selva". En: BOIVIN, M.; ROSATO, A.; ARRIBAS, V. (Orgs.), *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 75 -80.
- CALDERÓN, E. (2012). *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*, México: Publicaciones de la Casa Chata.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (2000). "Apresentação". En: BRUCE, A. y RAMOS, A. (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora unesp, pp. 1-8.
- CASTILLO, M. (2021). *Ser Majääw. Ritualidad ayuujk en Tlahuitoltepec, Oaxaca*. Sevilla: Publicaciones Enredars, Universidad Pablo de Olavide.
- DAL POZ, J. (1991). *No país dos Cinta Larga*. Tesis de maestría, Universidade de São Paulo.
- DESJARLAIS, R.. (1992). *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalaya*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- EVANS-PRITCHARD E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- FABIAN, J. (1996). *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Coira: Harwood Academic Publishers.
- FAVRET-SAADA, J. (2013). *Être affecté de Jeanne Favret-Saada*. Avá. *Revista de Antropología*, 23: 49-67 (trad. Zapata, L. y Genovesi, M.).
- GANDOLFO, D. (2017). *Investigaciones de un cuy*. Conferencia en el Instituto de Investigaciones Sociales. México: UNAM.
- GOLDMAN, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropología*, 2 (46): 445-476.
- JACOBO, F. (2013). *Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Tesis doctoral en Antropología Social, México: cieras-df.
- KONDO, D. (1986). Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology. *Cultural Anthropology*, 1: 74-88.
- MALONEY, C. (1976). *The Evil Eye*, New York: Columbia University Press.
- RAMOS, A. (1990). Ethnology Brazilian Style. *Série Antropologia Universidade de Brasília*, 89: 1-38.
- RIBEIRO, G. (1989). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*, 3: 65-69.
- SOLÓRZANO, F. (2020). *Los sionas de Soto Tsiaya y su territorio (Sia 'ye ba 'iji ma airo): ensamblajes e interfaces sociales en su cosmoexistencia*, Tesis doctoral en Antropología Social, México: cieras-Occidente.
- VENNA, D. (1997). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford: India Paperbacks.
- VILLA, A. (1982). Breves consideraciones sobre la creencia del "mal de ojo". *Anales de Antropología*, 2 (19): 147-161.

“NOSOTROS NO QUEREMOS SER OBJETO DE INVESTIGACIÓN”:
EMOCIONES, PODER Y ÉTICA EN UNA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA
EN RÍO DE JANEIRO

*Nelson André Mugabe*⁵²

Introducción

En este capítulo presento una reflexión sobre una experiencia etnográfica con interlocutores *gays*, pertenecientes a la comunidad LGBT de Río de Janeiro. Este trabajo de campo me hizo consciente que no siempre los obstáculos se pueden superar o las incomodidades se pueden soportar.⁵³ Al contrario, éstos se deben pensar como integrantes de la etnografía. Los equívocos hacen parte de nuestra formación como antropólogos y también son fuente de discernimiento. Busco discutir el lugar de las emociones en este desencuentro y mostrar cómo las experiencias inesperadas resultaron, al final, productivas. Aprendí a reconocer interlocutores que se resistían a asumir la posición de “objetos de investigación” de un antropólogo oriundo de Mozambique, pues el activismo político que ellos agenciaban proponía la propia representación académica. Ellos buscaban una correspondencia entre quien enuncia determinado discurso político, la producción de una voz, y quien escribe acerca de la identidad, la biografía y la localidad geográfica donde residen los miembros de la comunidad de la cual quise ser “amigo”. Siempre estuve dispuesto a interactuar con ellos en una perspectiva igualitaria y aunque quise plantear una investigación colaborativa en la cual ellos se posicionaban como “sujetos”, mi miedo a no tener un campo y mi ansiedad por no ser parte de la red de amistades y de sociabilidad de estas personas, hizo que cometiera un equívoco que tuvo consecuencias para el resto de la investigación. Los equívocos hicieron emerger emociones que nunca imaginé tener en campo.

⁵² Facultad de Ciencias Sociales y Filosofía, Universidad Pedagógica de Maputo.

⁵³ Este artículo se lo dedico a Matheusa Passarelli, víctima de asesinato en 2018 en Río de Janeiro. Matheusa Passarelli era una persona negra, no binaria, activista, artista y estudiante de artes visuales en una universidad pública de Río de Janeiro.

En este texto opto por un abordaje narrativo que, según Beatty (2010), permite aprender sobre los significados humanos que definen la experiencia de la emoción y destaca las contradicciones y los conflictos que las personas ponen en evidencia en la cotidianidad: sus desajustes, sus resistencias y omisiones, sus choques con la realidad y la lucha por la elaboración de sentido. Aquí narro cómo manejé algunas emociones durante el desarrollo de la investigación y cómo las procesé para escribir este texto. Para Beatty, dejar atrás las emociones sentidas en el campo es una condición necesaria para la escritura etnográfica. Y como explica acertadamente Favret-Saada, “en el momento en el que somos más afectados, no podemos narrar la experiencia; en el momento en el que la narramos, no podemos comprenderla. El tiempo del análisis vendrá más tarde” (2005: 160. Traducción nuestra).

Algunos lectores podrán reducir este texto a un acto de confesión de “antropólogo con menos experiencia”. En parte así es, un acto de exposición de mis dilemas para mostrar mi proceso de formación como antropólogo, imposible sin los aciertos y desaciertos de campo. Presento aquí algunas escenas etnográficas que pueden servir de contrapunto a las experiencias conflictivas de otros investigadores. Lo que discuto en este texto no se puede aplicar a todos los contextos de investigación; sin embargo, mi intención es ofrecer al lector(a) una reflexión sobre mis omisiones y dificultades. Así, a partir del reconocimiento y la gestión de las emociones del investigador, emergentes en cualquier fase de la investigación y en una variedad de contextos diferentes (Hubbard *et al.*, 2001) es posible evaluar el proceder y aprender sobre lo sucedido.

Presento aquí una selección de conversaciones, creencias, sentimientos y situaciones registradas de memoria y después transcritas en mi diario de campo. Por esta razón, todas las citas atribuidas a los interlocutores son mis reconstrucciones. Sus nombres y los de los espacios observados son ficticios, a modo de preservar su identidad. También es importante resaltar que los eventos no ocurrieron siempre en el orden descrito y de forma lineal; de hecho, algunas situaciones se desarrollaron a veces simultáneamente. Por ello, asumo el carácter selectivo y parcial del texto. En seguida recurro a la narración de mis imprevistos etnográficos e intento ofrecer al lector(a) un poco de los ánimos y de los tonos que caracterizaron mi encuentro etnográfico con algunos interlocutores LGBT en contexto carioca.

Negociando la entrada al campo: omisiones, resistencias, confusiones de papeles y sentimientos

En el diseño de mi tesis de doctorado (Mugabe, 2019) pensaba analizar, comparativamente, el ejercicio de los derechos y formas de compromiso de los sujetos LGBT de Río de Janeiro y de la Ciudad de Maputo, a partir de las prácticas lúdicas y jocosas entre miembros de las comunidades de ambos contextos. Para ello, hacer amistades con los interlocutores en ambos locales de investigación era una de los presupuestos para realizar la etnografía. Con eso en mente, a mediados de abril de 2016 y gracias a la intermediación de una profesora universitaria, empecé a entablar una relación vía correo electrónico con Luísa, una lesbiana negra residente de la comunidad de Cazenga. En diversas ocasiones, ella canceló los encuentros y fue hasta finales de junio de 2016 que por fin me presentó su red de conocidos. Sus amigos hacían parte de la comunidad LGBT de la Zona Norte de la ciudad, que concentra la mayor parte de población negra y de bajos recursos. En aquel día, ellos hacían una *performance* teatral sobre sus experiencias relacionadas a la homosexualidad.

De los encuentros que establecí con los amigos de Luísa, busqué estrechar lazos con tres jóvenes: Jota, Luan y Merton, residentes también de Cazenga, porque creía que sería más fácil que me aceptaran por cuestiones de género. Empecé a interactuar con los tres jóvenes física y virtualmente, además de explicarles mi interés en formar parte de sus redes de amigos. Sin embargo, difícilmente me llamaban a sus encuentros de sociabilidad. Al notar la falta de disponibilidad de estos jóvenes para incluirme en los encuentros presenciales, me quejé en una de las conversaciones con Jota, vía *Facebook*, mencionando que quería comenzar a frecuentar el Centro de Arte donde ellos ensayaban la pieza de teatro. A lo largo de nuestra conversación, Jota buscaba saber sobre la naturaleza de mi investigación, por lo cual tuve que dejarle claro mis objetivos. Él aceptó que yo conociera el Centro de Arte y acordamos la fecha y el horario para que yo fuera. Estando en Cazenga, le pedí a Jota que me ayudara a integrarme en su red de amistad y, sobre todo, que me aceptara como “amigo”, con la esperanza de que me invitara a sus encuentros. Después de escucharme, Jota contestó en un tono de advertencia: “te vamos a invitar, pero desde ya te aviso que allá no vas a encontrar lo que andas buscando. Tienes que *ir de peito aberto* [con el pecho abierto], sin juzgar. Así será mejor para ti”.

Con agrado, acogí los consejos y ratifiqué que iría *de peito aberto*, lo que localmente significa, entre otras cosas, ser sincero y actuar con honestidad, es decir, sin subterfugios. Le pedí a Jota que hablara con Luan y Merton sobre mi deseo de

formar parte de su red de “amigos”, debido a que el hecho de aceptarme como tal era una de las condiciones para comprender el sentido del humor del grupo y de otras personas LGBT con las cuales ellos interactuaban cotidianamente. Al despedirme de los tres, Luan dijo que todavía era temprano y sugirió que me quedara un poco más, que podía irme más tarde. Alegre, acepté permanecer en el local, pues parecía que el campo se me estaba abriendo. Algunas horas más tarde, mientras volvía a casa acompañado por Luan, él me preguntó sobre qué pensaba de estar junto a ellos. Eufórico, respondí que me había gustado la convivencia. Él me advirtió que si yo quería hacer mi investigación, tendría que frecuentar los lugares con ellos, evitando hacer preguntas, porque nadie quería sentirse estudiado. Eso implicaba no tomar notas en su presencia, sino que debería interactuar como si fuera una situación corriente. Estando de acuerdo con las exigencias de Luan, reiteré que buscaba colaboradores y no “objetos de estudio”. Buscaba observar y describir las interacciones jocosas de las personas y, eventualmente, pediría aclaraciones sobre determinados asuntos que escaparan a mi comprensión. Al final, me sentí feliz porque pensaba que le había dejado claro el enfoque de mi investigación y los procedimientos metodológicos.

De los tres, Jota fue el que mostró más interés y comenzó a llamarme para actividades en la comunidad. Poco a poco conocí algunos de sus conocidos, me invitó a sus encuentros y me sugirió locales donde podría encontrar posibles interlocutores. A mediados de agosto de 2016, él me invitó a un *show* y sugirió que después fuéramos a Copacabana donde estarían sus amigos más tarde. Durante el trayecto a este conocido lugar de Río de Janeiro, Jota intentó besarme, cosa que me sorprendió. Lo esquivé y lo primero que se me ocurrió decirle fue “tengo novio”. Fue un momento rápido de confusión. No quería herir susceptibilidades, ni que mi trabajo de campo se terminara. Por alguna razón, no revelé que era heterosexual. Rápidamente Jota me preguntó “¿dónde está tu novio?”. A lo que respondí que vivía en São Paulo. Le comenté que estudiaba en esa ciudad, que también era mozambiqueño y que estábamos en una relación seria. “No quiero mezclar las cosas”, le contesté. En seguida, Jota me dijo más o menos así: “pero nos podemos besar sin problema” –las relaciones abiertas y sin exclusividad sexual eran una cosa relativamente común entre los amigos de Jota. Sin embargo, con delicadeza le pedí que respetara el hecho de que estaba en una relación que se basa en la fidelidad y que prefería que él y yo fuéramos sólo “amigos”. Jota estuvo de acuerdo. Pensé que con la idea de fidelidad los intentos de seducción cesarían.

Al inicio del trabajo de campo temía revelarles mi identidad sexual porque tenía poca familiaridad con ellos. La actitud de mentir me hacía sentir incómodo, pues

estaba siendo deshonesto con las personas con las cuales pretendía ser amigo. En ese mismo año de 2016, mi directora de tesis, Maria Claudia Coelho, me alertó a que respetara las responsabilidades éticas básicas de la investigación y concluyó que era bastante inadecuada la estrategia de omitir mi orientación sexual y de exigir ser amigo de alguien. Estas son afirmaciones que hoy en día me parecen obvias. Reconozco que esas estrategias fueron un fracaso: me hacía pasar por alguien que no soy; la supuesta estrategia de fidelidad no me protegía, porque la fidelidad sólo era un valor para mí y no para mis interlocutores; pedirles que me aceptaran como “amigo” en sus vidas fue un acto de desesperación que no me ayudó de ninguna manera, pues como sugiere Beer (2001), “amigo es un *status* adquirido y no atribuido”.

Maria Claudia me sugirió que mi interacción con las personas LGBT debería realizarse de manera competente, afectuosa, respetuosa, amistosa y no engañando a los sujetos. Paradójicamente, cuando me atreví a ser honesto en relación a quién era yo, un antropólogo negro, mozambiqueño y heterosexual, surgió otro imprevisto en las relaciones que establecí en campo. Mi lugar de enunciación no me legitimaba para escribir o hablar sobre cuestiones LGBT, yo no era uno de ellos, no participaba de la misma identidad. Esta nueva situación mostraba cómo grupos minoritarios, como los LGBT, accionan la identidad para dar y quitar legitimidad a quien escribe o habla sobre ellos, es una postura política que según Coacci (2018) también comparten los movimientos feministas y de negros y negras, por lo menos desde la década de 1970. Para utilizar las ideas de Werneck (2012), mis interlocutores esperaban que existiera una relación biográfica o identitaria entre nosotros y lo que investigamos. En la sección que sigue, narro las interpelaciones que comencé a enfrentar cuando decidí encarar mis temores y ser honesto.

“No opines sobre asuntos que tú no vives”: los discursos sobre el “lugar de enunciación”

En abril de 2017 acompañé la marcha *Ningún beso a menos: de los arcos de Lapa al Barrio de Fátima*, en el centro de Río de Janeiro. El evento se organizó como reacción a hechos de homofóbicos sufridos por dos jóvenes *gays* que se besaban, quienes fueron expulsados a golpes y patadas de un bar por vecinos del Barrio de Fátima. La intención del comité organizador era hacer una caminata con muchos colores, brillo, alegría, afecto y dar muchos besos a lo largo del recorrido. Conocí a algunos jóvenes a quienes les comenté sobre mi investigación. Ellos insistentemente preguntaban si yo era *gay* también, a lo que contestaba que era un “hétero”, siem-

pre aclarando que era escéptico a cualquier categorización de identidad sexuales porque muchas veces esas nomenclaturas no transmitían quienes eran realmente las personas. En medio de la conversación, Reinaldo me dijo con tono firme: “tú no puedes investigar sobre homosexualidades, no eres *gay*, deja que las *bixas pretas* (mariconas negras, categoría de auto-identificación, que puede ser peyorativa cuando es empleada por una persona que no hace parte de la comunidad LGBT) hablen sobre su propia vida”.

Estas breves palabras me dejaron aturdido y sin saber qué decir. Me acerqué y pregunté a Reinaldo si alguna vez pensó escribir o hablar sobre bromas o chistes en el universo de las *bixas pretas*. Me dijo que no con la cabeza. Entonces, le dije que en la academia no siempre las características personales o las experiencias subjetivas eran el criterio para poder reflexionar sobre un tema en particular. A veces, lo que interesaba, era el tipo de problematización que el investigador se proponía a comprender. Pero resalté que estaba siempre de acuerdo en el plan de la lucha por derechos y reconocimientos para que las minorías hablaran por sí mismas. Intenté persuadirlo para que considerara que aunque yo sea heterosexual y extranjero, también era un negro con compromiso por el reconocimiento de las diferencias, al contrario de otros heterosexuales negros que eran homofóbicos. Reinaldo me dijo que comprendía mi punto de vista y después pasó horas defendiendo lo que considero como una especie de solipsismo: las personas con determinada condición o identidad sólo pueden estudiar a otras de las mismas características, mujeres escribiendo sobre mujeres, homosexuales sobre homosexuales, negros sobre negros, heterosexuales sobre heterosexuales...

La conversación con Reinaldo me colocó en un conflicto que produjo una agonía durante meses. Por un lado, yo también creía en las verdades emergentes a partir del “lugar de enunciación” y la escritura a partir de la experiencias, una “escrivencia” como la acuñada por Evaristo (1995), es decir, una escritura literaria comprometida consigo mismo, como una autobiografía en donde se reconoce que la subjetividad de cualquier escritor o escritora contamina su texto. También creía en la necesidad de representación de sí, que tenía completo sentido en el campo político de lucha por reconocimiento y búsqueda de derechos sociales. Por otro lado, no tenía sentido para una investigación antropológica que buscaba establecer una relación reflexiva *con* el otro, no ser aceptado por ese otro. Como recuerda Coacci (2018, p. 41), se desea que la ciencia social siga estudiando las más diversas experiencias existentes en el mundo y también que personas pertenecientes a grupos oprimidos sean capaces de hablar y estudiar sobre diversos temas, incluyendo la representación que terceros hacen sobre ellos mismos. No sabía cómo avanzar

y consideré renunciar a este emprendimiento. Pensaba que era un etnógrafo fracasado e incompetente por no aguantar las incomodidades y no saber superar los obstáculos que encontraba en la interacción con mis interlocutores.

Coloquialmente, la “última gota” que me llevó a desistir de la investigación ocurrió a mediados de mayo de 2017, en la clase del curso de la Universidad de las Quebradas, curso de extensión de la Universidad Federal y del Museo de Arte de Rio de Janeiro destinado a artistas y agentes culturales de la ciudad. Allí propuse discutir en grupo el texto *La lucha por el reconocimiento*, de Axel Honneth, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo las experiencias individuales de dolor e irrespeto pueden dar lugar a movimientos colectivos de lucha por reconocimiento? ¿Cómo la experiencia de dolor y sufrimiento del otro pueden abrir un horizonte común compartido? ¿Cómo una persona puede sensibilizarse y luchar por el dolor y por el sufrimiento de los otros? En total, formamos cuatro grupos, coordinados por un profesor que orientaba la discusión y que era elegido por los demás participantes. Yo era el portavoz de uno de esos grupos.

En su momento, compartí mi experiencia de cómo realicé el descentramiento identitario, me involucré con las cuestiones LGBT en el contexto mozambiqueño e inicié un camino de investigación sobre la temática de las homosexualidades. En seguida, comenté sobre mi experiencia en Río de Janeiro, exponiendo a mis colegas los obstáculos que dificultaban mi inserción en el universo LGBT de Río de Janeiro, donde las pautas del lugar de enunciación, la representatividad y el protagonismo hacía que mis interlocutores rechazasen ser “objetos de estudio”. Les dije a todos que venía de un contexto social e histórico en el que pocos estudiosos escriben y hablan sobre homosexualidades y que las pautas de este movimiento en Mozambique eran distintas a los de los activistas cariocas.

Inmediatamente, Pablo levantó la mano y me dijo con un tono fuerte:

Sólo quería comentar que Nelson hizo un relato de victimizado, no negamos que un hétero sea nuestro amigo. Él es nuestro amigo. Pero él es una persona de afuera, que hace doctorado y que quiere hacer una investigación sobre nosotros. Nosotros no queremos ser objetos porque según la ética, tenemos el derecho de negarnos a ser estudiados.

Después de la intervención de Pablo, me callé, pero sentía mucho enojo, porque él sabía que buscaba hacer una investigación colaborativa y que yo era cuidadoso para no recrear la dicotomía “investigador” *versus* “objetos de estudio”. Esa parecía ser una disputa de poder. Sólo me restaba respetar el derecho de la mayoría de mis

interlocutores cariocas, que incluso está previsto en el código de ética del antropólogo de la Asociación Brasileña de Antropología: “derecho de las personas que son objeto de estudio a rehusarse a participar de una investigación”.

La intervención de Pablo me desencadenó los sentimientos de arrepentimiento, por haberme dedicado a estudiar el universo LGBT carioca; y de rabia, porque a mis interlocutores poco les importaba mis ideas sobre un trabajo colaborativo. También esa intervención tuvo un efecto práctico: a partir de ese momento perdí el interés por agendas culturales del universo LGBT. Por algunos meses evité discutir asuntos relacionados con ese movimiento social y dejé de sensibilizar a algunos conocidos cariocas para que cesaran con sus agresiones verbales y bromas en contra de personas que a sus ojos eran *viados*, es decir, “maricones”. Sin embargo, era difícil soportar esas actitudes prejuiciosas, porque aparentar ser indiferente a la discriminación me hacía sentir un “cómplice” y eso me causaba incomodidad. La solución que encontré para sentirme bien con mis valores fue preferir ausentarme cuando ellos iniciaban conversaciones con burlas en contra de homosexuales. Ya había creado empatía por las vivencias y experiencias de Luan, Merton, Víctor o Pablo, por ejemplo, pero no me concernían y tuve que alejarme de ese círculo de sociabilidad.

A continuación muestro cómo realicé el esfuerzo de dar sentido a los percances metodológicos que me hicieron sentir un fracasado y así recuperar una mirada antropológica.

Contar, lamentar y la lucha por darle sentido a los percances metodológicos

Como recuerdan Hammersley y Atkinson (2007), al realizar la investigación de campo, los etnógrafos no siempre salen del mismo sin daños físicos y emocionales; ellos son afectados por la experiencia de la investigación. Definitivamente, este postulado resonó en mí. Aunque tuve la suerte de contar con la atenta supervisión de mi directora de tesis que incluía apoyo emocional e intelectual, durante algún tiempo seguí sintiendo la angustia de no haber superado los obstáculos. Me costó mucho tomar conciencia de que el campo en el contexto carioca se había cerrado.

Como forma de eliminar las sensaciones de fracaso e impotencia, decidí contar y lamentar los dilemas que viví a otros colegas como una estrategia para trabajar las emociones fuertes. Mediante este ejercicio, me di cuenta de ejemplos similares y la angustia compartida que se convertían en fortalezas colectivas, proporcionando un apoyo emocional que me permitía convertir mis dilemas en datos de investigación y aprender con ellos. Los dilemas etnográficos que viví en Río de Janeiro

tuvieron sin duda un impacto en la comprensión del modo de vida de mis interlocutores cariocas. En parte, estos dilemas, cargados de emoción, contribuyeron significativamente a darle forma a las conclusiones de mi tesis sobre procesos de construcción del compromiso político entre grupos LGBT del Sur Global.

En diálogos informales con colegas de la asignatura de Seminario de Tesis en 2017, supe de una estudiante de doctorado, blanca, de clase media y residente en la Zona Sur,⁵⁴ que desistió de realizar su investigación con jóvenes blancas, residentes en las favelas de la Zona Norte. Como en mi caso, sus interlocutoras sólo admitían investigadoras que compartieran la misma experiencia subjetiva, en contra del camino habitual de la antropología de un encuentro con la alteridad. Por medio de la elaboración de mi experiencia y la comparación con la de otros colegas, noté que lo vivido en Río de Janeiro parecía ser un fenómeno más generalizado para el Brasil, en donde actores sociales vinculados a los “nuevos movimientos sociales”, en términos de Goldman (2009), valoran la correspondencia entre quien enuncia, escribe y habla sobre un determinado tema con su identidad, su biografía y su lugar de residencia.

Las ideas acerca de la “representatividad” y la “participación” son un intento de llevar en serio las afirmaciones de mis interlocutores A mediados de julio de 2017, al asistir a una presentación de Linn da Quebrada, artista que se define a sí misma como “maricona, trans, negra y periférica. Ni actor, ni actriz, atroz. *Performer* y terrorista de género”,⁵⁵ pude observar el encanto de las personas al ver su *show* y escuchar sus canciones. Algunas de ellas lloraban emocionadas y otras recitaron con entusiasmo sus versos poéticos. En algún momento, Linn paró de cantar y se dirigió al público más o menos en los siguientes términos: “Lucho por la representatividad y la participación en la música, todo lo que hago es político; cada palabra que digo en mi música es política, es una actitud, es un posicionamiento”. Cuando terminó su discurso, el público gritó, silbó y aplaudió con mucha intensidad. A partir de entonces, empecé a buscar el significado de las palabras pronunciadas por Linn y sobre todo cómo el público recibía efervescente ese pronunciamiento. ¡*Eureka!* Como cuando Evans-Pritchard se rindió y comenzó a privilegiar la centralidad del ganado entre los Nuer, me di cuenta de que la jocosidad era algo importante e interesante para mí y no para mis interlocutores. Para ellos y ellas, lo interesante e importante era discutir sobre la homofobia, el genocidio de los negros, la violencia policial, los privilegios de la blanquitud, la

⁵⁴ La parte más rica y con mejor infraestructura, donde viven mayoritariamente personas blancas. Los cartones postales de Río de Janeiro siempre son fotografiados desde la Zona Sur.

⁵⁵ Frase extraída de la página de *Wikipedia* de Linn da Quebrada, en septiembre de 2021.

falta de protagonismo histórico y la opresión en el espacio académico. A partir de ese momento, mis heridas empezaron a cicatrizar, poco a poco leí con energía renovada mis datos en mi cuaderno de campo y me propuse entender la importancia de la representatividad y la participación entre aquellas personas que forzaba a que fueran mis amigos.

En las conversaciones con mis colegas del doctorado, supe que los sujetos de los “nuevos movimientos sociales” en el contexto carioca apuestan por sus “escrevivencias”, bajo el supuesto de que ellos tendrían más sensibilidad y responsabilidad con lo que van a escribir y hablar sobre el grupo. Esta actitud sería una forma de diferenciarse de los foráneos, produciría estereotipos y representaría de forma equivocada a las minorías históricas. De otro lado, la lucha por la representatividad y la participación también aseguraría el valorado “retorno” de la investigación a la propia comunidad. Pero tal vez lo más importante de este empoderamiento epistémico era hacer frente a los privilegios estructurales desde donde hablan los investigadores que no hacen parte de las propias comunidades.

Llegar a esa conclusión fue un camino de cuestionamiento sobre mi heterosexualidad, como lugar privilegiado que me diferenciaba de mis interlocutores cariocas. Y fue así como Judite, una compañera de un curso de fotografía, me decía que la resistencia y la crítica a mi actuación apuntaba a tal reconocimiento. Cuando ella mencionó mi privilegio “hetero”, me sentí muy confundido, pues nunca me había pensado de ese modo. En aquel momento contesté que siempre me había empeñado en subvertir la heterosexualidad y sus normas de reproducción. A través de esta postura crítica, me acerqué a las minorías sexuales y de género, siempre defendiendo sus planteamientos políticos y por eso fui estigmatizado y ridiculizado, por estudiar y escribir sobre homosexualidad y por vivir abiertamente con ellos. Judite replicó vehementemente que “nadie muere por ser heterosexual [...] los negros en general siguen muriendo. Los blancos deberían ver a personas negras, mujeres, hombres, gays negros en la academia hablando de sus experiencias y que ellos se sienten y escuchen nuestra voz”. Para ella, la heterosexualidad era un lugar muy cómodo y de ahí en adelante yo debería entender que los negros disidentes sexuales y de género están politizados, son universitarios y no necesitan que otras personas hablen por ellos.

Esa fue una afirmación que no pude replicar. El discurso de Judite me impactó y sólo me preguntaba cómo sería posible hacer ciencia social en el “lugar de la escucha”. Con el tiempo empecé a reconocer la precisión del discurso de Judite: tengo los privilegios estructurales que no tenían mis interlocutores, como Matheusa Passarelli, estudiante trans que fue juzgada por traficantes y posteriormente

asesinada en una de las comunidades de la Zona Norte. Como señala Nathalia Gonçalves, “las situaciones de exclusión y violencia sistemática forman parte de la vida cotidiana de las personas trans, lesbianas y *bixas*, principalmente las racializadas y empobrecidas, así como de otros cuerpos sexualmente disidentes y desobedientes del género” (Gonçalves, 2018: 108). Así, cuando mis interlocutores cariocas reivindican el lugar de enunciación, la representatividad y el protagonismo buscan criticar el conocimiento científico que produce y acentúa las desigualdades sociales y las relaciones de poder. Al movilizar estas cuestiones, mis interlocutores buscan espacios para que sean vistos y oídos como sujetos de saber y portavoces de sus vivencias. Como muestra Coacci (2018), cuando los grupos minoritarios y oprimidos activan la noción de lugar de enunciación, lo hacen como una estrategia para romper con el silenciamiento y ofrecer un tipo de legitimidad epistémica para que las voces subalternizadas sean oídas.

Como aseguró mi colega de doctorado Kita Pedroza en nuestra discusión sobre los dilemas del trabajo de campo, los investigadores deberían reflexionar sobre su “lugar de enunciación” en sus textos y explicarles a los lectores de dónde surge su interés por estudiar un cierto tema y a determinadas personas. Al hacerlo, puede aclarar cuestiones relativas a la intencionalidad, la experiencia y los límites de la representación. Como explican Moutinho, Trajano Filho y Lobo (2017), con el enfoque en la reflexión del lugar de enunciación del investigador, es posible añadir una camada extra de significado a la producción de conocimiento o al análisis.

Como explican Hubbard *et al.* (2001), el proceso de investigación implica experiencias de trabajo de campo que puede llevar a los investigadores a una cierta sensación de euforia y, en consecuencia, a sentirse satisfechos. Pero también puede evocar sentimientos de culpa, rabia o fracaso, como en mi caso, dejándolos enfadados y miserables. Dejar el trabajo de campo fue difícil, pero compartir mi sensación de fracaso con los demás colegas me ayudó a comprender que las dificultades eran compartidas por otros investigadores. Reconocer experiencias similares me permitió aceptar mis dilemas y aprender de ellos, lo que me ayudó en la catarsis. Hoy en día, en retrospectiva, veo que la sensación de fracaso que sentí a lo largo de la investigación dice mucho sobre cómo la antropología surgió como ciencia: el etnógrafo necesita tener el control para soportar y superar heroicamente los percances del trabajo de campo. Sin embargo, muchas de nuestras interacciones con los interlocutores en el trabajo de campo son incontrolables. Optar por hablar de mi experiencia de campo tuvo un efecto de catarsis y me permitió reconocer experiencias similares, lo que minimizó mi sensación de fracaso. El diálogo con los colegas funcionó como soporte emocional necesario para la producción del

saber y para entender que los percances y desafíos del campo no siempre deben ser superados. Ellos hacen parte del conocimiento antropológico, pues son fruto de las relaciones sociales, y en el encuentro etnográfico “toda relación es una transformación” (Mariano, 2017), pues exige sumergirse en la alteridad, cosa que moldea al antropólogo mucho más que a sus interlocutores (Meneses, 2006).

La paradoja de la amistad, el poder, el saber y la ética en el ejercicio de la investigación etnográfica

En esta sección buscaré darle inteligibilidad a mis dilemas a la luz de los debates antropológicos sobre la amistad, el poder y la ética. Para Beer (2001), la amistad no es solamente un tema sino también una relación importante durante el trabajo de campo. En algunos casos, establecer relaciones de amistad con los interlocutores es la condición previa poder hacer una etnografía. Sin embargo, Beer señala que la discusión de la amistad formada en el curso de la investigación no ha sido tratada sistemáticamente en los textos antropológicos, exceptuando los artículos de Reina (1959), Friedman Hansen (1976) y Hendry (1992). Está bien documentado en la literatura que la amistad es una relación basada en la elección o voluntariedad. Se trata, como ya mencioné, de un estatus adquirido y no asignado, que frecuentemente implica la constitución de una relación afectiva. La mutualidad, en lo que concierne al interés en la relación, parece ser un requisito importante (Rezende, 2002a; Killick y Desai, 2010; Beer y Gardner, 2015).

En mi caso, al reflexionar sobre mi encuentro etnográfico en Río de Janeiro, observo que los conflictos de papeles entre ser “amigo” e “investigador” aparecen como uno de los problemas que dificultaron el desarrollo de la confianza con mis interlocutores. Entre mis fallas se encuentra el hecho de que llevé mis expectativas sobre la amistad al campo antes de tener una comprensión más profunda de lo que eso implicaba para mis interlocutores. Pensaba que era posible ser “amigo” al tiempo que colaboradores en la investigación. Sin embargo, para mis interlocutores, yo activé el lenguaje de la amistad para que pudieran “utilizarlos” como “objetos de estudio”. Ellos asumían una relación diferente a la amistad: en lugar de ser una relación simétrica con igualdad de condiciones, sería una relación asimétrica y jerárquica. Este esclarecimiento de las relaciones de campo me condujo a una reflexión sobre relaciones de poder, el saber y la ética en el ejercicio de la investigación etnográfica. Esta es una discusión bien documentada en los últimos años, especialmente con la crítica posmoderna norteamericana a la práctica

etnográfica (Clifford y Marcus, 2016). Sin embargo, como recuerda Lecznieski, esto no significa que los nativos no tengan también intereses y estrategias de poder y nos recuerda que

Debemos también relativizar algunas posiciones a veces extremadas, que perciben las relaciones de poder como ejercidas por solo uno de los polos o en una sola dirección. En el campo, inmerso en un mundo completamente diferente, con otras normas sociales (morales y jurídicas), buscando incesantemente interactuar con personas relativamente desconocidas, que se conocen entre sí, teniendo que superar diversas dificultades materiales y simbólicas, el antropólogo se convierte muchas veces en un personaje extremadamente vulnerable (Lecznieski, 2005: 27).

Mi experiencia y la de varios colegas brasileños interesados en estudiar grupos sociales con los que no comparten una experiencia subjetiva, biográfica e identitaria, indica que el investigador es tratado como invisible, en una atmósfera de desconfianza, que legitima la prohibición de no poder escribir y hablar sobre la población con la cual se interactúa. Según Goldman (2009), el actor social típico de los movimientos sociales plantea un desafío a la teoría antropológica, porque en su acción social recurre a las mismas categorías analíticas que utilizan los científicos sociales para “analizarlo”. En los diálogos con mis interlocutores cariocas, pude darme cuenta que ellos son conocedores de conceptos y debates que la antropología y otras ciencias sociales movilizan para discutir identidad, cultura, violencia, homofobia, género y raza, y buscan convertir sus experiencias en *performances* artísticas. Al respecto, Victor me explicaba que las *bixas pretas* se negaban a ser mis compañeros de investigación, porque yo llegaba a un momento histórico en el que en Río de Janeiro las cuestiones sobre las identidades sexuales ya las conocía todo el mundo, incluso su abuela. Por su parte, Luan cuestionaba la metodología de mi investigación y sugería cómo debería estudiar sus vidas.

¿Qué hacer con interlocutores que cuestionan con tanta lucidez el proyecto etnográfico y que parecen saber tanto de antropología? ¿Con qué recursos cuenta la teoría antropológica para enfrentar los desafíos planteados por mis interlocutores? ¿Qué hacer con el malestar que tal crítica genera a su vez en el etnógrafo? Ante estas preguntas, Coelho menciona:

El nudo es que, en este mundo de etnografía generalizada, los “nativos” suelen tener acceso a lo que se dice de ellos y están interesados en saberlo y discutirlo. Velho (1978) ya señaló este acceso como una diferencia muy importante entre la

etnografía de los grupos tribales y la etnografía de los grupos urbanos: en esta última, los “nativos” leen, contestan y comentan la forma en que son descritos, introduciendo a la etnografía en una malla discursiva en la que ella es sólo uno de los puntos. Esta posibilidad de tomar contacto con lo que se dice de ellos genera, sin embargo, otro problema, expresado a mi entender con singular claridad en el discurso de mi entrevistado: ¿Cuál es el efecto de exponerse a este retrato de sí pintado con los colores de la etnografía? O, volviendo a Geertz: ¿cuál es el efecto en el sujeto de ver su modo de vida descrito como algo que “él dice que es”, es decir, como algo sobre lo que la descripción etnográfica, al revelar a quien enuncia, “planta” una duda sobre su valor de verdad? (Coelho, 2013: 29).

Por su parte. Durão y Coelho refieren que:

Para Clifford, la subjetividad etnográfica sería “una conciencia profundamente atenta a la arbitrariedad de las convenciones” (1998, p. 105). En este contexto, la cultura se hace visible para el sujeto que la constituye, en una situación paradójica en la que el individuo ve la base que la sustenta o, diciéndolo más figuradamente, en la que puede observar el pedestal sobre el que se levanta [...] este individuo dotado de “subjetividad etnográfica” es capaz de darse cuenta del cuadro más amplio y fugarse a la *naïveté* del actor social implícito en esas teorías, entrando en una relación crítica de diálogo con lo “social” o incluso de intervención (Durão y Coelho , 2012: 927).

A lo largo de estas páginas queda claro que mis interlocutores cariocas estaban dotados de “subjetividad etnográfica”, y tenían acceso a la forma en la que otros investigadores los representaban y hablan de ellos. Para mí, las resistencias a ser objetos de estudio y las agendas de lugar de enunciación que movilizan algunos actores sociales de los nuevos movimientos culturales pueden causar extrañamiento, angustia y producir distanciamiento de potenciales “aliados”. Pero como nos recuerda Butler (2015: 235), “hay formas de violencia que están destinadas a contraponerse o a detener otras violencias”; y en este caso, a detener las relaciones de poder en la producción de conocimiento. Así, es éticamente razonable abandonar un interés de investigación cuando se entienden las razones por las cuales nuestros interlocutores se niegan a colaborar y ser tratados como objetos de estudio. Sin embargo, así concluyo, el hecho de dejar de lado las emociones sentidas en el campo y escribir sobre los imprevistos, como lo hago aquí, coloca de manifiesto otro dilema ético: al contar los motivos que llevan a sus interlocutores a negarse

a ser estudiados, el investigador vuelve a un proceso de descripción etnográfica y de objetivación de las relaciones y de los procesos dialógicos con los interlocutores en contra de su voluntad y de su reconocimiento. Esto sólo fue posible porque en antropología, la producción de alteridad no se limita a los sujetos de la investigación, sino también a la constitución del texto como documento autónomo. Es en medio de este otro dilema ético, teorizando sobre los percances metodológicos, que superé la sensación de “fracaso”.

Bibliografía

- BEER, B. (2001) Anthropology of friendship. *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Elsevier, Amsterdam, pp. 5807–5808.
- BEER, B.; GARDNER, D. (2015). Friendship, Anthropology of. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, (9): 425–431.
- BUTLER, J. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BEATTY, A. (2010). How did it feel for you?: emotions, narrative, and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, 3 (112): 430-443.
- COELHO, M. C. (2013). A Compreensão do Outro: ética, o lugar do “nativo” e a desnaturalização da experiência. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*. 7: 21-35.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (eds.). (2016) *A escrita da cultura*. Rio de Janeiro: eduerj: Papéis Selvagens.
- DURÃO, S.; COELHO, M. C. (2012) Moral e emoção nos movimentos culturais: estudo da “tecnologia social” do Grupo Cultural AfroReggae. *Revista de Antropologia (USP. Impresso)*, (55): 899- 935.
- COACCI, T. (2018) *Conhecimento precário e conhecimento contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FAVRET-SAADA, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo* 13: 155-161.
- GOLDMAN, M. (2009). Introdução: políticas e subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’, *Ilha Revista de Antropologia*, 1-2 (9): 9-22.
- GONÇALES, N. F. (2017). *Das ruínas do corpo sudaca: experiências pós-pornográficas na América Latina*. 113 f. Tesis de maestría, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- HENDRY, J. (1992). “The paradox of friendship in the field: analysis of a long-term Anglo-Japanese relationship”. En: OKELY, J. y CALLAWAY, H. (org.). *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge.
- HUBBARD, G.; BUCKETT-MILBURN, K. y KEMMER, D. (2001). Working with emotion: issues for the researcher in fieldwork and teamwork. *Int. J. Social Research Methodology*, 2 (4): 119-137.

- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. (2007). *Ethnography principles in practice*. Abingdon: Routledge.
- KILLICK, E.; DESAI, A. (ed.). (2010) *The ways of friendship. Anthropological perspectives*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- LECZNIESKI, L. K. (2005). *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. 2005. 304 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MENESES, M.P.G. (2006). “Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique”. En: SANTOS, B. S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisado*. São Paulo: Cortez Editora, pp. 721-756.
- MOUTINHO, L.; TRAJANO FILHO, W.; LOBO, A. (2017). Dossiê - olhares cruzados para a África: trânsitos e mediações – algumas reflexões. *Revista Antropologia*. São Paulo, 3 (60): 7-25.
- MARIANO, E. (2017). Ser antropóloga entre local e global. *Revista Antropologia*. São Paulo, 3 (60): 65-88.
- MUGABE, N, A. (2019). *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo lgbt em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade Maputo)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- REINA, R. (1959). Two patterns of friendship in a Guatemalan community. *American Anthropologist*, 61: 44–50.
- REZENDE, C. B. (2002). *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: fgv.
- WERNECK, A. (2012) *A desculpa: as circunstancias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VIOLENCIA DE GÉNERO EN CONTRA DE LAS MUJERES EN LA UNIVERSIDAD: TRISTEZA INCENDIARIA, DIGNA RABIA Y CONSTRUCCIÓN DE REDES ORGANIZATIVAS EN LA FCPYS DE LA UNAM, MÉXICO

*Adriana Carolina Barrera Sierra*⁵⁶

Introducción

En este capítulo presento una reflexión sobre la violencia de género en contra de las mujeres que a través de la antropología de las emociones vincula el proceso de constitución de una red de mujeres para la resignificación de espacios en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), junto con mi experiencia de acoso en Colombia. Esto fue posible gracias al intercambio académico entre la UNAM y la Universidad del Tolima, proceso en mi formación como socióloga que me permitió construir significado sobre mi experiencia personal en la medida que conocía, documentaba, me relacionaba con mis colegas mexicanas y notaba cómo emociones como la rabia o la indignación movilizaban la organización política. Este texto constituye una especie de catarsis, que coloca entre sus componentes de análisis mis emociones como investigadora como modo a través del cual muestro que la violencia de género y contra la mujer es uno de los lentes más difíciles con los que leer la realidad social y una problemática aún vigente.

Parece evidente hablar de violencia estructural cuando encontramos la misma problemática en dos territorios diferentes. En la Universidad del Tolima, en Ibagué, Colombia, se han presentado casos de hostigamiento sexual de profesores hacia estudiantes. En ocasiones pude ver en la entrada de la universidad nombres y fotos de los agresores o las denuncias expresadas por medio de las redes sociales, pero en la mayoría de los casos, las agresiones han quedado impunes.

⁵⁶ Socióloga de la Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia.

Cursando la Licenciatura en Sociología, me encontré con un ambiente de cuestionamiento a la denuncia de estos casos, que entre burlas muchas personas terminan revictimizando a quienes han tenido el valor de hacer denuncias públicas. Son contados aquellos casos en los que despiden a los profesores, pero eso es un paso hacia el proceso de hacer visible esta problemática que viven muchas mujeres y que, como yo, aún tememos dar cuenta desde nuestra propia experiencia las situaciones que nos han acontecido. Viajé de Colombia a México con la intención de finalizar mi Licenciatura en Sociología en el primer semestre del año 2020. Llegué a la Ciudad de México llena de temor, no sólo por estar en una ciudad gigantesca, que me era desconocida, sino porque en la literatura esta ciudad registraba altos índices de violencia de género y contra la mujer,⁵⁷ ofreciéndome un panorama que complementaba al que ya conocía en Colombia,⁵⁸ país también conocido por tener altas estadísticas de vulneración de los derechos de las mujeres.

En la Universidad del Tolima aprendí a analizar la realidad en contraste con la teoría, pero no me había dado cuenta de la profundidad que imprime abordar la dimensión emocional, sumando la importancia de la experiencia de emociones propias y por parte de otras mujeres para componer panoramas sociales más complejos. Mi estancia en México se enmarcó precisamente en explorar el campo de las emociones en la investigación social, por lo que el encuentro con la antropología y la sociología de las emociones me permitió concebir que emociones como la tristeza y el miedo pueden componer mi escritura personal. Ellas complementan las nuevas experiencias que en el viaje voy recopilando, para así construir una voz que se suma a la de otras mujeres para denunciar diversas modalidades de machismos y no seguir aceptando la violencia como otra practica más del día a

⁵⁷ En el contexto local se evidencia por parte del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) que la Ciudad de México es la entidad con mayor índice de violencia de género con relación al resto del país. Según los datos de la Procuraduría General de Justicia, las denuncias por delitos sexuales en la ciudad se dispararon. Los casos de abuso sexual aumentaron en un 71% del año 2018 al 2019. El ascenso del acoso callejero ha generado la aparición de leyes que buscan penalizar con medidas que conlleven a la seguridad de las ciudadanas. Múltiples casos de feminicidio, violaciones, violencia física, psicológica, económica han desatado manifestaciones, discursos políticos en pro de abolir el patriarcado y lograr visibilizar prácticas naturalizadas de violencia.

⁵⁸ Según el boletín de feminicidios *Vivas Nos Queremos*, de Colombia, del mes de agosto 2020, dicho mes tuvo el mayor registro de feminicidios en todo el año. Durante agosto, con el periodo de cuarentena aún vigente, se registraron 68 feminicidios y 36 feminicidios en grado de tentativa, es decir, mujeres en riesgo de perder su vida. Para un total de 104 mujeres víctimas de violencia feminicida. Con un aumento de 18 feminicidios de julio (50) a agosto (68), el país suma, en lo que va corrido del año 2020, 359 feminicidios. Siendo los Departamentos de Antioquia (13), Valle del Cauca (9) y Magdalena (9), los que presentan mayor registro de casos.

día. En la Ciudad de México fui testigo de la publicidad en el Metro dirigida a hacer evidente la violencia conyugal, pero me resultó un poco ausente la de acoso callejero y las cifras crecientes sobre el feminicidio. El miedo es una emoción que experimentamos las mujeres en múltiples ámbitos, más allá del conyugal, y da cuenta de una cotidianidad y de la que si bien es conocida, no se profundiza en muchos de los casos, restringiéndonos la circulación en la ciudad.

¿Es la respuesta quedarnos encerradas? He pensado que esto significaría ceder ante el patriarcado que imprime a hombres y mujeres jerarquías que legitiman la dominación y la discriminación de género como un orden establecido. Me inquietan los entornos en los que la violencia en contra de la mujer y de género poco se cuestionan. Así, pude observar en la FCPYS una dinámica institucional constituida por la invisibilización de la violencia; o peor, una tendencia a minimizar casos de violencia de género por parte de profesores hombres a mujeres estudiantes.

Para mi sorpresa, encontré un movimiento estudiantil de mujeres universitarias que, ante hechos violentos, exigieron implementar protocolos destinados a atender casos de violencia de género. Puse atención especial en cómo esta organización se articuló en torno de un discurso emocional que permitía conjugar experiencias entre mujeres, en donde las hicieron hermanas y les permiten expresar su descontento con mayor fuerza, formas de actuar y vivir una realidad. A continuación, narro algunos pasajes de esta experiencia de viaje, que entre ir y venir de México a Colombia, me permitió narrar el modo cómo las estudiantes mexicanas hicieron frente a la violencia. Presento la importancia de la dimensión emocional para la investigación social. Luego hago una breve contextualización del alcance de la violencia de género de manera global en México. Después, abro la discusión con respecto al crecimiento del movimiento feminista en la FCPYS por medio de la construcción de redes articuladas por emociones compartidas. Para finalizar, concluyo que las emociones compartidas entre mujeres posibilitan el fortalecimiento del movimiento feminista en la universidad, pero que dicho movimiento, aún en construcción, genera una serie de preguntas y acciones colectivas que vale la pena seguir investigando.

Experiencias de violencia, dimensión emocional para la investigación y visibilización de la violencia de género contra las mujeres

Me siento a escribir, van llegando como ráfagas los pensamientos, los recuerdos, las sensaciones que siguen apareciendo sobre este viaje. Recuerdo el sentir foráneo

de ir en un taxi hacia la dirección de un lugar que jamás había visto en Ciudad de México. Temía nunca llegar a mi destino, sentí miedo de sufrir cualquier mala experiencia allí, sola, en un auto, con un hombre desconocido. ¿Cuántas noticias he visto y escuchado sobre violaciones y feminicidios en carros? Ya no sabría con exactitud la cuenta, pero justamente ése era el miedo que me atravesaba. Allí sentada, pensativa, observando las calles anchas y de edificios grandes, quise creer que era como Bogotá, porque era la referencia más cercana a una ciudad grande para mí. El trayecto estuvo tranquilo, llegué al conjunto, “todo salió bien”, pensé. Me sorprendió el frío que hacía, anoté que necesitaría una cobija, días después fui a buscarla. Siempre tan nostálgica, pensar en la cobija me remitía inequívocamente a los brazos de mamá, al calor de casa. Llevaba poco tiempo lejos y ya sentía miedo hacia lo nuevo.

Me tomó varios días caminar hacia la universidad, siempre quise conocer la UNAM, pero temía salir sola, perderme, equivocarme de calle. Cuando por fin me armé de valor para salir, fui a parar en la entrada que da a la Facultad de Economía; entré y momentos después supe que para llegar a la FCPys debía tomar un *bus*. Lo tomé al siguiente día, me perdí, pero eso me permitió dar una vuelta larga y ver la universidad. El *campus*, a mi parecer tan grande, me hizo sentir feliz, que iba tras una aventura, a cumplir un sueño, el hecho de realizar mi pasantía internacional en México, un país que siempre me gustó, o bueno, lo que suele escucharse de este país.

Tras varias vueltas en *bus*, conversaciones con extraños, encontrarme con personas igual de perdidas que yo, llegué a la Facultad. Muy bonita y grande; tomé fotos para el recuerdo. Me senté en una de las mesas al aire libre y comencé a memorizar cómo regresar al siguiente día para las reuniones de movilidad y con mi tutora. Pasados los días de mi llegada a la ciudad, se me hizo más fácil ir y venir de la Facultad; conocí algunas chicas que hoy son mis amigas; algunas venían de Perú, otras de distintos estados de México. Comencé a sorprenderme con cada cosa nueva por ver, sentir, saborear; todo me gustó. Las visitas a la Facultad también me permitieron notar una realidad y problemática bastante recurrente en las universidades: el acoso, hostigamiento y violencia en contra de las mujeres y de género no eran una excepción en la UNAM.

Esas experiencias estaban plasmadas en sus paredes, lo que hizo revivir dolorosos recuerdos marcados por la vergüenza, la desilusión y el enojo por un hombre que se sobrepasó conmigo con tocamientos indebidos, irrespeto a mi cuerpo y falta de consentimiento. Todo transcurrió en un doloroso silencio; aún me duele pensar en que no denuncié, en que el miedo dificultó abrirme a contar esta experiencia públicamente. En su momento, percibí que era posible verbalizar la sensación de ser una mujer violentada. Ver los *grafitis* de las estudiantes en la UNAM me permitió

elaborar mi experiencia y comenzar a explorar cómo estas mujeres denunciaban la violencia de la cual eran objeto, haciéndose un poco más visible.

En Colombia, la violencia hacia las mujeres es una problemática vigente. La discriminación y desigualdad de género es posible encontrarlas en varios ámbitos de la vida social. Me sorprendió ver en la UNAM un movimiento feminista sólido y en aras de organizarse aún más. Me motivó el empoderamiento de las mujeres, la tendencia a conectar desde la diversidad y la solidaridad. Fue el encuentro con espacios de expresión en donde pude observar que el miedo y la vergüenza pierden peso.

Me di cuenta que tenía la posibilidad de hablar, contar las situaciones de violencia. También que las mujeres no dudan en escucharme, había un apoyo hacia la víctima, no una revictimización. Esto avivó mi interés por documentar el proceso mediante el cual mis compañeras mexicanas lograron articularse y por escribir este texto para aportar en la construcción de conocimiento desde la academia, desde un feminismo, sin el cual no es posible pensar la universidad hoy en día.

El proceso del movimiento feminista que se ha vivido en la UNAM llega a un punto máximo cuando me encuentro en la universidad por primera vez. Esto sucedió como una serie de acontecimientos que detonaron en la unificación de fuerzas que llegó a su auge más grande con la toma de la Facultad de Filosofía y Letras y después de la FCPYS. Este punto de organización se ha venido construyendo desde el año 2017 cuando se presentó el asesinato de la estudiante Lesvy Osorio dentro de la Universidad y que detona la necesidad de generar acciones de movilización, encuentros de discusión en donde la perspectiva de género tuviera un lugar, así como señalar los casos de violencia en contra de las mujeres en la Universidad.

Comencé a explorar la literatura producida por las académicas de la UNAM. Ana Buquet, Jennifer Cooper, Araceli Míngo y Hortensia Moreno (2015), en su libro *Intrusas en la Universidad*, me mostraron el modo como se configuran las relaciones de género en el ambiente universitario. Con ellas supe que la violencia de género es aquella ejercida contra la mujer en razón del hecho mismo de ser mujer y que resulta en la reproducción de formas de discriminación frecuentemente encontradas en espacios universitarios como una cultura institucional que se

estructura a partir de los usos –rutinarios, espaciales, indumentarios, lingüísticos, relacionales, jerárquicos, rituales– con que se articulan consensos más o menos extendidos acerca de las conductas aceptables para, y requeridas de, quienes integran una determinada comunidad” (Buquet *et al.* 2015: 47).

Estas académicas denuncian la inexistencia de una ruta de atención clara por parte de la universidad para iniciar un proceso legal por violencia de género. Es

decir, las mujeres denunciaron no tener alguna oficina adonde acudir. No obstante, años después de la publicación de este libro y debido al el reconocimiento de las demandas por el tratamiento digno a las mujeres, fue publicado el *Protocolo para la atención de casos de violencia de género en la UNAM* (2016),⁵⁹ como parte de la política institucional impulsada por el rector Enrique Graue en el año 2016. En él se establecen formas de prevención, atención, sanción y erradicación de casos de violencia de género (OAG, 2016).

Estas acciones de visibilización de la violencia tuvieron efectos positivos. Se estima que del año 2016 a junio del año 2019 se presentaron 1,921 quejas y denuncias, como es descrito por Anvy Guzmán Romero y Luisa Nallely García (2019) en el artículo “Violencia de género y derechos humanos en la Universidad”. Sin embargo, las autoras identificaron una serie de inconvenientes en la implementación del protocolo de atención. Algunas estudiantes expresaron inconformidad al ser revictimizadas justo después de dar sus testimonios, por la falta de una perspectiva de género de los funcionarios y por la decisión constante a no denunciar o minimizar los hechos de violencia por parte de algunos encargados.

Entre los casos recogidos por Romero y García, es posible identificar que el miedo y la vergüenza daban cuenta de la falta de solidaridad, sin la cual no es posible dar veracidad a los testimonios de las mujeres. Algunas de ellas comenzaron el proceso de denuncia, pero en vista de que los procesos jurídicos no fueron muy serios, algunas mujeres recibieron acoso cibernético y se les acusó de mentir o exagerar, por lo cual desistieron de la denuncia.

Identifiqué un discurso cargado de emociones que daban cuenta de la ausencia de reconocimiento de las mujeres. Poco a poco, la emoción se volvió un objeto de mi interés, que obtuvo profundidad académica luego de mi participación en el taller de escritura etnográfica proyecto del PAPIME “Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la enseñanza y la investigación antropológica”, impartido por mi tutora, la Dra. Frida Jacobo Herrera. Al abordar la dimensión emocional en el campo de la investigación socio-antropológica, percibí que era posible ir más allá de un discurso positivista, naturalizante y universalizante de la emoción, propio de las áreas de la salud, la psicología o la neurología. Comencé a entender la importancia de la dicotomía entre razón y emoción para comprender

⁵⁹ El protocolo aparece en el contexto de violencia de género en la UNAM como una ruta de atención de los casos de violencia en la que las mujeres que deciden denunciar pueden acudir a instancias de atención propuestas por la Oficina de la Abogacía General (OAG), la Defensoría de Derechos Universitarios, la Comisión Especial de Equidad de Género y la Unidad para la Atención de Denuncias dentro de la UNAM (UNAD), para contar con un procedimiento formal en el que la denuncia puede ser llevada a instancias del Ministerio Público.

fenómenos relacionados al género, cuestionando así el supuesto del sentido común de que la emoción hace parte de un ámbito netamente subjetivo, desencadenante de sin sentidos, falta de racionalidad, poca objetividad, al otorgarle el significado de algo que no puede ser tomado en serio (Guzmán & García, 2019).

Al entrelazar la dimensión emocional con la teoría feminista, comprendí la forma en que las emociones compartidas entre mujeres víctimas de violencia de género y las experiencias de mi vida personal están entrelazadas y tienen un impacto al momento de poder nombrar la violencia. Comencé a entender las emociones en su carácter dinámico, variable, cambiante y condicionadas por el contexto en el que aparecen, más allá de ser pensadas como fenómenos estáticos. Como parte de procesos complejos dinámicos que nos ayudan a comprender y explicar lo que nos pasa, lo que sienten los demás en medio de situaciones específicas, códigos sociales y dinámicas en grupos y vínculos (Langle de Paz, 2015). Para los feminismos, las emociones hacen parte de prácticas que buscan dar respuesta a nuestro descontento, nos permite enunciarlos a partir de sentires que compartimos y nos invita a solidarizarnos entre mujeres, a nutrir el movimiento estudiantil-feminista.

El concepto de “emoción feminista”, propuesto por Teresa Langle de Paz durante el Seminario internacional “Desarrollo social y sostenible para la igualdad” en 2015, me permitió rescatar la importancia de las experiencias de género como eje esencial y creador de nuevas formas de comunicación al momento en que las mujeres expresan y cuentan sus experiencias de violencia. Las emociones compartidas resultan en procesos de construcción de solidaridad, requisito para la creación de una atmosfera en donde puede tener lugar la emoción feminista. Así, la propuesta de esta autora me permite comprender la rebeldía no razonada cognitivamente sobre las experiencias de género.

Por su parte, Araceli Mingo y Hortensia Moreno (2015), en el artículo “El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad”, me proporcionaron la noción de “ignorancia deliberada” para entender la naturalización de ciertos actos de violencia dentro del *campus* de la UNAM. Ellas afirman que es generalizado ignorar activamente la opresión y no dar importancia a la experiencia que convierte en víctimas a las mujeres, lo que se revierte en un silenciamiento que:

[...] nutre reacciones –como fatiga, confusión, ansiedad, culpa, vergüenza, miedo, tristeza, sentimientos de impotencia, disminución de la autoestima, parálisis– que producen desgaste emocional y socavan el ánimo requerido para ventilar de alguna manera estos asuntos sobre los que el mutismo se ha impuesto como normal (Mingo & Moreno, 2015: 140).

El énfasis que las autoras hacen en cuanto al desgaste emocional que resulta de las experiencias de violencia en las mujeres, me permite encontrar una correlación entre la experiencia que trae consigo la violencia y la manera en que la experimentan las mujeres, la necesidad de encontrar contención, herramientas para gestionar el miedo y la vergüenza de manera colectiva, puesto que éstas son emociones recurrentes al momento de decidir denunciar, y el apoyo institucional hacia las mujeres, el cual resulta muy débil. No obstante, en cuanto las mujeres se organizan, expresan y acompañan sus experiencias dolorosas, aparece la *rabia* como una emoción que busca una salida, una manera de ser visibilizada dignamente entre mujeres y en la sociedad en general (Mingo & Moreno: 2015).

Comenzar a conceptualizar mi malestar como rabia me permitió crear un vínculo con las estudiantes de la FCPyS, permitiéndome observar espacios compuestos donde se practicaba la solidaridad. También, ver la conformación de redes de apoyo que articulan una organización de mujeres fuertes, que transforman la tristeza y el dolor en reivindicaciones y acciones para exigir el cambio al interior de la Universidad. Antes mencioné que la vergüenza hace parte del trámite de las violencias de que son objeto las mujeres en la UNAM. *Violencia de género y denuncia pública en la universidad*, de Magali Barreto (2017), me permitió entender que la vergüenza se revierte en prácticas como el silencio o la invisibilización entre las mujeres que han experimentado y han sido testigos de la violencia de género por parte de alumnos y profesores respectivamente (Barreto, 2017). Barreto también hace referencia a cómo el proceso de organización de un colectivo para compartir el dolor por medio del respeto y el apoyo solidario, permite la unión entre mujeres y así dejar atrás la vergüenza. Es la experiencia compartida que entreteje la emoción la que impulsa el enriquecimiento personal y colectivo de quienes se unen para dar voz y hacer visible la violencia de género (Barreto, 2017).

Los antecedentes que pude encontrar al leer las propuestas teóricas de las académicas de la Universidad me ayudaron a encausar mi sentir, los pensamientos que han acompañado mi experiencia, y a resignificar lo que viví, pero ahora desde un compartir con mujeres desde otro lugar y sobre todo desde la construcción de una perspectiva feminista que enriqueció mi viaje en su totalidad. Una amplia gama de observaciones, recuerdos y vivencias nuevas me ha permitido entretejer la experiencia con la teoría e intentar que de esta forma se logre una construcción de sororidad para las mujeres en la UNAM y encontrar mi lugar en el movimiento feminista que se genera desde la universidad.

Contexto de la violencia contra las mujeres y de género en la FCPys:

Del 30 de enero al 30 de abril de 2020, las mujeres organizadas de la FCPys tomaron las instalaciones de la Facultad, limitando la circulación de personas en apoyo a las peticiones de las estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, cuya lucha se había extendido durante varios meses. La toma de la Facultad terminó en el mes de abril debido a la pandemia, se mantuvo un tiempo aún con la Universidad cerrada por la contingencia del COVID y días después las estudiantes decidieron regresar a casa para protegerse del virus. Ellas exigían espacios académicos seguros y el ejercicio de los derechos humanos para garantizar un ambiente universitario que no naturalice hechos de violencia de género. El movimiento de mujeres se fortaleció a partir de la unión solidaria de las dos facultades y la adhesión de otras escuelas, estableciendo un diálogo profundo en el que la perspectiva de género tenía lugar. Ese fue el prelude de las MOFCPys,⁶⁰ que buscaban dar visibilidad a los casos de violencia, estimular el empoderamiento e iniciar acciones políticas para el desarrollo de cambios necesarios en la UNAM. Se configuró así un espacio de solidaridad que acogía las variadas experiencias de violencia de género, entretejido por los sentimientos de indignación, enojo, dolor, ira, confusión y vergüenza (Barreto, 2017).

Estuve durante algún tiempo observando la FCPys, vigilante de los murales, de la expresión artística politizada que envuelve este lugar; comencé a reconocer modos de comunicación del movimiento de mujeres, que invitaba a la comunidad académica a foros, encuentros y actividades, donde se promovía el posicionarse desde una perspectiva de género para poder entender las reivindicaciones de las estudiantes. Me sorprendía encontrar una Facultad con botones de auxilio en los baños, rutas para denunciar y la constante intención de dar voz a las mujeres que experimentaron violencia en el lugar donde de manera cotidiana se comparten aprendizajes académicos y de vida. Ellas buscaban consolidar a la Universidad como un espacio seguro, para que las mujeres puedan sentirse tranquilas sin tener que convivir con los perpetuadores, profesores que habían abusado de su autoridad y que minimizaban las denuncias con burlas o chantajes.

⁶⁰ Mujeres Organizadas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.



Foto tomada de la red: página de Facebook de la Asamblea Separatista FCPys, 2020

Las mujeres organizadas de la FCPys fueron para mí una representación de la manera en que las experiencias de vida de las mujeres y sus afectos configuran un movimiento fuerte y enriquecedor. Observé las pintas sobre los muros que expresaban empoderamiento a través de frases como *tristeza incendiaria*, que hace referencia a ésta cómo una emoción que desencadena una acción impetuosa para buscar respuestas a las situaciones de violencia. La tristeza se expresaba en contraposición a la estructura de género predominante en donde las situaciones de dolor se viven en silencio y quietud. Por eso era importante para las mujeres crear espacios para sentir la tristeza como un motor para el cambio, para destruir, quemar, transformar, visibilizar y crear acciones reivindicativas y expresivas.

Durante la toma de la Facultad fue necesario para las mujeres organizadas generar espacios para poder gestionar las emociones fuertes, tales como miedo, fatiga, desesperación, frustración, que surgieron en ese espacio. Muchas de las situaciones que enfrentaron las estudiantes dentro de las instalaciones fueron traumáticas y hubo muchas emociones que no lograron compartir por miedo a ser puestas en peligro. Surgió “El pasillo de la rabia”, un pasillo dentro del edificio “D” de la Facultad, como mecanismo en el cual las mujeres podían ir a escribir y dejar plasmadas en los muros todas aquellas emociones que las desbordaban.

También pude observar que en el proceso de organización había disidencias entre los distintos grupos feministas producto de la construcción de un movimiento

que se ve atravesado por el conflicto, los debates en torno al género, la identidad, los puntos de vista diferentes y de los cuales en varios casos no se logró llegar a un consenso. La organización era fuerte y constante, pero también trastocada por enfrentamientos, conflictos entre grupos y una división notable del movimiento. Por esto debo decir que, aunque las mujeres organizadas han sido para mí un factor de empoderamiento personal, de igual forma representan los esfuerzos de construir un movimiento fuerte y, en ocasiones, para los demás estudiantes, de tinte radical. Era notable el descontento de algunos estudiantes al ver que las mujeres proclamaban ser separatistas en el sentido de que no aceptaban la participación activa de hombres en razón de poder representarse por y para ellas mismas. Las opiniones se dividían entre quienes apoyaban el movimiento y quienes hablaban de éste a modo de burla.

Las disidencias frente a un movimiento transfeminista también se hicieron visibles, ya que había estudiantes mujeres que decían que no se daría lugar a mujeres trans en el movimiento y quienes no estaban de acuerdo con declaraciones que buscaran discriminar la identidad de género de los y las estudiantes.

En los murales era posible identificar a las participantes del movimiento como *mujeres hermosamente violentas*, una construcción del lenguaje y el significado que va en contra de la noción de la mujer como hermosa y callada, linda y sumisa, para dar lugar a una mujer activa en razón de que lucha por sus derechos y que se solidariza con el dolor de las otras. Ellas son hermosas y violentas porque expresan la rabia para expresar el descontento como *un latir en conjunto como mujeres que luchan y resisten*, y *representaciones del fuego como la ira que entreteje con fuerza la organización entre mujeres*. Las invitaciones a marchar, lideradas por la Asamblea Separatista, se desplegaban de manera presencial y virtual a través de páginas como Asamblea Separatista FCPYS en *Facebook*. Esta última modalidad se intensificó con el inicio de la pandemia, reduciendo las interacciones a la virtualidad. En varios de los comunicados de las mujeres organizadas se hacía énfasis en acoger la digna rabia, el miedo y la vergüenza, y dejar de reprimir el enojo que se revierte en la impotencia. Así, la empatía y la solidaridad permiten dar cuenta de la transformación de emociones individuales y dan paso a la producción de una voz colectiva que, además, incluye la experiencia de violencia de generaciones pasadas, hito que legitima la búsqueda por el cambio social.



Foto tomada de la red: página de Facebook de la Asamblea Separatista FCPYS

Antes de la pandemia asistí al evento *Haz tu pañuelo*, en donde de manera conjunta con brillantina, pintura y plantillas, se configuró un espacio de unidad y reflexiones, haciendo uso del pañuelo verde, símbolo del movimiento feminista por la lucha por la despenalización del aborto legal en distintos lugares del mundo. En varias ocasiones, las mujeres realizaron actividades sobre esta agenda de legalización, que permitía la fusión de distintos intereses y conformar un colectivo que iba más allá de la solidaridad para acoger casos de violencia y formaba una plataforma política para combatir una de las formas más fuertes de control del patriarcado sobre el cuerpo de las mujeres. Esta agenda aglutinaba grupos de mujeres diversas, desvaneciendo así marcadores de clase social, etnia, identidad sexual, entre otros. El empoderamiento que generó el uso del pañuelo verde daba materialidad a la reivindicación de autonomía, sirviendo como amalgama de las distintas experiencias subjetivas en un movimiento que se construye desde ellas, para ellas, entre ellas.

Durante la pandemia utilicé las redes sociales como un recurso para entender otras formas de visibilizar la violencia de género. En *Twitter*, importantes tendencias globales como *#MeToo*, surgido en 2017 en Estados Unidos para realizar denuncias públicas de casos de acoso sexual, mostraban la consolidación de un discurso global y la necesidad de dar voz a mujeres que no han contado con apoyo o que todavía poseían miedo o vergüenza para hacer públicos temas tan complejos. Tendencias

como: *#NiUnaMenos*, consigna que dio nombre a un movimiento que surgió en Argentina en el año 2015 y que se convirtió en *trending topic* para denunciar los feminicidios, desapariciones y distintos tipos de violencia, tuvo fuerte repercusión en México, donde precisamente fue acuñado el concepto de feminicidio, tras las denuncias hechas por crímenes cometidos en Tijuana. La tendencia *#NiUnaMenos-Mexico* acompaña fotografías de mujeres abusadas, golpeadas, desaparecidas, videos de familiares de las víctimas que piden justicia. Reivindicaciones a través de *tweets*, incluyen los siguientes ejemplos: “Porque ya no nos callan más. Porque somos la voz de las que ya no están. ¡Porque estamos todas juntas y nadie va a pararnos! Hoy más que nunca *#NiUnaMenos*”. O “¡Vivas, seguras y libres nos queremos! Por nuestras niñas y jóvenes, por nuestras estudiantes. Por todas las desaparecidas y asesinadas sin justicia. *#NiUnaMenosMexico*”.

Las tendencias *#YoSiTeCreo*, *#NoALaViolencia*, *#YoTeCreo*, *#MOFFyL* y *#MOFCPyS* aparecieron como respuesta a las denuncias que se cuestionan y minimizan, en apoyo a todas aquellas mujeres a quienes se pone en duda sus testimonios, como ocurrió en la unam. *#NuncaMásSilencio* tuvo como fin visibilizar las denuncias de mujeres que no temen y relatan sus experiencias. Estas tendencias fueron utilizadas reiteradas veces para posicionar reivindicaciones como la siguiente: “*#YoTeCreo*. No permitiremos nunca más la complicidad y el silencio frente a agresores, posibles feminicidas. Nunca más solas, nunca más tendrán nuestro silencio”.

El desarrollo de las denuncias públicas a través de las redes sociales fue una herramienta importante, porque permitió observar la manera como la violencia de género fue visibilizada por medios alternativos y de difusión masiva. El impacto o resultado de las denuncias en las redes sociales es poco claro, pero muestra distintas opiniones que convergen en el descontento que une mujeres que poco a poco comienzan a construir una comunidad que traspasa el plano local y hace resonar la voz de mujeres de distintos países. Así, es posible escuchar el eco de las mujeres de la UNAM como una fuerza del movimiento feminista que lucha en la sociedad y traspasa fronteras.

Conclusión

Escribir este texto me fue muy enriquecedor, como un ciclo que parece abrir nuevos interrogantes sobre la dimensión emocional en las ciencias sociales y en la forma en que aprendemos a hacer investigación. Los encuentros que tuve en la Ciudad de México con mujeres estudiantes de la UNAM en la FCPYS me fueron de gran

enseñanza y descubrimiento de nuevas formas de entender la categoría de género en diálogo con la antropología de las emociones. Para mí, este viaje entre Colombia y México, acompañada por las emociones y las voces de las mujeres organizadas, ha constituido una transformación en mi interpretación de la realidad social y una oportunidad de indagar, aprender y nutrirme de manera intelectual. La visión que tenía acerca del feminismo y la organización entre mujeres se vio fuertemente trastocada, pues fue a través de la comunión con las mujeres de la UNAM que puedo expresar mi indignación y digna rabia por el evento de acoso que viví y que ahora puedo compartir como parte de una voz mundial que denuncia relaciones de poder desiguales y jerarquizadas que constituyen el sistema patriarcal.

Dar lugar a las emociones compartidas entre mujeres significó poder ver la manera en que se generan organizaciones, dar cuenta de las dificultades y conflictos que yacen en la construcción de movimientos y la forma en que los lazos sociales se gestan con mayor precisión. También, reconocer el sentido de comunidad, solidaridad, red y apoyo de sus integrantes y de quienes quieren apoyar el movimiento. Estos son ejes de conexión e impulso que propician el crecimiento del feminismo en la UNAM, que resulta en un reflejo del aumento notable de la fuerza del movimiento en las sociedades nacionales y globales. Dar voz y visibilidad a las experiencias de violencia de género, a las emociones como eje que configura vínculos y transformaciones, va generando un impacto; surge un movimiento constituido por redes de apoyo en donde la acción política conforma a las mujeres como un grupo identificable con demandas y acciones concretas, como lo ha sido el paro de actividades en la FCPYS. Las mujeres organizadas de la Facultad reconocieron con fuerza la necesidad de expresar por medio de la rabia su inconformidad y así transformar el miedo en denuncia y exigencia legítima. Es decir, ser escuchada.

Mi estadía en México me permitió ver la acción necesaria que involucra la fuerza, la ira acumulada y la solidaridad ante los hechos de violencia, para configurar un movimiento que seguirá creciendo y buscando solución a la violencia de género. Ser mujeres que creen en lo que expresan otras mujeres configura una organización basada en la credibilidad y la construcción conjunta, en el fortalecimiento y empoderamiento de sus integrantes, todas y cada una compartiendo, enseñando y aprendiendo del valor de cada historia de vida. Emociones que van más allá del ámbito privado, que se viven en conjunto, van fortaleciendo el movimiento feminista conformado por mujeres de escucha constante e integración de fuerzas para reclamar espacios seguros para estudiar, aprender y ser.

Por lo tanto, son las búsquedas comunes las que generan cambios notables en la Universidad, como lo ha sido la creación de la coordinación para la igualdad y

la existencia de rutas de atención para los casos de violencia. Ha sido la constante efervescencia de las mujeres estudiantes lo que ha generado que se hable de la violencia, o que por lo menos institucionalmente se quiera hacer visible.

Esto me generó una serie de interrogantes a responder: ¿por qué si se ha visibilizado y denunciado la problemática de la violencia de género en contra de las mujeres desde la academia y desde la voz de las estudiantes al punto de contar con protocolos y organismos para atender estas demandas, sigue existiendo la violencia y se sigue denunciando? ¿Qué es lo que sigue existiendo en la Universidad que no permite impactar realmente esta problemática social? Estas preguntas tuvieron lugar constantemente en mi proceso de escritura y en mis reflexiones personales acerca del porqué de la existencia de la discriminación en contra de las mujeres y el patriarcado en general.

En el contexto actual enmarcado por la pandemia, me pregunto: ¿cuál es el paso a seguir para las mujeres organizadas bajo el contexto de la virtualidad y el distanciamiento social para seguir fortaleciendo el movimiento feminista en la Universidad? Es evidente que con la pandemia, la violencia conyugal se disparó y que, en el caso de las estudiantes, dificulta el encuentro presencial y de actividades que unifican y mantienen activo el movimiento feminista. Y finalmente, ¿de qué manera articular un movimiento sólido entre estudiantes y la institución en donde se logre impactar la problemática de manera general? Esto porque a mi parecer algunas estudiantes se alejan del proceso organizativo en cuanto la Universidad genera organismos, pero éstos no son del todo eficientes.

Bibliografía

- SESNSP. (2020) *Reporte de incidencia delictiva*. México: Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana.
- INEGI. (2016) *Números y Género: Violencia contra las mujeres en las instituciones de educación superior*. México: endireh.
- ORTIZ, A. (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales*. Colombia: Editoriales de la U.
- SIRIMARCO, M. Y SPIVAK, A. (2019). *Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos*. Brasil: Horizontes Antropológicos.
- OFICINA DE LA ABOGACÍA GENERAL DE LA UNAM. (2019). *Protocolo de actuación en casos de violencia de género*. México: UNAM.

- BARRETO, M. (2017). Violencia de género y denuncia pública en la universidad. *Revista Mexicana de Sociología* 2 (79): 262-286.
- BUQUET, C.; MINGO, M. (2015). *Intrusas en la universidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género.
- ROMERO, G. (2019). *Violencia de género y derechos humanos en la universidad*. México: Programa universitario de derechos humanos.
- MINGO, M. (2015). *El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad*. México: Perfiles Educativos.
- LUTZ, C. (2012). *Emotion, thought, and estrangement*. New York: State University of New York.
- LEAVITT, J. (2009). Meaning and feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*. 3(23): 514-539.
- GLOSARIO DE GÉNERO (2007). Instituto Nacional de Las Mujeres. México.
- GUTIÉRREZ, S. (2016) *El papel de las emociones en la conformación y consolidación de las redes y movimientos sociales*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Sociales.

“¡QUE BUENO QUE YA VA A SALIR! ¿O MEJOR NO?” EMOCIONES EN EL CAMPO Y LA ESCRITURA SOBRE EXCOMBATIENTES

Sara Milena Zamora Vásquez⁶¹

*“Quien con monstruos lucha, cuide de no convertirse a su vez en monstruo.
Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti”.*

NIETZSCHE⁶²

Retrospectiva de la formación

En mi formación como antropóloga, que empezó hace más de dos décadas en la Universidad Nacional de Colombia, no me instruyeron para contemplar, menos analizar, las emociones en el quehacer profesional. Recuerdo que al salir por primera vez a trabajo de campo para mi tesis de pregrado en el año 2000, mi directora me dio varios consejos que asumí con “personales” y que trataban del cuidado que debía tener como mujer en un municipio dominado por un grupo paramilitar en el Departamento de Casanare en la Orinoquia colombiana (Zamora, 2000). También recuerdo haber hablado sobre los diarios de Malinowski de su investigación en las Islas Trobiand y sus anotaciones escandalosas y prejuiciosas con mis compañeras y compañeros de clases. Los pasajes del diario hacían parte de los comentarios y “chismes de pasillos” dentro del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, que nos permitían ver una dimensión humana mal vista para un “pionero” de la disciplina. Las impresiones personales, registradas en el diario, es decir, el lugar de sus emociones no estaba explícito en el trabajo que leíamos como una etnografía canónica que nos servía como preparación para el trabajo de campo, y así configurar nuestro *ethos* antropológico. Este lugar lo he adquirido al pasar de los años y con mi desempeño profesional trabajando con excombatientes del conflicto armado colombiano. Veo que ese lugar de las

⁶¹ Investigadora del Centro Internacional de Toledo para la Paz -CITpax. Vinculada al Grupo de Investigación en Política Pública y Salud y el Grupo de Investigación en Puericultura de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia.

⁶² Aforismo 146 de *Más allá del bien y del mal* (1886).

emociones se hace más visible en la academia, contribuyendo a la formación de las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos.

Si entendemos la disciplina “al modo levistosiano, como la técnica del desarraigo o la ciencia de la extrañeza”, como argumenta Skewes (2018: 14), comprendemos que ella incluye las sensibilidades de quienes la ejercemos, puesto que somos los primeros en extrañarnos, sorprendernos e interesarnos por lo que estudiamos. Esto es claro desde las elecciones de nuestros temas, las preguntas que hacemos, de los sujetos que abordamos, las personas que buscamos y los lugares donde se investiga, o por lo menos donde soñamos hacerlo. Ahora sabemos que la reflexividad permite comprender que todo documento académico se produce a través del ser humano, y que en el mismo se refleja la personalidad, experiencia y pensamiento de la o el investigador (Van der Geest, 2019). Este artículo es mi intento de análisis reflexivo sobre los impactos que mis emociones han tenido en el ejercicio profesional que como antropóloga he desarrollado. Él constituye un movimiento retrospectivo que a buena hora⁶³ estoy realizando, lo que me ha permitido volver los ojos al camino andado, y parar un poco y sentir, especialmente sentir, como quiero continuar nutriendo mi saber y mi hacer.

En el campo

Las reflexiones que acá comparto han surgido en mi desempeño profesional relacionado a temas del conflicto armado colombiano, el cual tiene una larga historia que se ha ido transformando en sus medios, fines y formas de lucha de forma dinámica. Este conflicto requiere un poco de presentación.

Aún hoy fijar una fecha de inicio del conflicto interno es tema de debate para historiadores y analistas, quienes lo ubican entre las décadas de 1920 y 1960 (Giraldo, 2015). Algunos analistas relacionan su origen con el inconformismo de la distribución de la propiedad de la tierra y las condiciones de trabajo de los campesinos y pobres entre las décadas de 1920 y 1930 (Fajardo, 2015). Otros lo localizan después del periodo conocido en la historia nacional como La Violencia⁶⁴ (Molano, 2015).

⁶³ Agradezco los diálogos con Marco J. Martínez Moreno, quien desde hace más de 5 años me ha motivado algunas de las reflexiones acá plasmadas, que parten de compartir intereses, aun desde prácticas disciplinares distantes, que nos unen al situarnos dentro de la producción de saber con quienes podríamos llamar “sujetos incómodos”. También a Diego Rodríguez Mendieta por el diálogo, revisión y aportes brindados a este escrito desde sus inicios, que lo han alimentado en crítica y reflexión.

⁶⁴ Periodo de enfrentamientos irregulares que para Molano (2015) va de 1925 a 1955, para Giraldo (2015) entre los años de 1948 y 1966, para Perea (1996) entre 1946 y 1965. En esos años se

Autores como Nussio (2012) sostienen que fue en la década de 1960 “cuando grupos guerrilleros⁶⁵ de izquierda iniciaron una rebelión armada contra las fuerzas del Gobierno” (p. XXVI), que se aliaban en la coalición bipartidista denominada el Frente Nacional, dando como resultado la exclusión política de los partidos tradicionales (liberal y conservador).

Desde inicios de la década de 1960 se fueron conformando múltiples grupos guerrilleros, y a partir de mediados de la misma, Colombia ha sido escenario de una guerra interna entre diferentes guerrillas y el Estado. Al mismo tiempo se han presentado enfrentamientos entre los mismos grupos insurgentes por diferencias políticas y luchas territoriales. Tal situación se vio magnificada con la aparición de grupos ilegales contrainsurgentes, que han atacado a las llamadas “bases sociales” de la insurgencia armada, procesos organizativos y fuerzas políticas alternativas (Estrada, 2015).

Los orígenes de los grupos paramilitares⁶⁶ también tienen diferentes genealogías. Para algunos investigadores se remontan a las agrupaciones ilegales de civiles armados de filiación política conservadora durante La Violencia (Rodríguez, 2013; Nussio, 2012). Otra visión los ubica como producto del Decreto 3398 de 1965 y la Ley 48 de 1968, que permitían la creación de grupos de defensa civil con apoyo de las fuerzas armadas, que no contó con una reglamentación clara de esas estructuras y sirvió a las elites locales y al narcotráfico para crear sus propios ejércitos (Palacios, 2012). Algunos de estos grupos pasaron luego a la ilegalidad, pero manteniendo alianzas con agentes oficiales (Villarraga, 2013). Otra cronología sitúa el origen de los grupos paramilitares a comienzos de los años 1980, cuando las redes de narcotraficantes promovieron y financiaron grupos de autodefensa contra las guerrillas (Ramírez, 2009). También, los paramilitares se asociaron a las estrategias contrainsurgentes de las fuerzas armadas oficiales y dirigentes políticos (Romero,

presentó una intensificación de los conflictos armados, en la cual gran parte del país, especialmente las zonas rurales, sufrió un alto grado de violencia por el radicalismo político desde los seguidores de los dos partidos políticos de la época: liberal y conservador.

⁶⁵ Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 1964. En enero de 1965 se reconoció la existencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN). En 1967 nació el Ejército Popular de Liberación –EPL. En 1974 se conformó el Movimiento 19 de abril M-19. En 1977 se conoció existencia de otra estructura armada llamada Autodefensa Obrera, en 1984 surgió el Movimiento Armado Quintín Lame de defensa indígena y se conformaron pequeños grupos guerrilleros y milicianos como el Partido Revolucionario de los Trabajadores y el Movimiento de Integración Revolucionario –Patria Libre, entre otros.

⁶⁶ Utilizo el término paramilitares y no autodefensas en el sentido expuesto por Arjona y Kalyvas (2005) al implicar que están directa o indirectamente conformados o tolerados por el Estado o sus agentes locales.

2002). Otra versión sobre el origen de estos grupos armados ilegales se asocia con la escasa seguridad, ofertada por el Estado para los propietarios, inversionistas y negociantes en la segunda mitad de los años de 1990 (Romero, 2002).

Luego de varias décadas de enfrentamiento, disputas territoriales, desaparición y fusión de grupos y en medio del conflicto armado, que a la fecha de este artículo sigue ocasionando dolor y muerte en Colombia, diferentes gobiernos han adelantado procesos de negociación con los grupos guerrilleros y con los paramilitares reunidos en las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), que han dado como resultado procesos de dejación de armas y desmovilización de combatientes. Para mediados del año 2021 se han realizado más de 11 procesos de desmovilización con más de diez grupos armados, siendo el más reciente en el año 2016 con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP). Cada una de las negociaciones y desmovilizaciones ha sido compleja, con controversias, polaridades y movilizaciones, tanto a favor como en contra, según la posición que se asuma ante de los grupos armados ilegales como violadores de los Derechos Humanos, del Derecho Internacional Humanitario y por sus nexos con el narcotráfico (Zamora, 2018).

Mi primer acercamiento con excombatientes lo viví luego del acuerdo del 2006, y como resultado de un proceso de negociación colectiva, que conllevó a la desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) entre los años 2003 y 2006. Esta agrupación reunió a la mayoría de los grupos paramilitares del país de la época. Como resultado de la negociación con las AUC se desmovilizaron 31,664 personas⁶⁷ (Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración, 2011). Ante este gran número de excombatientes, el gobierno nacional unificó la atención a esta población con la creación de la Alta Consejería para la Reintegración Social y Económica de Personas y Grupos Alzados en Armas en el 2006. Con ella, se buscó adecuar la atención a esta población a las exigencias de los estándares internacionales (Palou & Méndez, 2012). A partir de esta reorganización, los programas de reintegración a la vida civil abrieron sus puertas a diferentes disciplinas y enfoques académicos, tanto en la investigación para su diseño como en la implementación de las acciones que permitieran el retorno a la legalidad de las mujeres y hombres firmantes de los acuerdos.

Fue en ese contexto de los programas de reintegración en el cual, desde hace 13 años, he conocido y trabajado, intermitentemente, con mujeres y hombres

⁶⁷ Por informes de seguimientos se identificaron irregularidades en la inscripción de desmovilizados de forma fraudulenta para aprovechar los beneficios y programas de “reintegración” (Villarraga, 2013), que explican el alto número de desmovilizados/as, muy por encima de las estimaciones que se tenían previstas (entre 12 mil a 15 mil personas) (Lair, S.F.).

excombatientes de algún grupo armado ilegal de Colombia, así como con víctimas del conflicto armado, desempeñándome profesionalmente en temas de género, verdad, justicia y procesos de reintegración a la vida fuera de los grupos armados.

Mi interés por profundizar sobre excombatientes surgió en el año 2012, al estar trabajando con mujeres víctimas en la región del Urabá Antioqueño, en el noroccidente colombiano, en una investigación que buscaba documentar los órdenes sociales que los grupos armados instauraban para el control de las poblaciones y los territorios (Arjona, 2016). Desde el primer día, las “víctimas” empezaron a relatar cronológicamente sus historias de vida, en las cuales también habían ocupado el papel de perpetradoras de violencia. Estas personas también habían pertenecido a uno u otro grupo armado en algún momento de su trayectoria personal. Esta particularidad hace que, en esta zona del territorio colombiano, el conflicto armado presente una gran complejidad de actores, intereses y dinámicas de guerra, que se relacionan con la trashumancia de sus integrantes.

Recuerdo haber vuelto al hotel una noche con la cabeza y el corazón confundidos. Esa fue la primera vez que me acercaba a relatos de excombatientes, que se auto reconocían siempre como víctimas y nunca como victimarios al mismo tiempo. Yo estaba sola y no tenía con quien hablar en ese momento sobre cómo me sentía. Pensé en llamar a mi mejor amiga, quien también era antropóloga, pero hablar por teléfono en un pueblo lleno de actores armados es tener presente que “las paredes tienen oídos”. Intentando ser siempre prudente, me abstuve en establecer comunicación.

Los días pasaron y pude ir conociendo un poco más de la región del Urabá y su gente. Poco a poco, mi malestar se fue tornando en curiosidad. Por medio de reflexiones y generación de preguntas, fui alejando lo que consideraba mis “juicios de valor” sobre las personas a quienes investigaba para entender la sensación de extrañamiento que me invadía. Me preguntaba ¿quién soy yo para juzgar? ¿Viviendo las condiciones en las que transita la cotidianidad de estas personas, habría optado por las armas? ¿Estará bien que ahora se reconozcan como víctimas, siendo que también cometieron crímenes? ¿Es justo que los incluya en la investigación en la categoría de víctimas del conflicto armado? En los siguientes días, tras nuestras conversaciones con algunas personas ex combatientes, la duda sobre la verosimilitud de sus relatos se hizo más fuerte. Ante mí se cernió un velo de desconfianza, pues empecé a tener una baja credibilidad de las regulaciones a la vida cotidiana que los actores armados habían impuesto, tema que se investigaba en ese trabajo de campo, ya que habían sido a su vez parte de quienes impusieron los controles sociales que me narraban. Los relatos me mostraban las relaciones ambiguas entre diferentes actores armados y la comunidad, me hacían cuestionar sobre mi percepción de la “víctima” prístina y el “perpetrador” incuestionable, propia del pensamiento binario.

Recuerdo que en especial me acerqué a una lideresa que llamaré aquí como la Señora A. Una mujer fuerte y de palabra seria, quien gozaba de un gran reconocimiento social en la población por su conocimiento, lucha y gestión. Ella fue mi guía y puerta de entrada a varios espacios. A través de ella pude conocer a otras personas que aceptaran conversar conmigo, pues ella permitía el establecimiento de un vínculo de confianza. Desde mis primeros días en aquel pequeño pueblo caliente y húmedo, ella quería llevarme a hacer un recorrido al que luego llamé “el *tour* de las masacres”, que consistía en alquilar un auto e ir a los lugares donde se habían realizado más de ocho masacres. Sólo en tres de estos sitios pudimos bajar del vehículo y hablar sobre lo ocurrido, porque eran lugares seguros para la Señora A; en los otros, ella me narraba los hechos sin bajar del carro. Ese día recuerdo haber vuelto al hotel muy descompuesta en mi ser interior y físico: llegue a vomitar, pues cuando el dolor me llena, generalmente me duele la cabeza, me deprimó y mis vísceras se expresan con malestar. Es una especie de somarelato que me habla antes de que lo pueda expresar con palabras, lo siento y manifiesto en el cuerpo, es como expreso la identificación con el dolor que me produce la escucha de las narraciones de las violencias.

Durante todo el trabajo de campo somos atravesadas/os por las realidades que viven nuestros interlocutores. Con los anteriores párrafos he querido señalar sólo algunas experiencias que me han significado por la fuerza emocional que han dejado en mí, podría decir que me han “afectado” en términos de Favret-Saada (2013), pues “[n]adie puede hacer investigación antropológica y no verse afectado por ella” (Van der Geest, 2019: 28).

El cuestionamiento más reiterativo que me acompaña fue, y sigue siendo, el principio de justicia, eje orientador de las producciones documentales que debo realizar. Fue esta intención de estudiar “lo justo” en la relación entre la institucionalidad estatal colombiana y el punto de vista de las personas que Urabá, donde un grupo de personas, reconocidas como víctimas, eran sometidas a órdenes y controles abusivos y autoritarios por parte de otras, identificadas como victimarios. Pero las fronteras entre ambos grupos no eran tan nítidas, había tránsitos de personas de una categoría para otra. Esa situación me desestabilizó. Me hizo reconocer en los relatos porosidades y ambigüedades de difícil calificación moral. Mis interpretaciones *a priori* acerca de lo bueno y lo malo en escenarios de violencia sociopolítica, basadas en mi valoración sobre la dignidad y los derechos humanos, eran cuestionadas en el campo, lo que se revertía en una fuerte sensación de dolor por conocer de primera fuente los tránsitos que las personas padecen frente a fuertes situaciones de violencia a lo largo de los años. En este descubrimiento

personal, la imagen de “la pobre víctima”, que tengo construida desde la academia, los medios de comunicación, los discursos religiosos y de derechos humanos, así como otras fuentes institucionales encargadas de dar amparo a estas personas, que se han producido en un país con más de 60 años de guerra interna, tuvo una ruptura. Hacer trabajo de campo con la Señora A y los vecinos de Urabá creó un cuestionamiento a la coherencia de esa “comunidad emotiva” que Jimeno (2019) ha abordado como el conjunto cognitivo y emotivo que las víctimas han construido con la sociedad civil colombiana a lo largo de los últimos 20 años.

Identificar y reflexionar sobre la resistencia que sentimos las y los antropólogos de la palabra del otro, cuando éste es un nativo “juzgado”, fue la forma que encontré para poder entender mi malestar y llevar el análisis al plano de la red de relaciones que habían clasificado así a mis interlocutoras/es. Esta es una reflexión sobre el trabajo de campo en sí, en donde yo, como etnógrafa, era obligada a posicionarme, debido a la confrontación que vivía con interpretaciones locales que desafiaban mis principios. Teniendo en cuenta la naturaleza de los documentos que producía, esas reflexiones sobre un campo marcado por la falta de definición entre víctimas y victimarios no lo pude plasmar en los textos que han resultado de mis varios desempeños laborales, tema que abordaré en unos párrafos adelante. No obstante, puedo decir que este reconocimiento me sirvió para entender la asimetría constitutiva de las relaciones en el trabajo de campo y que, aunque una quiera que no lo sean, siempre incluyen relaciones de poder intrínsecas (Chirinos, 2019), inclusive en el acto de representación etnográfica. Yo terminaba escribiendo siempre desde mi punto de vista, posición que se plasmaría no sólo en el producto de la investigación, sino en la misma recolección y presentación de la información recopilada a partir del juego de vínculos que establecí en campo. Tanto así que, al pensar el título de este artículo, fue llamativo el decir que era “sobre excombatientes”, pues nunca he realizado un ejercicio de escritura colectiva, de construcción colaborativa del conocimiento o algunas de las formas de investigación participativa que con otros sujetos es más común en el medio académico antropológico.

Así, confrontar emociones como la insatisfacción y el desagrado que sentí al confrontar mi idea de la forma correcta de ser víctima desde mi valoración de justicia social, me llevaron a incrementar mi deseo de investigar y trabajar con personas que fueran nombradas y hasta se auto denominaran como “victimarios”. Este fue un punto de partida de mi investigación de maestría (Zamora, 2018), en la cual inicialmente estaba planteado desarrollar sólo con mujeres excombatientes, pues confrontar la representación hegemónica de las mujeres como seres amorosos e incapaces de violentar con las historias de las “guerreras”, era atractivo para los estudios de género que cursé

en la FLACSO de Buenos Aires. Con el avance de mi investigación, fui cambiando mi posición, pues al leer sobre estas mujeres mi idea de tomar un enfoque poblacional dio un giro hacia un enfoque relacional, en el cual las categorías de mujer y hombre se reproducen y son interdependientes. Así, pasé a fijarme en las políticas públicas de “reintegración” de personas excombatientes.

El *top ten*

En algunas experiencias profesionales, realicé trabajo de campo con otros investigadores, quienes conformamos equipos interdisciplinarios que cruzaban miradas desde la psicología, el derecho y la ciencia política. Al final de extenuantes jornadas de trabajo con excombatientes, muchas veces nos reuníamos al final del día, haciendo una *inmersión* en torno a bebidas, muchas veces espirituosas. Esta era una forma de posibilitar la creación de la palabra para describir impresiones intensas sobre nuestros encuentros con paramilitares; por ejemplo, con quienes abordamos casos de vulneración extrema de derechos humanos.

En esos encuentros y a través de esas charlas, podíamos sentir un peso *heroico* de nuestro trabajo de campo no sólo por ser con excombatientes sino por realizarse en cárceles, en las cuales como investigadora debía pasar por todos los filtros de seguridad, requisas, detectores de metales, desprenderme de mis objetos personales y permitir que mi cuerpo fuera marcado con sellos para ser reconocida como una visitante. A mis colegas y a mí, al enfrentarnos a una alteridad *in extremis*, nos impulsaba conocer más de la situación de nuestros interlocutores y a narrar con cierto morbo a los casos de las personas en detalle, en una especie de llegar al *top ten simultáneamente de lo macabro y de la vulnerabilidad*. Gracias a la elaboración narrativa, siempre llegábamos a la comprensión de las condiciones sociales y personales que habían hecho empuñar armas y pertenecer a un grupo armado ilegal a nuestros interlocutores, de tal manera que no era interrumpido el “compromiso ético y metodológico con *los de afuera y los de abajo*, tan afín históricamente a la disciplina antropológica” (Ferrándiz, 2020: 254. *Cursiva en el original*).

Sin embargo, al momento del análisis y la interpretación, nuevamente la pregunta de fondo se relacionaba con los valores de la justicia y de la indignación que sentía ante los relatos personales de mujeres y hombres. En su mayoría, ellos procedían de contextos rurales e ingresaron a un grupo armado como un “escape” a las relaciones familiares opresivas (Aristizábal, 2013), por la falta de empleo, la pobreza, por vivir en una zona controlada por alguno de los grupos armados ilegales, por su posición

política frente a las injusticias, por reclutamiento forzado, por venganza o resentimientos personales, así como por el gusto por las representaciones militares, que se reproducen hegemónicamente (Esguerra, 2013; Theidon, 2009) en una sociedad civil en la que circula la imagen del combatiente ideal. En este punto, mi insatisfacción produjo los siguientes cuestionamientos: ¿fue la pobreza estructural la causa de su ingreso al grupo armado? ¿Se justificaba entrar al grupo armado para vengar violencias personales sufridas por los grupos contrarios? ¿La ley del “ojo por ojo” es válida? ¿Ante una vida en escenarios de confrontación bélica y marginalidad estatal, la opción armada se justifica como protección personal y de los seres amados? ¿En alguna de las situaciones que me compartieron las y los excombatientes yo hubiese optado por las armas?

Para poder explicarme mejor, hago referencia a un viejo diario de campo en el que plasmé la sorpresa que a mi colega de investigación y a mi nos produjo conocer los hechos por los cuales uno de mis interlocutores más cercanos se encontraba detenido:

[...] H ha tenido muchas esposas, hijos/as y nietas/as, pero en especial habla de una nieta que tiene 8 años que es su consentida, es la hija de su hijo “tocayo”; dice que la niña lo quiere mucho porque él siempre le daba lo que ella le pedía, aunque los otros nietos le hicieran reclamo. Don H contó que en un momento tuvo 8 mujeres al tiempo. Ellas se conocen entre sí. Algunas veces estaban varias con él y ninguna se iba hasta que las otras también salieran; no lo dejaban solo con alguna de ellas, eso le daba mucha risa a don H al contarlo. Dice tener muchos hijos, pero no especifica el número; con las dos mujeres actuales –que viven a dos cuadras de distancia en B [escenario protagónico del conflicto armado colombiano]– tiene 8. Él recibe 800 mil pesos mensuales de los paramilitares, pero se le quedan todos afuera por la cantidad de hijos que tiene. Al terminar la sesión de ese día y mientras pasábamos los filtros de seguridad para salir de la cárcel, C [coinvestigador] me contó con asombro que mientras yo hablaba con el señor H, a él lo llamó F [otro de los hombres afro detenido] a un rincón del salón, allí le contó que H era un comandante paramilitar en B, y que era el encargado de las famosas casas de pique en la zona [...] en las cuales se torturaba, asesinaba y descuartizaban cuerpos de víctimas de los paramilitares que eran arrojados al mar [...] (Zamora, 2018b).

Siempre he tenido una afinidad anímica con la población afrocolombiana. Como se dice en Colombia, “nos caemos bien”, y esto me ha permitido establecer relaciones, diálogos y vínculos más estrechos. Así había sucedido con el señor H, además por ser una persona mayor, él transmitía una imagen de “abuelo buena

gente”. Por principio, nunca preguntábamos a los participantes de la investigación sobre los delitos y condenas que estaban pagando, era un dato que si emergía debía ser desde la confianza que lograríamos establecer. No puedo negar que luego de conocer las actividades que el señor H antes realizaba, por las cuales devengaba un salario por parte de los paramilitares, que seguía recibiendo en prisión, mi mirada sobre él cambió. No sólo me daba temor sino indignación al trabajar con alguien capaz de descuartizar y desaparecer seres humanos; como dice DiGiacomo (2013), es imposible no estar emocionalmente involucrados y fríamente desapasionados simultáneamente mientras investigamos.

Las conversaciones con mis colegas de trabajo resultaron siendo nuestras sesiones de simbolización. En ellas, realizábamos la catarsis del malestar que teníamos guardado en el corazón y en la barriga, así tal cual se siente. El “chisme”, la comparación y los comentarios, fueron el primer paso para contornear y decantar las emociones, así como analizar nuestras vívidas experiencias en campo. No era solo el morbo del *top ten*, sino una comunión de sensaciones e interpretaciones que en colectivo realizábamos los y las investigadoras, las cuales eran más sentidas, largas y provechosas si las realizábamos apenas salíamos de las cárceles. Este ejercicio lo viví en varias jornadas de trabajo de campo y con diferentes colegas, del cual extraigo la misma reflexión: compartir el malestar en dichos encuentros era nuestra manera de elaborar y analizar nuestras emociones, que nos permitía la comprensión de poder ser “víctima/victimario”, según las realidades y contextos vividos.

Las categorías de “víctima” y “victimario” tienen una construcción cultural y son utilizadas con fines de autoidentificación o para reivindicar o imputar acciones por parte de personas que han sufrido experiencias violentas, dando “testimonio” de la experiencia de violencia ante un público ajeno a esa realidad, como el de la sociedad civil, al cual pertenezco como investigadora. Esas categorías movilizan lazos afectivos que tienen efectos políticos, así como lo ha señalado Jimeno (2019) en sus postulados de las comunidades emocionales. Para el caso de las víctimas, esta movilización sirve para hacer cumplir los derechos de verdad, justicia, reparación y no repetición. Pero en relación con los y las excombatientes, ¿cómo incluir la búsqueda de estos mismos derechos en el marco del cumplimiento de condenas legales de máximo 8 años?⁶⁸

Así, vuelve la incomodidad. Parte del título de este artículo es la reconstrucción de una expresión que expuse a un ex jefe paramilitar, quien luego de haber hablado largo tiempo conmigo sobre su infancia, sus amores, familia y experiencias en la guerra, me contó que en unos pocos meses saldría en libertad. Ante esa noticia,

⁶⁸ En los dos últimos procesos de paz firmados con grupos armados ilegales en Colombia, la pena máxima acordada de privación de la libertad ha sido de 8 años.

le dije: “que bueno que ya va a salir”, pero inmediatamente en mi mente pensé “¿o mejor no?”.

Escritura profesional y antropología aplicada

La mayoría de las experiencias de campo que he tenido con excombatientes han sido en el marco de proyectos de evaluación de políticas públicas, y dos en el campo de investigaciones académicas universitarias,⁶⁹ en las cuales los marcadores sociales de género y etnia han sido el eje de observación, recolección de datos y análisis de la información. En estos ejercicios profesionales he conocido las situaciones de vida, decisiones, dolores y sentimientos de personas que han sido denominado como “victimarios”, que los o las llevaron a participar activamente en la guerra interna que vive mi país. Pero especialmente me he acercado a las realidades personales post bélicas que enfrentaban en procesos de desmovilización, realizados en medio de la continuidad de conflicto interno nacional.

Nunca he plasmado explícitamente en la escritura de mis informes de investigación el lugar que tienen mis emociones y afectos, aunque hayan estado siempre presentes en todo el proceso de producción de conocimiento. En gran medida, debido al tipo de documentos escritos, que corresponden al uso de las ciencias sociales y del saber antropológico para diseñar, implementar o evaluar acciones de política pública, dirigidas a sujetos que están al margen, a unos u otros que salieron de la norma y han de volver a ella, como puede llegar a entenderse los procesos de resocialización, reintegración, reinserción o reincorporación de excombatientes (Zamora, 2018).

Aunque desde hace décadas, por los debates sobre el positivismo, se reconozca que en la etnografía el investigador va cargado de su acervo personal, social y contextual (Martínez, 2008; Guber, 2001), es decir, estamos influenciados por “quiénes somos, las experiencias de vida, clase, género y bagaje cultural” (Van

⁶⁹ Como han sido: Investigación: “Creación de ordenes sociales en guerra civil”. Directora Ana María Arjona, *Program on Orden, Violence and Conflict. Departamento of Political Science. Yale University.* 2012. Proyecto: “Apoyo a políticas públicas para la construcción de paz”. Centro Internacional de Toledo para la Paz –CITpax–. 2015. Proyecto “Sistematización y divulgación de los resultados del programa de resocialización especial para los postulados a la Ley de Justicia y Paz”, Centro Internacional de Toledo para la Paz –CITpax–. 2017. Investigación: “Desencarcelando la política penitenciaria: convivencia, diversidad étnica y sexual en las cárceles colombianas”. Director: Andrés Salcedo Fidalgo, Universidad Nacional de Colombia. Investigación: “Marcos de reconocibilidad del género para excombatientes en Colombia”, tesis de maestría en género de la FLACSO Argentina, Sara Zamora, 2018.

der Geest, 2019: 36), ha sido difícil dar estatus científico a la inclusión de los aspectos subjetivos, que incluyen la dimensión emocional. Esta inclusión es más problemática cuando hablamos de resultados de las investigaciones que apuntan a dar recomendaciones objetivas para el mejoramiento de condiciones sociales o la implementación de leyes y políticas públicas. En ellas, la posición de la autora no puede aparecer, pues documentos narrativos o demasiado grandes no son operativos para las agencias financiadoras y órganos de Estado. Las mediaciones emocionales siguen siendo tratadas como “lo sentimental”, que no hace parte de la investigación, salvo un poco en los agradecimientos o en el cierre de texto resultante. Si acaso, ya que en la exposición de la metodología siempre debe ser concreta y solo mostrar los instrumentos “probados” con evidencia científica que oculten los valores y emociones de las o los investigadores, por la pretensión de objetividad que debe tener el texto. Como es sabido en el ámbito de la intervención social y la antropología aplicada, estos documentos son la guía para formular, ajustar o evaluar intervenciones estatales sobre poblaciones específicas, en donde se reproduce inevitablemente la oposición entre un sujeto y un objeto.

Estas formas de la antropología aplicada nos han de conducir a reflexionar en la academia sobre la pedagogía y enseñanza de la disciplina, puesto que en contextos de investigación como los que he descrito, nos solicitan una aplicación del saber que borra los vínculos que se construyen en los estudios, que impone cortos tiempo de campo y de escritura, debido a las condiciones impuestas por los órganos financiadores. Lo anterior nos conduce a una reproducción hegemónica del conocimiento, tan criticada por las ciencias sociales. Puedo decir que en general en este tipo de investigaciones nos quitan la libertad de la reflexividad, porque nos pagan por documentos libres de juicios de valor.

Reflexiones de cierre: más allá de mirarse el ombligo

Con estas reflexiones iniciales de un campo altamente complejo he buscado resaltar los desafíos de la investigación, el análisis de la información y la escritura de textos antropológicos, en donde distinciones morales e imperativos de justicia establecen la pauta de la relación entre investigadora e interlocutores. Esta configuración etnográfica a cada día me motiva más a pensar sobre la necesidad de contemplar un posicionamiento reflexivo y crítico sobre el quehacer de la disciplina en contextos de reparación jurídica, en los cuales comprender el carácter cultural de las emociones nos abre al análisis de la dimensión emocional de los

y las investigadoras de campo, que hace parte tanto de la composición de hechos etnográficos como de la elaboración antropológica más abstracta.

En otras palabras, las emociones no sólo se filtran en las elecciones en el campo, es decir, la red que se desprende de los contactos que se establecen, sino que se relacionan en la sistematización de la información, con la conceptualización y la escritura. Así, creo que las emociones hacen parte del ejercicio siempre dialéctico que la etnografía conlleva en las interacciones que suceden entre quienes participamos en su producción. Al negar las emociones, no se reconoce la creación de vínculos en las relaciones establecidas entre las y los participantes de las investigaciones. De tal forma, me uno al planteamiento de Simarco y Spivak (2019) sobre contemplar la emoción como categoría analítica al entenderla como un medio más de las interacciones sociales que nos ayuda a conocer al otro y a nosotras mismas, lo que implica comprender el proceso de construcción social de afectos y emociones, con sus normas y relaciones de poder implícitas.

La forma de incluir las emociones en los análisis no debe llevar al “yoísmo” de la producción académica, lo cual es razón de burla y descrédito intelectual al tildarlo de autorreferencia posmodernista. La invitación es centrarnos en la comprensión del otro desde las relaciones con nosotras/os mismas/os, es decir, hacer un análisis de la intersubjetividad como seres relacionales y situados, que incluya las expresiones emotivas. Mora (2019) lo plantea al decir que para lograr investigaciones reflexivas, el análisis debe ser situado en relación a las emociones desplegadas entre el sujeto que investiga y el otro, quien también es un sujeto situado. Esto implica el registro y análisis de las mismas emociones, para que pueda ser abordado lo que sentimos en las investigaciones, y así expliqué el cómo llegamos a la información, cómo nos relacionamos con la población, cómo producimos los datos de los estudios y los resultados a los que llegan.

En cuanto al registro, Drexler y Tocancipá-Falla (2020) exponen un “decálogo de orientaciones para la investigación etnográfica”, que no pretende ser parte de un manual para etnógrafos sino unos consejos para orientar este tipo de estudios. En el decálogo, estos autores resaltan que la aplicación de sus orientaciones debe ser “contextualizada” a las relaciones establecidas entre los actores. Para este escrito me centraré en el sexto consejo⁷⁰ propuesto “Vivir la experiencia y registrarla” (p. 80), en el cual los autores señalan:

⁷⁰ Los puntos del decálogo de Drexler y Tocancipá-Falla (2020) son: 1. Vivir la experiencia según los preceptos del lugar. 2. Procurar ser generoso. 3. El respeto por el otro con quien se comparte y evaluar lo que se debe relatar. 4. Antes de la salida a campo, documentarse para luego contrastar. 5. Caminar el territorio para conocer. 6. Vivir la experiencia y registrarla. 7. Disfrutar de la vida cotidiana. 8. La búsqueda de relaciones genuinas. 9. Evitar el rol de misionero. 10. Buen estado físico y disposición para adaptarse.

Distinguirse y diferenciarse de otros viajeros, visitantes y turistas hace la diferencia. Dicha distinción puede lograrse al compartir las experiencias de manera diferente, reportándolas, narrándolas y describiéndolas con mucha sensibilidad. Por ello, es imprescindible escribir un diario de campo en el que todos los días sea registrada la experiencia vivida, los lugares, las ideas y pensamientos, junto a los problemas que se presenten. Igualmente, los momentos llenos de alegría y de felicidad, pero también la rabia que puede causar el convivir con miembros de este grupo humano. Esto te permitirá reflexionar sobre tú persona, otras personas y tú investigación, además de ser un buen material de autocrítica” (Drexler y Tocancipá-Falla, 2020: 80).

El diario no es sólo una herramienta de registro sino de autocrítica, “de auto-observación de los propios sentimientos, de control de nuestros prejuicios y las implicaciones que tienen aquellos sentimientos, consciente o inconscientemente, en el mismo proceso de la investigación y en el acto de la escritura etnográfica” (Drexler y Tocancipá-Falla, 2020: 81). Contemplar las emociones en nuestros registros contribuye a la construcción de conocimiento situado, que no pretenda la objetividad de una ciencia desde el marco positivista, sino que refleje la reflexividad de seres intersubjetivos que desde un *corpus* disciplinar, como lo es la antropología, pretendemos conocer e incidir en las realidad de personas o comunidades donde realizamos aproximaciones etnográficas (Mora, 2019), a la vez que nos sirve como ejercicio de depuración de prejuicios para la interpretación posterior.

Como dice un refrán alemán: en retrospectiva uno/a es más inteligente. Con la escritura de este artículo considero que, para la inclusión de los registros emotivos en el análisis antropológico, que no pude hacer en mis previas experiencias, el foco ha de ser en la emoción que evoca la relación en el campo, indistinguible de la cualidad comunicativa expresada por significados culturales. Se podría decir que debemos buscar la agencia de las emociones en medio de nuestras investigaciones, relacionándolas con discursos y prácticas en contextos, redes y sujetos específicos (Simarco y Spivak, 2019).

Cada estudio que entienda nuestro conocimiento como parcial y localizado, tejido en complejas tramas cognitivas, sensoriales y emocionales, será útil para avanzar hacia mejores etnografías. La inclusión de las emociones desde la formación en antropología en las universidades para hacerlas relevantes en la producción del conocimiento no solo ayudará a la investigadora o investigador en el campo, sino que permitirá la reflexión como seres humanos sobre nuestro ser y estar en el mundo social, desde el conocimiento de una realidad siempre incompleta que se construye y limita por nuestras experiencias vividas.

Durante la escritura de estas páginas tuve varias veces el deseo de querer prender un cigarrillo; luego de 12 años sin fumar, esta sensación de ansiedad creo que fue el reflejo emotivo de las evocaciones aquí abordadas. Este ejercicio de escritura me hizo mirar hacia adentro, ver el abismo y sentir la turbulencia que eran las emociones de la Sara de ese tiempo las que ahora sí se plasmaban en la letra. Así como tratar los fenómenos de las violencias nos ha de llevar a comprender la flexibilidad teórica y metodológica para su estudio (Ferrándiz, 2020), creo que debemos incluir las emociones que esas violencias producen en las y los investigadores en todos los momentos de los estudios que realizamos, uniendo el sentir con el pensamiento, las emociones con las reflexiones; se puede decir que, desde el sentipensamiento, como se le conoce en su relacionalidad (Escobar, 2014).

No pretendo cerrar con conclusiones; por el contrario, tengo más inquietudes ahora, que comparto para futuros intercambios intelectuales y emocionales: ¿Cómo se construyen las relaciones emocionales en el campo? ¿Cuáles impactos emocionales produce el fenómeno estudiado en la o el investigador? ¿Cuál es la mediación de lo emocional en el desarrollo de las investigaciones? ¿Cómo podemos llevar la emoción a los informes académicos y laborales? ¿Cómo incluir los afectos al presentar a los sujetos de investigación en los estudios? ¿Cómo interactuamos emocionalmente con los demás en el trabajo de campo? ¿Qué hacemos con las emociones en la antropología?

Bibliografía

- ARISTIZÁBAL, L. (2013). Devenir civil / Devenir mujer: una mirada a las subjetividades de mujeres excombatientes en procesos de reinserción. En: *Desafíos para la reintegración. Enfoques de género, edad y etnia*. Bogotá, Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica, pp. 212-258.
- ARJONA, A. (2016). *Rebelocracy: Social Order in the Colombian Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARJONA, A.; KALYVAS, S. (2005). Paramilitarismo: una perspectiva teórica. En: RANGEL, A. *El poder paramilitar* (págs. 25-46). Bogotá, Colombia: Planeta.
- CHIRINOS, C. (2019). Reflexiones acerca del método autoetnográfico: el papel de las emociones en la construcción del conocimiento antropológico. En: ALEGRE-AGÍS, E. FERNÁNDEZ-GARRIDO, S (eds), *Autoetnografía, cuerpos y emociones (I). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud..* Tarragona: Universitat Rovira i Virgili..
- DIGIACOMO, S. (2013). La metáfora como enfermedad: dilemas posmodernos en torno a la representación del cuerpo, la mente y el padecimiento. En MARTINEZ-HERNANDEZ, Á.; MASANA, L.; DIGIACOMO, S. (coord.) *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica*. Tarragona: Publicaciones URV.

- DREXLER, J.; TOCANCIPÁ-FALLA, J. (2020). *Investigar la vida social: orientaciones desde la etnografía*. Popayán: Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentirpensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf. Medellín: Ediciones unaula.
- ESGUERRA, J. (2013). Desarmando las manos y el corazón: transformaciones en las identidades de género de excombatientes (2004-2010). En: C. N. *Histórica, Desafíos para la reintegración. Enfoques de género, edad y etnia*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia, pp.135-211
- ESTRADA, J. (2015). *Acumulación capitalista, dominación de clases y rebelión armada. Elementos para una interpretación histórica del conflicto social y armado*. Bogotá: Gentes del común.
- FAJARDO, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones para su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En: *Conflicto social y rebelión armada en Colombia. Ensayos críticos* (págs. 95-149). Bogotá: Gentes del común, pp. 95-149.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afectado. Universidad Nacional de Misiones. avá. *Revista de antropología*. 23, 2013, pp. 58-67.
- FERRÁNDIZ, F. (2020). *Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- GIRALDO, J. (2015). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En: *Conflicto social y rebelión armada en Colombia*. Bogotá: Gentes del común, pp. 205-251.
- GUBER, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: NORMA.
- JIMENO, M. (2019) Emociones y política: la víctima y la construcción de comunidades emotivas. En: *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- LAIR, E. (S/F). *Los grupos "paramilitares" en Colombia entre la guerra y la paz*. Recuperado el 28 del 06 de 2017, de historia política: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/2j_lair.pdf
- MARTÍNEZ, Á. (2008). *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Madrid: Anthropos.
- MOLANO, A. (2015). *Fragments de la historia del conflicto armado (1920-2010)*. Bogotá: Gentes del común.
- MORA, E. (2019). La percepción flotante situacional. Autoetnografía y emociones. En: ALEGRE-AGÍS, E. FERNÁNDEZ-GARRIDO, S (eds.). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II). Perspectivas feministas en la investigación en salud*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- NUSSIO, E. (2012). *La vida después de la desmovilización: percepciones, emociones y estrategias de exparamilitares en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes. OBSERVATORIO DE PROCESOS DE DESARME, DESMOVILIZACIÓN Y REINTEGRACIÓN (ODDR).

- (2011). Desmovilización, desvinculación y reintegración de mujeres en Colombia 2002-2011. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PALACIOS, M. (2012). *Violencia pública en Colombia: 1958-2010*. Bogotá: Fondo de Cultura Económico.
- PALOU, J. C.; MÉNDEZ, M. L. (2012). Balance de los procesos de desarme, desmovilización y reintegración (ddr) en Colombia: 1990-2011. En: RETTBERG, A. *Construcción de paz en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes, pp. 349-461.
- PEREA, C. M. (1996). *Porque la sangre es espíritu. Imaginario y discurso político de las élites capitalinas (1942-1949)*. Bogotá: Santillana.
- RAMÍREZ, P. (2009). Ciudadanía negadas: victimización histórica, reparación y (re) integración para mujeres y niñas en Colombia. El desafío de zurrir las telas rotas. *Reflexión política* (21), 92-107.
- ROMERO, M. (2002). Democratización política y contrarreforma paramilitar en Colombia. *Política y sociedad*, 39 (1), 273-292.
- RODRÍGUEZ, G. (2013). *Chulavitas, pájaros y contrachusmeros. La violencia para-policial como dispositivo antipopular en la Colombia de los 50*. xiv Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- SIRIMARCO, M.; SPIVAK, A. (2019). Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. *Horiz. Antropol.* Porto Alegre, año 25, n 54. pp. 299-322.
- SKEWES, J. (2018). Introducción. En: PIÑA, L. PINOCHET, C. RÍOS, C (coord.) *De aula y campo. Reflexiones en torno a la enseñanza y aprendizaje de la etnografía*. Santiago de Chile: Departamento de Antropología Universidad Alberto Hurtado
- THEIDON, K. (2009). *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia. Fundación Ideas para la Paz*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz.
- VILLARRAGA, Á. (2013). Experiencias históricas recientes de reintegración de excombatientes en Colombia. *Colombia Internacional* (77), 107-140.
- VAN DER GEEST, S. (2019). La etnografía como alter ego. Lecciones del campo versus la vida personal. En: ALEGRE-AGÍS, E. FERNÁNDEZ-GARRIDO, S (eds) *Autoetnografía, cuerpos y emociones (I). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- ZAMORA, S. (2003). “Soy de allá pero ahora soy casanareño”. *Nuevas construcciones de identidades y territorio urbano en el piedemonte llanero*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ZAMORA, S. (2018). *Marcos de reconocibilidad del género para excombatientes en Colombia*. Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales FLACSO. Buenos Aires, Argentina. Tesis de Maestría en género y políticas públicas.
- ZAMORA, S. (2018b). *Diario de campo 23 de julio*. Investigación: Desencarcelando la política penitenciaria: convivencia, diversidad étnica y sexual en dos cárceles de Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

HUIR: ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL DESEO ANTROPOLÓGICO

*Thomas Jacques Cortado*⁷¹

Historia común de una etnografía perdida

En junio de 2012, justo antes de terminar mi maestría en la *École des Hautes Études en Sciences Social* (EHES), solicité un puesto de candidato a doctor en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Como estudiante especial del PPGAS durante un intercambio en 2009-2010, disfruté mucho de la formación, así como de Río. A pesar de haber nacido en Francia y no tener ningún vínculo familiar con Brasil, ya me imaginaba en aquel entonces preparando mi doctorado en el Museo Nacional. El Brasil de 2010-2012, conviene recordarlo, era muy diferente al de hoy. Con su economía en auge, representaba una tierra de oportunidades para los investigadores de todo el mundo, especialmente de países como Francia, cuya sociedad aún estaba sacudida por la crisis de 2008.

El proyecto de investigación que presenté se titulaba “Inserción en el mercado laboral y evolución de las estructuras morfológicas en dos *favelas* de Río de Janeiro”. Durante mi intercambio había vivido unos meses en Vidigal, una favela situada en la Zona Sur de Río, región la más rica y turística de la ciudad. Nunca estuvo en mis planes iniciales estudiarla, pero un amigo francés, Camille, que alquiló una casa en Vidigal, me invitó varias veces a visitar el lugar. Asombrado por la discrepancia entre los estereotipos sobre las favelas, que las retratan como lugares extremadamente violentos y miserables, y la realidad de Vidigal, una favela consolidada que vivió un período de “paz” entre los narcotraficantes, para retomar

⁷¹ Profesor Sustituto de Antropología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Escuela Normal Superior (ENS, París, Francia).

la categoría nativa, elegí la morfología social de este lugar para ser el objeto de mi disertación de maestría (Cortado, 2012).

En la tesis pretendía explicar la morfología social de la favela, la distribución de actividades y poblaciones en el espacio, por la participación de los residentes en el mercado laboral. Basado en el estudio clásico de Luiz Antônio Machado da Silva (2011), consideraba que la consolidación diferenciada de la favela, evidente por el contraste entre localidades mal y bien servidas por la infraestructura y comercio, refleja la posición de los residentes en la estratificación social. A las familias pobres, recién llegadas de regiones periféricas o rurales del Estado de Río de Janeiro, así como de otros estados brasileros, que ocupaban la periferia de la favela, se oponían las más viejas, que vivían cerca de las vías principales, eventualmente propietarios de pequeños negocios, cuyos hijos iban a la universidad. Debido a que los mercados laborales varían de una región a otra de la ciudad, expresé en el proyecto mi intención de comparar la morfología de Vidigal con la de otra favela.

Poco quedó de ese proyecto en la tesis que defendí en 2019. Si el interés por la morfogénesis de los barrios populares persistió, desapareció Vidigal. Dirigí mi atención a la urbanización de un *loteamento irregular* (subdivisión irregular), el Jardim Maravilha, situado en la parte occidental de la ciudad, a más de 40 km del centro.⁷² En la sustentación de mi tesis, justifiqué dos razones para este cambio: 1. la falta de investigación sobre los *loteamentos irregulares*, que contrastaba con la enorme producción sobre las favelas; 2. la gentrificación de Vidigal, que se intensificó al inicio de mi doctorado, en 2013. En plena pacificación,⁷³ unos meses antes del Mundial de Fútbol de 2014 y de las Olimpiadas de 2016, la favela de Vidigal estaba siendo sometida a lo que los propios residentes llamaban *remoção branca* (expropiación blanca): la sustitución de los residentes pobres por los más ricos.

Esta *remoção branca* se manifestó de varias maneras. Cada mes se abrían nuevos albergues o *hostels* para acoger la creciente afluencia de turistas extranjeros. Celebrities internacionales, como el actor Will Smith, visitaron Vidigal para

⁷² Los *loteamentos irregulares* son subdivisiones aprobadas por el municipio, pero ejecutadas en discordancia con el proyecto aprobado, ocupadas por familias pobres. El número de *loteamentos irregulares* en Río de Janeiro se estima en 1,000 para una población de 600,000 personas. El Jardim Maravilha es el más grande de todos por el número de lotes (Cortado, en prensa).

⁷³ A partir de 2008, el gobierno del Estado de Río de Janeiro invirtió en un nuevo modelo de seguridad pública para combatir el dominio armado del narcotráfico, inspirado en el modelo de la policía comunitaria. Supuso la ocupación militar de las favelas, seguida de la instalación de Unidades de Policía Pacificadora. Ocupada en noviembre de 2011, la favela Vidigal recibió una unidad en enero de 2012.

aprovechar las impresionantes vistas del mar y las playas. Algunos *gringos*⁷⁴ invirtieron en el mercado inmobiliario local, comprando y vendiendo casas. Por un lado, este proceso valoró la favela, económica y simbólicamente; por otro lado, perjudicaba a los más pobres, que no podían pagar alquileres cada vez más altos. La gentrificación obstaculizó el tipo de análisis comparativo que quería desarrollar, pero también el trabajo de campo, ya que, como gringo, mi presencia referencia a ella constantemente. Al fin y al cabo, la gentrificación de la favela merecía una tesis doctoral por sí sola.

No se trata de una narrativa inusual. Las “etnografías perdidas” forman parte de tanto de nuestras rutinas como antropólogos como de las etnografías exitosas (Smith y Delamont, 2019). Aunque pérdidas, estas etnografías nos acompañan en nuestra investigación, convirtiéndose en piezas esenciales en la justificación de nuestras elecciones teóricas y empíricas. Al renunciar a Vidigal, opté por otro objeto, la urbanización del Jardim Maravilha, más original y propicio para el trabajo de campo. Pero ¿fue realmente una elección este cambio de campo?

La *descaracterização*

Formados para ver en la acción más que la consecuencia de una intención, los antropólogos, cuando miramos nuestras decisiones como investigadores, caemos fácilmente en lo que Bourdieu (2003) llamó “ceguera escolástica”, la ilusión de que cualquier elección es el resultado de una deliberación voluntaria. Es cierto que formatos como el proyecto y el informe, cada vez más presentes en la vida académica cotidiana, fomentan esa ceguera, porque exigen la traducción de nuestros itinerarios en un lenguaje burocrático, lo más racional y formal posible. Las fantasías, los deseos y los placeres desaparecen de nuestros retratos, como si estas manifestaciones de la vida subjetiva no ocuparan nuestras mentes antes, durante y después de nuestra investigación.

Resulta que detrás de la historia contada en la sección anterior, hay otra, menos común, escondida en las primeras páginas de mi diario de campo.

Volvamos a 2012. Después de validar mis últimos cursos en la EHESS, regresé a Brasil para vivir con mi esposa, brasileña, y nuestra hija recién nacida en la casa de mis suegros. Aprovecho para terminar mi disertación de maestría y prepararme para el proceso de selección del PPGAS. Al cabo de unos meses, nos trasladamos a

⁷⁴ En Brasil, todo extranjero es llamado *gringo*. Tanto un europeo, como un latinoamericano o un asiático puede ser llamado como tal.

Vidigal, en previsión de mi investigación doctoral, pero también por las muchas amistades que tenía allí, fruto de mi primer trabajo de campo en 2010, y por la proximidad a las principales fuentes de empleo, ya que mi esposa estaba buscando uno. Sin embargo, encontrar una casa no fue fácil. Había una gran demanda, impulsada por los que ya vivían en Vidigal, por el creciente número de gringos que venían a pasar un año o más en Río y por las familias de clase media baja que huían de los altos alquileres del resto de la ciudad. Faltaban opciones de vivienda y los alquileres dentro de la favela sólo aumentaban: ¡las casas de entre 20 y 30 m² se alquilaban por no menos de 700 reales! Unos 412 dólares estadounidenses, aproximadamente. En diciembre de 2012 conseguimos alquilar el primer piso de un edificio en lo alto de la favela, pero en una zona de riesgo, con infiltraciones en las paredes, manchas de moho y grietas en las columnas. Ante el desajuste entre la incomodidad de las casas y el precio de los alquileres, dejamos Vidigal en junio de 2013, para vivir en los suburbios de Río.

Si no había renunciado a la investigación sobre Vidigal, los efectos de la gentrificación me molestaban. Han *descaracterizado* (descalificado) el lugar. Un ejemplo de esto nos lo dio Carlão, dueño de un bar al que frecuentamos con mi esposa. En mayo de 2013, al preguntarle mi mujer si sabía de alguna casa en alquiler, él respondió con tristeza que él también estaba buscando una. Después de 20 años viviendo en Vidigal, Carlão había sido echado por el propietario de la casa que alquilaba. Historias similares se repitieron. A principios de junio de ese año, cuando aún vivíamos en Vidigal, esta percepción me llevó a tener una pesadilla, que anoté en mi diario de campo.

El lunes por la noche tuve una pesadilla. No quiero seguir viviendo en este lugar. No soporto la idea de ser testigo de esto, de esta “transformación”, “gentrificación”, “*remoção branca*”, como quieran llamarlo. No recuerdo realmente el comienzo de mi sueño, sólo sé que estaba caminando por la avenida principal cuando decidí detenerme justo antes del bar de Dico, cerca del callejón donde vive Camille [mi amigo francés]. En lugar del bar, había un establo, con caballos trotando a lo largo de la avenida; sin embargo, me fijé en las obras del interior del establo: había sido comprado y estaba a punto de ser transformando en una posada, el establo completamente rehecho para servir de vivienda. Los caballos ya estaban abandonando las instalaciones. El establo había sido comprado por un inglés. ¡Ah, los ingleses! Los que compraron la casa de mis abuelos, la casa de mi infancia [mis abuelos viven en el norte de Francia y vendieron la casa grande donde pasé parte de mi infancia en la década de 2000. Más tarde supe que no la vendieron a un inglés,

pero en la región se creía que muchos ingleses compraban casas para el verano, haciendo que los pequeños pueblos del norte estuvieran vacíos el resto del año]. Esos infames inventores del capitalismo moderno. Fue un inglés el que compró la casa del Señor José, que vendía tapioca en la zona de Arvorão, me dijo Camille. Habría pagado 2 millones de reales. Es un precio perfectamente absurdo, pero en cualquier caso significa que, al final, la valoración inmobiliaria ha podido con las personas que, hace unos meses, aún intentaban resistir (al saber, Pellegrino [un arquitecto que estaba construyendo un hotel de lujo en el topo de la favela] había ofrecido 180.000). El inglés incluso se ofreció a comprar el albergue Alto Vidigal [el primer albergue orientado al público extranjero en Vidigal]. En mi sueño, después de descubrir la transformación en curso, me puse a llorar, pensando en los caballos que nunca más volverían a jugar en el establo. ¡Qué diablos, lloré! El Vidigal se fue ... Apenas habría tenido tiempo de conocer, de amar este barrio, que se me escapa de los manos, se convierte en ese horror burgués del que precisamente intenté huir cuando dejé París por Río. Vidigal era la síntesis de Ault [el pequeño pueblo de mis abuelos] y La Rochotte [el barrio popular donde crecí con mi madre en el este de Francia]. El paisaje marino y el barrio popular. Ahora va a tener un mal sabor de “*cinquième arrondissement*” [barrio *chic* e intelectual de París, donde viví durante mis estudios]. Demasiados kilómetros recorridos para eso. Pensé que había encontrado “mi tierra”, mi territorio, mi punto de anclaje, de fijación. Perdido recientemente (Cortado, diario de campo, 2013).

Este texto pretende desenredar los hilos de esta pesadilla tras mi etnografía perdida. Sin embargo, no se trata sólo de mí. Creo que en la pesadilla está en juego una cierta economía libidinal: la libido aquí no se limita a la energía sexual, sino que abarca todo el deseo. Si interpreté la gentrificación de Vidigal como una *descaracterização*, es porque ya no veía en la favela lo que quería ver. El lugar estaba perdiendo lo que lo hacía único para mí. La experiencia de la *descaterização*, sinónimo en portugués de tergiversación, adulteración y corrupción, parece referirse a la inversión afectiva, por no decir existencial, del sujeto en el objeto. Este texto, por tanto, trata del deseo antropológico, es decir, la fuerza subjetiva que lleva a las personas a interesarse por la antropología, a dejar su lugar para estudiar a otras personas y a volver para escribir textos académicos.

“¿Qué quiere la antropología?”

A pesar de todo el esfuerzo reflexivo realizado desde los años 1970, poco se ha discutido sobre el deseo antropológico. Hemos analizado los mecanismos físicos y simbólicos de poder que subyacen a la relación etnográfica, especialmente en contextos coloniales y poscoloniales; hemos identificado los efectos de la clase, el género, la raza y la edad en la práctica; hemos examinado los sesgos político-epistemológicos de nuestras estrategias retóricas. El ego del etnógrafo recibió la mayor atención (Coffey, 2011), por la importancia de su trayectoria social (Bourdieu, 2004) y el papel de sus afectos en la producción de conocimiento (Calderón Rivera, 2012; Davies y Spencer, 2010; Favret-Saada, 2009). Sin embargo, hemos reflexionado poco sobre el deseo de convertirse en antropólogo. “Hay una extraña reticencia por parte de la mayoría de los antropólogos profesionales”, observa Kulik, “al considerar seriamente la estructura libidinal dentro de la cual ha tomado forma su disciplina, es decir, la estructura que da no sólo posibilidad y sentido, sino placer a la práctica de la antropología” (Kulik, 2006: 934).

Hay raras excepciones, pero todas adolecen del mismo defecto. Bourdieu, al final de su vida, otorgó al deseo un lugar central en su teoría de la práctica:

Tanto se puede decir que los agentes aprovechan las posibilidades que ofrece un campo para expresar y satisfacer sus pulsiones y deseos, eventualmente su neurosis, y decir que los campos utilizan las pulsiones de los agentes limitándolos a la sumisión o sublimación, haciendo que se doblen ante las estructuras y propósitos que son inmanentes para ellos (Bourdieu, 2003: 238).

Nuestro deseo, fundamentalmente condicionado por el *habitus* como sistema de disposiciones, busca crear condiciones favorables a su realización, condiciones que, en la mayoría de los casos, se confunden con sus condiciones de formación. Es decir, deseamos llegar a ser aquello para lo que fuimos hechos, *amor fati* (Bourdieu, 2003: 206). Es el conjunto de la distinción, la distribución desigual de posiciones dentro del espacio social, lo que explica nuestras elecciones finales. Los más dotados acaban deseando los lugares más prestigiosos, mientras que los menos dotados no pueden no desear lugares más comunes. Como demostró *La Noblesse d'État* para la enseñanza superior francesa en los años 1960-1980, los hijos de la élite tenían preferencia por las disciplinas más prestigiosas, filosofía y matemáticas, por ejemplo, mientras que los hijos de extracción popular elegían geografía y ciencias naturales.

Esta teoría tiene varios problemas, pero el mayor de ellos se refiere a la naturaleza del deseo. Ya que existe una “complicidad objetiva entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas de los espacios sociales” (Bourdieu, 1994: 151), el deseo no es más que el instrumento gracias al cual las estructuras sociales manipulan los cuerpos. Sin embargo, el deseo no siempre colabora con las estructuras. Sobre todo, el deseo vivido lleva consigo pasiones y fantasías, “intensidades” como diría Deleuze (1968), si no contradictorias, al menos múltiples. Esta multiplicidad desparece en el enfoque de Bourdieu. Las cualidades singulares que nuestros deseos confieren a los objetos, sus “características”, no importan. Lo que importa es la correspondencia entre objetos y posiciones en el espacio social.

Kulik trató de explicar la naturaleza del deseo antropológico, más específicamente el deseo de estudiar a las poblaciones marginadas (*powerless*). Basándose en la teoría freudiana del inconsciente, el autor afirma que “el masoquismo moral es una parte integral del proceso de ser reconocido como antropólogo profesional. El trabajo de campo, por ejemplo, se presenta comúnmente como [...] un ritual de pubertad castigador” (Kulik, 2006: 937). Con ello, el antropólogo asimilaría a los padres fundadores de la disciplina como parte de su superyó. Ya en la identificación con los marginados, el antropólogo experimentaría el placer de la sumisión (polo pasivo o masoquista) y eventualmente de la asociación con el poderoso (polo activo o sádico), un placer típicamente femenino, según él. “Las personas encontradas y estudiadas durante el trabajo de campo [...] no son más que superficies facilitadoras en las que se resuelve la relación edípica antropológica” (Kulik, 2006: 937). Sin querer entrar en los méritos de una tesis muy polémica, conviene destacar su punto de partida: existe una estructura universal de deseo antropológico, vinculada al complejo edípico. Al igual que Bourdieu, Kulik también borra la multiplicidad intensiva del deseo.

A continuación, busco analizar mi propio deseo antropológico, pero sin disolverlo en el mecanismo sociológico o psicoanalítico. Para ello, me baso en la teoría deleuzo-guattariana del deseo. Esto tiene dos ventajas. En primer lugar, rompe con el evolucionismo psicológico que subyace en los análisis anteriores, cuyas raíces se encuentran en Freud. “El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, sino que resulta él mismo de un montaje elaborado, de una ingeniería de altas interacciones” (Deleuze y Guattari, 1980: 262). “No hay pulsión interna en el deseo, sólo hay agenciamiento” (1980: 280). Es decir, el deseo es “constructivista, no espontáneo” (Deleuze y Parnet, 1996: 116). En segundo lugar, Deleuze y Guattari destacan dos dimensiones del deseo que resuenan en la práctica etnográfica: el código y el territorio. Todo agenciamiento, es decir, producción deseante, es al mismo tiempo

“agenciamiento colectivo de enunciación”, discursos sometidos a reglas específicas de formación (el “régimen de signos”), y “agenciamiento maquínico”, usos del cuerpo dependientes de una disciplina colectiva (el “sistema pragmático”). La misma doble articulación caracteriza a la etnografía: escritura disciplinada, por un lado; investigación de cuerpos y territorios, por el otro. De hecho, la etnografía se mueve en medio de una cuádruple articulación: escritura científica y afectos académicos (*libido sciendi*), por un lado; expresiones (verbales y no verbales) y afectos de nuestros interlocutores en el campo, por el otro. El deseo antropológico, el deseo de convertirse en antropólogo, es lo que da su consistencia a esta cuádruple articulación.

La máquina francesa de clasificación escolar

*“Nos encontramos en una formación social;
ver de cerca cómo está estratificada para nosotros, en nosotros,
en el lugar donde estamos; remontarse a las estrategias en el ámbito
más profundo donde nos encontramos”
(DELEUZE y GUATTARI, 1980: 199).*

Como antropólogos, somos productos del sistema escuela-universidad. Tenemos acceso a la antropología como disciplina universitaria por nuestra trayectoria escolar. Una obviedad que repiten constantemente nuestros interlocutores en el campo —¿cuántos antropólogos no se llamaban “doctores”?—, pero a la que prestamos poca atención. Resulta que la escolarización no es solo la formación de personas, ya sea moral o técnica. Implica una “micropolítica”: la búsqueda de la adecuación de los deseos individuales y colectivos a la organización física y discursiva de la institución, que pasa por la codificación de las expresiones (verbales y no verbales) y la domesticación de cuerpos. Estas formaciones micropolíticas que disciplinan cuerpos y expresiones, Deleuze y Guattari las llaman “segmentos”.

En *La Noblesse d'État*, Bourdieu analiza las diversas formas de segmentación escolar-universitaria francesa. La segmentación binaria, la más evidente, opone al “buen estudiante” del “mal estudiante”. Una fórmula sencilla, pero que se desdobra en una serie potencialmente infinita de calificaciones igualmente binarias: “*brillant/terne; aisé/laborieux; distingué/vulgaire; cultivé/scolaire; personnel/banal; original/commun; vivant/plat; fin/grossier; remarquable/insignifiant; rapide/lent; vif/lourd; élégant/gauche*” (Bourdieu, 1989: 31). Hijo de un profesor de matemáticas en la educación secundaria, nieto de una profesora de escuela primaria, siempre he tenido en alta estima los veredictos escolares. Después de la brutal separación entre mis padres,

aún más. Si en mi entorno familiar no me sentía una persona deseada, en la escuela sí. Yo era el estudiante culto, original, vivo y elegante. Esta oposición del buen estudiante al mal estudiante también organizó diferentes territorialidades. Siempre asistí a “las mejores escuelas”, en contraste con las escuelas de “zonas prioritarias”, que recibían a los estudiantes pobres de los sectores populares. Aunque vivía en una de ellas en el interior de Francia, bajo la presión de mis padres hice la primaria (para los alumnos entre 7-11 años) en una pequeña escuela pública que acogía a los hijos de la élite local. Cuando entré en el *collège* (colegio, 12-15 años), fui a la sección llamada “europea”, la única que ofrecía el alemán como primera lengua extranjera y el latín como opción. Siempre separado de los demás alumnos, nunca dejé de pertenecer al grupo de los consagrados por la institución escolar.

A la segmentación binaria se articula, por tanto, una segmentación lineal: el currículo. He completado uno de los caminos escolares más prestigiosos. Después del colegio, entré en el *lycée* (liceo, 16-18 años), donde me distinguí por mi “muy buena” actuación en los exámenes del *baccalaurat général* (bachillerato general), el examen final de la educación secundaria en Francia. En lugar de ingresar a la universidad, aprobé la selección de un curso preparatorio a los concursos de las *grandes écoles* (grandes escuelas). Durante dos o tres años, los alumnos de las *classes préparatoires* (clases preparatorias) se someten a un régimen de trabajo extremadamente riguroso para acceder a uno de los centros de enseñanza superior más prestigiosos de Francia, como la Escuela Normal Superior (ENS). Mi clase preparatoria era una de las mejores del país, pero sólo unos pocos estudiantes aprobaron el concurso. Ese fue mi caso en 2007, tras un primer intento fallido. Desde entonces disfruto del título de *normalien* o “antiguo alumno da ENS”.

Quizás el concurso de la ENS sea uno de los más difíciles del mundo. Mi sección, dedicada a las letras y las humanidades, incluía seis pruebas de seis horas en las siguientes disciplinas: literatura francesa, ciencias económicas y sociales, matemáticas (cuatro horas en este caso), historia contemporánea, filosofía, más una prueba opcional de lengua extranjera, de traducción de una lengua clásica (latín o griego) al francés (cuatro horas en este caso) o de geografía. Los cincuenta primeros clasificados en las pruebas escritas, en un total de aproximadamente quinientos candidatos, pasaron a las pruebas orales. Estas consistían en intervenciones de quince minutos, con quince minutos de preguntas y una hora de preparación, una para cada disciplina. Solo veinticinco candidatos (5%) se convirtieron en *normaliens*.

Tanto las pruebas escritas como las orales obligaron al mismo formato: la *dissertation* (disertación). A partir de un título, una cita o una pregunta breve, el candidato debía escribir un texto de ocho a 15 páginas, explorando todas sus

implicaciones. Por ejemplo, cuando hice el examen en 2007, tuve que disertar durante seis horas sobre “los comunismos en el mundo entre 1917-1991”. Aunque no lo indicaba explícitamente, se trataba de explorar las tensiones entre, por un lado, el ideal universalista e internacionalista del comunismo y, por otro, la realidad de sus manifestaciones nacionales; el uso del plural marcaba la diferencia. Ya en la segunda fase, improvisé una palestra sobre “la clase obrera en Francia” en el siglo XX, pero apliqué el mismo esquema analítico, contrastando unidad (importancia de las referencias colectivas en la constitución de una “clase para sí”) y pluralidad (diversidad de las condiciones de trabajo de “clase en sí”). Se trata, pues, de una formación retórica.⁷⁵ La falta de programa en la mayoría de las disciplinas aumentaba la importancia de dominar la retórica. Al no poder profundizar en el conocimiento de cada materia, le correspondía al buen alumno de la clase preparatoria hablar bien de lo que sabía poco o mal.

Me traumatizó la *classe préparatoire*. Muy dedicado a mi papel de buen alumno, en oposición con mi papel de hijo mal deseado, producto de una relación que había fracasado, los veredictos escolares definían mis aspiraciones y mi autoestima. Sin embargo, poco después de entrar en el curso preparatorio, descubrí el lado oscuro de la fuerza. Yo, que siempre había recibido las mejores notas en matemáticas, no conseguí más de 6.5/20 en el primer teste. De “excelente”, había pasado a “satisfactorio”, una clasificación que antes estaba reservada a los alumnos con los que no me comparaba. La misma decepción se produjo en la literatura francesa. A pesar de mi 18/20 en el *baccalauréat*, obtuve 8,5, 6,5 y 5/20 a lo largo del primer año. Sufrí varios episodios depresivos, algunos con pensamientos suicidas. Lloré delante de mi profesora de alemán durante un examen oral, lo que no la dejó nada conmovida. Renuncié a una prueba de literatura escrita, que casi me costó mi permanencia en el curso.

También traumatizado por su experiencia en la *classe préparatoire*, Bourdieu (2004) la interpretó como un “rito de paso”. “La selección también es ‘elección’, el examen ‘prueba’, la formación ‘ascesis’, la retratación iniciática y la competencia técnica ‘calificación carismática’” (: 140). Yo también pasé los dos primeros años de clase preparatoria muy aislado. Me había trasladado de la Guayana Francesa, donde fui a vivir con mi padre y mi madrastra cuando tenía 15 años, a las

⁷⁵ Lévi-Strauss (1955), quien se especializó en filosofía, criticó la “gimnasia” de la disertación. Al respecto, puede consultarse la sección “¿cómo se llega a ser etnógrafo?” de su libro *Tristes tópicos*, sobre el tema del *habitus* disertativo y su influencia en las ciencias sociales y la filosofía francesa. Véase el último libro de Wiktór Stoczkowski sobre la cosmología de Durkheim (2019), así como mis comentarios críticos.

afueras de París, una ciudad que no conocía y donde tenía pocos amigos y ninguna familia. Los contactos con mis vecinos eran raros. En cualquier caso, la urgencia del concurso organizó toda mi vida. “La situación de urgencia y de ansiedad que determina la competición permanente en la expectativa ansiosa de la preparación final [explica Bourdieu] produce –mejor que el internado solo– un efecto de confinación simbólica [*enfermement symbolique*]” (: 121). No practicaba actividad alguna fuera de la *classe préparatoire*, ni siquiera los fines de semana. Sólo salía para ir al cine. En ningún momento se me pasó por la cabeza la posibilidad de rebelarme. Si, en general, los alumnos de *classes préparatoires* son “los adolescentes que han sido seleccionados y se han seleccionado según su disposición hacia la escuela, es decir, su *docilidad*” (: 123); en mi caso, por diversas razones familiares, siempre me entregué a la escuela, a la cual no ejercía resistencia.

A la confinación voluntaria, se añaden las agresiones simbólicas de los profesores. Nuestro carismático profesor de literatura, siempre en la “teatralización de la acción pedagógica”, se burló públicamente de mi pésimo rendimiento durante una prueba oral. Mientras me disculpaba por teléfono con mi profesor de economía y ciencias sociales por haber faltado accidentalmente a uno de los numerosos exámenes orales, me respondió al más puro estilo mafioso: “Si sigues así, nos desharemos de ti [*on se débarrassera de toi*]”. Ejemplo típico de esta “relación total de aspecto patrimonial” (: 126) entre alumnos y profesores, cuyos orígenes Bourdieu vio en la pedagogía jesuita.

Sobre todo, me encontré en la *classe préparatoire* con una réplica del *principium divisionis* que organiza el código escolar francés: más allá de la oposición entre buenos y malos alumnos, el grupo de buenos estudiantes se dividía entre los *élèves brillants* (alumnos brillantes), en los que los profesores depositaban sus esperanzas de éxito, y el resto, cuya mayor calidad consistía en sus *efforts* (esfuerzos). Ambos estudiaron mucho, pero los primeros se destacaban por su total dominio de la retórica disertativa. La mayoría de los alumnos brillantes habían asistido a escuelas, colegios y liceos de élite (eventualmente jesuitas) en la región de París. Ya hablaban un idioma extranjero con fluidez, habían saltado uno o dos grados, practicaban un instrumento musical (piano, normalmente) y demostraban una familiaridad ecléctica con la cultura erudita (música clásica, pintura, cine). Ese no fue mi caso. Nunca me salté un grado, ni practiqué un instrumento. Y lo que es más grave, no dominaba la retórica de la *dissertation*. Incluso, cuando estudiaba mucho, sacaba notas medias o bajas. De hecho, al principio de la *classe préparatoire* desarrollé un complejo de inferioridad con respecto a los alumnos brillantes. Pensé que sólo

estudiar enormemente una docena de horas al día, fines de semana y vacaciones incluidos, superaría mi condición de “alumno que se esfuerza”.

Amarga consagración

El día que me enteré de mi clasificación fue uno de los más felices de mi vida. Cuando recibí a mensaje de un colega presente durante a proclamación de los resultados, corrí a la estación de Metro más próxima, y de la estación al lugar de la publicación donde esperaba la lista, fijada en la puerta de cristal. Después de la separación vino la consagración y luego la agregación. En septiembre de 2007 me convertí oficialmente en *normalien*. Empecé a recibir un sueldo mensual y a tener una habitación en el centro de París. Conseguí la famosa cartera rosa de la Biblioteca Sainte-Geneviève, un lugar de estudio muy apreciado por los alumnos de las clases preparatorias, que me daba derecho, como investigador, a colarme en la fila. Finalmente, me identificaba con el segmento más deseado de la máquina escolar francesa: la ENS.

Con el tiempo, esta victoria dejó un sabor amargo. En *La Noblesse d'État*, Bourdieu insiste varias veces en la “adhesión total” de los alumnos de clase preparatoria “al juego y a todos sus valores” (1989: 153). Eso no es lo que he observado. Evidentemente, durante la preparación, “la lógica del concurso permanente y la preparación de todos los instantes que instituye” (: 153) no dejaba mucho espacio para las críticas. Sin embargo, el elitismo de la institución me molestó y a muchos de mis colegas. Recuerdo la clase inaugural de nuestra profesora de geografía, quien exclamó emocionada: “¡Sois la élite de la nación!”. La misma expresión, “élite de la nación”, la escuché durante la ceremonia de bienvenida de los nuevos alumnos de la ENS. No nos engañemos con el propósito de estas interpelaciones. “El hecho de asignar a alguien a un grupo de esencia superior [dice Bourdieu] suscita en él una transformación subjetiva que contribuye a favorecer una transformación real que lo acerque a la definición que le es impartida” (1989: 157). Sólo que este elitismo flagrante, esta identificación con los estratos superiores de la sociedad, contradecía el igualitarismo del que hacían gala nuestras instituciones republicanas. Como buenos productos de la escuela francesa, creíamos en la meritocracia, pero como buenos productos de dos siglos de historia republicana, compartimos cierta pasión por la igualdad. Entre nosotros, nos negamos a hacer alarde de nuestra identidad *normalienne*. Sin embargo, no podíamos dejar de reconocer el carácter profundamente elitista de la ENS, donde estudiaban los hijos y nietos de profesores universitarios, políticos, ejecutivos de grandes empresas, profesionales liberales (abogados y médicos) y artistas. Además,

entre mis colegas había muchos hijos y nietos de *normaliens*, en una proporción que no coincidía con su peso en la población francesa. La constatación de este elitismo nos obligó a problematizar nuestra creencia en la meritocracia francesa. La propia lectura de Bourdieu nos ayudó considerablemente en esta tarea.

Había otra razón para mi creciente insatisfacción con la máquina de clasificación de la escuela francesa. A diferencia de los alumnos brillantes, no conseguí pasar en el concurso en el primer intento. Tuve que repetir el segundo año en la clase preparatoria. Inclusive, entonces, nunca dominé del todo la retórica de la *dissertation*. En el segundo intento también obtuve bajas calificaciones en las pruebas escritas: 7/20 en historia y un miserable 3/20 en literatura. Si no hubiera sido por mis notas en matemáticas (16/20) y en alemán (17/20), nunca habría llegado a ser *normalien*. Los exámenes orales me asustaron menos. No siempre brillaba en mis presentaciones, que seguían un formato muy parecido al de la *dissertation*, pero respondía bien a las preguntas del jurado. Obtuve excelentes notas en las pruebas orales y quedé en octavo lugar en la competición, pero con una sensación de ilegitimidad debido a mi actuación en las pruebas escritas. Mientras que en los exámenes orales obtuve una media de 14,9/20, en las pruebas escritas sólo obtuve una media de 10,8/20, sabiendo que la media mínima para aprobar las pruebas escritas era de 10,5/20. Sólo 0,3 puntos me separaron de ese piso. 0,3 puntos que me atormentaron durante años. ¿Y si le debo mi éxito en el concurso mucho más a la suerte que a mis méritos? ¿Cómo puede uno sentirse legítimo y, por lo tanto, deseable en una institución que premia la cultura escrita cuando ha obtenido una nota ridícula en literatura? Si toda la liturgia del concurso produce una “frontera mágica” (Bourdieu, 1989: 141) entre el último seleccionado y el primero excluido, ¿cómo no cuestionar su propia esencia cuando uno se encuentra en la frontera, entre los seleccionados, pero en las peligrosas proximidades de los excluidos? Por esta sensación, quince años después, sigo teniendo la pesadilla de volver a hacer las pruebas escritas y fracasar en el concurso.

Antropología anómala

Cuando ingresé a la ENS, ya sabía que quería dedicarme a la investigación científica. Apareció como la coronación natural de mi carrera escolar, y el eclecticismo de la formación recibida en la clase preparatoria me había dado el deseo de explorar nuevos horizontes intelectuales. Sin embargo, dudé entre tres disciplinas: antropología, sociología y filosofía. Los dos últimas pertenecían a la matriz curricular de la

clase preparatoria. De hecho, la gran mayoría de mis colegas eligieron sociología, filosofía, economía o historia. Fui el único que eligió antropología, por razones que tienen que ver con mi huida de la máquina de clasificación de la escuela francesa.

En primer lugar, al seguir la carrera de sociólogo o filósofo, iba a encontrarme de nuevo con la retórica disertativa. Como sociología y filosofía son enseñadas en los liceos, existe un concurso típicamente francés para la contratación de los profesores, que se denomina *agrégation* (agregación). Coexiste con el concurso de la *certification* (certificación). Aunque ambos tienen el mismo propósito, el concurso de la *agrégation*, mucho más difícil que el de la *certification*, da derecho a un salario inicial más alto y a los puestos más codiciados del sistema escolar francés, como profesor de clase preparatoria la oposición entre *agrégés* y *certifiés* es una manifestación más del gusto de la máquina francesa de clasificación escolar para las segmentaciones binarias. Tradicionalmente, los *normaliens* se presentan a los exámenes de la *agrégation* no necesariamente para convertirse en profesores de educación secundaria, sino porque es una primera etapa no oficial en el acceso a las carreras de educación superior. Para los que eligen una carrera de filósofo o historiador, la condición de *agrégé* es un requisito no negociable. Para los que eligen la carrera de sociólogo, no tanto, aunque la ENS animó a los sociólogos *normaliens* a inscribirse en el concurso de *agrégation* en ciencias económicas y sociales. Esto fue muy similar al concurso de la ENS. En el ámbito de las ciencias económicas y sociales, el candidato debía redactar tres *dissertations*: una sobre ciencias económicas (7 horas), otra sobre sociología (7 horas) y otra sobre historia contemporánea o ciencias políticas (5 horas). Me lo temía mucho. Me consideré afortunado por mi éxito en el concurso de la ENS a pesar de mis notas en las pruebas escritas. Para convertirse en antropólogo, materia ausente de la educación secundaria francesa, bastaba el doctorado.⁷⁶

Al elegir la antropología, hui de la disertación. En general, quería escapar de la máquina francesa de clasificación escolar, de sus implacables binarismos y de sus territorios excluyentes. La huida, en la concepción de Deleuze y Guattari, no tiene nada de pasiva. “Huir no es en absoluto renunciar a las acciones, nada más activo

⁷⁶ Sin embargo, la mayoría de los antropólogos franceses que han dejado su huella en la disciplina han practicado asiduamente la *dissertation*. Émile Durkheim, Célestin Bouglé, Henri Hubert, Maurice Halbwachs y François Simiand, Lucien Lévy-Bruhl, Pierre Bourdieu, Maurice Godelier, Emmanuel Terray y Philippe Descola; todos son o fueron *normaliens* y *agrégés de philosophie*. Claude Lévi-Strauss, Jeanne Favret-Saada y Bruno Latour no hicieron el examen de acceso a la ENS, pero se convirtieron en *agrégés de philosophie*. Si tomamos los tres autores más citados en el campo de las humanidades en 2007, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Jacques Derrida, los tres son *normaliens* y *agrégés de philosophie*.

que una huida” (Deleuze y Parnet, 1996: 47). La huida es la búsqueda activa de una nueva tierra. Tampoco hay que confundirla con el viaje. Al huir, el individuo se construye como al margen de las máquinas sociales, de sus códigos y territorios. La antropología me atrajo precisamente por su exterioridad a los códigos y territorios de la máquina escolar francesa. Ausente de la educación secundaria, no figuraba entre las disciplinas de los concursos. Para llegar a ser antropólogo, no era necesario asistir a una *grande école*. De hecho, la antropología poco se estudiaba en la ENS. Sólo un profesor del Departamento de Ciencias Sociales ofrecía materias específicamente antropológicas. El *master*, supuestamente multidisciplinario de la ENS, reducía la antropología a un papel secundario. Se trata de una disciplina que aún no ha sido captada por la lógica segmentaria de las clases preparatorias y de las *grandes écoles*.

Había una razón más para mi elección. La antropología me remitía a la Guayana Francesa. Cada vez sentía más nostalgia de esas tierras y de mi feliz ingenuidad de “liceísta” (*lycéen*), rodeado por la selva amazónica, bajo un sol dominante, en contraste con el traumatismo de la clase preparatoria, en medio de la periferia gris y monótona de la región parisina. Por recomendación de un amigo, había leído, unos meses antes de regresar a la Francia metropolitana, *Cinq études d'ethnologie* de Michel Leiris. Me entusiasmó la forma en que Leiris problematizó la diferencia cultural, porque dialogaba directamente con mi experiencia de la Guyana, un lugar de gran diversidad cultural, lejos de mi ciudad natal en la campiña francesa. Luego leí *Tristes tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, un autor que mi madre admiraba. Sentado al pie de un cocotero, en el borde de la playa, con los niños jugando a mi lado, pasé varias tardes saboreando la lengua refinada del maestro. Imágenes a las que me aferré, en la dura soledad de la clase preparatoria.

Adquirir una clandestinidad

Al optar por la antropología, asistí muy poco a la ENS.⁷⁷ Aproveché mi primer año en la *grande école* para cursar los dos últimos semestres de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Paris-X Nanterre, con especialización en

⁷⁷ Los estudiantes de ENS son libres de elegir su formación, incluso en otras instituciones. Además, debido a que sólo las universidades otorgan diplomas, las formaciones que ofrece la ENS son mixtas y siempre involucran la asociación con una universidad. Sin embargo, estas formaciones mixtas tienen lugar principalmente en las instalaciones de la ENS, lo que limita los contactos entre los normaliens y la universidad a las obligaciones burocráticas.

etnología. Cuando llegó el momento de elegir un *master*, volví a tener dudas. La posibilidad de graduarme junto a mis amigos *normaliens* me atraía, pero eso significaba renunciar a la antropología, con la temida *agrégation* de ciencias sociales en el horizonte. Me decidí por un *master* en antropología en la EHESS. En cuanto a mi objeto de investigación, quería estudiar religión y parentesco entre pueblos indígenas de Brasil, debido a la influencia de Levi-Strauss. Con mi asesor de *master*, Afrânio Garcia, organicé un intercambio en el Museo Nacional de la UFRJ para formarme en la investigación etnológica y llevar a cabo el trabajo de campo.

Estuve encantado con el Museo Nacional, durante los seis meses que pasé asistiendo a clases. La didáctica, la amplia gama de referencias bibliográficas y la libertad teórica de los profesores, me entusiasmaron. La calidad del diálogo entre profesores y estudiantes también. Aunque siempre hay excepciones, en Francia es muy difícil que un profesor se siente en la misma mesa que sus estudiantes de licenciatura a la hora de comer. En la ENS, los profesores tenían derecho a una sala reservada –una manifestación más de la máquina francesa de clasificación escolar, obsesivamente segregadora. Además, Brasil estaba viviendo un momento especialmente favorable para las ciencias sociales. Las universidades públicas se abrían a un nuevo público, de origen más humilde. Se esbozaba una síntesis entre la meritocracia, inherente a la investigación científica, y la democratización, algo a lo que la máquina escolar francesa se negaba, a pesar de los valores que ostentaba. No hay clases preparatorias ni *grandes écoles* en Brasil, ni su relación hipócrita con la cultura. En ellas, la lógica del concurso permanente instituye “una relación instrumental, pragmática, incluso estrechamente calculadora, con la cultura y el trabajo intelectual”, así como “la ambición y el gusto por la proeza intelectual” (Bourdieu, 1989: 117). En la clase preparatoria, no leímos obras originales. Valía más la pena fichar manuales. Aprendí a hablar muy bien de lo que nunca leí, una habilidad que execro. En el Museo Nacional se valoraba la investigación científica como tal, el rigor empírico y la creatividad teórica. Nada de retórica disertativa. En el Museo Nacional, me encontré con otra posible codificación de la práctica universitaria, menos marcada por el heroísmo escolástico francés; otra distribución de los cuerpos también, menos atada a las distancias aristocráticas.

Para el primer semestre de 2010, tenía el proyecto de iniciar el trabajo de campo dentro de una comunidad indígena. Sin embargo, el descubrimiento de Río de Janeiro, y especialmente de Vidigal, cambió este curso. Cuando llegué a la *Cidade Maravilhosa*, durante el invierno de 2009, no tenía intención de investigar las favelas. Desconocía por completo este universo, más allá de los estereotipos que circulan en los medios de comunicación y en las películas. Obligado a mudarme

de la habitación que había alquilado en Copacabana, me fui a compartir una casa con Camille, al que ya me referí al inicio de este capítulo.

Fue una experiencia notable, sobre todo por la distancia con mi universo de origen, la clase preparatoria y la ENS. Pasé gran parte de mi tiempo con la misma *galera*, un grupo formado por jóvenes de entre 20 y 30 años como yo y Camille. La mayoría de ellos vivían de trabajos temporales, pero también involucrados en el movimiento local de *hip hop*. Al gusto por la proeza intelectual que estimulaba la máquina escolar francesa, se oponía el gusto por la destreza verbal, copiada en el *hip hop*. La propia palabra cultura asumió un significado diferente. En los diferentes segmentos de la máquina escolar francesa, la cultura es algo que necesitas para brillar en las pruebas. “*Il faut que vous vous fassiez une culture*” (hay que hacerse una cultura), repetía mi profesor de ciencias económicas y sociales en la clase preparatoria, como si la cultura se redujera a una serie de fichas. Ya en la ENS valoramos una relación de “diletantismo ilustrado y de familiaridad ecléctica” (Bourdieu, 1989: 27) con la cultura, que daba el encanto al estudiante brillante. En Vidigal, la cultura representaba una alternativa al empleo mal pagado y al narcotráfico. Significaba el ascenso social a través de las artes (musicales, escénicas y poéticas, principalmente). Encontré en la ONG *Nós do Morro* (Nosotros, los del Morro) un famoso grupo de teatro que ofrecía a varios jóvenes de la favela la oportunidad de seguir una carrera artística, un ejemplo significativo, pero no el único. Se salvaron vidas con la cultura, se producía la autoestima y se creaban sujetos colectivos. La cultura no clasificaba a los individuos, sino que fortalecía a la *comunidad*.

Tal discrepancia también se manifestaba en las posturas, en el *hexis corporal*. Los alumnos de la ENS de mi época todavía se parecían mucho a los estudiantes de letras y ciencias de los años 1920, tal y como los describía Lévi-Strauss: “adolescentes prematuramente envejecidos, discretos, retirados, habitualmente ‘a la izquierda’, y preparándose ya para hacerse admitir entre esos adultos que ellos empeñosamente trataban de llegar a ser” (Lévi-Strauss, 1955: 56). Cuando asistían a una fiesta de estudiantes, lo hacían a la manera de esos jóvenes preadolescentes a quienes sus padres concedieron el derecho de salir de casa por primera vez en sus vidas –lo que tiene mucho sentido, ya que muchos sacrificaron su adolescencia por sus estudios. Escuchaban músicas de moda cuando eran niños; bailaban sin preocuparse por el ritmo. Aparte de eso, los alumnos de la ENS tenían poco o ningún contacto con la cultura juvenil. Muchos ni siquiera iban a las fiestas estudiantiles y preferían pasar la noche escuchando ópera a solas en sus habitaciones. Entre los miembros de la *galera* que frecuentaba en la favela, era exactamente lo contrario. Había una omnipresencia de la cultura juvenil: en la atención que se

le daba la ropa, llamativa; en los gustos musicales, que favorecieron el *hip hop* nacional e internacional; en nuestras diversiones, siempre colectivas y frente a la calle. La intensidad de nuestras vidas sexuales, medida por el número de parejas diferentes, no coincidía con la de los *normaliens*. Introversión ascética, por un lado; extroversión hedonista, por otro.⁷⁸

En un artículo reciente, David Berliner defiende la hipótesis de que “jugar al hombre-camaleón es uno de los atractivos centrales, existenciales e intelectuales, de la búsqueda participativa” (Berliner, 2013: 157). Ejercer la empatía significa para el antropólogo “pensar en lo que se piensa si se es otra persona. Esta capacidad de ver el interior es tanto imaginativa como emocional, y combina el ejercicio de la imaginación con la ‘transmutación de las sensibilidades’” (:158). En este sentido, la etnografía “es un ejercicio de desidentidad temporario” (:165). Sin embargo, Berliner no menciona un poderoso motivo de este ejercicio: olvidarse a sí mismo. En Vidigal, mi identidad *normalienne* ya no definía mi esencia social. Ya no era el eterno buen alumno, siempre deseoso de brillar. No necesitaba demostrar mi diletantismo ilustrado, mi ecléctica familiaridad con la cultura erudita. Ningún sentido de ilegitimidad, ninguna culpa por no dominar la retórica disertativa. Estaba experimentando una nueva forma de ser, una agencia diferente de expresiones y territorios, de discursos y posturas, de creencias y deseos. Nuevas emociones, nuevas intensidades. Otra forma de ser hombre, otra forma de ser joven, otra forma de ser alguien.

Huir, dice Deleuze, tiene que ver con “adquisición de una clandestinidad” (Deleuze y Parnet, 1996: 57). Quizá sirva como una hermosa definición del trabajo de campo. Esto explica la interrupción de mi investigación en Vidigal. Con el avance de la *remoção branca*, ya no podía jugar a ser otro, porque mi propia presencia, como un joven blanco del primer mundo, contribuía a esta transformación. Ya no podía olvidarme de mí mismo. Mi huida, que comenzó con la elección de una disciplina marginal para la máquina francesa de clasificación escolar, continuó con un intercambio en el Museo Nacional y me llevó a la favela, fue prohibida. La

⁷⁸ Esta disposición extravertida era común en las personas con las que me juntaba, lo que no significa que la compartieran todos los jóvenes residentes. Durante toda mi estancia en Vidigal, tuve muy poco contacto con los jóvenes evangélicos de la favela, cuyas actividades de ocio eran otras. También señalo que mi experiencia de la favela como huida no significa en absoluto que los comportamientos no siguieran ningún código. Innumerables binarismos organizaban la sociabilidad: “hombres” versus “mujeres”, “trabajadores” versus “bandidos”, “paraibas” versus “cariocas”, por nombrar sólo algunas. La oposición “hombres” versus “mujeres”, por ejemplo, funcionaba de forma más rígida en la favela que en la ENS, donde los grupos de amigos, especialmente en letras y ciencias sociales, implicaban la presencia de ambos.

descharacterização del campo, en mi caso, dice mucho más de mí que del propio campo. Lo que estaba en juego era la agencia de mi propio deseo, la forma en que agregaba mi persona a otras, sumergía mi cuerpo en ciertos territorios, conectaba mi discurso a otras expresiones. Había empezado la investigación en Vidigal, porque me gustaba la persona en la que me había convertido al vivir allí. La *remoção branca* funcionó como un recordatorio. Si no era exactamente un extraño en el lugar, tampoco era un residente como los demás. Nunca había dejado de ser un gringo. Como solución, corrí aún más lejos. Adquirí una nueva clandestinidad, en la lejana subdivisión del Jardim Maravilha, en el “borde de la ciudad”, para retomar el título de mi tesis. Pero ésa es otra historia.

Más allá del acierto y del error

Diez años después, me pregunto: ¿he escapado de la máquina francesa de clasificación escolar? ¿Logré derrotarla o, incluso en el campo, seguí atrapado por el mismo agenciamiento? ¿Me he librado de mi deseo de brillar? Al fin y al cabo, mi estancia en Vidigal siempre tuvo un carácter provisional. Después del intercambio, regresé a Francia, donde escribí mi trabajo de maestría. Los discursos y las posturas aprendidas en la favela se convirtieron en un ejercicio académico. En casa, sentado frente al computador, entre una clase y otra, escribí un texto de acuerdo con los cánones de la escritura académica. He dividido el texto en introducción, desarrollo y conclusión. He añadido notas a pie de página y referencias bibliográficas. Intenté combinar el “material empírico” con la “teoría antropológica” tal y como lo aprendí en mi formación. En otras palabras, codifiqué el discurso, las posturas y las prácticas de mis interlocutores en el campo. Sin embargo, este código tiene poco que ver con el movilizad por ellos. Encapsulé sus prácticas dentro de conceptos que son extraños para ellos. Lo hice porque quería completar mi maestría de la mejor manera posible. Al igual que los especuladores de Vidigal, “exploté a los pobres”, utilicé a los habitantes de la favela como palanca para mi carrera académica.

Podría quedarme en Vidigal y dejar la universidad, pero eso nunca se me pasó por la cabeza. Sin embargo, tenemos ejemplos de antropólogos que han ido mucho más allá. David Webster, antropólogo blanco nacido en Rodesia del Norte, cambió la escritura académica por el activismo militante en la década de 1980 (James, 2009). Tras una tesis sobre la sociedad chope, con una fuerte base teórica estructural-funcionalista, se interesó por el marxismo, escribió artículos en la prensa para denunciar el régimen del *apartheid*, apoyó al Congreso Nacional Africano (ANC) y

al Partido Comunista Sudafricano (SACP). Finalmente fue asesinado por la policía secreta del régimen sudafricano en 1989. Línea de fuga, racial y política, que convirtió al hijo de un minero blanco, que asistió a las escuelas de las élites racistas, en un mártir de la lucha contra esas mismas élites. Formado en los colegios de la élite inglesa, Colin Turnbull se hizo famoso en los años 1960 con sus estudios sobre los pueblos pigmeos (Grinker, 2001). Se casó con un colega afroamericano y se convirtió al budismo, hasta el punto de adoptar el nombre de Lobsang Ridgol, cuando el propio Dalai-Lama le ordenó monje. Línea de fuga sexual y religiosa. ¿Y qué decir del antropólogo estadounidense Buell Quain, que se suicidó en el campo a finales de los años 1930 y cuya enigmática línea de fuga dio lugar a una novela (Carvalho, 2020)?

Aparentemente, el regreso del campo implica la reterritorialización del antropólogo, que retoma las prácticas y los gestos propios del universo académico. No podemos olvidar el tercer momento (lógico) del deseo antropológico: la escritura. Es un eufemismo decir que la escritura científica me liberó de la *dissertation*, que nunca voy a dominar. Con ella, redescubrí el placer de seguir las articulaciones de lo real, en lugar de jugar ingeniosamente con el significado de las palabras.

Pero la escritura antropológica me llevó aún más lejos. Todo, en mi formación, me llevó a creer en la oposición entre la opinión, propiedad de los que no poseen ciencia, y la verdad, privilegio de los que ascienden socialmente por el sistema educativo. La *dissertation*, en su modelo filosófico, consistió, como bien recuerda Lévi-Strauss (1955), en una lucha heroica contra la opinión: la primera parte debía exponer la opinión común sobre el tema, opinión que la segunda parte negaba basándose en la tradición filosófica, y a la tercera parte le correspondía superar el conflicto entre ambas. Cabe señalar que incluso Bourdieu, quizás el más lúcido comentarista del sistema escolar francés, nunca abandonó la dramaturgia de la *dissertation*. De hecho, extendió su aplicación al propio trabajo intelectual, al señalar la existencia de una *doxa* escolástica, que el conocimiento sociológico ayudaría a superar (Bourdieu, 2003). Durkheim hace de la oposición entre “sociología” y “preconociones” la base de sus *Reglas* (1895). Incluso Deleuze nunca ocultó su desprecio por el sentido común (1968: 169 *et seq.*).

La escritura antropológica indica otra forma posible: vivir con la opinión. La superación dentro del propio discurso académico no es la única opción. En un famoso artículo, Eduardo Viveiros de Castro defendió una definición del discurso antropológico como una forma de poner en resonancia la imaginación conceptual de los nativos con la del propio antropólogo (2002) –el autor utiliza un concepto no discursivo de concepto, que abarca tanto las formas de expresión (verbales y

no verbales) como las formas de contenido (usos del cuerpo y marcaciones del territorio). En lugar de degradar los discursos que no son científicos, de tratarlos como errores, ilusiones, locuras o ideologías, o como si fueran la primera etapa, y nada más, en la evolución del pensamiento humano, la antropología los acoge como una variación enraizada en una determinada experiencia del mundo. El acceso al conocimiento no tiene por qué pasar por la lucha heroica contra la opinión. También pasa por la diplomacia del concepto, por nuestra capacidad de tomar en serio formas de expresión y de contenido ajenos a nuestra tradición erudita.

No hay que confundir la huida con el alejamiento. La huida implica nuestra metamorfosis, la transformación de nuestra subjetividad por la perversión de los segmentos que regulan nuestro deseo. “El Anormal está siempre en la frontera, en el borde de una banda o de una multiplicidad; él es parte de ella, pero la hace pasar a otra multiplicidad, lo hace convertirse, traza una línea-entre” (Deleuze y Parnet, 1996: 53). Tal vez aún desee brillar al escribir este texto, pero ahora eso pasa por la propia disipación de la luz y la oscuridad. Y quizás ése sea el verdadero significado de la huida.

Bibliografía

- BERLINER, D. (2013). Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre. *Hom*, 206, pp. 151–170.
- BOURDIEU, P. (1989). *La Noblesse d'Etat*. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. (2003). *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raison d'Agir.
- CALDERÓN, E. (2012). *La afectividad en antropología*, México D.F.: cieras; Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- CARVALHO, B. (2020). *Nove noites*, São Paulo: Companhia de Bolso.
- COFFEY, A. (2011). *The ethnographic self*. London: SAGE.
- CORTADO, T. (2012). *La communauté en miettes: La morphologie sociale d'une favela brésilienne [Mémoire (Ethnologie et anthropologie sociale)]*. Paris : EHESS.
- CORTADO, T. (2021). Contra Durkheim. La Science sociale comme vision du monde, de Wiktor Stoczkowski. *Mana*, V.27, N°1, pp. 1-29.
- CORTADO, T. (S/F). *À beira da cidade*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- DAVIES, J.; SPENDER, D. (eds.), (2010). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford University Press.
- DELEUZE, G. (1968), *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). *Mille plateau*. Paris: Éditions de minuit.

- DELEUZE, G.; PARNET, C. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- DURKHEIM, É. (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- FAVRET-SAADA, J. (2009). *Désorceler*. Paris: Olivier.
- GRINKER, R. R. (2001). *In the arms of Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- JAMES, D. (2009). David Webster: An Activist Anthropologist Twenty Years On. *African Studies*, V.68, N°2, pp. 287–295.
- KULIK, D. (2006). Theory in Furs. *Current Anthropology*, V.47, N°6, pp. 933–952.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- SILVA, L. A. M. (2011). A política na favela. Dilemas. *Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, V.4, N°4, pp. 699–716.
- SMITH, R. J.; DELAMONT, S. (eds.) (2019). *The lost ethnographies: Methodological insights from projects that never were*. Van Haren Publishing.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, V.8, N°1, pp. 113–148.

CULPA, EMPATÍA E IDENTIFICACIÓN.
REFLEXIONES SOBRE LA EXPERIENCIA EMOCIONAL EN EL TRABAJO
DE CAMPO CON VARONES QUE SE INYECTAN DROGAS

*Angélica Ospina-Escobar*⁷⁹

Introducción

El objetivo de este texto es presentar un análisis reflexivo de las emociones de culpa, identificación y empatía, y su aporte a la construcción de vínculos sociales durante un trabajo de campo que realicé con varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora. Para ello, describo cómo construí mi relación con Paco, un hombre que se inyectaba heroína y que vinculé al proceso de investigación en calidad de investigador par. A través de mi relación con él, establecí una comprensión profunda sobre las dinámicas en las que se vive el uso de drogas inyectadas y los denominados “comportamientos de riesgo” que de ellas derivan. Mi relación con Paco y su posterior muerte, me transformaron personal y profesionalmente.

El análisis que aquí presento se basa en un relato construido a partir de notas de campo y correos electrónicos donde narro a mis supervisores y equipo de investigación las experiencias que tuvieron lugar entre 2010 y 2012. En aquel periodo realicé mi primera inmersión en Hermosillo y construí vínculos con redes de personas que se inyectan drogas (PID), sus vecinos y familiares, con los cuales sigo en contacto.⁸⁰

En el relato elegí algunos de los momentos más álgidos del ejercicio etnográfico, que me confrontaron éticamente, debido a mis reacciones emocionales frente a situaciones vividas con Paco y con las personas con quién él me presentó. Revisitar esos momentos de intensa vivencia me permiten, diez años después, reflexionar sobre las características de los vínculos que construí, cómo ello me posibilitó el

⁷⁹ Cátedra CONACYT asignada al Programa de Políticas de Drogas, División de Estudios Multidisciplinarios del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) región Centro. En el texto se utilizará la sigla PID para referirme a estas personas.

⁸⁰ Todos los nombres son ficticios para preservar la confidencialidad de las personas participantes.

acceso a otras PID y a una forma particular de concebir los procesos de salud-enfermedad-atención de las PID.

El trabajo de campo estaba enmarcado en mi posición como socio-demógrafa, adscrita a la intervención comunitaria en salud pública. Busqué caracterizar y medir las prácticas de riesgo asociadas a la infección por VIH, ante la preocupación por el incremento, a partir de 2000, en la proporción de personas que usan heroína en Hermosillo y del aumento del número de casos de VIH asociados al uso de drogas inyectadas⁸¹ (Ospina-Escobar, 2016).

Si bien desde 2016 estoy escribiendo sobre las dinámicas de uso de sustancias inyectadas y las prácticas y contextos de riesgo al VIH entre PID, los textos que he producido han estado enmarcados en el lenguaje distante y con pretensiones de neutralidad que plantea el campo de la salud pública (Van Maanen, 1988). Desde esta posición epistemológica, nunca problematicé mi relación como investigadora con las personas que participaron de los estudios, ni he mencionado la “cocina de los datos” (García-Santesmasess & Fernández, 2019). Es decir, los procesos a través de los cuales logré acceder a las observaciones, encuestas y entrevistas realizadas y comprender (*verstehen*) el mundo de la vida y las prácticas sociales en las que participan mis interlocutores.

La manera de presentar los hallazgos que se utiliza en la salud pública favorece la reproducción de estereotipos frente a las personas usuarias de sustancias ilegalizadas como una otredad “des-ordenada” y patológica, la del “adicto”. Desde el estereotipo médico del dependiente y enfermo, el/la investigadora se posiciona frente al otro como un ser normalizado y objetivo, que hace parte del orden social y quien desde ese lugar encuentra lo que es “riesgoso”, planteando, entonces, cómo intervenirlos (Southgate, 2011). Desde esa dicotomía experto *versus* desviado se asume que la relación que establece el o la investigadora con los participantes es una neutra y sin apegos (Van Maanen, 1988).

En el campo particular de los estudios sobre uso de sustancias ilegalizadas, resulta especialmente necesario develar la “cocina de los datos” o los procesos que constituyen la *hidden ethnography* (Blackman, 2007) desde una perspectiva crítica y reflexiva, para abrir una discusión epistemológica y ético-política sobre las maneras en que se ha construido al sujeto “adicto”, los contextos que se han considerado legítimos para “estudiarlos” (la cárcel, el hospital, el centro de tra-

⁸¹ En particular, en 2012, la prevalencia de VIH en PID en Hermosillo era más alta que la encontrada en Tijuana, a pesar del mayor reporte de uso compartido de jeringas, de las peores condiciones de vida de la población en esta última ciudad y de su condición de frontera (Ospina-Escobar *et. al.*, 2018).

tamiento) y los lugares particulares de enunciación que estos contextos institucionales favorecen (Albertín Carbó, 2008). En particular, aquí reflexiono sobre el papel de la intersubjetividad que se construye en campo, en un contexto cultural particular, situado histórica y socialmente (Haraway, 1988) y cómo ello afecta el tipo de conocimiento que se produce.

La falta de reflexividad en torno a los lugares de enunciación desde los cuales se produce conocimiento frente a las personas que emplean sustancias ilegalizadas, favorece la reproducción de estereotipos, que a su vez legitima el *statu-quo* de los expertos. Esto tiene como efecto la dificultad para incorporar las necesidades, los puntos de vista y las voces de los usuarios de drogas y, por lo tanto, la reproducción de discursos que no logran impactar en las realidades en que esta población vive, enferma y muere.

En este capítulo procuro mostrar que el esfuerzo por comprender formas particulares de vivir, pensar y sentir de las PID y la posibilidad de construir nuevos *insights* sobre sus dinámicas de uso de sustancias, requiere del establecimiento de vínculos emocionales y afectivos (Ferrell, Hayward y Young, 2008), a través de los cuales operan intercambios simbólicos de estatus y poder entre la investigadora y las personas participantes. La narrativa que construyo describe cómo el trabajo de campo es allanado por los intercambios simbólicos que se van tejiendo cotidiana y casi inadvertidamente y que favorecen la construcción de unos *selves* y la creación de cierta intimidad que expone vulnerabilidades, ambivalencias y reflexiones sobre biografías, prácticas e intereses de los participantes de la investigación (Bourgois, 2010). Este intercambio abre un campo de posibilidad para comprender de manera profunda la racionalidad de prácticas estigmatizadas como el uso inyectado de sustancias ilegalizadas. Desde esta construcción intersubjetiva no sólo se produce conocimiento situado (Haraway, 1988), sino que se transforman las identidades tanto de la investigadora como de los sujetos que participan del proceso.

Estos vínculos afectivos se configuran en la medida en que la investigadora reconoce ser afectada, en el sentido dado por Favret-Saada (citada por Goldman, 2005); es decir, estar comprometida con el fenómeno y con los sujetos con quienes interactúa. Esta “afectación” es percibida por los interlocutores y favorece el florecimiento de relaciones de reciprocidad y solidaridad en el proceso de investigación, que alimentan una comprensión más profunda del interlocutor a través de la escucha activa (Laible, 2000).

La construcción de los vínculos afectivos con los interlocutores es vehiculizada por la empatía, entendida como la posibilidad de compartir y comprender los pensamientos y sentimientos de las otras personas y sus causas (Gordon, 1981).

En el texto planteo que esta posibilidad de “ponerse en el lugar del otro” no es sólo una característica racional, cognitiva, sino que también tiene componente no-consciente, que son los procesos de contratransferencia e identificación de la investigadora con los participantes. Esta aproximación favorece que las PID dejen de ser vistas como sujetos irracionales y autodestructivos, para pasar a dar cuenta de las sensibilidades que sostienen las dinámicas de uso de sustancias que resultan disruptivas para quienes no participamos de ellas.

El texto está dividido en cuatro apartados. En el primero introduzco al lector en el significado del trabajo de pares en el campo de la intervención en reducción de riesgos y daños asociados al uso de sustancias ilícitas. En el segundo, caracterizo la relación con Paco, haciendo énfasis en la descripción de las situaciones que favorecieron la emergencia de vínculos afectivos con diferentes actores sociales de la comunidad. Seguidamente reflexiono en torno a las emociones de culpa y empatía como dispositivos a través de los cuales accedí a los universos de sentido de las PID. Introduzco una acotación sobre la dimensión no-racional de la empatía, la identificación, de la que poco se habla, y planteo cómo estas emociones se construyeron a partir de mi ubicación particular en el espacio social de los participantes del estudio, de acuerdo a mis marcadores sociales de género, edad, nacionalidad y clase social. Concluyo con una reflexión sobre la importancia de problematizar las emociones, los afectos y las emociones de la investigadora en contextos de criminalización y alta estigma social, que contribuyen a la construcción de vínculos y el tipo de conocimiento que de ellos surge.

El trabajo de pares en la intervención de reducción de riesgos y daños asociados al uso de sustancias ilícitas

El involucramiento de pares, es decir, de personas de la misma población con la que se quiere intervenir, ha sido parte integral de las estrategias de promoción de la salud entre PID, particularmente como parte de la respuesta a la epidemia de VIH desde 1980 (Jurgens, 2008). Este es un recurso esencial tanto para alcanzar a poblaciones estigmatizadas y criminalizadas, como para promover cambios de comportamientos, actitudes y conocimientos de manera más sostenida en el tiempo (UNAIDS, 2019). Asimismo, facilita el acceso a servicios e insumos de salud y promueve la adherencia al tratamiento (Needle *et. al.*, 2004). Trabajar como promotores(as) pares, promueve un reposicionamiento de las personas en su espacio social, ofreciéndoles nuevas fuentes de estatus y poder y una oportunidad de vinculación laboral (Dickson-Gómez, Knowlton y Latkin, 2004).

Desde las epistemologías feministas se ha planteado la necesidad de implementar dispositivos de investigación que permitan escuchar la voz de las personas sobre quienes estamos investigando, sus significados y posturas en torno a las condiciones de vida en las que están inmersas (Haraway, 1988). Ello supone considerar a las personas como productoras de conocimiento y al trabajo de campo como una larga conversación cargada de poder (Haraway, 1988). Debido a que mi trabajo es aplicado a la promoción comunitaria de la salud, vinculo a las PID como investigadoras pares que posteriormente pasan a ser promotoras pares de salud. Además de fungir como *gatekeepers*, reconozco en estas personas una *expertise*, adquirida por su vivencia personal en relación con la compra, venta y uso de sustancias. Así, participan en el diseño de la estrategia de investigación, revisan y comentan los instrumentos, apoyan la recolección de información, hacen parte del análisis y validan los resultados del proceso, propiciando una confrontación continua entre la perspectiva teóricamente informada de la investigadora y la perspectiva “nativa” (Balbi, 2012).

Paco fue mi primer PID investigadora par.

Paco

Mi primer acercamiento a la escena de uso de drogas inyectadas en Hermosillo fue en el verano de 2010, a través de un colega. Ese día conocí a Paco, que me ayudó con el acceso a lugares de encuentro y con otras personas dentro de su red. Él me interpeló por la forma como dirigía mis preguntas, por cómo me acercaba a las personas y por las interpretaciones que hice a partir de mi participación en las dinámicas de sociabilidad y de uso de sustancias. La confrontación entre su perspectiva de “nativo” y la mía de investigadora tiene que ver con nuestras diferencias género, nacionalidad, ciudad de residencia y uso de sustancias.

Paco era un hombre de mi edad (33 años), quien para ese momento tenía una larga historia de prerenacimiento a pandillas, acceso temprano a redes de compra, venta y uso de sustancias, y una serie de entradas y salidas a prisión por diferentes delitos desde su adolescencia. En la fecha en que lo conocí, estaba en tratamiento sustitutivo con metadona. Yo soy una mujer nacida en Cali, Colombia, hija de padres comerciantes y la primera de mi familia en culminar sus estudios universitarios. Salí de Cali en 2002, tras el doloroso asesinato de un grupo de jóvenes involucrados con quienes llevaba a cabo un ejercicio de investigación-acción en el marco de un proyecto para la para la resignificación de prácticas sociales violentas (Ospina-Escobar, 2004).

En esa primera inmersión en campo en Hermosillo, quería identificar espacios de encuentro de personas que se inyectan drogas, hacer un estimado de la población y proponer zonas para realizar intervenciones de reducción de daños.⁸² Antes de iniciar el campo, Paco, mi colega y yo, tuvimos varias sesiones de capacitación y diseño del trabajo de campo. Ese proceso incluyó la realización de cartografías, listado de actores, instituciones y espacios por donde transitan las PID y la identificación de posibles complicaciones en el terreno, cosa que tomó una semana. Al final, habíamos elaborado un plan de trabajo y asignado las responsabilidades para cada uno.

Debido al intenso calor que caracteriza a Hermosillo, nuestras jornadas iban de 7 a 10 de la mañana y de 5 a 8 de la noche, de lunes a viernes, a menos que tuviéramos una reunión relacionada con el proyecto, a la que siempre asistíamos Paco y yo. Así “captábamos” a las PID que buscaban su primera dosis del día, justo antes de ir a trabajar, a las que se ocupan en actividades de sobrevivencia en puntos estratégicos de la ciudad y a las que se reunían en dinámicas de sociabilidad al caer la tarde.

Paco me buscaba cada mañana en el hotel y desde allí iniciábamos largas caminatas por diferentes lugares de encuentro, que respondía al ejercicio de cartografía. Al terminar el recorrido matutino nos sentábamos a tomar algo, compartíamos nuestras impresiones de la jornada y nos despedíamos. En la tarde, yo iba a casa de Paco y allí conocí a su mamá y a su hermana, con quienes establecí relaciones muy cercanas. También allí conocí a otras PID que llegaban para inyectarse, pero que resentían mi presencia. Sólo después de varios meses, comenzamos a intercambiar comentarios, primero sobre el calor y posteriormente sobre el trabajo que realizaba. Sólo hasta después de la celebración del cumpleaños de Paco, que narro más adelante, pude sostener conversaciones un poco más fluidas con estas personas, pero siempre marcadas por un notable distanciamiento, que sólo superé tras la muerte de Paco.

Por tres meses, Paco y yo repetimos esta rutina. Durante las caminatas, Paco me compartía diferentes pasajes de su vida: sus experiencias de pandillero, de sus vivencias en la cárcel, de cómo se enteró que tenía VIH, sus planes a futuro... Al principio, sus historias me parecían heroicas. A medida que profundizamos en nuestra relación, me fue compartiendo sus preocupaciones y sus sueños.

⁸² Particularmente, realizar intercambio de jeringas, distribución de insumos esterilizados de inyección, información sobre inyección segura, ofrecer pruebas gratuitas, voluntarias y con consejería de VIH y acompañamiento a otros servicios especializados de salud.

Si voy a tomar el medicamento, ya verás que cuando vuelvas voy a estar bien... No quiero morirme como sidoso... Por aquí se han muerto dos que tres así y no quiero eso para mí... Es muy triste, yo no quiero que nadie me mire así, como si fuera menos, ¿me entiendes? Por eso voy a tomar el medicamento. Para que la gente vea que aunque tenga SIDA, puedo verme bien como ahora, ¿qué no? [risas] (Diario de campo, noviembre 12, 2010).

En esos momentos de conocimiento mutuo, siempre me veía a mí misma insistiéndole a Paco en la necesidad de que empezara a tomar tratamiento antirretroviral, a lo que respondía con evasiones. La excusa era siempre la falta de documentos que le impedían darse de alta en el sistema público de seguro médico. Yo siempre tenía alguna solución, frente a la cual, ahora lo veo, Paco siempre se mostró reticente.

Hoy anduvimos muy cerca del centro de gobierno en reunión con el Dr. S; entonces, saliendo, aproveché para proponerle a Paco pasar a sacar su acta de nacimiento, pero me dijo que se nos iba a hacer tarde. Le respondí “tarde para qué” y él, visiblemente molesto, me respondió “sobres” y se alejó caminando muy rápidamente [...] En la tarde, al encontrarnos en su casa, le pregunté por qué no quería iniciar su tratamiento y mirándome muy fríamente me dijo que él iba a hacer los trámites por sí mismo y sin necesidad de niñera [...] (Diario de campo, junio 9, 2010).

Durante el trabajo de campo, Paco también me hacía preguntas sobre mi vida en Colombia, sobre la calidad de las drogas allá, sobre mi familia, mis amigos y aquello que dejé cuando vine a vivir a México. En particular, le interesaron mis experiencias de trabajo con jóvenes de pandillas en Cali, tema que nos propiciaba reflexiones sobre las violencias, la apropiación del espacio público, las estéticas y los consumos de drogas. En ocasiones, estas conversaciones me transportaban por viajes nostálgicos por las arborizadas calles de mi ciudad natal, mientras recorríamos los polvorosos caminos hermosillenses. En mi mente quedaban fundidas historias y personajes. Eso fue evidente cuando, después del segundo mes en campo, empecé a soñar con los espacios que recorría durante el día, superpuestos a escenarios caleños.

Esto me generó una sensación de familiaridad con esa ciudad del norte de México, con los espacios y personas que recién conocía, y favoreció que las sensaciones de peligro se diluyeran en mi delirio melancólico. Esta baja percepción de riesgo de los espacios de encuentro facilitó que fuera admitida por las PID. Puedo decir que no tenía que hacer un esfuerzo por estar ahí. Antes bien, me sentía a gusto, extrañamente familiarizada e identificada con las personas, sus historias

y los espacios. Las PID me despertaban cierta fascinación por sus estilos de vida, por su honestidad con la que me comentaban sobre sus incursiones en actividades ilegales, por su capacidad de sobreponerse a la muerte de sus amigos y a eventos de violencia que habían vivido en diferentes momentos de sus vidas. Yo los conectaba oníricamente con los jóvenes cuyo asesinato había impulsado mi salida de Cali.

Paco actuaba en muchos escenarios como mi protector, lo cual le daba cierto estatus en sus redes. Él marcaba cuando era momento de irse y ponía en alto a ciertas personas que, desde su punto de vista, se me acercaban demasiado. También me recomendaba con quien no hablar porque era “peligroso” y me señalaba cuando sentía que yo estaba transgrediendo un límite.

Hoy conocí a J. mientras compartíamos con los chavitos de la Ley 57. J. tiene apariencia de marero. Todo su cuerpo está cubierto de tatuajes [...] Llegó al espacio en bicicleta y desde su arribo sacó un arma corto punzante. Interrumpió nuestra plática presumiendo cómo había hecho esta arma y todo el mal que hacía con ella. Después exhibió sus movimientos, en una danza que me recordaba a los muchachos del reti [colonia en Cali donde hacía trabajo de campo]. En ese momento Paco empezó a insistir en que ya nos íbamos. Yo quería conocer a J. Entonces, ignorando a Paco, le pregunté a J. por sus tatuajes. J. se quitó su camisola y empezó a contarme las historias de cada uno. Paco estaba impaciente y el ambiente se puso tenso. Los otros tres chicos solo miraban y reían, sentí que estaban burlándose de Paco. Le pregunté a J. si podía tomarle fotos y entonces Paco, visiblemente molesto, me dijo que ya nos estaban esperando, que si nos íbamos o qué onda. Ante la tensión inminente quedé de regresar al siguiente día para hacer “la sesión de fotos” y me despedí bromeando al respecto. Paco me regañó, diciendo que estaba siendo muy “ofrecida” con J. Me dijo que él era muy peligroso y que tenía que tener cuidado porque eran viejos rivales. Volvió con su vieja historia de cómo le sacó las tripas a un contrincante en una pelea a cuchillo. Me dejó en el hotel y al despedirse me dijo que por favor “no le diera problemas” (Diario de campo, julio 21, 2010).

A través de Paco conocí una extensa red de hombres con edades entre 20 y 50 años, en su mayoría con experiencias de vida similares a las de Paco: historia de pandillas, entradas y salidas constantes de prisión, trayectoria educativa truncada, baja escolaridad, casi todos residentes en la zona norte de la ciudad. Paco me presentaba como alguien interesada en “repartir jeringas a los tecatos”. Yo siempre usaba el mismo tipo de ropa, a modo de uniforme: jeans y camiseta blanca con el logo de la organización o alguna campaña de salud. Buscaba que ellos me identificaran como una promotora de salud, lo cual, por un lado, me ubicaba como aliada y, por otro, me

protegía en casos de redada policial. Paco, en cambio, era renuente a usar uniforme. Sólo utilizaba un sombrero para el sol con el logo de la organización.

Siempre llevábamos una mochila con jeringas, folletos sobre inyección segura y algunos insumos como jeringas, toallitas alcoholadas, agua destilada, además de sueros, chocolates y cigarros. También un bote rojo, donde las personas podían desechar las jeringas usadas. Esto nos daba una excusa para estar en los espacios. Paco cargaba la mochila y distribuía los insumos, yo llevaba el bote rojo y los cigarros. Permanecía en silencio la mayor parte del tiempo, esperando a que Paco me presentara. Sólo si alguien me preguntaba algo directamente, me animaba a participar de la conversación. Antes de irme del lugar, a cada persona presente le daba una tarjeta, que les daba acceso a más material de inyección, estrategia a través de la cual puede realizar una estimación del volumen de la población PID en la ciudad (Ospina-Escobar, 2016). En la tarjeta, además de estar el nombre de la organización, el *slogan* “No la roles” y mi nombre, se destacaba un número de teléfono al que podían marcar gratuitamente desde cualquier teléfono público. Así pude conocer una proporción considerable de las PID de Hermosillo.

Cuando hablaba, las personas advertían mi acento y entonces las preguntas por Colombia y las drogas eran inevitables. Ello me permitía bromear y disminuir la evidente tensión que generaba mi presencia en estos espacios, que a veces se expresaba en ocasiones en las miradas furtivas que me lanzaban, en no mirarme en absoluto o en preguntar una y otra vez qué hacía allí. Después de un par de visitas, me empezaron a llamar “cholombiana”.



Foto 1. Fuente: Archivo personal, julio, 2010.

En octubre de 2010, Paco y yo levantamos una encuesta sobre prácticas de riesgo al VIH entre PID en las zonas que había identificado con la mayor concentración de población. En ese ejercicio, Paco fungió como supervisor de campo. Él aplicaba el primer filtro para saber si la persona era o no inyectora, me ayudaba a distribuir los insumos de prevención y a armar el operativo. Este último consistía en levantar las encuestas en las casas de las PID que tuvieran un espacio en su antejardín, donde las personas pudieran esperar a ser encuestadas sin temor de ser acosadas por la policía. Elegíamos las casas que presentaran menor conflictividad desde el punto de vista de Paco, por lo que su juicio era un factor decisivo en la selección.

Esta estrategia comunitaria de levantamiento de encuestas me permitió establecer relaciones cercanas con familiares de algunos de las PID, quienes me facilitaban un espacio en sus casas para levantar más encuestas, me rentaban sillas y mesas, preparaban alimentos que yo les compraba para ofrecer al equipo de encuestadores(as) y a las personas que contactábamos. Ello suponía un proceso de negociación sobre los días, horas y espacios para levantar las encuestas, el tipo de apoyos logísticos que podían prestarnos y la cantidad de dinero que esperaban a cambio de estos apoyos.



Foto 2. Fuente: Archivo personal, octubre, 2010.

Gracias al dispositivo comunitario de levantamiento de encuestas, las PID ayudaban a la generación de ingresos en sus familias; y entonces, familiares y vecinos que en general se habían mostrado indiferentes, mostraban interés por mi trabajo. Ello favoreció establecer conversaciones informales, pero intensas, sobre los daños que las y los vecinos y familiares percibían por parte de las PID. Un tema muy álgido era el de los robos y la posterior compra de objetos por parte de vecinos y vecinas. Otro tema era el uso de sustancias en espacios frecuentados por niños y niñas. Estas conversaciones, donde siempre estaban Paco y algunas otras PID, expandieron el conocimiento de la comunidad sobre las acciones de reducción de daños, disminuyendo así la hostilidad frente al dispositivo de intervención. Poco a poco, los vecinos fueron abriendo la posibilidad de cambiar las percepciones sobre el trabajo que realizaba con Paco. Con el pasar del tiempo, se acercaban a saludar, lo que puede entenderse como cierto nivel de aceptación de la intervención, pues ciertos temas relativos a los conceptos de adicción y dependencia o las muertes evitables por sobredosis generaban controversia.

En octubre de 2010 organicé la celebración del cumpleaños de Paco.

Hoy Paco me contó que estaba de cumpleaños. De manera muy efusiva le pregunté cómo iba a celebrar y lanzándome una mirada de desconcierto me dijo que nunca le habían celebrado su cumpleaños. Mi corazón se arrugó poquito [...] me enredé en un monólogo imparable sobre la importancia de celebrar la vida que duró una larga cuadra alrededor del Panteón... [...] le propuse que hiciéramos una fiesta. Me miró incrédulo y levantó sus hombros mientras cerraba sus ojos. Le propuse que invitara a sus compas más cercanos y yo llevaba a un par de amigas y un pastel, a lo que él respondió repitiendo el gesto de levantar los hombros mientras cerraba sus ojos [...] A las cuatro llegué a casa de Paco en compañía de Isabel y Nancy [mis amigas], le conté a Miriam [la hermana de Paco] mis intenciones, quien respondió que “estaba bien loca”, pero nos ayudó a inflar los globos y a decorar la humilde sala de la casa. Cuando llegó Paco estábamos en plena empresa de decoración; entonces, él sorprendido, supongo que supo que era en serio lo de la “fiesta”, se bañó, se puso su camisola favorita y fue a invitar a sus camaradas. [...] Cantamos las mañanitas, Paco sopló las velas, partimos el pastel que pocos comimos. Entonces, por primera vez en este día, pude, en medio de mi agitación, reconocer la mirada perdida de Paco y me sentí completamente fuera de lugar, avergonzada de mi exceso de animosidad [...] (Diario de campo, octubre, 2010).



Foto 3. Fuente: Archivo personal, octubre, 2010

A pesar de que en ese momento sentí que había transgredido un límite en mi relación con Paco, ahora, al releer mis notas de campo, puedo ver que ese gesto generó un cambio en la manera en que las PID que acudían a su casa me veían y se relacionaban conmigo. Por ejemplo, desde ese día, la mamá de Paco, que antes sólo me saludaba de lejos, siempre salía a recibirme, saludándome con un beso y un abrazo. También, me acompañaba mientras esperaba a Paco y me contaba de sus situaciones personales.

En noviembre de 2010 cerré el levantamiento de encuestas y regresé a la Ciudad de México. Paco siguió trabajando como promotor de salud hasta febrero de 2011, cuando rompió relaciones con el equipo de promotores institucionales, con quienes entraba en tensión, cosa que veo como indicadora de la distancia social existente entre uno y otros, que llevó a la construcción de estereotipos y el florecimiento de sospechas de un lado y otro. En junio de 2011, Paco fue a la cárcel, comenzando un proceso de “abandono” de sí (Epele, 2010), en el que volvió a usar heroína inyectada, lo que aceleró su proceso de desgaste físico a causa del VIH. En diciembre fue liberado, según cuentan, por su mal estado de salud. No pude regresar

a Hermosillo en todo ese año y alimenté cierto resentimiento hacia el equipo de campo, a quienes secretamente culpaba de la situación de Paco. Pensaba que si hubieran sido más flexibles, Paco no hubiera terminado en prisión.

Regresé a Hermosillo en el verano de 2012 a levantar otra encuesta, y entonces me encontré con un Paco que parecía un fantasma, diferente de aquel que había conocido. Él estaba extremadamente delgado, sus brazos habían quedado reducidos a su mínima expresión, eran sólo huesos forrados con su piel. Apenas si caminaba, arrastrando los pies y su voz era inaudible. Yo le llevaba una *root beer* y un burrito, su bebida y comida favoritas. Al verme, su mamá me dirigió una mirada de reproche y sin hablarme, me arrebató de las manos mi presente, con evidente disgusto, y le trajo una lata de *Ensure*,⁸³ dándome a entender lo que él realmente necesitaba en ese momento.

No pude ocultar mi tristeza, y a pesar de mi esfuerzo, mis ojos se llenaron de lágrimas. Paco se metió en su casa y su mamá se fue tras él. No me atreví a pasar, me senté en el sillón que estaba junto a la puerta, esperé un rato a que saliera alguien, pero nadie vino. Entonces me despedí, pero nadie respondió. Me marché. Regresé un par de veces a visitar, pero la casa estaba siempre cerrada y nadie respondía a mis llamados. A diferencia de la anterior inmersión en campo, donde estuve cerca de seis meses, en esta ocasión sólo estuve tres semanas en campo. Antes de regresar a la Ciudad de México, dejé encargado del levantamiento a un joven y hábil asistente, acompañado de un nuevo equipo de encuestadores(as) y un nuevo investigador par. Hoy, diez años después, puedo ver que me resultaba demasiado doloroso estar en Hermosillo sin Paco y que, de manera no-consciente, sentía que reiniciar el proceso con otro investigador equivalía a traicionarlo.

Paco murió en el Hospital General de Hermosillo en 2012. Fui a visitarlo días antes de su muerte, tras la advertencia del equipo de campo sobre su grave estado de salud. De esa visita, recuerdo el intenso olor a orines que expedía y su sorpresa al verme. Paco me sonrió, yo lo abracé y le conté por un rato de mis aventuras en Tijuana. No paraba de sonreírme. Sus ojos brillaban con intensidad. En ese momento sentí que me había perdonado. Poco tiempo después vino una enfermera, que me pidió dinero para comprarle medicamentos, asumiendo que yo era su familiar. Yo no aclaré nada. Me dejó estar un rato más, pero entonces Paco ya estaba dormido, o al menos con los ojos cerrados. Permanecí un rato en silencio, lo abracé y me despedí. Ese día viajé a la Ciudad de México. Dos días después, supe de su muerte, que me llenó de profunda tristeza. No paraba de preguntarme si hubiera podido hacer algo más para alargar su vida.

⁸³ Suplemento alimenticio líquido fabricada por Abbot Laboratories

“¿Qué hace aquí?” / “¿Qué hago aquí?”. Distancia social y cercanía emocional

Mi presencia en los lugares de encuentro de PID solía generar la pregunta: “¿qué hace aquí?”. Subrayando el extrañamiento a mi presencia y la distancia social entre ellos y yo. Soy mujer, colombiana, de clase media. Mis interlocutores eran varones, nortños mexicanos, de clase baja. A pesar de la distancia social percibida, había algo que compartíamos y era el uso de sustancias ilícitas. Aunque nunca he usado sustancias inyectadas, me identifico como usuaria de sustancias, cosa que me permite entender las diferentes experiencias que me narraban mis interlocutores. A través de esta identificación, gané apreciación empática por la cotidianidad y el mundo social de las PID (Kleinmann, 1991).

Al leer mis notas de campo diez años después, puedo observar una dimensión no racional de la identificación con mis interlocutores, que se sublimaba a través de mis sueños, donde Cali y Hermosillo eran un solo lugar. Algunos aspectos de Paco y las PID que conocí, me evocaban mi duelo no resuelto con los jóvenes calleños, habitantes de contextos similares a los que me encontraba en el norte de México. Estas evocaciones de mi pasado generaban sensaciones y “disposiciones corporales” hacia y con mis nuevos interlocutores, que propiciaron el proceso de contratransferencia, que motivó una identificación no consciente con las personas participantes del estudio, que a su vez alimentó los vínculos de camaradería y confianza, esenciales para realizar el levantamiento de datos y establecer esa relación particular de diálogo y confrontación con Paco. Gracias a mi relación con Paco, pude cuestionar mis prejuicios hacia las PID. Aunque hoy me resulta evidente ese proceso de identificación, en aquel momento no tuve los recursos para comprenderlo y, tal vez, aprovecharlo de mejor manera.

Desde mi formación como psicóloga y como demógrafa, había sido instruida en la necesidad de mantener estas dimensiones de mi vida personal por fuera de mi trabajo de campo, en un esfuerzo por mantener distancia. Desde este ideal disciplinar, la identificación era concebida como una fuente de sesgo, que debía controlar. Sentirme identificada con algunas experiencias de las PID que conocía y reconocer mis procesos no conscientes de vinculación con mis interlocutores, me generaba culpa e inseguridad frente a mi papel como investigadora. Por otro lado, silenciar mi propio uso de sustancias aumentaba mi sentimiento de culpa frente a mis interlocutores, al pensar que yo me permitía hurgar en su privacidad, pretendía ser horizontal y amigable, pero al final mantenía una distancia desde la cual no les permitía acceder a ciertos aspectos de mi vida personal, en particular a mis consumos.

Siguiendo a Turner y Stets (2007), la culpa es una emoción de segundo orden producto de la combinación de tristeza y miedo por las consecuencias que las acciones de uno mismo le puedan suponer al *self*, lo que, a su vez, genera enojo hacia el *self*, por haber violado unos códigos de conducta específicos. En ese sentido, la culpa promueve la búsqueda de reparación de los supuestos daños cometidos por el *self*, marcando una posición particular del sujeto que intenta expiar sus culpas frente a los que significa como agraviados por su conducta.

En este caso, mi culpa se relacionaba con el sentir que actuaba de manera “no-ética” en campo, violando principios disciplinares, y que no respondía con suficiente reciprocidad a la confianza que las PID me habían dado, infringiendo los códigos de relacionamiento de mis interlocutores. Hoy, de esas experiencias en campo, identifico tres fuentes de tristeza que dan origen a mi sentimiento de culpa: reconozco el papel que juegan las desigualdades sociales en las consecuencias del uso de sustancias ilícitas; identifico la escasez de espacios de placer y de reconocimiento social, desde los cuales los varones participantes pueden abreviar estatus y poder; y constato a la muerte como una realidad siempre presente en la cotidianidad de las PID que viven en contextos de pobreza.

En todas las situaciones donde emergió la culpa, sentía temor de ser juzgada como poco profesional por mis pares y entonces ser excluida de espacios académicos. Al mismo tiempo, sentía temor de ser considerada por mis interlocutores en campo como alguien falso, que sólo le interesaba obtener los datos y, entonces, ser excluida del campo. En todos los casos, el enojo hacia mí misma respondía a la idea de no haber hecho lo suficiente, no haberme comportado como debía, de estar violando unas “reglas del sentir” asociadas al oficio de investigadora. El momento más álgido de la sensación de culpa e inadecuación fue en mi reencuentro con Paco en 2012 y mi incapacidad de contener el llanto frente a su visible deterioro físico. Mi respuesta emocional era justamente lo que él no quería para sí, el verse despojado de su dignidad, el sentir mi mirada condescendiente ante su realidad. Frente a esta situación, hoy puedo observar que la tristeza ante la muerte inminente de Paco, seguida del temor al castigo por violar ese código de respeto a la dignidad del otro y de la rabia hacia mí misma por no haber hecho lo suficiente, hacen parte de la culpa como emoción de segundo orden.

La combinación de inadecuación y culpa generó en mí cierta necesidad de compensar esas desigualdades que percibía entre mis interlocutores y yo. En ocasiones, esta compensación suponía mostrarme sumisa, despojarme de mi lugar de poder como investigadora, para cederlo a mis interlocutores, a través de la aceptación de retos, de burlas y de cierta infantilización de mi persona. En otras, la culpa generaba el efecto contrario, me investía de la superioridad moral: yo era

“la salvadora”, “la de las jeringas”. En esta *performance*, dejaba de escuchar a los otros para, ante la herida que me representaba sus condiciones de vida, proponer soluciones o dar consejos no pedidos. Por ejemplo, insistirle a Paco para que iniciara su tratamiento antirretroviral o planear la celebración de su cumpleaños sin considerar su consentimiento.

La culpa fungió como un filtro que aumentaba la intensidad emocional con la cual resonaban en mí las adversidades que enfrentaban cotidianamente las PID, como el acoso, la violencia policial y la muerte por sobredosis. La convivencia continua con personas altamente estigmatizadas configuró la construcción de un espacio íntimo, que fue esencial para obtener “descripciones densas” y establecer esta confrontación con la perspectiva del “nativo”.

Ayer me encontré al G en la mañana mientras iba llegando al barrio. Estaba muy golpeado, su ojo derecho casi cerrado y con un moretón prominente. Su ropa muy sucia con tierra y sangre. Le pregunté qué había pasado. Seguramente hice una cara terrible porque me dijo sonriendo, “cálmate morra”, son gajes del oficio, no te agüites [...] Nos abrazamos y me fui (Diario de campo, septiembre 20, 2010).

En un contexto de indiferencia generalizada frente a las violaciones cotidianas de sus derechos fundamentales y ante a sus muertes evitables, mi intensidad emocional marcaba una ruptura de cierta inercia que imponía la reiteración de estas muertes, la normalidad de la muerte de PID por razones de violencia, falta de acceso a servicios de salud o sobredosis. Desde mi intensidad emocional interpelaba sus prácticas de autoatención, sus maneras de tramitar los riesgos que supone el uso inyectado de sustancias, y su posición frente a la muerte misma. Esta confrontación que se hacía evidente a través de la manera como yo emocionalmente reaccionaba a situaciones que para las PID son “gajes del oficio”, me permitió comprender los procesos de internalización del estigma y el papel del orgullo y la vergüenza en estos procesos (Ospina-Escobar, 2019).

Por otro lado, esta dualidad entre la distancia social y la cercanía emocional, que se mostraba como afectación, operó también como un factor de protección en campo. Mi cercanía emocional generó la confianza suficiente para que las PID utilizaran sustancias y se las inyectaran en mi presencia, para que comentaran sobre delitos en los que habían participado o presenciado, para ir conmigo a comprar las sustancias. Pero el saberme distinta de ellos, hacía que me protegieran en situaciones de tensión con otras PID, como distribuidores de sustancias, y con la policía. Esta tensión entre la distancia social y la cercanía emocional permitió que

podiera navegar entre diferentes redes de PID, algunas con historias de conflicto entre sí. No era percibida como aliada de un grupo de PID en particular, sino que era “la de las jeringas”, una suerte de cuerpo de paz que podía transitar entre distintos territorios. Mi atuendo, mi mochila, el bote rojo, eran marcadores de esa alteridad, que ahora entiendo me protegía, así como a ellos.

Ser “la de las jeringas” me permitió acceder a un lugar social que hacía más discernible, para ellos y para mí misma, mi presencia en sus espacios de encuentro y consumo de sustancias. Un lugar que me garantizaba cierta seguridad en un ambiente de ilegalidad y violencia.

Género y poder

Al ser el cuerpo el principal instrumento de investigación del etnógrafo, el análisis de los vínculos sociales y afectivos que construí en campo requiere necesariamente considerar cómo mi condición de género dio forma a las relaciones y experiencias, además que facilitó la construcción de cierto tipo de datos (Warren, 2001). Debido a que el carácter masculinizado de los espacios de consumo de sustancias ilegales (Ospina-Escobar, 2016), mi presencia resultaba “hipervisible” (Warren, 2001). Cabe decir que mi condición de mujer está atravesada por la clase, por mi origen colombiano y por la edad que tenía entre 2010 y 2012: 33 años. Estos elementos me hicieron altamente atractiva para los varones inyectores de sustancias, pero coadyuvaron a que las mujeres me percibieran como una rival, y salvo algunas excepciones, los encuentros con ellas estuvieron marcados por cierta hostilidad y mucha desconfianza. En ese momento comprendí que las mujeres requerían una construcción particular del campo, que pasaba por construir vínculos profundos con ellas que no dependieran de un varón y que implicaban compartir con ellas espacios íntimos.

Entre los inyectores mayores de 30 años, mi actitud jovial, acompañada de mi sonrisa, hacía que ellos me percibieran como una menor de edad, ingenua y, en ese sentido, no les representaba una amenaza. La presentación que Paco hacía de mí, como alguien que quería conocer sobre las dinámicas de uso de heroína, encajaban con esta construcción infantilizada de mi persona. En general, la actitud hacia mí era de cierta condescendencia. Asignado ese lugar, me facilitó hacer muchas preguntas en relación con los elementos rituales del uso de las distintas sustancias, la manera cómo experimentaban sus efectos, las combinaciones que hacían, las condiciones de vida en la cárcel o en la sierra, su vinculación con actores criminales, sus prácticas de cuidado personal.

Hoy fuimos al punto de la M. Hacía dos semanas no íbamos porque Paco había tenido una situación con uno de los de allá y me decía que no era seguro. Ayer finalmente cedió y fuimos. Al llegar estaba el C., quien me saludó muy emotivamente diciéndome que me había extrañado y que le gustaba platicar conmigo. Me sorprendí gratamente y le pregunté por qué. El C. me dijo: “disfruto su compañía, me escucha sin prisa y no me sermonea”. Me dijo que platicar conmigo lo aliviaba. Me sentí flotar (Diario de campo, octubre 28, 2010).

Entre los más jóvenes, mi sonrisa era interpretada como una señal de coqueteo y entre ellos era mucho más común que me preguntaran por mi vida sentimental, mi estado civil, si tenía o no hijos, que me invitaran a salir y que violaran mi espacio personal abrazándome o agarrándome la mano. Aunque siempre dije que tenía pareja, el hecho de que nunca lo vieran conmigo, hacía que no fuera fácil convencerlos de que no hacía parte de su “mercado matrimonial”. Esta posición, como alguien sexualmente disponible, me dificultaba tener conversaciones más profundas sobre las dinámicas colectivas de consumo de sustancias. Era común, por ejemplo, que ante una pregunta me respondieran: “pruebe para que se dé cuenta por usted misma”, o bien “si me acompaña a x lugar, le cuento más”. Cuando ocasionalmente lograba generar una conversación sobre los temas que me interesaban, sentía que había mucho de alardeo en sus discursos, lo cual después era confirmado por Paco. Frente a estas situaciones, nunca fui agresiva, sino que haciendo uso de mi sonrisa cambiaba de tema, me soltaba del abrazo y apelaba a la protección de Paco. Él fungía como el varón protector, colocando límites cuando la situación se tornaba demasiado incómoda para mí. Paco se permitía callar a quien hacía comentarios que le parecía subidos de tono, exigía respeto hacia mí, marcaba cuando era momento de irnos e incluso me recomendaba a quien “no darle tanta confianza”, es decir, no establecer conversaciones uno a uno, no sonreír tanto.

En la relación que construí con Paco, predominaban roles de género bastante tradicionales, lo cual coadyuvaba a que yo fuera vista como alguien que no amenazaba a los otros varones. Yo dependía de Paco, era la joven ingenua, que necesitaba protección. Él aparecía como el varón, cholo,⁸⁴ potencialmente violento y con amplia experiencia en el contexto de uso de sustancias. Su acompañamiento me brindaba el estatus suficiente para que los otros participantes quisieran interactuar conmigo y brindarme alguna información. Mi presencia aumentaba su estatus entre sus pares, pues a través de mí accedían a insumos de prevención y era como

⁸⁴ Cholo hace referencia a una forma identitaria de jóvenes de sectores populares urbanos a quienes se les asocia con prácticas de sociabilidad violenta (Nateras Rodríguez, 2007)

una suerte de turista extranjera que daba un aire de novedad a la cotidianidad a veces pasmosa del barrio.

Mi posición en campo es lo que Warren llama “la investigadora-mascota, [quien] es una insignia para uno o más miembros masculinos del grupo. Pequeña, exhibida de manera prominente como un objeto y, sobre todo, unido al varón” (Warren, 2001: 217). Respetar a Paco y acatar sus recomendaciones en relación con cómo socializar, cuándo irnos y con quién relacionarme o no, era parte crucial del desarrollo de ese rol. Ser una “mascota” me permitió cometer ciertos errores, como demostrar demasiada intensidad emocional, sin que ello afectara negativamente mi relación con mis interlocutores. En cierta medida, ser “emocional” hace parte de la construcción social asociada a ser mujer y a la ingenuidad que evoca la posición de “mascota”.

El análisis de las dimensiones de género de mi relación con Paco deja ver la tensión de poder entre los roles de investigador par e investigadora principal del proyecto. En mi condición de coordinadora, su pago dependía de mí, así como la asignación de tareas y compromisos. En su condición de experto por experiencia, la decisión de a qué lugares ir, dónde, cuándo y por cuánto tiempo, dependía de él, así como a quién encuestábamos y a quién no. En mi condición de promotora de salud, yo veía en él un “objeto” de intervención; él, por su parte, se resistía a ser ubicado en ese lugar de vulnerable, en riesgo, o cualquier otra categoría epidemiológica que denotara especial necesidad de acceso a servicios de salud. Mi condición de mujer favoreció transitar esas tensiones y construir una relación profundamente cercana.

Ser mujer también me abrió la puerta para que pudiera hablar con las madres, parejas y hermanas de PID, particularmente en eventos funerarios donde ellas están adentro de las casas rezando y los varones se quedan afuera tomando, fumando y recordando al muerto. En este caso, la identificación como mujer facilitaba mi presencia en esos espacios. Mi tristeza agenciaba la construcción de vínculos con las mujeres a través de la experiencia del duelo que era común. A través del duelo pude activar esta comunalidad que me permitió consolidar mi legitimidad en campo (Southgate, 2011), pero también comprender las complejas relaciones familiares que sostienen las PID y el sentido que tienen las violencias que se viven en este ámbito.

Comentarios finales

Las reflexiones que aquí he planteado sobre el trabajo de campo con personas que se inyectan drogas, son en cierta medida confesionales y buscan subrayar el carácter ambivalente y complejo de las relaciones que se construyen con personas estigmatizadas o criminalizadas. Además de la implicación emocional que se genera en la medida en que se va profundizando en el conocimiento de sus condiciones de vida, intenté mostrar cómo la expresión de las emociones por parte de la investigadora no necesariamente atenta contra las relaciones que se construyen en campo, sino que contribuye a generar una comprensión más profunda sobre el mundo y la vida de las poblaciones con las cuales trabajamos. Estas emociones, aunque son vividas por el cuerpo de la investigadora, siempre son relacionales; esto es, tienen lugar a partir de la posición particular que ocupa en el espacio social de los sujetos y, por lo tanto, están atravesadas por características como el género, la edad, la nacionalidad, la clase social y el estilo de vida de unos y otros. En ese sentido, como bien lo plantea Briggs (2012), analizar y comprender la experiencia emocional de la investigadora hace parte del proceso mismo de investigación, en tanto permite la construcción de unos datos particulares sobre el fenómeno de interés.

Si bien la producción de reportes cuantitativos de investigación no me permitió reflexionar sobre el papel de mi registro emocional, a partir de este acercamiento me fui involucrando más y más en redes de activismo en reducción de daños asociados al uso de sustancias ilegalizadas. Este involucramiento me ha permitido construir un discurso frente al uso de estas sustancias y las opciones de tratamiento que enfatizan en el respeto a la dignidad de las personas usuarias y el ejercicio de su autonomía.

Así, las emociones registradas en campo, erigidas en el contexto de procesos de identificación y afectación, me han propiciado una mirada frente al tema de uso de sustancias ilícitas. Desde esta posición particular he procurado develar las condiciones estructurales que favorecen la dependencia como patrón particular de uso de sustancias (Ospina-Escobar, 2019), comprender las racionalidades que sostienen el uso intenso de sustancias en contextos de marginación social (Ospina-Escobar, 2021), promover procesos de descriminalización y desestigmatización de esta práctica social y cuestionar el concepto de dependencia.

La construcción de conocimiento desde el cual se subraya la dignidad de las personas, me ha llevado a transformar la manera cómo ahora me presento en campo, es decir, ha transformado mi propia subjetividad. Y hoy en día me permito reconocer públicamente mi uso de sustancias ilícitas. Aunque no uso sustancias

durante el trabajo de campo, “salir del clóset psicoactivo” con las personas usuarias que participan en los procesos de investigación, constituye, en mi práctica profesional, una manera de enunciación política del derecho al placer y una estrategia para construir puentes de horizontalidad. Ello me permite además visibilizar otros patrones posibles de uso y promover cambios de narrativas frente a esta práctica.

En este texto mostré cómo el género, en combinación con la edad, la clase social y la nacionalidad, marcan una posición particular que nos es asignada por nuestros interlocutores en tanto investigadoras(es) y que cambia según la condición de género, edad y parentesco de los otros actores. Estos son elementos estructurales que configuran el campo. Esta posición particular asignada facilita la construcción de vínculos de solidaridad y reciprocidad con estos actores, pero requiere de flexibilidad por parte del(a) investigador(a) para permitirse jugar esos roles, a pesar de la posible incomodidad que ello genere, sabiéndolos situacionales y transitorios, pero sobre todo esenciales para poder construir confianza.

La construcción de estos vínculos afectivos con los interlocutores en campo no es algo ficticio. Lejos de ello, como investigadores sentimos y mostramos empatía y tristeza porque nos importa lo que hacemos y las personas que nos dan acceso a su tiempo, sus historias y sus vidas. Es desde ese lugar afectivo y emocional que construimos conocimiento situado y socialmente relevante.

Finalmente, el texto aporta a la discusión sobre el papel de la identificación en los procesos de construcción de empatía. En ese sentido planteo que la empatía no sólo tiene una dimensión intencional, racional, sino también una dimensión no-racional que deviene de la historia del investigador(a) y su pasado no resuelto de su vida personal. En estos términos, se puede plantear la existencia de diversas “tonalidades” de identificación, configuradas por la cadena de emociones en las que se inserta en el marco de interacciones sociales situadas con los participantes del proceso de investigación. Unas participantes con un pasado que se actualiza en las nuevas oportunidades de interacción social que propone el proceso de investigación y que, por tanto, le da una marca particular a las características de los vínculos que se construyen durante el trabajo campo.

Bibliografía

- ALBERTÍN CARBÓ, P. (2008). Reflexive Practice as Ethics and Political Position: Analysis in an Ethnographic Study of Heroin Use. *Qualitative Social Work*, 7(4), pp. 466–483.
- BALBI, F.A. (2012). La integración dinámica de las ‘perspectivas nativas’ en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 14: 485-499.

- BLACKMAN, S.J. (2007). 'Hidden ethnography': crossing emotional borders in qualitative accounts of young people's lives. *Sociology*, Vol. 41, No. 4, pp. 699–716.
- BOURGOIS, P (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. México DF: Siglo XXI Editores
- DICKSON-GÓMEZ, J.; KNOWLTON A.; LATKIN C. (2004) Values and identity: the meaning of work for injection drug users involved in volunteer hiv prevention outreach. *Subst Use Misuse*, 39:1259–1286
- EPELE, M. (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós
- GOLDMAN, M. (2005). Jeanne Favre et-Saada, os afetos, a etnografía. *Cadernos de Campo*, 13, pp. 149-153.
- FERREL, J.; HAYWARD, K.; YOUNG, J. (2008), *Cultural Criminology: An Invitation*, Londres: Sage
- GARCÍA-SANTESMASES.; FERNÁNDEZ, A. (2019). Evocando deseos y revolviendo malestares: la im-pertinencia de las emociones en mi trabajo etnográfico. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 35: 69-89.
- GORDON, S. L. (1981). The sociology of sentiments and emotion. En: ROSENBERG, M.; TURNER, R. (eds.), *Social psychology: Sociological perspectives*. New York: Basic Books, pp. 562-592.
- JURGENS, R. (2008). "Nothing about us without us": *Greater, meaningful involvement of people who use illegal drugs: a public health, ethical, and human rights imperative*. International edition. Toronto: Canadian hiv/aids Legal Network International; hiv/aids Alliance; Open Society Institute.
- HARAWAY, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), pp. 575-599.
- KLEINMAN, S. (1991). Fieldworker's feelings: What we feel, who we are, how we analyze. En: SHAFFIR, W.; STEBBINS, R. (eds.) *Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative Research*. New Burry Park, CA: Sage Publications, pp. 184-195.
- LAIBLE, J.C. (2000). A loving epistemology: what I hold critical in my life, faith and profession. *Qualitative Studies in Education*, 13 (6) pp. 683–692 .
- NÁTERAS, A. (2007). Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: cholos y maras. En: VALENZUELA, J.; NATERAS, A.; REGUILLO, R. (eds.), *Las maras: identidades juveniles al límite*. p.106-132. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- NEEDLE, R.; BURROWS, D.; FRIEDMAN, S.; DORABJEE, J.; TOUZE, G.; BADRIEVA J.; GRUND, M.; SURESH M.; NIGRO, L.; MANNING, G.; LATKIN, C. (2004). *Evidence for action: effectiveness of community-based outreach in preventing hiv/ aids among injecting drug users*. World Health Organization, Geneva, Switzerland. Recuperado de: <http://www.who.int/hiv/pub/prevcare/en/evidenceforactioncommunityfinal.pdf>
- OSPINA-ESCOBAR, A. (2004). ¿Desaprender violencias? Reflexiones sobre la intervención en el ámbito Violencia urbana y juventud desde la acción social a partir del análisis de algunas experiencias de intervención. Cali: Alcaldía de Santiago de Cali

- OSPINA-ESCOBAR, A. (2016). Personas que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora. Metodología para su registro. *Región y sociedad*, 28(67), pp. 45-77.
- OSPINA-ESCOBAR, A. (2019). Entre el orgullo y la vergüenza. El espectro emocional en las biografías de varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora. *Revista Cultura y Representaciones sociales*, 13(26), pp. 337-372.
- OSPINA-ESCOBAR, A. (2021). Valer o no valer. Poder y estatus en rituales de socialización en varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora. En: ARIZA, M. (Coord.) *La dimensión emocional en la vida social. Miradas sociológicas*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 109-148.
- SANDERS, C. (2015). "Chapter 6 Ethnography as dangerous, sad, and dirty work". *New Frontiers in Ethnography*. Recuperado de: [Http://dx.doi.org/10.1108/S1042-3192\(2010\)000001100](http://dx.doi.org/10.1108/S1042-3192(2010)000001100)
- SOUTHGATE, E. (2011) Decidedly visceral moments: emotion, embodiment and the social bond in ethnographic fieldwork. *Int. J. Work Organization and Emotion*, 4, (3/4), pp. 236-250.
- TURNER, J.; STETS, J. (2006). "Moral Emotions". En: TURNER, J.; STETS J. (comps.) *Handbook of the Sociology of Emotions*. Nueva York: Springer, pp. 544-566.
- unaids (2019). Progress report on barriers to effective funding of community-led responses by international and private funders as well as better understanding of the challenges faced by national governments allocating funding to communities' responses. *Agenda Item 4*. unaids/ pcb (45) /19.27; Recuperado de: https://www.unaids.org/sites/default/files/media_asset/25112019_UNAIDS_PCB45_Community-ledResponse_EN.pdf
- VAN MAANEN, J. (1988) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. University of Chicago: Chicago Press.
- WARREN, C. (2001). Gender and Fieldwork relations. En: EMERSON, R. (ed.), *Contemporary field research. Perspectives and Formulations*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, pp. 203-223.

TERCERA SECCIÓN
ÁPUESTAS Y REFLEXIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA
LA INCORPORACIÓN DE LAS EMOCIONES DE IDA Y VUELTA

MI TÍA AZAFATA. RETOS Y ACIERTOS DE UNA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA EN LA FAMILIA PROPIA

*Carolina Castellitti*⁸⁵

Introducción

El objetivo de este texto es analizar el papel de las emociones en la investigación antropológica en familia propia, buscando examinar comparativamente las potencialidades y límites de herramientas metodológicas como la observación participante y la entrevista biográfica. Para eso, me basaré en una etnografía realizada entre 2015 y 2017 sobre las trayectorias de mujeres que trabajaron como azafatas en una importante aerolínea brasileña que detuvo sus operaciones en agosto de 2006. Una de esas mujeres, informante principal de la investigación, me adoptó como “sobrina” desde 2012, cuando llegué a Río de Janeiro para realizar mis estudios de maestría. Conocí a Claudia poco tiempo antes de mudarme a Río, a través de mi compañero, hijo de su hermana mayor, y ella me permitió instalarme provisoriamente en su casa, hasta que encontrara un lugar para vivir. Vivimos juntas tres meses a comienzos de 2012, aunque fue solamente tres años más tarde, y después de muchas dudas generadas por la desconfianza de hacer de la relación con mi nueva “tía” un objeto de investigación, que decidí encarar ese desafío.⁸⁶

⁸⁵ Investigadora de Postdoctorado del Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Becaria de la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, FAPERJ.

⁸⁶ En Brasil, el término “tía” es accionado frecuentemente, sobre todo por los sectores populares, en diversos tipos de vínculo establecidos entre menores (niños/as y adolescentes) y adultos, independientemente de la existencia de lazos de parentesco y en contextos de enseñanza, como la escuela o la práctica deportiva. Sin embargo, aquí me refiero a un vínculo específicamente familiar, diferenciado por dos elementos: por un lado, el recíproco “sobrina” no funciona en esos usos más extendidos del término; por otro lado, al hablar de sus “sobrinos”, Claudia hace referencia, sin distinción, a las hijas e hijo de sus hermanas y a sus compañeros y compañera.

Sobre la investigación en la familia propia, Duarte y Gomes (2008) observan que la reflexión sobre lo “familiar”, en la acepción laxa de lo que es cultural o socialmente cercano, es más frecuente en la tradición antropológica que esfuerzos analíticos dedicados a objetivar sistemáticamente la pertenencia familiar del propio investigador. Más allá de alguna reflexión sobre las consecuencias de la participación de familiares en el trabajo de campo, son escasas las investigaciones que asumen las implicaciones de interpretar y presentar públicamente informaciones provenientes del campo de lo “íntimo”, obtenidas a través de una “radical aunque inexplicita y heterodoxa observación participante” (Duarte & Gomes, 2008: 32. Traducción propia). Son justamente los contornos de esa radical, inexplicita y heterodoxa observación participante, los que pretendo examinar en este texto, así como los riesgos y aciertos de ciertas herramientas metodológicas, al ser utilizadas en el universo cercano de los parientes del investigador, ¿cómo trazar los límites entre lo decible y lo no decible, cuando los vínculos se extienden mucho más allá de un proyecto científico específico? ¿Cómo operan los afectos, como la confianza y el respeto, las jerarquías y la dimensión ética en la investigación con nuestros parientes? Son esas algunas de las preguntas que dan origen a esta reflexión que desarrollaré auxiliada por debates contemporáneos de las ciencias sociales sobre género, familia, generación, carrera y crisis.

Sobre los límites fluidos entre trabajo de campo, casa y familia

Abro mi cuaderno de campo y verifico que la primera anotación es del 27 de noviembre de 2014. La fecha me sorprende, porque en general, cuando me refiero a mi etnografía sobre las azafatas de la Varig, suelo situarla entre los años de 2015 y 2016. Inmediatamente reconozco que se trata de un marco temporal vago y arbitrario. De hecho, en el último capítulo de mi tesis de doctorado dediqué bastante atención a describir una experiencia de observación participante durante las sesiones de una CPI (*Comissão Parlamentar de Inquérito*)⁸⁷ llevada a cabo en la ALERJ (*Assembleia*

⁸⁷ Órgano del Poder Legislativo, con poderes de investigación similares a los de la justicia, instituido para averiguar hechos vinculados con irregularidades, ilegalidades o mala gestión de la cosa pública; pudiendo dirigir sus resultados al Ministerio Público para que se promueva la responsabilidad civil o penal de los responsables. En el caso de la Varig, esta fue la segunda Comisión instaurada en la Asamblea Legislativa del Estado de Rio de Janeiro (la primera fue poco después del cierre de las operaciones de la empresa, en 2006), por solicitud del diputado Paulo Ramos, debido a la persistencia de las dificultades impuestas a los antiguos trabajadores en razón del incumplimiento de indemnizaciones, seguros de desempleo e intervención del fondo jubilatorio AERUS.

Legislativa do Estado do Rio de Janeiro) para investigar los eventos que resultaron en la quiebra de la Varig. Esas sesiones tuvieron lugar entre agosto y diciembre de 2017, cuando yo había dado por terminado el trabajo de campo y estaba redactando la versión final de la tesis. En ese momento, no tuve dudas de que la importancia de presenciar un debate legislativo sobre un evento tan dramático en la vida de mis interlocutores era mayor que cualquier decisión metodológica, aun cuando el calendario de escritura que me había propuesto me resultaba igualmente urgente e impostergable (ya que obedecía al calendario de la beca de estudios que me permitía mantenerme económicamente en Brasil). ¿Por qué, entonces, en todos los textos que escribo afirmo que mi etnografía fue realizada entre 2015 y 2016, si en este párrafo ya me referí a eventos que tuvieron lugar en 2014 y 2017?

Antes de tratar de responder esta pregunta, me parece importante considerar algunos aspectos adicionales de esa escena inicial. Las anotaciones del 27 de noviembre de 2014, mencionadas anteriormente, se refieren a una cena familiar, en el departamento de mi tía, con mi suegra, mi suegro y mi compañero. Ese día, después de comer, mi tía me mostró un álbum de fotos que había estado buscando porque me quería regalar uno parecido para mi cumpleaños, el mes siguiente. Como excelente narradora de anécdotas fantásticas que es, aprovechó la ocasión para contarnos sobre aquella noche, durante un *baseamento*⁸⁸ en Japón. Claudia aparecía sentada junto a otras personas alrededor de una mesa, donde estaban depositadas varias botellas de cerveza vacías; en otra foto aparecía bailando con un hombre “muy atractivo”, con quien no podía entender cómo no había “pasado nada más”. De las varias personas sentadas alrededor de la mesa, Claudia se detuvo en una mujer negra, colega tripulante con un cargo jerárquico superior, que actuaba en las rutas entre Japón y África. Después de algunos segundos de ejercitar la memoria, recordó que esta mujer no conocía al resto del grupo, pero aquella noche decidió salir con ellos y después de una noche de bastante bebida, baile y risas, terminaron divirtiéndose mucho (en otra imagen, uno de los tripulantes aparecía sentado en el regazo de la mujer). Al final del álbum, una fotografía tomada dentro del avión mostraba a Claudia con uniforme, con un delicado maquillaje y un peinado impecable, junto a dos colegas japonesas, una de las cuales se había “encariñado especialmente” con ella.

En estas breves y tal vez prematuras observaciones de quien estaba iniciando una investigación en el campo de las ciencias sociales –moviéndose de forma

⁸⁸ Estadía de descanso entre un vuelo y otro. En algunas ocasiones, los tripulantes permanecían por períodos más largos (meses e incluso años) en determinadas ciudades –como Los Ángeles–, que funcionaban como base de operaciones para rutas más extensas.

bastante intuitiva en el tránsito de una sociología argentina a una antropología brasileña–, emerge una condición fundamental, sobre la que sin embargo demoré un tiempo en detenerme a reflexionar y explicitar. Me refiero a la forma en que el “contexto” de ese “trabajo de campo” estaba condicionado por una *familiaridad* que tornaba borrosos los *contornos epistemológicos y éticos* de mi investigación ¿Cómo definir mi objeto? ¿Qué constituye un dato? ¿Cómo debería circunscribir espacial y temporalmente mi trabajo de campo? Pero también, ¿cómo sería que mi tía y los demás reaccionarían? ¿Habría cosas sobre las que mejor no escribir? ¿Cómo seleccionar a los entrevistados? ¿Cómo debo presentarme ante ellos? En otras palabras, consciente de la interacción –¿conflicto?– entre las dimensiones afectiva y epistemológica de esa particular relación de interlocución, de un modo un poco intuitivo debí lidiar a lo largo del trabajo de campo con una serie de inquietudes y decisiones que hacen a la construcción –bastante heterodoxa según parámetros positivistas aún vigentes en algunos sectores del campo de las ciencias sociales– de un objeto de investigación.

En el campo antropológico actual son cada vez más frecuentes y potentes los emprendimientos etnográficos que desafían concepciones demasiado rígidas de sujeto/objeto, nosotros/ellos, contexto de origen/contexto de investigación, entre otros pares dicotómicos fundacionales de nuestras disciplinas. Entre ellos, las reflexiones de Telma Bemerguy (2020) sobre sus viajes a la Amazonia brasilera como antropóloga, pero también cómo viajes de regreso al lugar de origen, son inspiradoras. A partir de una antropología feminista, Bemerguy reconoce que nuestras etnografías son resultado de un registro parcial de la realidad delimitado por nuestras posiciones situadas (Haraway, 1995; Harding, 2004), que tienen que ver con nuestras trayectorias, nuestros cuerpos, “nuestras marcas y nuestros miedos” (Bemerguy, 2020: 147). Específicamente, la autora se refiere a su condición de migrante, como una posición de “ser-y-no-ser” más del lugar donde creció; un “entre-lugar” (Anzaldúa, 2000; Bhabha, 1998) situado en el intersticio, superposición o deslizamiento entre marcadores sociales de diferencias relevantes para comprender el tipo de relaciones y saberes producidos.

Durante mi propio trabajo de campo, mi condición de inmigrante se hizo patente en diversas situaciones, generando curiosidad, desconfianza, proximidad, cariño, cuidado, protección, entre algunos de los ánimos y estados que me fueron posible percibir. Por un lado, marcas corporales como mi altura y mi piel blanca, que en muchos espacios de la ciudad de Río de Janeiro llevan a identificarme como “gringa”, entre los y las comisarios de a bordo de la Varig, provenientes de diferentes latitudes de Brasil e incluso de países extranjeros, no producían el mismo efecto.

Por otro lado, cuando era identificada como “sobrina” de Claudia –porque ella estaba presente, o porque yo mencionaba ese parentesco–, esas mismas marcas corporales, al igual que mi acento al hablar, producían cierto extrañamiento. Interpelada por expresiones de intriga y desconfianza, en esas ocasiones yo me veía obligada a aclarar, rápidamente, que en realidad yo estaba “casada”⁸⁹ con el sobrino de Claudia. En esas interacciones, diálogos y gestos corporales, vínculos de sangre y alianza, eran cuestionados y explicitados a partir de códigos de sociabilidad, amistad, respeto, autoridad y confianza. Ser sobrina de Claudia parecía garantizarme cierta condición de pertenencia, cierto dominio de códigos lingüísticos y culturales del mundo de la aviación que no se encuentran en cualquier “terrestre”.⁹⁰

Junto a esos balizamientos, con el tiempo me fui dando cuenta de que mi doble condición de “sobrina” e “inmigrante” me colocaban en cierto lugar de infantilización, de aquella que necesita orientación y protección. Si las antiguas azafatas, principalmente las más amigas, “siempre se ayudan en lo que pueden”,⁹¹ estar lejos de sus familias es una condición que muchas conocen por experiencia propia. Migrar sola para una nueva ciudad para estudiar o trabajar, buscar departamento con un presupuesto ajustado, extrañar familiares y amigos, y al mismo tiempo sentirse ajeno en cada regreso, fueron sentimientos y vivencias que posibilitaron la construcción de un vínculo empático.

En esa dirección, fue sumamente inspiradora la investigación realizada por Everton Rangel sobre la vida cotidiana de bailarinas y bailarines brasileños en los bastidores de una superproducción circense en Estados Unidos, de la que su propia madre formó parte en el pasado (Rangel, 2015). En un texto dedicado especialmente a describir la gestión empresarial de personas y relaciones, prestando atención a todo lo implicado en realizar una investigación a partir de la posición de hijo, Rangel observa que el vínculo maternal que hizo posible su investigación se irradió en todos los lazos establecidos durante el trabajo de campo con aquellos que lo “querían bien, por querer el bien de [su] madre” (Rangel, 2016: 2). Recuperando las reflexiones de Renato Rosaldo (1993) sobre el estatuto de la *posición*, no solo en el sentido de *lugar del habla*, sino en relación a los tipos de *insights* que

⁸⁹ En Brasil, “estar casado” remite popularmente a la cohabitación conyugal, independientemente del contrato civil o religioso. Frecuentemente, era la propia Claudia la que se refería a mí como “casada” o “namorada” (mezcla de “namorada” –novia en portugués– y “marida”) de su sobrino.

⁹⁰ En el universo de los aeronautas existe una exaltación de la *singularidad* de la profesión referida a través de una variedad de metáforas como “personas que vuelan” y “personas que caminan”, aeronautas y “meros terrestres” o “terricolas”.

⁹¹ Expresión utilizada por una de las mejores amigas de Claudia el día que grabamos la primera entrevista.

ciertas posiciones habilitan, Rangel observa que las gramáticas del *cuidado* y de la *gratitud* en las que él fue incorporado en cuanto hijo e investigador forman parte de –y permiten interpretar– las normas que hacen viable la presencia de familiares, amigos y otros en el circo.

Si palabras como *cuidado* y *gratitud*, cargadas de sentidos morales y emociones, producen las relaciones que las personas habitan en un determinado espacio social, éstas también demarcan los comportamientos esperados por parte de los mismos investigadores que circulan por esos espacios y forman parte de esas relaciones –como Rangel reconoce en relación a las órdenes y expectativas transmitidas por su madre y amigas sobre las vestimentas adecuadas y las fronteras sexuales que él debería respetar en su estadía en el circo. Si bien mi propia inmersión en el espacio investigado sería diferente, eso para mí quedaba muy claro en los tipos de libertades y restricciones que la condición de “casada con” el sobrino de Claudia permitía. Más de una vez, me vi en la situación de tener que preguntarme qué sucedería ante la inminencia de una separación en pleno trabajo de campo.

Por otro lado, para comprender las implicaciones de ese tipo de lazo intersubjetivo en el trabajo etnográfico, es necesario incorporar una mirada interseccional (Brah & Phoenix, 2013; Crenshaw, 2002), donde el género asumirá un papel fundamental en su entrecruzamiento con las demás dimensiones mencionadas. Ser sobrina, inmigrante argentina, con determinadas marcas corporales, eran dimensiones cuyo efecto no puede ser entendido sin tener en cuenta que yo era, la mayor parte del tiempo, una mujer entre mujeres. Este dato me parece especialmente relevante para entender la identificación provocada por un proyecto de individualización compartido (Castellitti, 2018). El proceso de desenraizamiento implicado por el éxodo del hogar paterno como medio de desempeñar una *carrera* (Velho & Duarte, 2009), con todos sus costos en términos afectivos, emergía como una experiencia capaz de trazar horizontes de significados y valores compartidos.

Si todo esto nos permite afirmar que ciertas emociones evocadas en el trabajo de campo, vistas por un *empirismo tradicional* (Davies, 2010) como perniciosas para una postura científica racional y distanciada, en realidad potencian experiencias valiosas desde un punto de vista etnográfico, tampoco podemos caer en la trampa de imaginar que las consecuencias de ese tipo de construcción intersubjetiva son unilateralmente positivas. De hecho, así como prácticas de cuidado y experiencias de identificación potenciaron una participación afectiva amplia y sincera en diversas situaciones durante mi trabajo de campo, otros discursos asumían en mi presencia (y principalmente en la presencia del grabador) un carácter más velado o encubierto. La dimensión de la sexualidad y las vicisitudes de la salud reproductiva

en las vidas de los aeronautas eran temas si no ausentes, por lo menos disfrazados o camuflados en muchas situaciones.⁹² Así, la dimensión de la autonomía sexual, fenómeno paralelo a la nuclearización de la familia y la prevalencia del individuo, como el estudiado por Michel Foucault (2006), fue mucho más difícil de abordar en mi investigación.

Modulaciones metodológicas del vínculo tía-interlocutora

En febrero de 2015, Claudia cumplió 60 años. Era domingo y ella quiso celebrar con un paseo por Petrópolis, municipio localizado en la Sierra Fluminense, a 70 kilómetros de la ciudad de Rio de Janeiro. Visitando el Palacio Imperial, entre historias y bromas, Claudia nos anunció que sería la primera vez que pagaría una “media entrada” como “anciana”. Compró el tiquete y nos pidió que le tomáramos una foto, que inmediatamente publicó en *Facebook* bajo la descripción “ahora es oficial, media entrada para ancianos”. La imagen obtuvo muchísimos *likes* y comentarios. Entre felicitaciones y muchas manifestaciones de cariño, los mensajes expresaban: “también llego allá [a los 60] en unos meses”, “ésas son las cosas positivas de cumplir 60”, “yo también quiero aprovechar esas regalías”, “felicitaciones por un cutis de 20 años menos”, entre otros. El comentario del cutis era sincero. Claudia es una morena de casi dos metros de altura, flaca, con un aspecto atlético que aparenta unos quince años menos de los que dice su documento. En otra ocasión, yo estaba con ella cuando un hombre le preguntó a qué se dedicaba y ella respondió: “soy secretaria de una clínica médica. Pero fui azafata de la Varig durante muchos años”. “Con razón”, respondió el hombre, haciendo alusión a su belleza y simpatía.

Claudia empezó a trabajar en el aeropuerto de São Paulo a los 20 años, después de un año como secretaria en una escuela de idiomas. Estaba empezando a estudiar inglés en la Universidad Católica de São Paulo, necesitaba dinero y su novio de la época le dijo que la Varig estaba contratando gente para trabajar en el aeropuerto. Vivía con sus padres y hermanas, y se había comprometido con aquel, su “primer

⁹² Si bien algo de la “infantilización” mencionada puede haber provocado estas evitaciones, me animo a pensar que esto sucede ante la presencia de cualquier interlocutor que no pertenezca estrictamente al círculo de colegas tripulantes. Estigmas y prejuicios, que aquí no tendré lugar de desarrollar, llevan a que las mujeres azafatas, principalmente, eviten revelar cualquier episodio que terminaría por confirmar esos rótulos englobantes de los que constantemente buscan deshacerse. En contextos más íntimos y fuera de una situación de entrevista, en los que tuve la oportunidad de participar, el sexo se vuelve tema de chacota, alboroto y mucha diversión.

novio”. Según ella, fue la facultad la que le empezó a “mover la cabeza”, dándole ganas de “salir” del hogar paterno. Este era el clima en el que recuerda haber decidido acompañar a dos colegas de trabajo a Río de Janeiro para “probar suerte” en el proceso selectivo de la empresa *Cruzeiro do Sul*.⁹³ Era 1979 y nunca había estado en Río; ella logró ser aprobada y sus amigos no. Fue difícil, “tuve que pasar por lo mismo que vos cuando llegaste a Río”, me dijo, compartir el departamento con cinco o seis personas y “tomar mucha sopa” por falta de dinero. Después de tres años decidió que no quería volver a São Paulo.

“Tuve que pasar por lo mismo que vos cuando llegaste a Río”, ese comentario refleja una condición de proximidad y empatía, fundamento del lazo de intersubjetividad construido con mi interlocutora-tía. Es una afirmación de experiencias compartidas, como migrar y rehacer una vida en una nueva ciudad, con todas las complejidades de una metrópolis marcadamente desigual.⁹⁴ Cuando hoy miro hacia atrás, después de casi diez años de aquellos meses de convivencia, puedo decir que esas experiencias nos marcaron profundamente. Yo había dejado mi país para hacer una maestría y me enfrentaba a una nueva ciudad, un nuevo grupo de personas y un nuevo idioma. Claudia, que había pasado por algo parecido muchos años antes y ahora estaba cómoda, acostumbrada a su rutina y a no responder a nadie más, accedió a recibirme por un tiempo y tratar de encajar esa nueva presencia en su cotidiano. Además de compartir una cocina, una televisión, un café o una cerveza, en esos meses Claudia supervisó mi búsqueda de casa y cuando finalmente encontré un departamento que dividiría con dos personas más, me acompañó a visitarlo para darme su aprobación.

Conectando experiencias de diferentes temporalidades transcurridas en 1979, 2012 y 2015, desde una mirada situada en 2021, este relato ilustra de qué forma vida y etnografía estuvieron enredadas antes, durante y después del trabajo de campo para mi doctorado. Claro que no se trata de un continuo homogéneo; al menos la decisión de tomar el vínculo y la trayectoria de mi tía y sus amigas como objeto de reflexión antropológica puede ser ubicada en un marco temporal específico. Pero en

⁹³ Decidieron probar suerte en esta empresa porque gracias a su trabajo en el aeropuerto conocían algunas de las azafatas “jefas”, que eran también las que los incentivaban, confirmándoles que ellos “eran del tipo” requerido.

⁹⁴ Específicamente, en esa oración Claudia hace referencia a las adversas condiciones urbanas y habitacionales de una metrópolis fuertemente desigual, con un alto atractivo turístico y extensas zonas de pobreza y precariedad. Sumado a esto, en 2015 estábamos en vísperas de recibir un evento del calibre de los Juegos Olímpicos Río 2016, con efectos habitacionales aún más drásticos, con altos niveles de inversión nacional e internacional en construcciones de lujo, derivando en procesos de remoción y expulsión de barrios populares hacia márgenes cada vez más rezagados de la ciudad.

el análisis desarrollado a partir de ese momento se entremezclan datos e informaciones que yo conocía desde antes, interacciones de almuerzos y cenas familiares, conversaciones cotidianas, paseos y visitas vividos en mi condición de sobrina y no de investigadora. Esa particular situación desencadenó en mí un proceso de constante *reflexividad* sobre los contornos epistemológicos, metodológicos y éticos de mi trabajo de campo, cuyos resultados fui comprendiendo paulatinamente.

Así, examinando esa condición de sobrina-investigadora y preocupada por saber respetar la intimidad de mi tía-interlocutora, tomé dos medidas de cuño más metodológico, fundamentales para establecer los contornos de nuestro *pacto* (Lejeune, 2008) de interlocución. En primer lugar, realicé con Claudia una entrevista grabada, siguiendo la misma guía de pautas que utilicé con mis otras interlocutoras, donde ella se enfrentó a un grabador y a la situación específica de elaborar un *relato de sí*. A pesar de no ser un tema clásico de las ciencias sociales, en los últimos años se observa un aumento de la reflexión sobre narrativa biográfica, subjetividad e identidad (Becker, 1993; Bertaux, 2010; Meccia, 2016). Estos estudios han señalado el papel de la toma de posición en un contexto de interlocución; el efecto de los recortes o selección de lo que se recuerda, se narra y se repite; el lugar de los silencios y las emociones. Como observa Meccia, contra la idea de ilusión (Bourdieu, 1986), es posible señalar el papel de la ficción en los relatos de vida como *ficciones necesarias* (Meccia, 2016:47), una actividad cotidiana que no supone una imitación representativa de la realidad, pero que tampoco corresponde a una creación arbitraria.

La segunda decisión que tomé fue dar a Claudia una copia de un texto que escribí para una presentación en un congreso, que entre las escenas etnográficas capturadas, incluía precisamente la descripción de su cumpleaños sesenta en Petrópolis, reproducida en este texto. Lo elegí especialmente porque mencionaba interacciones que, me parecía, podían distar bastante de lo que ella imaginaba como mis “intereses de investigación” y, sobre todo, porque ese era un día (domingo de cumpleaños, paseo, almuerzo y cerveza) en el que mi lugar era el de sobrina y no de investigadora. De hecho, Claudia frecuentemente me indagaba sobre “¿qué me interesaba realmente saber?”, pregunta que yo no lograba responder más que de forma bastante vaga e indirecta, no por falta de sinceridad, sino por las mismas condiciones de una investigación cualitativa en su fase inicial.

Ambas decisiones tuvieron resultados interesantes. Sobre la entrevista, me pareció que mi tía estaba preparada para ese momento, ansiosa por dar su *testimonio* (Pollak, 2006) sobre su propia trayectoria y el lugar de la Varig en su vida. A partir de un guion biográfico, conversamos sobre detalles de su carrera que yo no conocía, el papel de su familia en su decisión de irse a vivir a otra ciudad y el “trauma”

de la quiebra de la empresa. A lo largo de ese relato, Claudia hizo hincapié en tres relaciones amorosas importantes, cada una con un mensaje o función, expresada en frases como “*foi uma coisa boa na minha vida, para saber o que eu não quero nunca mais. Não quero mais homem ciumento na minha vida*” (“fue algo bueno en mi vida, para saber lo que no quiero nunca más. No quiero más un hombre celoso en mi vida”). Así, la entrevista sirvió como termómetro o guía del tono de la narrativa, de lo que Claudia consideraba significativo en relación a cada momento de su carrera y, sobre todo, de lo que no valía la pena, o prefería evitar. En relación a mi texto, Claudia respondió mi *email* diciendo que se había emocionado por ser “mencionada de entrada” y habiendo iniciado la lectura como una “lega en antropología”, se fue “involucrando cada vez más con mi trabajo”. También insistió en que usase su nombre verdadero, porque “no tenía vergüenza de nada de lo que era allí dicho”.

Lazos, emociones y métodos

El pensamiento antropológico sobre lo *familiar* como opuesto a lo *exótico* (Da Matta, 1978), a lo *distante* (Velho, 1981), o a lo *exterior* o *externo* (Magnani, 2009; Peirano, 1998), posee una larga tradición en Brasil, preocupada por mostrar cómo en realidad tal oposición es producto de fronteras fabricadas de forma bastante artificial. En palabras de Gilberto Velho (1981), *familiaridad* puede no ser sinónimo de conocimiento científico, pero representa cierto tipo de percepción de la realidad, que puede contribuir de forma valiosa al conocimiento de la vida social, de una época o de un grupo. *Familiar* es pensado aquí, sin embargo, en un sentido genérico, como aquello que forma parte del entorno del investigador; es cercano, en un sentido cognitivo, afectivo o espacial. El desafío antropológico de trabajar con la familia propia extrapola esa proximidad postulada por la antropología urbana o la antropología de las sociedades complejas, como reconocen Duarte y Gomes (2008).

Así, considerando que la marca registrada de la antropología son los métodos cualitativos, que privilegian el contacto directo y personal con el objeto investigado (Velho, 1987), vale la pena preguntarnos cómo esos métodos varían en sus técnicas y resultados según el tipo de “contacto” que establecemos en nuestros trabajos de campo ¿Una entrevista tendrá las mismas características cuando es realizada con un referente de un movimiento social, un empresario, o el abuelo del investigador? ¿Cuáles son las diferencias del “ingreso” al campo de una investigación realizada en una comunidad rural y otra realizada en el barrio en el que el investigador vivió toda su vida? ¿Cuáles son las cualidades de una observación participante

llevada a cabo en una comunidad en la que el antropólogo no domina el idioma, y otra donde sí se habla el mismo idioma, pero no domina el vocabulario técnico? En todos estos ejemplos, ¿sería posible postular que un mayor distanciamiento es garantía de una mayor objetividad? Y en seguida, ¿podríamos así concluir que un tipo de investigación es mejor o “más científica” que otra?

Las respuestas que los especialistas han dado a estas preguntas han ido variando a lo largo de la historia de nuestra disciplina, dependiendo del devenir de debates teórico-filosóficos y de las propias prácticas de investigación. Antes que adherir a algún tipo de respuesta parcial, me parece más importante insistir en que es este tipo de reflexividad epistemológica la que nos ayuda a mejorar nuestras técnicas, descripciones y conceptos. En relación a mi propio trabajo de campo, en este texto busqué reflexionar sobre un tipo de inmersión empírica particular, enmarañada en lazos de parentesco y alianza. Una inmersión que podríamos llamar holística o total, que no depende de un viaje, una estadía o una serie de episodios, y donde los lazos construidos previamente y durante el trabajo de campo nos atraviesan más que como profesionales, como familiares o parientes.

Entre las pocas experiencias de investigación de ese tipo –entre las que se destacan, sin lugar a dudas, la investigación de Rangel (2015) referenciada anteriormente, Duarte y Gomes (2008) mencionan la teoría de la *objetivación participante* de Pierre Bourdieu, que dedica un ejercicio reflexivo a la relación entre las condiciones sociales originarias de su trayectoria personal y determinadas propiedades de su rumbo y afirmación, inspirando énfasis analíticos, *insights* y argumentos. Lila Abu-Lughod (1986) es otra de las autoras que se detuvo a analizar el papel de sus familiares en su trabajo de campo en Egipto, así como Renato Rosaldo (1993), que realizó un examen sobre papel de las emociones y del luto en el trabajo antropológico a partir del fallecimiento de su esposa, la antropóloga Michelle Rosaldo, durante el trabajo de campo entre los Ilongot. Pero en estos casos, la atención está dirigida más específicamente a las consecuencias de la participación de ciertos familiares en las redes que posibilitan el ingreso al campo, con alguna consideración sobre los tipos de vínculos así propiciados.

Cuando se trata de investigar la “familiaridad familiar”, revelar o no situaciones o eventos se vuelve un nódulo reflexivo importante, condimentado por sentimientos de “traición” (Bourdieu *apud* Duarte & Gomes, 2008:37), vergüenza, orgullo, pudor, humillación y admiración. Como observan los autores de *Tres familias*,

Hablar de la familia propia es casi una profanación, es exponer aquello que existe de más sagrado y pulsante, paradójicamente, en el discurso moderno. Es en ella

que los temas más críticos y privados se anclan: sexualidad, conyugalidad, afectividad, decisiones reproductivas, religión. [...] Familia, lugar del secreto, reducto de aquello en que la sociedad no interfiere o no se revela (Duarte & Gomes, 2008: 42-43. Traducción mía).

Durante mi investigación sobre las trayectorias de las azafatas de la extinta Varig, era justamente ese desafío de saber trazar el límite entre lo que puede o no puede ser relevado, el que me inquietaba de forma más apremiante. Y ese límite no era impreciso sólo en relación a mi tía y todo lo que yo había vivido y conversado con ella. Cada vez que entrevistaba a alguna de sus amigas y después de apagar el grabador seguíamos conversando sobre sus amistades y enemistades en la época en que volaban, sobre cómo la quiebra de la empresa se arrastró, derrumbando casamientos, frustrando proyectos educativos y profesionales de sus hijos, desencadenando o agravando enfermedades, etcétera, la misma preocupación emergía ¿Habrá mencionado aquello porque el grabador estaba apagado? ¿Cuál es el límite entre opinión, consideración y rumor, en relación a las experiencias de colegas y amigos? En estas situaciones me parecía inevitable que la decisión de hablar en general, sin citar casos o nombres, acabara por substraer intensidad a las experiencias (y consecuentemente, a mis propios argumentos). Mi respuesta era tratar de concentrarme en la significación de determinado relato o experiencia, situándola en las características de la “cultura” aeronauta de la segunda mitad del siglo xx, más allá de una expresión particular.

En su estudio sobre las narrativas de varones homosexuales adultos y adultos mayores, relativas a las transformaciones de la homosexualidad en la ciudad de Buenos Aires, Ernesto Meccia (2016) reconoce que el valor de esos relatos reside en su capacidad de *contar* el cambio social y personal. En ese contar, los actores no sólo describen, también –y principalmente– evalúan, es decir, le anexan a la historia reflexiones éticas para ordenarla y darle sentido. “Sin valor no hay narración; contamos para dar nuestra posición respecto de algo, estemos o no conscientes de ello” (Meccia, 2016: 41). Auxiliada por estas reflexiones, con el tiempo fui percibiendo que mis inquietudes en relación a los límites entre lo *privado* y lo *sagrado* –para retomar la expresión de Duarte y Gomes– no eran sólo mías. Fui comprendiendo que toda la apertura y disposición de mis interlocutoras a contarme su vida formaba parte de un importante ejercicio de reflexividad de ellas mismas en relación a esa historia de vida, que incorporaba una clara noción de las características narrativas de ese relato: su sucesión histórica, sus núcleos valorativos (aquello que “vale la pena” decir y escribir), sus reservas y silencios. Así las cosas, como antropólogos,

¿debemos asumir la postura periodística de excavar los secretos, levantar sospechas e insistir sobre aquello que se deja de lado; o debemos, más bien, mantenernos atentos, procurar percibir el carácter elusivo de ciertos asuntos y tomar en serio las pausas y reservas de nuestros interlocutores, atribuyéndoles el valor que tienen en el entramado subjetivo al que pertenecen? El segundo camino siempre me pareció el más ético y científico posible.

He aquí un ejemplo. Uno de los campos de la experiencia humana en relación al cual me deparé con un decoro mayor al que imaginaba, sobre todo en las entrevistas grabadas, fue la sexualidad. Mi interés en ese tema residía en su papel clave en los estudios feministas sobre autonomía, cuerpo, deseo, salud reproductiva, normas y papeles de género.⁹⁵ Y, por otro lado, toda una producción discursiva relativa a una idea de “libertad sexual” en el mundo de la aviación comercial –películas, libros, entrevistas, imágenes producidas por actores externos e internos al campo– me llevaba a pensar que ése no sería un tema incómodo o espinoso. De hecho, no lo fue; pero los contornos de su abordaje me fueron siempre representados de forma bastante clara: existe un “prejuicio” extendido según el cual todas las azafatas son “promiscuas”, pero en realidad éste es un trabajo como cualquier otro, en el que algunas personas aprovecharán las oportunidades dadas para involucrarse sexualmente con y como quieran. En otras palabras, lo que mis interlocutoras afirmaban todo el tiempo es “a pesar de las aventuras que las personas se hacen todo el tiempo en sus cabezas” –y esas personas podían llegar a ser sus propios familiares, que en muchos casos se oponían a la carrera elegida– nosotras nos relacionamos sexual y afectivamente, traicionamos y somos traicionadas, nos casamos y nos separamos, como en cualquier otra profesión. Tal vez, donde principalmente situaban una dimensión de singularización era en el ámbito de la reproducción, ya que tanto las que decidieron tener hijos, como las que decidieron no tenerlos, afirmaban que ése era el mayor desafío de la carrera.

Así, si bien yo conocía algunas historias sobre los romances, aventuras y accidentes reproductivos de mi tía, constantemente me veía enfrentada a la realidad de que ése no era un tema fácil para todas. Y si algunas historias surgían repletas

⁹⁵ Desarrollé ese análisis en otro lugar (Castellitti, 2019a), a partir de un ensayo fotográfico realizado por tres azafatas de la Varig para la revista *Playboy* en 2006, después de la quiebra de la empresa. Si bien no tuve la oportunidad de entrevistar a esas mujeres, utilicé registros periodísticos sobre la repercusión pública de ese ensayo, así como el testimonio que ellas mismas dieron para un medio de amplia circulación. En diálogo con debates del pensamiento feminista contemporáneo, busqué discutir las nociones de *víctima* y *agencia*, privilegiando una perspectiva que considera las desigualdades de género a partir de la posición de los sujetos en jerarquías múltiples de poder.

de detalles y humor en encuentros de amigos y fiestas, en las entrevistas grabadas era casi siempre la misma cuestión: un “prejuicio”, un malentendido, una fantasía. De acuerdo con esa situación, o acusaba de hipócritas a mis interlocutoras –algo que no sólo sería poco ético, sino falaz, ya que no eran las mismas personas involucradas en una u otra situación– o las tomaba en serio, considerando que para ellas lo significativo era que, más allá de alguna anécdota divertida, el problema era tener que cargar con el *estigma* de prostituta a lo largo de su vida profesional. En palabras de Goffman (2008), frente a la *identidad social virtual* atribuida (“seductoras”, “libertinas”, “prostitutas”), mis interlocutoras afirmaban una *identidad social real*, de profesionales formadas a partir de una fuerte jerarquía empresarial, una estricta disciplina de trabajo y una cualificación exigente y sofisticada.

Metodológicamente, también es posible reflexionar sobre esta experiencia a partir de la adecuación diferencial de determinadas técnicas de recolección de datos en relación a otras. Frente a situaciones más distendidas, de interacción colectiva y sin el uso del grabador, las entrevistas funcionaron para mis interlocutoras como “un medio para establecer un sentido de la realidad, definir, fortalecer, establecer las identidades individuales y colectivas, y para representar sucesos, pensamientos, emociones y reflexionar sobre ellos” (Vasilachis, 2016). Una vez más, no se trata de definir de una vez para siempre que determinada metodología es mejor que otra, sino de reflexionar sobre los límites y potencialidades de una técnica, en un marco de diálogo y lazo intersubjetivo específico.

Consideraciones finales

Inicié este texto hablando de mi tía y finalizo con algunas consideraciones sobre azafatas de la Varig que entraron en la empresa entre los años 1970-1980 y permanecieron en ese trabajo hasta el cierre de sus actividades, en agosto de 2006. Fue en ese movimiento entre una interlocutora *particular* –por el parentesco que nos une, porque a diferencia de las demás nuestro vínculo era previo y se prolonga más allá de mi investigación– y un grupo más amplio de empleados, en su mayoría mujeres, aunque no necesariamente amigas, que fui trazando un trabajo de campo en la ciudad de Río de Janeiro (pero que se extendió a ciudades aledañas, como Niterói). Espacial y temporalmente escurridizo, el trabajo de campo se concentró en 2015, 2016 y 2017, aunque trayendo conmigo un bagaje de experiencias y vínculos iniciados antes de esa fecha y que se extienden hasta el día de hoy.

Así, en mi tesis de Doctorado elaboré una serie de reflexiones sobre trayectorias de clase, género y generación, disposiciones subjetivas y corporalidades amarradas

en jerarquías empresariales, narrativas elaboradas discursivamente a partir de una evaluación de las consecuencias del paso del tiempo y, sobre todo, de los efectos del “trauma” de la quiebra en la vida de esas personas. Me detuve particularmente en los elementos que hacen a la emergencia de un proyecto profesional y de un proceso de ascensión social objetivo y subjetivo, entendido este último a partir de Simmel (2005), como la acumulación de recursos simbólicos capaces de otorgar al sujeto una consciencia o sentimiento de la propia autonomía y singularidad. Observé de qué forma estos valores se desmoronaron con la quiebra de la empresa, una calamidad que rompió el sentimiento de control del propio destino (Kleinman, 2007), inundando el futuro de *desilusión* (Castellitti, 2019b). Con la desaparición de la empresa que les otorgaba además de un sostén económico, un sentimiento de pertenecimiento y orgullo, esas personas se vieron sumergidas en un universo moral fracturado por el “trauma” de la quiebra, en un esfuerzo por rehacer sus vidas a partir de una nueva relación con el tiempo y la memoria, con el duelo y las obligaciones, con la desgracia y el infortunio (Fassin & Rechtman, 2009).

En este texto, prestando especial atención a los desafíos epistemológicos y éticos vinculados a la investigación antropológica en la familia propia, procuré hilvanar el papel de ciertas emociones evocadas durante el trabajo de campo, como empatía, confianza, cuidado, respeto, decoro, para informar el modo como entendí las situaciones, personas e interacciones que comprenden el mundo de la vida al que ingresé como antropóloga (Davies, 2010). A pesar de mis intentos de distanciarme de mi papel de “sobrina de”, hoy reconozco que desde los preámbulos de esta investigación, cuando mi tía me advertía que si lo que me interesaba era conocer la carrera de azafata en sí, tal vez tendría que pensar en otra empresa, porque en el caso de la Varig las personas no iban a parar de hablar de la quiebra; fue como antropóloga y “sobrina de” que fue admitida y di cuenta de ese mundo. Como ya observaron también Biehl, Goog y Kleinman (2007), es sólo reconstruyendo la lógica de constructos emocionales y subjetivos clave que los principales dramas sociales se vuelven inteligibles

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. (1986). *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press.
- ANZALDÚA, G. (2000). *Interviews/Entrevistas*. New York: Routledge.
- BECKER, H. (1993). “A história de vida e o mosaico científico”. En: *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.

- BERTAUX, D. (2010). *Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes*. Paris: Armand Colin.
- BEMERGUY, T. (2020). Corpos em choque no “mundo”: sobre viagens, fronteiras e os desafios do “entre-lugar.” *Vivência*, 56, 145–170.
- BHABHA, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora DA UFMG.
- BIEHL, J.; GOOD, B.; KLEINMAN, A. (eds.) (2007). *Subjectivity. Ethnographic investigations*. University of California Press.
- BOURDIEU, P. (1986). “L'illusion biographique”. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 62–63, p. 69–72.
- BRAH, A.; PHOENIX, A. (2013). Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3).
- CASTELLITTI, C. (2018). *A carreira de comissária de bordo na Varig: processos de individualização feminina em contextos urbanos*. ppgas, Museu Nacional, UFRJ.
- CASTELLITTI, C. (2019a). Erotismo em contextos (dê)institucionais: aeromoças da Varig na Playboy. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, 7(3), p. 21–32.
- CASTELLITTI, C. (2019b). O naufrágio da Varig: bifurcações biográficas, desilusão e quebra do futuro. *Revista Latinoamericana de Antropología Del Trabajo*, 5, pp. 1–24.
- CRENSHAW, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), pp. 171–188.
- DA MATTA, R. (1978). O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues.” *Boletim Do Museu Nacional*, 27, pp. 1–12.
- DAVIES, J. (2010). “Introduction”. En: DAVIES, J.; SPENCER, D. (eds.), *Emotions in the field: The psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford University Press, pp. 1–31.
- DUARTE, L. F. D.; GOMES, E. (2008). *Três famílias*. Editora FGV.
- FASSIN, D.; RECHTMAN, R. (2009). *The empire of trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press.
- FOUCAULT, M. (2006). *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI Editores.
- GOFFMAN, E. (2008). *Estigma*. Editora Itc.
- HARAWAY, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41.
- HARDING, S. (2004). *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge.
- LEJEUNE, P. (2008). *O pacto autobiográfico. De Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora da ufmg.
- MAGNANI, J. G. C. (2009). *Etnografia como prática e experiência*. Horizontes Antropológicos, 15(32), p. 129–156.
- MECCIA, E. (2016). *El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia*. Ediciones UNL; Eudeba.
- PEIRANO, M. G. S. (1998). When anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. *Annu. Rev. Anthropol.*, 27, p. 105–128.

- POLLAK, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.
- RANGEL, E. (2015). *Brazilian Dancers: a travessia dos corpos em um circo norte-americano*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- RANGEL, E. (2016) Circulando como filho: etnografando relações familiares através dos bastidores de uma empresa circense. *Revista de antropologia da UFSCAR*, V.8, nº1, São Carlos-SP, pp.147-163.
- ROSALDO, R. (1993). "Introduction: Grief and Headhunter's Rage". En: ROSALDO, R. *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- SIMMEL, G. (2005). As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*, 11(2), p. 577-591.
- VASILACHIS, I. (2016). "Narrativa, creación de teoría y construcción discursiva de la identidad". En: MECCIA, E. *El tiempo no para: los últimos homosexuales cuentan la historia*. Santa Fe: Ediciones unl; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- VELHO, G. (1981). *Observando o Familiar. In Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Jorge Zahar Editor, pp.123-132
- VELHO, G.; DUARTE, L. F. D. (eds.). (2009). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras.

EL SACRILEGIO DE LA METODOLOGÍA: LA ETNOGRAFÍA
MULTIPOSICIONADA EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL METRO
DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Erick Serna Luna*⁹⁶

*“Tenemos que aprender a usar
nuestros problemas personales
para propósitos intelectuales.
Ése es nuestro sacrilegio”
(MILLS, 2004: 248-249).*

Presentación

Mi propósito en este capítulo es hablar del proceso de hacer investigación como una actividad que se nutre y es parte de la vida de quien investiga. Entiendo que el proceso de hacer investigación se compone de tres fases que son interdependientes, aunque posean una lógica propia: la construcción del asunto de investigación, el levantamiento de la información y la escritura de los resultados. Este proceso ha sido problematizado por Bourdieu (2019) quien destacó la discrepancia que existe al interior del proceso de investigación con respecto al diseño, el levantamiento de la información, la publicación de resultados y, yendo más allá, con respecto a la enseñanza del oficio de la investigación. Sobre este último aspecto, Bourdieu señala que

[...] incluso cuando la llamamos “enseñanza de investigación”, tiene algo de ficticio: trabajamos en el vacío, presentamos los resultados de una investigación en vez de comunicar maneras de investigar [...] intentaré que mi punto de partida sean las cosas en concreto, es decir, mi experiencia como investigador y de los trabajos que estoy realizando, o de las experiencias sociales a las que la mayoría de los participantes pueden acceder (Bourdieu, 2019: 19).

⁹⁶ Presidente y cofundador de ASJCSO Habitus A.C.

En este capítulo retomaré los aspectos que menciona Bourdieu para, en correspondencia con los propósitos de esta obra colectiva, ahondar sobre la riqueza que tienen nuestras experiencias personales, las cuales nutren y posibilitan las perspectivas desde las que abordamos nuestras investigaciones. Al señalar la relación que tiene la experiencia vital con la investigación, destaco dos aspectos. El primero es de orden epistemológico, pues la “vida” forma el punto de partida desde el cual conocemos la realidad. El segundo es de orden metodológico, pues las condiciones de vida nos posibilitan llevar a cabo nuestra investigación. Este es el corazón de la propuesta que he denominado etnografía multiposicionada, donde es destacado el papel que juegan las emociones y los afectos como directrices que guían las investigaciones. Entiendo las emociones y los afectos como factores que generan conocimiento (García & Sabido Ramos, 2017); ellas, por un lado, permiten conocer elementos del fenómeno social que se estudia; por otro lado, nos permiten llevar a cabo las investigaciones, debido a los lazos afectivos que se construyen entre las personas que son parte del fenómeno y quien investiga (Sabido Ramos, 2019). Es decir, emociones y afectos tienen relación con las dimensiones epistemológica y metodológica antes destacadas.

Por ello, planteo que la etnografía multiposicionada rivaliza con una postura generalizada en la sociología, que ha pugnado por la objetividad y el control emocional. Una postura “clásica” que propone como premisa epistemológica que la persona investigadora debe de estar pendiente de la forma en cómo conoce y construye los objetos de sus indagaciones. Una vigilancia que incluye el control de sus emociones y compromisos (Elias, 1990), así como el reconocimiento de sus valores (Weber, 1973) y el análisis de sus preconcepciones (Bourdieu & Passeron, 1975).

Así, la formación de futuros investigadores está fundada en el control de la esfera emotiva, bajo el supuesto de que estos aspectos interfieren con los procesos racionales que exige la ciencia. En esa vena, también se le pide al aprendiz que marque una clara división entre los aspectos de su vida y los asuntos de su quehacer científico en aras de que los productos de sus indagaciones sean objetivos, es decir, racionalmente puros. De tal modo, se piensa que la ciencia y la investigación deben de estar libres de experiencias, de la vida en sí.

En contraste, apoyado en la propuesta pedagógica de Georg Simmel (Vernik, 2008), sostengo que la experiencia vital, llena de emociones y afectos, es central en términos epistemológicos y metodológicos. Estas ideas recuperan el último esbozo del pensamiento de Simmel (2008) que destaca que el saber, su enseñanza y aprendizaje, es una manifestación de la dinámica vital (Vernik, 2008: 204). En retrospectiva, esta propuesta se aprecia en sus textos sobre la ciudad (Simmel,

1986) y en su estilo impresionista con el que describe las formas de la socialización de la vida moderna (Simmel, 2007). Incluso, se puede encontrar la semilla de esta proposición al revisar la propuesta en torno a la multiplicidad de los círculos sociales (Simmel, 2017). Esta apreciación sobre la obra de este autor es contraria a la forma en la que se lo ha identificado como uno extravagante, sin una propuesta metodológica congruente (Frisby, 1990).

A continuación caracterizaré la etnografía multiposicionada,⁹⁷ que entiende que la investigación es una esfera más de la vida de las personas y que, incluso, extrae gran parte de sus referentes epistemológicos de las experiencias vitales. En ella, los diferentes roles que ha jugado o que realiza la persona etnógrafa, posibilitan la creación del vínculo afectivo con las personas que son parte del fenómeno que investiga. Esta práctica fue la piedra angular que me permitió realizar la investigación sobre la gobernanza del comercio popular en el Metro de la Ciudad de México a partir de la cual escribí mi tesis doctoral en Estudios Urbanos y Ambientales en El Colegio de México (Serna, 2020). La primera sección del artículo presenta los fundamentos heurísticos y epistemológicos con los que debato sobre la importancia que tienen la vida y la esfera afectiva en la construcción de una perspectiva analítica *sacrilega* con respecto a la sociología clásica. La segunda sección narra la forma en la que construí la propuesta de la etnografía multiposicionada con base en la idea de la multiplicidad de los círculos sociales de Simmel (2017). La tercera sección habla sobre la forma en la que desarrollé y apliqué la etnografía multiposicionada, al investigar sobre la gobernanza del comercio popular en el Metro. En la cuarta sección discuto sobre el ejercicio de la escritura, destacando el papel político que tiene la hermenéutica como aquello que posibilita la creación de un vínculo afectivo. Por último, ofrezco algunas reflexiones en torno a las posibilidades epistemológicas y metodológicas que brinda la etnografía multiposicionada.

La vida de la investigación: fundamentos epistemológicos

Hablar sobre la íntima relación que existe entre la vida y el ejercicio de la investigación, es plantear una postura contraria a la idea objetivista de la ciencia, desde la cual el objeto de la investigación es ajeno a la mirada que observa. Este giro epistemológico es todavía más subversivo cuando se plantea que la esfera afectiva juega un papel central en el ejercicio de la investigación. Esta postura, que en

⁹⁷ Agradezco la oportuna corrección que me hizo Tiana Hayden sobre el nombre que debería de darle a esta propuesta etnográfica.

décadas recientes ha comenzado a cobrar forma en las disciplinas de la antropología y la sociología de las emociones (Ariza, 2016), sigue siendo poco aceptada dentro del canon de las ciencias sociales, incluso en su corriente interpretativa. Así lo ha mostrado José Luis Lezama (2018), quien en su estudio de los clásicos frente a la naturaleza identificó que Max Weber entendía las emociones como objetos que deberían de estar fuera del estudio y preocupación, remitiéndolas al plano de la irracionalidad.

Elias (1990) ha planteado que es de esperarse que las personas que estudian los fenómenos físicos y naturales manifiesten un mayor grado de distanciamiento en relación con sus objetos de estudio. No obstante, el distanciamiento también es una postura que adoptan las personas que analizan los fenómenos sociales. Esto se debe a que se comparte el método científico como base, que entiende que el distanciamiento de las emociones, los afectos y la experiencia subjetiva es una actitud necesaria para conseguir la objetividad. Así lo manifestó Elias (1990b) en su trabajo sobre el relato de Edgar Allan Poe, *Un descenso al Maelström*, en el que destaca cómo el control y distanciamiento emocional favorece el desarrollo de las capacidades analíticas y la racionalidad.

Es Weber (1973: 45) quien plantea la necesidad de que los y las investigadoras planteen los valores y juicios que están detrás de sus concepciones técnicas como un criterio para la constitución de la objetividad científica. Del mismo modo, Elias (1990a: 12) plantea que se debe de establecer un equilibrio entre el compromiso y el distanciamiento en los análisis científicos. No obstante, como los propios autores lo manifiestan en otros textos y como se puede constatar en la pedagogía y el ejercicio científico, existe una manifiesta inclinación por la postura tecnicista, objetiva y distanciada en la investigación científica. Por ello, Wright Mills (2004) plantea de manera atrevida que es un sacrilegio hacer ciencia de la propia vida.

En esta vena sacrílega que vincula la vida con ciencia, la propuesta simmeliana eleva la enseñanza de esta última, a través de la pedagogía, al nivel de un *arte* (Simmel, 2008: 11), descrito sintéticamente por Vernik en los siguientes términos:

[...] la educación simmeliana apunta a estimular la actividad del alumno contra las corrientes que ven a este como un mero recipiente de conocimientos objetivos. Esta pedagogía, que Simmel expone en su momento de mayor compromiso con la corriente de las filosofías de la vida, comparte con otras intervenciones del periodo su crítica al intelectualismo y al mecanicismo dogmático de origen kantiano (Vernik, 2008: 208).

Cuando se aprecia la obra de Simmel en retrospectiva, se puede identificar cómo esta idea se encuentra implícita en ensayos como *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (Simmel, 1986), un texto que bien podría ser la primera etnografía sensorial, ya que, a la usanza del *flâneur*, Simmel describe la vida urbana a través de sus sentidos, haciendo de estas sensaciones y percepciones los datos que sustentan sus proposiciones. De igual modo, es a Simmel a quien se le debe el primer intento por reconocer el importante papel que juegan las afectividades como forma de relacionamiento social (Sabido Ramos, 2017).

Así, al final de su obra y de su vida, Simmel (2004) concibe a la investigación como una actividad más cercana al arte que a la razón. Una actividad que se conecta con los distintos mundos que componen la vida de la persona que investiga (2004). De tal manera, Simmel (2004: 51) entiende que: “Para la mayoría de los hombres, el llamado mundo real es el mundo por antonomasia, cuyo predominio práctico impide ver que aquellos contenidos formados de otro modo pertenecen a mundos propios a los cuales no compete la forma de realidad”. Es aquí donde se encuentra la simiente de la idea de la multiplicidad de los círculos sociales que conforman la experiencia vital de las personas, la cual concibe que

[...] todos nuestros contenidos anímicos, vividos activa o pasivamente, son fragmentos de mundos, cada uno de los cuales significa propiamente una totalidad especialmente configurada de contenido del mundo. Con respecto al mundo “real” teóricamente concebible, es corriente que todos adoptemos esta actitud: todos sabemos que nuestro saber es fragmentario (Simmel, 2004: 53).

Estos saberes fragmentarios se reúnen en la experiencia de vida, que permiten observar y registrar fenómenos sociales desde diferentes posiciones, en función de la esfera de la vida y del saber desde el cual se posiciona para interactuar con las personas en el campo. Esta idea se convirtió en una metodología que Simmel (2008:16) planteó como parte de los tres estadios esenciales para conectar el saber con el flujo de la vida de la persona involucrada en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Esta es la base epistemológica de la etnografía multiposicionada. En la siguiente sección relataré cómo desarrollé esta propuesta sacrílega en la investigación sobre la gobernanza del comercio popular en el Metro.

Eureka cotidiana ¿cómo construimos nuestras reflexiones científicas?

Considero que una de las principales incertidumbres que nos rodea cuando somos estudiantes es saber cómo construir una investigación. Como lo ha descrito Howard Becker (2011) con respecto a la escritura científica, consideramos que nuestros profesores y profesoras son seres extraordinarios que escriben e investigan de una manera tan fácil y rápida, dándonos la impresión de que hacen las cosas como por arte de magia. No obstante, desmontando estos mitos, la investigación, como todo oficio, se resume a una serie de prácticas que se han repetido tantas veces que logran incorporarse y condensarse en una serie de “costumbres intelectuales” que a la postre nos encamina a la conquista del hecho científico (Bourdieu & Passeron, 1975).

Sobre las costumbres intelectuales, Bourdieu destacó que el oficio del sociólogo, como todo oficio, se transmite a través de la práctica (Bourdieu & Wacquant, 2006; Simmel, 2008). Una cuestión que nos hace recordar aquel célebre texto de Wright Mills (1961) en torno a la “artesanía intelectual”. En consonancia, desde una perspectiva antropológica Mariza Peirano (2014: 378) identificó que más que una metodología, la etnografía es una actitud epistemológica que posibilita sorprenderse ante el paso rutinario de nuestra vida. Con ello, como lo señaló Katz (1994), se diluye esa frontera entre estar y no estar en el campo, pues de algún modo, al ser los problemas de investigación parte de nuestra vida, siempre que pensemos en ellos, estaremos irremediabilmente dentro del campo de estudio.

Con base en estos aspectos, voy a hablar sobre mis costumbres intelectuales y sobre cómo, siguiendo el flujo de mi vida, armé la propuesta de la etnografía multiposicionada. En la primavera del 2017 cursaba el cuarto semestre del doctorado y era el primer semestre en el que me dedicaba de tiempo completo en la investigación. Debido al enfoque que le había dado a la tesis, ésta implicaba que hiciera trabajo de campo con las personas que venden en los vagones del Metro de la Ciudad de México. La situación me resultaba angustiante, pues no tenía ni la menor idea de cómo entraría en contacto con las personas que venden en el Metro y me atemorizaba la idea de que, a la usanza de la iniciación etnográfica (Barley, 2006; Lomnitz, 1975), la etnografía me absorbiera al punto de abandonar el resto de mis actividades deportivas, académicas y sociales.

Estos fueron los sentimientos que le expresé a Verónica Crossa, directora de mi investigación. Sobre mis temores, ella me dijo que los tenía que dejar de lado y que tenía que entrar a vender al Metro. Con respecto a perder mi vida en la inmersión etnográfica, me dijo algo que tardaría varias semanas en entender: “esa forma de vida que tienes –refiriéndose a todas las actividades que realizaba–, es tu riqueza,

Erick. Aprende a utilizarla”. Este consejo se puede enlazar con la forma en la que Vernik definió la concepción pedagógica de Simmel, quien

[...] afirma que la pedagogía debe de ser algo “inquieto”, cuyos contenidos no deben solidificarse, sino seguir el ritmo de la vida, tanto del docente como de los alumnos. Y además, en un plano de menor abstracción, se pronuncia por complementar los contenidos de la escuela con los contenidos de más allá de la misma, aquello que proviene de la vida cotidiana (Vernik, 2008: 206).

Considero que la conexión de los saberes escolares con los saberes de la experiencia cotidiana es el núcleo de la propuesta epistemológica que Verónica buscaba transmitirme y que concretaría tiempo después, luego de leer varios de los artículos que ella me proporcionó. Esa tarde salí de su oficina con algunas pistas, pero con el mismo temor de iniciar la investigación etnográfica. Ello, aunque es un sentimiento angustiante, también se puede entender como parte del proceso pedagógico simmeliano, en el que la libertad es una condición intrínseca de todo proceso de conocimiento, tanto de su adquisición como de su producción.

Vemos, por un lado, en analogía con el problema del conocimiento, que la libertad es como resolver obstáculos para enseguida encontrarse con otros nuevos, es rebasar lo delimitado para confrontarse con nuevos límites. Y por otro lado, que la libertad del conocimiento hace concebir la pedagogía como la formación y autoformación del sujeto, no se realiza sin atender a la peculiar constelación de cada individuo (Vernik, 2008: 203).

No obstante, no siempre resolvemos frontalmente los problemas que encontramos al realizar nuestras investigaciones. Es recurrente que nos ocupemos de otras actividades académicas para postergar la resolución de los problemas prácticos de nuestra pesquisa, una especie de procrastinación activa que forma parte de la vida académica. Así, pese a tener pendiente mi ingreso al comercio en el Metro, no me pareció descabellado asistir a un seminario que Olga Sabido realizaba en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco sobre Simmel (2017). Desde que estudiaba la licenciatura en sociología, en gran medida debido a la influencia de esta socióloga, Simmel se convirtió en uno de mis autores predilectos, aunque no necesariamente en uno de los que más ocupó en mis investigaciones. Así es que, a primera vista, él no tenía mucho que ver con el comercio popular en el Metro. No obstante, ese ojo sociológico que nos hace ver nuestro tema de investigación en todos lados (Mills, 1961), haría que las cosas fueran distintas.

En la tercera sesión del seminario, el sociólogo Lionel Lewkow presentó la preocupación que Simmel tenía en torno al incremento de la vida social de las personas como característica de la vida urbana. Esta característica se contraponía a la forma de la vida feudal, en la que las personas regularmente tenían una vida social mucho más acotada en el espacio y reducida en cuanto al número de contactos sociales. Así, para Simmel (2018: 195), “La determinación de la personalidad será tanto mayor si los círculos condicionantes, en vez de organizarse de manera concéntrica, coexisten de modo paralelo”. Esto es lo que Simmel destaca como la multiplicidad de círculos sociales, que son las relaciones sociales que mantiene una misma persona de manera simultánea, en ocasiones, desdoblándose en un mismo espacio. La idea de Simmel (2017) de la multiplicidad de círculos sociales me resultó muy similar a las críticas que Bernard Lahire (2001) le había hecho al esquema cerrado con el que Bourdieu había conceptualizado al *habitus*. Para Lahire (2001), más que hablar de un *habitus* como una estructura estructurada e inmutable, éste era algo que se construía a lo largo de la biografía de las personas. Mi intuición era compartida por Priscila Cedillo (2017), una experta en ambos autores, quien también estaba en el seminario. Más allá de la intuición teórica de la relación entre Simmel y Lahire, lo que me interesó era la manera en cómo se podría expresar esta idea de la multiplicidad de círculos sociales en términos metodológicos. En esos momentos, como el filósofo griego en la bañera, sentí la emoción del descubrimiento científico y tuve ganas de gritar ¡*Eureka!* pues lo que me había dicho Verónica, comenzaba a cobrar mayor sentido.

Con esa intuición, al terminar el seminario sobre Simmel, me sumergí en la literatura y empecé a darle forma a lo que posteriormente llamaría como etnografía multiposicionada. Autoras como Herod (1999), Gold (2002) y Soni-Sinha (2008), ponían en el centro del ejercicio etnográfico a las investigadoras, destacando que sus características sociales, etarias, económicas y corporales eran elementos que les habían permitido realizar su indagación. De tal modo, confirmaba que la trayectoria social de la persona, incluso su experiencia urbana (Giglia, 2003), eran elementos indispensables para la inmersión etnográfica. Entendí la riqueza de la que mi directora me había hablado.

En el caso del trabajo etnográfico con las personas que venden en los vagones del Metro de la Ciudad de México, el cruce de los múltiples círculos sociales que comprendían mi socialización fue fundamental para realizar la investigación. El primer círculo de socialización del que partí fue el de la experiencia urbana, integrado por los muchos años en los que he sido usuario asiduo del Metro. Un segundo círculo tuvo que ver con mi proceso de socialización, el cual se ha desa-

rrollado en cercanía social y espacial con barrios y entornos populares. En tercera instancia, mi trayectoria laboral también jugó un papel fundamental, pues en mi juventud, para mantener mis estudios, fui un comerciante popular de discos piratas. La actividad deportiva y marcial, especialmente la *capoeira*, fue un círculo de sociabilidad que me permitió desplazarme con pericia por los andenes del Metro, y también entender la ambigüedad moral con la que se desarrollan las relaciones entre vendedores y autoridades. El último círculo que reúne mi quehacer académico y mi participación en la sociedad civil organizada, factores de estatus que marcaron un diferencial en mis relaciones sociopolíticas con las autoridades de gobierno.

Entendí que la etnografía multiposicionada es un ejercicio de observación y participación múltiple que se fundamenta en la capacidad que tiene el etnógrafo de desempeñar diversos roles sociales que le permiten participar y conocer variadas situaciones que integran el fenómeno que estudia. En este sentido, la etnografía multiposicionada se distancia de la etnografía multisituada o multilocal, popularizada en la antropología gracias a la obra de Marcus (2001), en la medida en que esta última se concentra en el seguimiento de las personas o de las cosas a lo largo de las múltiples situaciones en las que se desenvuelve la producción social del fenómeno que se investiga. La obra de Feltrán (2020) es ejemplar de esta perspectiva, detallando las múltiples situaciones que viven las piezas automotrices robadas dentro del mercado ilegal del robo de autos. En contraste, la etnografía multiposicionada se centra en el ser de la persona etnógrafa, destacando el carácter dinámico sobre la posición que ocupa respecto a la colectividad que está estudiando; con base en la referencia a la colectividad involucrada en el fenómeno de investigación, la persona etnógrafa se constituye en un *insider*, un *outsider* o un *betweenness* (Gold, 2002: 229-230; Soni-Sinha, 2008: 518).

En consonancia, entiendo que la idea de posición puede ser multivariada; tal como Herod lo identificó, “[...] la posición ha sido tomada en gran medida para referirse a las características físicas o sociales personales del entrevistador (clase, raza, sexo, nacionalidad, edad, etcétera)” (Herod, 1999: 320). En lo que respectaba a mi investigación, las implicaciones que tuvo ser un varón que había crecido en relación con entornos populares y haber sido comerciante, me brindó la sensibilidad para comprender las dinámicas morales, económicas y sociales que caracterizan al comercio popular en el Metro. Dinámicas que incluyen la tensa relación con las autoridades, como la forma en la que se negocian las tolerancias con las mismas. Estas características integraron los múltiples círculos de socialización gracias a los que construí posiciones de cercanía social con las personas comerciante del Metro que me permitieron entender los diferentes equilibrios de poder que explican su

gobernanza, desde la manera de ocultarse en los vagones para no ser visto por los policías, hasta intentar negociar con las autoridades algún tipo de tolerancia cuando uno era sorprendido por los policías y remitido a los Juzgados Cívicos.

Por otro lado, ser integrante de una sociedad civil organizada, estudiante de una institución de prestigio, haber tenido la oportunidad de ser partícipe en varias mesas de trabajo con autoridades de Sistema de Transporte Colectivo (STC) Metro, del Gobierno de la Ciudad de México, así como mi investigación con personas con discapacidad visual (Serna, 2016), me dotaron de una atractiva condición de *outsider* para los representantes de los grupos de vendedoras del Metro. Esto me permitió conocer aspectos de la gobernanza del comercio popular que se aprecian en las mesas de negociación con las autoridades, en las que se tienen que esgrimir leyes y artículos con el fin de poder negociar algún plan de regulación del comercio popular en el Metro.

Esta posicionalidad, que me otorgó cierto estatus frente a los representantes de comerciantes del Metro y frente a las autoridades de gobierno, fue similar a las que identificó Urvashi Soni-Shina (2008) en su trabajo con las élites de la industria de la joyería en distintas ciudades de la India.

La invocación de diferentes aspectos de mi múltiple posicionalidad como india, clase mediera, mujer y, por ese tiempo, adscrita al prestigioso Colegio de la Universidad de Nueva Delhi, y realizando mi PhD en el Reino Unido, fue significativo para obtener el acceso a los informantes y tuvo implicaciones en mi relación con los informantes, el proceso de investigación y los hallazgos de mi investigación (Soni-Shina, 2008: 518).

Aunado a estas características socioeconómicas sobre mi posicionalidad, está mi amplia experiencia urbana (Giglia, 2003: 89) como usuario del STC Metro. El conocimiento práctico que había observado y anotado por varios años sobre el comercio popular fue muy importante para entender y representar lo que llamé el “oficio del vagonero” (Serna, 2020; Pires, 2011). Esto es, el manejo emocional, el manejo corporal y la racionalidad que necesitan desarrollar las personas para vender sus productos en los vagones del Metro. Un trabajo somático que se expresa en el manejo del equilibrio mientras se muestran los productos, la entonación de la voz al repetir el discurso de venta y el control de la vergüenza que, en un principio, se siente al vender en los vagones del Metro.

Otro aspecto que me ayudó a posicionarme con respecto al comercio popular, fue ser un asiduo practicante de *capoeira*, pues me brindó la condición física

necesaria para correr a lo largo de los andenes sorteando a los usuarios, para vender mercancías. Además, debido a la complejidad social y moral que caracteriza a este arte, que por muchos años fue prohibida y criminalizada por el gobierno de Brasil, me permitió comprender las tensas relaciones que mantienen los comerciantes con los cuerpos policiacos y las autoridades del stc Metro.

De tal modo, como diversas autoras lo han destacado (Rose, 1997; Mullings, 1999; Gold, 2001; Herod, 1999), la reflexión sobre las múltiples posiciones que ocupa una persona es relevante en la producción de conocimiento, pues nos permite preguntarnos cómo nuestras condiciones de vida, nuestras condiciones corporales, nuestro sexo o nuestra apariencia, nos posibilitan o impiden investigar ciertos fenómenos sociales desde una perspectiva etnográfica. En consecuencia, el punto de vista es el resultado de la reflexión sobre la posicionalidad (Herod, 1999; Rose, 1997; Kobayeshi, 2009; Gold, 2002; Soni-Sinha, 2008: 516-517).⁹⁸

La etnografía multiposicionada en el estudio del comercio popular en el Metro

De la obra de Niegel Barley (1998) aprendí, entre otras cosas, que toda investigación etnográfica conlleva riesgos, pues la principal herramienta de trabajo es el cuerpo –y la vida– del investigador. Previo a que iniciara mi investigación, había sufrido dos asaltos a mano armada en las inmediaciones de dos estaciones del Metro, eso me había dejado un poco sensible y había hecho que me preocupará más por mi integridad física. Decidí que la mejor manera de entrar al mundo del comercio popular en el Metro sería por medio de los líderes o representantes de vendedores. Por otro lado, por las investigaciones previas sobre el comercio popular en el Metro (Pérez, 2013), sabía que no cualquier persona podía llegar a vender en los vagones. Era necesario conocer a alguien que permitiera ingresar a la dinámica del comercio. También, que era difícil contactar a los líderes o representantes de comerciantes, pues eran recelosos y desconfiados. De hecho, salvo algunas alusiones (Pérez, 2013; Juárez, 2018) no había investigaciones sobre ellos. Esto agregaba otra complicación para realizar mi investigación.

Gracias a Carlos Alba, quien me asesoró y acompañó a lo largo de mi investigación, conocí a Moisés, un líder de comerciantes que alguna vez había vendido en el Metro. Moisés conocía a gran parte de los líderes, entre ellos a Demetrio (Q.E.P.D)

⁹⁸ Un ejemplo totalmente contrario a este trabajo etnográfico es la investigación de Nitzan Shoshan (2015) quien, en su trabajo con jóvenes neonazis de Berlín, desarrolla el concepto metodológico de la “etnografía de lo desagradable”.

con quien pude entrevistarme en varias ocasiones para impulsar un proyecto de investigación. Después de varias reuniones, en julio de 2017 logramos concretar una reunión grupal con los líderes de la mayoría de los grupos de comerciantes. Allí fue en donde conocí a El Tejoncito, un hombre de 50 años que ha dedicado más de 30 al comercio en los vagones del Metro. El Tejoncito se convertiría en la persona que me enseñaría ese mundo.

Después de que concluí la investigación, como sucede en otras (Bourgois, 2003; Wacquant, 2006), el vínculo se transforma en uno con alta carga afectiva. Hasta el día de hoy sigo visitando a El Tejoncito en su puesto de revistas, ubicado en una de las principales avenidas de la ciudad. Lo visito para platicar sobre su vida y sobre la situación que viven los comerciantes, especialmente durante el tiempo que ha durado la pandemia por COVID-19. Desde el primer día, la relación que construí con El Tejoncito se consolidó paso con paso, mientras recorríamos las estaciones en las que él vendía. Con las charlas que manteníamos mientras esperábamos a que llegara el siguiente tren, cuando lo acompañaba a comprar la mercancía que después vendíamos en los vagones, al asistir a las reuniones con las autoridades... En suma, el ejercicio con El Tejoncito implicó seguirlo en sus actividades, que componían su vida como comerciante, lo que me posicionaba como aprendiz de vagonero o como asesor de los comerciantes del Metro. Fue así, en la práctica, como aprendí el oficio de ser vagonero y el resto de situaciones que componen el trabajo y la política del comercio popular bajo la ciudad.

Como lo anunciaba Víctor Payá (2017), los oficios dependen de las condiciones de posibilidad que se desarrollan en la práctica y que se expresan en los usos y movimientos del cuerpo. El oficio desgasta el cuerpo, dejando marcas, ora en las manos de las personas herreras, ora en los pies de El Tejoncito, quien renguea por los más de 30 años que lleva vendiendo en los vagones. El oficio del comercio en los vagones del Metro demanda un desgaste corporal entre la carga que representan las mercancías, el consumo de energía que significa correr de un vagón al otro, bajando y subiendo escaleras, la tensión emocional y el estrés que implica la evasión de los policías que resguardan las estaciones (Serna, 2020; Pires, 2011). Las prácticas físicas que se realizan en otras esferas de la vida posibilitan el aprendizaje y la representación de los oficios que desgastan el cuerpo conforme los años en los que se ha desempeñado el oficio. En el caso que reseño, las prácticas deportivas y marciales que practico me sirvieron para que pudiera aprender con celeridad la forma de moverme en los andenes y al interior de los vagones del Metro. También, el lugar en donde crecí, cerca de los barrios populares del norte de la ciudad, y los lugares que han sido parte de mis investigaciones, en su mayoría barrios populares

de la Ciudad de México, me ayudaron a regular el miedo que provocan los arrestos policíacos. Crecer en estos espacios supone una relación tensa y a la vez temeraria con respecto a los oficiales de policía. Un temor que se intensifica cuando los policías amenazan con multar por vender en el Metro, con el fin de extorsionar.

En una posición diametralmente distinta, también es necesario reflexionar sobre la posicionalidad que tiene un académico cuando se vincula con grupos de la política popular (Rose, 1997; Soni-Sinha, 2008). Fue así como comencé a participar de las organizaciones de comerciantes vagoneros y a tener un espacio en las mesas de negociación realizadas con las autoridades para la regulación del comercio popular. Esto fue posible gracias a que comencé a interactuar de manera constante e íntima con Moisés y otros líderes del comercio popular. Reparé en la importancia que juega el papel del académico dentro de los contextos políticos populares, lo cual no quiere decir que “el académico” se mantenga como una posición política estática en las relaciones sociales que se establecen dentro del trabajo etnográfico (Soni-Sinha, 2008).

El académico cumple con esa función de “equilibrar” las desigualdades políticas en las negociaciones entre autoridades y organizaciones populares; y también como una persona que, desde una perspectiva de los comerciantes, puede ayudarles a obtener algún beneficio político, aunque esa posibilidad no sea tan real como ellos pensaban. En esta posición, he jugado el papel de “intérprete-traductor” de los oficios escritos con tecnicismos jurídicos y administrativos que las autoridades mantienen con los representantes de las organizaciones y como “asesor” de los comerciantes en mesas de trabajo y negociación con autoridades. En suma, de mi parte ha existido un trabajo de *advocacy planning* (Davidoff, 1973), en el que la labor académica está estrechamente vinculada con el trabajo político de las poblaciones con quienes se trabaja (Rose, 1997: 310).

Adentrarme en las dinámicas de los liderazgos del comercio popular bajo la ciudad, ganarme la confianza de los líderes de distintos tramos del Metro, estar presente en distintas negociaciones con la policía, las autoridades del gobierno del STC Metro y de la Ciudad de México, servir de intermediario con los juzgados cívicos y vender como un vagonero, relacionándome con los usuarios o consumidores. Esto me permitió conocer distintas situaciones que componen el día a día de las poblaciones populares que realizan sus actividades económicas en el Metro, cerrando el círculo de la experiencia, permitiéndome ocupar una amplia gama de posiciones que denotaban estatus diferenciados.

Escribir con sangre: el papel político de la escritura científica

En el ocaso de su vida, Pierre Bourdieu (1999a) reparó sobre el papel social, político y humano de la comprensión en las ciencias sociales. Uno de los temas que destacó, fue la reflexividad sobre el posicionamiento de las personas investigadoras y cómo esta posición influye en su capacidad traductora, al transcribir las entrevistas y al realizar los análisis de los datos (Bourdieu, 1999a). Una vez advertidos los riesgos de la escritura, páginas después, Bourdieu reparó el carácter ético y político que conllevan las publicaciones de las obras sociológicas y su impacto en la comprensión del mundo. Para Bourdieu, este elemento comprensivo puede ser un eje de transformación:

Hacer conscientes ciertos mecanismos que hacen dolorosa e incluso intolerable la vida no significa neutralizarlos; sacar a la luz las contradicciones no significa resolverlas. Empero, por escéptico que uno sea respecto de la eficacia social del mensaje sociológico, no es posible considerar nulo el efecto que puede ejercer al permitir a quienes sufren descubrir la posibilidad de atribuir ese sufrimiento a causas sociales y sentirse así disculpados; y al hacer conocer con amplitud el origen social, colectivamente ocultado, de la desdicha en todas sus formas, incluidas las más íntimas y secretas (Bourdieu, 1999b: 559).

Estas cuestiones me remiten a la escritura, última fase del proceso de investigación. Es a través de la escritura que se busca transmitir aquello que se vivió al realizar la investigación. Este proceso, que parecería uno de vuelta, es un ir y venir que cruza los caminos entre la teoría que interpreta la experiencia y los datos que se recolectaron durante la investigación. Además, existe un último proceso que se remite a la forma en la que se expresan los resultados, las palabras que se eligen y el sentido que se les da para transmitir las interpretaciones sobre la experiencia de investigación. Esto, en sí mismo, como lo ha destacado Howard Becker (2011), es un problema sociológico, en la medida en la que se pretende establecer una relación social entre quien escribe y entre quien lee.

En este proceso, comúnmente, se busca exponer los resultados apelando a los argumentos racionales del trabajo, las gráficas, las deducciones; en fin, toda una gama de instrumentos de comprobación de las premisas de la investigación. Como mostraría Becker (2018), existen múltiples formas de expresar los resultados de investigación, entre ellas la propia narrativa. No obstante, entre ellas no se cuenta el papel que juegan las emociones como un vínculo comunicante entre la persona

que escribe, su experiencia de investigación y la persona lectora. Al respecto, conmocionar podría ser ese camino a través del cual se puede hacer sentir la vivencia y las emociones, tanto en el caso de su experiencia de investigación, como en el caso de las emociones que integran la experiencia vital de las personas que se encuentran inmersas en los fenómenos que se investigan.

En este caso, la vivencia de vender en los vagones del Metro, con todo el espectro emotivo que la rodea y constituye, desde la adrenalina de la venta en los vagones, correr por los andenes sorteando a los usuarios para alcanzar a entrar al vagón antes de que cierren las puertas, vigilar que el vagón esté libre de policías, sacar la mercancía y comenzar a vender a lo largo de los túneles antes de que el tren llegue a la siguiente estación. A esto se suma el temor por ser remitido al juzgado cívico y perder todos los ingresos por pagar la extorsión o la multa. Con ello, se despierta la impotencia e injusticia de sentir la criminalización que viven las personas comerciantes.

El punto de este ejercicio es construir puentes comprensivos que permitan que las personas lectoras, en muchas ocasiones ajenas a la realidad en la que se desarrolló la experiencia de investigación, puedan tener un panorama sensible y afectivo sobre lo que implica vivir como vagonero. Este tipo de ejercicios de escritura afectiva son relevantes cuando se trata de personas que pasan por un proceso de criminalización por parte de las autoridades (Serna, 2020). Así, el proceso político de la escritura recae en una hermenéutica que busca destacar aquellas condiciones de vida que pudieran ser teñidas por la injusticia social, como sucede con otros grupos que viven en situaciones de desigualdad y precariedad.

Reflexiones finales

A petición de Frida Jacobo y de Marco J. Martínez-Moreno, coordinadores de este libro, el artículo tenía como objetivo orientar al público estudiantil en sus primeras experiencias de investigación. Por ello me enfoqué en hablar sobre la manera en la que nuestras experiencias y nuestra vida afectiva pueden resultar fundamentales para reconocer la realidad y para realizar nuestras investigaciones. Esta postura puede ser tomada como sacrilega, porque contraviene la perspectiva objetivista desde la cual nos educan como estudiantes en ciencias sociales. También quise mostrar el camino que seguí para realizar mi investigación doctoral con comerciantes vagoneros del Metro de la Ciudad de México, destacando aquellas experiencias que considero podrían ser de utilidad para las y los estudiantes más jóvenes. Así, a contramano de la perspectiva objetivista del quehacer científico, destaqué que

investigar no es una actividad escindida de nuestra esfera vital; por el contrario, retomando el principio heurístico de Simmel sobre la multiplicidad de los círculos sociales, nuestras vivencias y saberes nos posibilitan apreciar la complejidad de los fenómenos que investigamos.

La etnografía multiposicionada es una propuesta epistemológica y metodológica que le permite a las personas adoptar todas esas condicionantes de su experiencia vital y ponerlas a disposición de su quehacer científico. El punto es que podamos reconocer la riqueza de la vida, para ponerla en función del ejercicio de investigación. Es decir, desmontar la idea que concibe el uso de la experiencia y la emotividad como aspectos que impiden la venerada objetividad científica. De tal modo, el giro epistemológico pasa a incluir en el fenómeno que se estudia a la persona que está inmersa en la experiencia de la investigación. Con esto, la discusión sobre la objetividad científica se traslada más al grado de compromiso y confianza que generamos con las personas con quienes investigamos y que participan del fenómeno de estudio. En este sentido, a lo largo del trabajo narré cómo las condiciones de mi vida me posibilitaron adentrarme al mundo del comercio popular en el Metro y poder establecer vínculos afectivos y de confianza con las personas vendedoras. Con ello, logré captar las tensiones y desequilibrios que caracterizan a la gobernanza del comercio popular en el Metro. Situaciones y lugares a los que pude acceder porque había construido vínculos de confianza; además, que mi experiencia de vida me permitió ocupar múltiples posiciones dentro de la gobernanza del Metro, desde la venta en los vagones hasta la asesoría en las reuniones con las autoridades de gobierno.

A lo largo de esta experiencia, las emociones y las afectividades fueron claves para establecer las conexiones, de ida y de vuelta, entre las distintas fases que componen la experiencia de investigación. Desde la construcción del problema de investigación hasta la forma en la que se escriben los resultados, las emociones juegan ese papel socializador tanto con las personas con las que se comparte la experiencia de investigación, como a quienes se dirigen los textos. En este último aspecto, las emociones juegan un papel político al buscar la conmoción del público lector de la etnografía en aras de que la hermenéutica permita comprender las situaciones que viven las personas. El propósito es que las palabras no sólo sirvan para atender los argumentos analíticos sobre la realidad, sino que también atiendan las realidades emotivas que viven las personas comerciantes, como otros grupos que son discriminados y criminalizados. En ese sentido, se busca que el reconocimiento del dolor social sirva como un elemento que permita movilizar las conciencias en aras de eliminar las causas de la desigualdad que provocan tales sufrimientos.

Bibliografía

- ALONSO, L. (2015). *Vagoneros. Economía informal en el metro de la Ciudad de México*. Tesis de máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones. Madrid, España: Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ARIZA, M., (2016), “La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social”. En: ARIZA, M. (coord.) *Emociones, afectos y sociología Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 7-36.
- BARLEY, N. (1989). *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. Barcelona, España: Anagrama.
- BECKER, H. (2011). *Manual de escritura para científicos sociales. Cómo empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- BECKER, H., (2015), *Para hablar de la sociedad: la sociología no basta*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P. (1999a). “Comprender”. En: BOURDIEU, P. (coord.) *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Argentina: fce, pp. 527-543.
- BOURDIEU, P. (1999b). “Post-Scriptum”. En: BOURDIEU, P. (coord.) *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Argentina: fce, pp. 557-560.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J.; CHAMBOREDON, J.; (1975). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P.; LOÏC, W. (2006). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, México.
- BOURDIEU, P. (2019). *Curso de sociología general I. Conceptos fundamentales*. Collège de France. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 181-198.
- CEDILLO, P.; SABIDO, O.; GALINDO, J. (2017). “Habitus: una estrategia teórico-metodológica para la investigación del cuerpo y la afectividad”, En: PAYA, V.; RIVERA, J. (coords.) *Sociología etnográfica. Sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación*. Ciudad de México, México: Juan Pablos Editor, pp. 15-139.
- ELIAS, N. (1990a). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. España: Península.
- ELIAS, N. (1990b). “Los pescadores en el maëlstrom”. En: ELIAS, N. *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. España: Península, pp. 61-152
- FELTRAN, G. (2020). *The entangled city: crime as urban fabric in Sao Paulo*. Manchester, Inglaterra: University Press.
- FRISBY, D. (1990). *Georg Simmel*. México: FCE.
- GARCÍA A.; SABIDO, O. (2017). “Neurociencia y emoción. Aproximaciones al diálogo con la Sociología”. En: ROSARIO, E.; OLBETH, H. (eds.). *Acercamientos multidisciplinares*

- a las emociones. México: Seminario Universitario sobre Afectividad y Emociones (SUAFEM), Secretaría de Desarrollo Institucional. UNAM, pp. 37-58.
- GIGLIA, A. (2003). "Como hacerse antropólogo en la ciudad de México". *Alteridades* 13 núm. 26, julio-diciembre, 2003, pp. 87-102.
- GOLD, L. (2002). "Positionality, Worldview and Geographical Research: A Personal Account of a Research Journey". *Ethics, Place and Environment*, Vol. 5, No. 3, pp. 223-237.
- HEROLD, A. (1999). "Reflections on interviewing foreign elites: praxis, positionality, validity, and the cult of the insider". *Geoforum*, núm. 30, pp. 313-327.
- KATZ, C. (1994). "Playing the Field: questions of fieldwork in geography". *Women in the field*, Volumen 46, número 1, febrero de 1994, pp. 67-72.
- KOBAYASHI, A. (2009), "Situated Knowledge, Reflexivity.", En: KITCHIN, R.; THRIFT, N. (eds.). *International Encyclopedia of Human Geography*, Volume 10, Oxford, Elsevier pp. 138-143.
- LAHIRE, B. (2001). *L'homme Pluriel Les Ressorts De L'action*. Paris, Francia: Nathan Collection. Essais [and] Recherches.
- LOMNITZ, L. (1975). ¿Cómo sobreviven los marginados? México: Siglo XXI.
- LEZAMA J. (2019). *La naturaleza ante la triada divina*. México: El Colegio de México.
- MARCUS, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa México, pp. 111-127.
- MILLS, W. (1961). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MILLS, W. (2004). *Cartas y escritos autobiográficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MULLINGS, B. (1999). "Insider or outsider, both or neither: some dilemmas of interviewing in a cross-cultural setting". *Geoforum*, núm. 30, pp. 337-350
- NASH, C. (2000). "Performativity in practice: some recent work in cultural geography". *Progress in Human Geography* 27, 3 (2000) pp. 653-664.
- PAYÁ, V. (2017). "A propósito del conocimiento médico y el lenguaje del cuerpo: apuntes desde la sociología de Richard Sennett". En: ÑIÑEZ, M.; SENNETT, R. *Cuerpo, trabajo artesanal y crítica del nuevo capitalismo*. México: Juan Pablos Editores, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM, pp. 65-90
- PEIRANO, M. (2014). "Etnografía não é método", *Antropológicos*, Porto Alegre, año 20, n. 42, jul./dic 2014, pp. 377-391.
- PÉREZ, H. (2013). "Economía subterránea en el subterráneo: estudio de caso de la línea 2 del metro de la ciudad de México (Tasqueña-Cuatro Caminos)". Tesis de licenciatura en Sociología, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PIRES, L. (2011). *Esculhamba, mas não esculacha! Uma etnografia dos usos urbanos dos trens da Central do Brasil*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- ROSE, G. (1997), "Situating knowledges: positionality, reflexivities and other tactics", *Progress in Human Geography* 21,3 (1997) pp. 305-320.

- SABIDO, O. (2017), "Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción". *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, México, México: UNAM, pp. 373-400.
- SABIDO, O. (2019), "El análisis sociológico de la vergüenza en Georg Simmel. Una propuesta para pensar el carácter performativo y relacional de las emociones". En: *Digitium. A Relational Perspective on Culture and Society*; No 23.
- SERNA, E. (2020), "*Gobernar bajo la ciudad. Etnografía sobre la gobernanza del comercio popular en el Metro de la Ciudad de México*". Tesis de Doctorado en Estudios Urbanos y Ambientales, CEDUA, COLMEX.
- SHOSHAN, N. (2015), "Más allá de la empatía, la escritura etnográfica de lo desagradable". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, N° 83, 2015, pp. 147-162.
- SIMMEL, G. (1986), "Las grandes urbes y la vida del espíritu". *Cuadernos Políticos*. número 45. enero-marzo, México: Era, pp. 5-10.
- SIMMEL, G. (2004), *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Argentina: Terramar.
- SIMMEL, G. (2007). *Imágenes momentáneas*. España: Gedisa
- SIMMEL, G. (2008). *Pedagogía escolar*. España: Gedisa
- SIMMEL, G. (2017). *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*. España: Gedisa.
- SONI-SINHA, U. (2008). "Dynamics of the 'field': Multiple standpoints, narrative and shifting positionality in multisited research". *Qualitative Research*, August 2008, 8(4), pp. 515-537.
- VERNIK, E. (2004), "Prólogo. La vida como instante y devenir". En: SIMMEL, G. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Argentina: Terramar, pp. 9-16.
- VERNIK, E. (2008), "Posfascio: Simmel como pedagogo. La educación como vida", En: SIMMEL, G. *Pedagogía escolar*. España: Gedisa, pp.195-213.
- WACQUANT, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- WEBER, M. (1973). "Sobre la objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social". En: WEBER, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, pp. 39-101.

VOLVER SOBRE SÍ PARA ACERCARSE AL OTRO

Mónica Márquez Ramírez⁹⁹

Al decir de Sarah Ahmed (2015), nuestras emociones en relación a los sujetos y objetos con que nos relacionamos dependen de cómo nos vemos afectados por los mismos. Desde esta perspectiva, nuestro contacto con la alteridad configura ciertas formas de comprensión que nos lleva a reconocer que en el relacionamiento ha habido “un pensamiento y evaluación, al mismo tiempo que se ha ‘sentido’ con el cuerpo” (*Ibid*). En el desarrollo de mi trabajo de tesis para la maestría en Antropología en la Universidad Nacional de Colombia (Márquez, 2021), que tenía como objetivo aproximarme a las narrativas de los excombatientes, reconocí dimensiones de la vida de tres hombres, diferentes a la imagen del guerrero, aquel que es perpetrador de la violencia. En el proceso de escritura, recorrí un camino que me llevó a reconocer mis emociones: un ejercicio de encuentro conmigo misma y de reconocimiento de los sentimientos que me generaban quienes habían empuñado las armas. Dialogando con Ahmed, me sentí convocada a entender cómo me habían afectado los sujetos sobre quienes quería aprender.

Para dar cuenta de mis reflexiones, a lo largo de este texto voy a referirme a tres aspectos que considero importantes en la composición de una etnografía con los violentos. La primera hace referencia a la claridad que como autora obtuve de mi percepción del otro tras sumergirme en mis emociones, cosa con implicaciones en el trabajo de campo. La segunda, resalta la importancia del cuidado como componente que atraviesa toda la investigación. Es decir, una postura acerca del cuidado propio y hacia el otro tiene implicaciones de método. La tercera y última muestra la potencia del recurso de la ficción como posibilidad para el acercamiento, de creación de un vínculo con ese otro al cual tememos.

⁹⁹ Trabajadora Social y *Magister* en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

La relación con el otro y las implicaciones en mi trabajo

En el contexto del conflicto armado colombiano, en el cual se inscribe mi reflexión, nos hemos enfrentado constantemente al reconocimiento de las víctimas como protagonistas de los procesos de reparación de derechos y visibilidad a través de la producción académica. Ellas son las personas cuyos derechos han sido vulnerados, por las acciones que perpetraron los grupos armados que se enfrentan en nuestro territorio nacional. El reconocimiento como víctimas implica considerar que hubo quienes ejecutaron acciones que, por efecto de la violencia, provocaron experiencias de dolor y sufrimiento. Estas personas ocupan el lugar de los victimarios, representados generalmente en oposición a las víctimas.

La lectura de ese otro, clasificado como victimario, responsable de la ejecución de la violencia, que provocó vejaciones en sus congéneres, fue la idea que me acompañó al comenzar el proceso de investigación. Esta idea estaba construida con base en el conocimiento que, por mi experiencia profesional como trabajadora social actuante en instituciones y procesos de política de memoria de víctimas, he adquirido sobre las modalidades, dimensiones y repertorios de la violencia (CNMH, 2013; 2014; 2016; 2018). Como profesional he acompañado la construcción de los relatos testimoniales de las víctimas, en los cuales ellas nos ofrecen su experiencia, además de brindarnos elementos de interpretación para el posterior análisis sobre daños e impactos en la vida de estas personas.

Vale señalar que yo he defendido la postura de acuerdo con la cual las personas que han ejercido el rol de victimarios no deben ser leídos únicamente como tal. Considero que es necesario reconocerlos como seres humanos complejos, cuyas experiencias vitales van más allá de los actos de violencia cometidos. A pesar de mi postura, debí reconocer que, en la práctica, yo les consideraba distantes y distintos a mi persona, por efecto de las acciones reprochables que habían ejecutado. Mantenerlos a distancia me era más cómodo, debido a que no implicaba reflexionar sobre una postura ética en mi relación como agente de política pública o como investigadora. Es decir, la distancia me evitaba dilemas acerca de entablar relaciones de confianza y escucha propios de un proceso de investigación.

A primera vista, mi percepción sobre los victimarios, atizada por el conocimiento, parecía ser solamente intelectual. Al comenzar las exploraciones para llevar a cabo el trabajo de campo, consistente en la realización de entrevistas a personas que hubieran integrado los grupos armados que se han enfrentado en Colombia, reconocí una faceta nueva de mi persona: sensaciones de distancia, malestar y miedo hacia las personas con quienes me debía encontrar. Yo temía la violencia

que ellos habían perpetrado, la cual entendía entrañada en sus cuerpos ¿Cómo iba a trabajar con quienes habían empuñado las armas, si estaba atravesada por estas emociones? ¿Podrían esas emociones tener lugar en el proceso de investigación? ¿De qué manera debía enfrentarlas para darle continuidad al proceso de investigación y posterior escritura de una tesis de maestría?

Sarah Ahmed (2015) ha sido una fuente de inspiración que me permitió dar una respuesta a estas preguntas. Esta académica feminista ilustra cómo las emociones son producto de nuestras interacciones, al tiempo que hacen parte de nuestro repertorio para la acción. Es decir, son constitutivas de nuestra agencia. Un primer momento para considerar el lugar de mis propias emociones en el desarrollo de la investigación, nos conduce a reconocer la interdependencia de las dimensiones cognitiva y sensorial del cuerpo. De esta forma, la perspectiva según la cual la emoción es únicamente la sensación de cambio corporal provocado por un estímulo (James, 1890 en Ahmed, 2015) es controvertida, dando lugar a la noción de que nuestras ideas siempre se entretienen con los sentires que experimentamos.

Un segundo argumento es la referencia a que las emociones emergen por el contacto con los otros. Aquí apelo al concepto de “impresión”, según el cual no es necesaria la existencia material y física del contacto con el otro para la emergencia de emociones. En otras palabras, las emociones pueden estar constituidas por recuerdos y añoranzas, que hacen parte constitutiva de la representación de la alteridad. En ese sentido, ellas hacen parte de historias vivas, que nos constituyen como sujetos, que nos han marcado y modelado. Esto se revierte en que el conocimiento que yo había construido en torno a las acciones de los victimarios estaba íntimamente enlazado a impresiones, promoviendo así emociones que condujeron a formas de describir, leer y representar a mis interlocutores. Estas impresiones explican mis sensaciones corporales, hacen parte del ambiente en el que me encontraba, hacían parte de los espacios de encuentro con los victimarios, así como de la percepción de diferencia que ayuda a construir la alteridad. Dichas impresiones, acompasadas con mi conocimiento y los juicios que a partir de éste hice, configuraron mi proceso de investigación, en donde mi formación de la antropóloga estaba condicionada por cómo yo sentía el otro.

Por supuesto, teniendo en cuenta mi propuesta de investigación, este condicionamiento resultaba paradójico: era deseable una perspectiva distinta de mi parte frente a los encuentros con los victimarios, marcada por la apertura y disposición para la conversación y acercamiento con ellos. En este escenario me pregunté si debía forzarme a tener una disposición diferente en relación con ellos. Este proceso de investigación se configura precisamente al considerar que incluso antes

de establecer relaciones con el otro, nuestras impresiones suponen cambios en el desarrollo de los procesos de investigación. A propósito de la interlocución y el relacionamiento con los otros, en este caso los victimarios, quiero anotar la importancia de la disposición corporal que los escenarios de entrevista demandan, donde la escucha se ejerce también a partir del lenguaje corporal (CNMH, 2013: 94); asimismo, relevo la necesidad de entrar en contacto, ser aceptada y comprendida por las personas con quienes se quiere trabajar (Augé, 2007: 40). Era deseable entonces lograr una disposición diferente a la que tenía; sin embargo, hay también potencia analítica y metodológica en las impresiones que se forjaron en mí antes del proceso de investigación.

Haciendo referencia a su investigación etnográfica en el País Vasco, Andrea García llama la atención sobre la necesidad de analizar los conflictos y las propias vulnerabilidades, desde el trabajo de campo hasta la elaboración escrita de los resultados. La autora considera que “reconocer lo que siento desde mi cuerpo, me da la oportunidad de analizar mis múltiples puntos de partida y mi relación con el campo” (García, 2019: 10). Siguiendo este argumento, planteo que lo que sucede en el propio cuerpo, producto de la relación con el otro, es parte del campo de investigación. Como también apunta Catalina Cortés (2017), quien a partir de su práctica etnográfica propone el mundo que investigamos no como ajeno, sino como un escenario de situaciones que nos afectan y que a su vez nosotros afectamos en la investigación. Es decir,

[...] La producción de conocimiento no se puede separar entre trabajo de campo y la vida, ya que es un proceso interpelado también por las conversaciones cotidianas, las experiencias singulares, la vida en la universidad, las influencias musicales, cinematográficas, literarias, entre otras tantas experiencias estéticas que determinan nuestras producciones de conocimiento y sentidos (Cortés, 2017: 25).

Esta comprensión amplia del campo permite dar relevancia a la experiencia vivida de la investigadora como parte indisoluble del proceso de investigación. En este caso, hace posible interpelar las ideas del deber ser que aprendemos sobre el establecimiento de las relaciones, en escenarios de encuentro como entrevistas u observaciones. Reconocerme como sujeto implicado en dichos escenarios, permitió que mi bienestar cobrara el mismo sentido que el de mis posibles interlocutores. Mi malestar ante situaciones que me generaban incomodidad, mi vulnerabilidad por percibirme en situaciones en que podría correr peligro y el rechazo ante argumentos que consideraba insoportables, ameritaban ser atendidos, no sólo

entendidos. Esto no produce una limitación para la producción de conocimiento; por el contrario, supone un esfuerzo de simbolización de las impresiones y sensaciones a través de la escritura; por ejemplo, considerando así el modo como fue constituido el vínculo con el otro: la forma en que nos acercamos, observamos y conversamos. El registro de las sensaciones modela nuestra ética en el desarrollo del trabajo de campo.

Reconocerse en la investigación al compás de darle lugar al otro: la propuesta metodológica

Reconocer cómo nos encontramos al comenzar un vínculo con el otro y demandar de él algún tipo de información, debe convocarnos a considerar el alcance que tiene el acompañamiento que estamos dispuestos a brindar a quien está dispuesto a dejarnos ingresar en su cotidianidad y poner en palabras sus experiencias. Hago referencia al acompañamiento, toda vez que en la conversación con el otro no sólo somos receptáculos de información, sino que estamos abocados a propender por su bienestar. Una vez abierta la investigación, hace parte de nuestra responsabilidad como investigadoras saber acoger esa experiencia cargada de emociones que muchas veces no imaginamos y que pueden ser difíciles de administrar.

Como ya ha sido problematizado en el Trabajo Social, de las sensaciones de bienestar y confianza depende el avance exitoso en nuestros propósitos investigativos, o acaso ¿es posible considerar que alguien que se sienta lesionado o molesto por nuestras preguntas le dé continuidad a la relación? El malestar puede convertirse en un dato susceptible de análisis, pero puede también poner en riesgo la indagación. La pregunta por el otro y el vínculo que construimos al acercarnos es un tema fundamental: nuestro quehacer está mediado precisamente por cómo nos relacionamos, en un proceso que tiene como objetivo promover bienestar, así como conocimiento sobre cómo cuidar a las personas con quienes trabajamos.

La interface metodológica entre la antropología y el trabajo social coloca al otro como el centro de consideración, siendo éste quien nos guía, nos enseña y nos ilustra sobre su existencia, su lugar en el mundo y su particularidad. Esta postura simultánea de abertura y acogimiento permite establecer procesos de escucha y acompañar la reflexión sobre lo vivido por nuestros interlocutores; se trata de aprender sobre el otro a partir de cómo se desarrolla su experiencia y cómo ésta es descrita e interpretada. Lo anterior implica que el acto de escuchar va más allá de aquello que podemos captar en un discurso explícito. La escucha pasa por

el lenguaje verbal y no verbal y el cuerpo de la investigadora se convierte en un instrumento de percepción ¿Qué me dice su cuerpo? ¿Cómo actúo con respecto a lo que percibo? Una escucha desde la cual se crea la interacción y nos cuestiona sobre qué aprendemos, qué preguntas nuevas nos hacemos, cómo nos comenzamos a situar frente al otro. Así, surge el imperativo del cuidado en la relación: la posibilidad de que en el marco de la conversación se procure volver sobre los recursos de las personas, hacer invitaciones a reflexiones y ponderar características diversas de la experiencia vital.

La formación y el ejercicio profesional propone dos elementos que considero relevantes en el marco de esta reflexión: estamos inmersas en el vínculo con el otro, nuestra interacción está contenida de los aprendizajes, expectativas y reflexiones personales, es decir, nuestra trayectoria, las cuales llevamos al encuentro. Esto implica que vemos al otro desde nuestra propia configuración, también desde allí aprendemos de su vida. El aprendizaje sobre el otro es ante todo intersubjetivo, mientras aprendemos del otro nos estamos constituyendo y aprendemos también sobre nuestra acción en campo, cultivando experiencia que llevamos al ejercicio profesional.

El segundo elemento parte de considerar que a pesar de que el cuidado está asociado a la feminización, especialmente de profesiones como el trabajo social, es necesario tener en cuenta que la práctica del cuidado hace referencia al reconocimiento de la posición de sujeto, los valores y la trayectoria de nuestros interlocutores. Asumir que, como en mi caso, el otro, un excombatiente involucrado en un proceso jurídico de reparación a víctimas, despierta emociones que generan rechazo y malestar e incluso sensaciones de vulnerabilidad y miedo, no resulta inapropiado para el desarrollo de la investigación. Por el contrario, conduce a reconocer las posibilidades de encontrar nuestros límites en el encuentro con la alteridad y, desde allí, pensar en cómo sería posible construir una relación de cuidado y de confianza, como una muestra de la responsabilidad en la investigación.

Esta es una propuesta ética que busca situar el bienestar del otro y el propio como un imperativo en el proceso de investigación. Al considerar el cuidado, caben las preguntas sobre el interés, el costo y la motivación que inscribimos en el otro cuando lo convocamos a participar en la producción de conocimiento. También implica pensar cuándo guardar silencio, contener las preguntas, no saciar la curiosidad que motivó el proyecto de investigación. Es decir, requiere una lectura del sujeto y el contexto en que se desenvuelve para reconocer cómo habita el mundo; en ese sentido, ¿Cómo se ha configurado?, ¿Qué implica dicha configuración? y ¿Cómo nos convoca?. Estas son preguntas necesarias para el quehacer antropológico, considerando el imperativo de no hacer daño en el proceso de investigación.

En su indagación sobre el oficio textil, Tania Pérez Bustos (2019) nos invita a pensar en la investigación como una práctica que produce efectos, muchas veces inesperados, en las personas con quienes trabajamos:

Nuestras preguntas de investigación interfieren en las percepciones que tienen nuestras entrevistadas sobre sí mismas, llegando incluso a transformar sus prácticas (Blazquez & Bustos, 2013). Ahora bien, reconocer y reflexionar sobre estos efectos e interferencias nos permite hacernos responsables de lo que causan (Muller & Kenney, 2014), de modo que podamos responder por aquello que creamos, incluso si no ha sido parte de nuestras búsquedas e intenciones (Pérez Bustos, 2019: 2).

Aunque no podamos dimensionar o anticipar los alcances e implicaciones que nuestros procesos investigativos promueven, es necesario considerar que dichas implicaciones tendrán lugar y es nuestra responsabilidad procurar herramientas para dar respuesta a éstas. Desde mi práctica profesional se trata de evitar la generación de daño.

Al reconocimiento de las emociones que los otros me despertaban, que condicionaban las posibilidades que tenía de brindar un acompañamiento pertinente, debido a que el miedo y la percepción de la vulnerabilidad propia circulaban constantemente al considerar el encuentro con los excombatientes. Se sumó la inquietud por cómo ellos iban a estar implicados e iban a ser afectados en el proceso de investigación. Este último factor se atizó por la consideración de que no tenía el saber necesario para acompañarles cuidadosamente; por ejemplo, cómo iba a posicionarme ante el recuerdo de un compañero perdido en medio del combate, las añoranzas sobre la familia que se tenían antes del ingreso al grupo armado al que se pertenecía o la tristeza por la vida suspendida cuando cesó la vida en armas. En este contexto, me hice una pregunta definitiva para la continuidad del proceso: cuando las certezas parecían ser el malestar propio y los impactos en el otro, ¿era responsable crear espacios de encuentro? No lo era. Así se configuró otra pregunta: ¿debía renunciar a la posibilidad de aprender sobre los excombatientes debido a las sensaciones que me acompañaban?

En torno a estas dos inquietudes desarrollé un sendero metodológico, el cual quiero compartir aquí. Fueron las interpelaciones que generaron mis emociones, el reconocimiento de cómo estaba atravesada por ellas y la decisión de darles lugar, así como el imperativo de cuidado y bienestar del otro, los enclaves de esta propuesta. Las emociones fueron fuente de creatividad y potencia.

Extrañamiento: el camino para construir un camino distinto

Reconociendo que me eran familiares los relatos de los victimarios como perpetradores de violencia, en mi trabajo de maestría comencé a acercarme a narrativas más amplias sobre sus vidas y experiencias a partir de fuentes documentales. No me aproximé a estas otras historias desde relaciones presenciales, sino que trabajé con obras literarias, textos académicos, películas, series de televisión y *podcasts*, en donde encontré una rica información testimonial acerca de la experiencia y la trayectoria vital de quienes habían estado en armas. Este abordaje fue una especie de etnografía a través de los documentos, que como antiguos pioneros de la sociología y la antropología, como Marcel Mauss, me permitió componer un horizonte de sentido acerca de lo que significa vivir como combatiente y a partir de allí hacer algunas abstracciones acerca del género, relaciones familiares y sentimentales y el pertenecimiento a algunos de los tres ejércitos que componen el conflicto armado colombiano: guerrillas de izquierda, paramilitares de extrema derecha y Ejército Nacional.

Establé una relación con quienes habían empuñado armas y comencé a “prestar atención a lo que los otros hacen o dicen y a lo que está sucediendo a su alrededor” (Ingold, 2017: 151). Inmersa entre los relatos literarios, las escenas de las películas y los diálogos, las palabras y los tonos de voz que aparecían en los *podcast*, comencé a encontrarme con el otro y a reconocerlo como persona situada. De La Garza Toledo y Leyva (2012), haciendo referencia al trabajo de Gadamer, dicen:

Entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto (Gadamer, 1960: 299) [...] el texto que se trata de comprender habla de una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario, la condición de su posibilidad (147).

Mis ideas previas comenzaron a ser extrañadas por las nuevas perspectivas que el material y, por extensión, las experiencias de esos otros victimarios, comenzaban a ofrecerme. En correspondencia, con la ampliación del horizonte de sentido que estaba experimentando, con consecuencias en la adquisición de una nueva perspectiva sobre la complejidad de la vida en armas, dejé de entender a los otros como victimarios y comencé a nombrarlos como combatientes. Este cambio, que parece menor y solamente discursivo, tiene inmersa la apuesta de una nueva

categorización, una nueva organización de los criterios de plausibilidad. Es decir, de considerar aspectos más amplios, sublimes y poco tratados de la experiencia de ese otro, que muchas veces quedan opacados tras la representación de los combatientes como perpetradores de actos específicos que agravan y afectan a las víctimas. Consecuencia de lo anterior fue que tuve que ir más allá de la oposición jurídica entre victimario y víctima, cosa que no es tan fácil, particularmente en un ambiente intelectual en ciencias sociales y antropológicas en Colombia, cuya práctica está enfocada a la dignificación de las víctimas. De esta forma, la experiencia de los combatientes aparecía como irreductible a la perpetración de la violencia.

Además de las comprensiones que desde el intelecto comenzaban a producirse, experimenté el despertar de emociones distintas a las que antecedieron el estudio. Sensaciones de calma en lugar de zozobra y malestar; asimismo, percibí apertura a dimensiones de la vida del otro, que antes estaban veladas tras mis prejuicios. Mi disposición comenzaba a cambiar, estimulada por los aprendizajes, análisis y reflexiones a las cuales el material me llevaba. Cabe señalar que estas sensaciones no eliminaron y mucho menos negaron el conocimiento de la violencia, pero sí permitieron ampliar el panorama. Así, la vulnerabilidad y el malestar, que me había conducido a tomar la decisión de aproximarme a las historias de los excombatientes por la mediación del material, configuraron una especie de potencia desde la cual me posicioné, lejos de verla como “debilidad, incapacidad o escasez de valor” (García, 2019: 12).

Mi método de trabajo consiste en reconocerse críticamente en la posibilidad de la relación con el otro. Aproximarse al otro y abrirse a conocerlo a través de la selección, revisión e inmersión en un material diverso, que produjo la tan valorada sensación de extrañamiento durante el trabajo de campo. Mi reconocimiento implicó el cuestionamiento de mis propias certezas acerca de la vida en armas. En otras palabras, al reconocermé atravesada por las emociones que me despertaba la ejecución de violencia, el extrañamiento reveló los prejuicios que me habitaban y los interpeló, de manera que el camino para la transformación comenzó a allanarse. Así, el proceso intelectual inevitablemente es motivado por impresiones que matizan emociones. Antes del proceso de investigación, pensaba en el combate armado como una interacción entre hombres dispuestos a morir y matar en su defensa, generándome la sensación de vulnerabilidad a la que me he referido, que me condujo a tomar distancia y reprochar moralmente. Después entendí el combate como un escenario en que la vulnerabilidad también tenía lugar, así como el miedo y la conciencia de morir en cualquier momento. Este aprendizaje creó impresiones distintas en mí, conduciéndome a la contemplación de un nuevo fenómeno y a agudizar mis sentidos,

para intentar captar otros sentidos en las palabras y actos de mis interlocutores en el material documental.

Al considerar que el efecto de la investigación trasciende la intención inicial que la motivó, Pérez (2019) menciona que ésta crea una nueva realidad, porque al producir relatos crea también nuevas formas de ver el mundo. Es decir, el método que utilizamos tiene agencia: moviliza y compromete a las partes involucradas en la investigación. No hay forma de prever o anticipar las múltiples implicaciones que se generan en el proceso de investigación; no obstante, es posible documentar los propios movimientos en la puesta en marcha y de manera retrospectiva reflexionar sobre la creación del vínculo en el campo. Devenimos como investigadores en el proceso de investigación; nuestro pensamiento y experiencia en el mundo se complejiza por cuenta de las interacciones que tenemos con los otros (Pérez, 2019; Ingold, 2013). El imperativo de cuidado del otro hace referencia a la perspectiva de asumir la responsabilidad de los efectos que nuestras indagaciones produzcan y de reconocer que no podemos obligarnos a crear vínculos con quienes nos producen sensaciones de vulnerabilidad, peligro y miedo.

Cabe indicar que el ejercicio del cuidado no supone no hacer preguntas, sino procurar el bienestar del otro cuando su malestar es manifiesto. Es decir, detenerse en la indagación aún si ello compromete los objetivos de la investigación, así como considerar los propios recursos para brindar cuidado. A la larga ¿no es más importante el otro que la investigación en sí misma? Esta pregunta está atravesada por mi formación como trabajadora social y por mi compromiso de comprensión de la alteridad que me ofrece la antropología. En el ejercicio de nuestra práctica profesional y de investigación, nosotras mismas, nuestras palabras y saberes, son nuestras herramientas de trabajo; y el cuidado es puesto en un primer plano pues en sociedades como la colombiana, marcada por altas desigualdades y conflictos urbanos y rurales, solemos exponernos a situaciones indignas que nos confrontan éticamente. La relevancia del cuidado en la creación del vínculo, en una apuesta en que el bienestar de nuestros interlocutores se releva sobre las preguntas o cuestionamientos que nutren nuestras investigaciones.

Creando el encuentro

Antes de comenzar a conversar con ellos, aunque creía entender que no todos los combatientes son iguales, que no todos son máquinas de asesinar, que sufrieron al pertenecer al grupo armado, no me había detenido en mis prejuicios: las voces

dulces no son de combatientes, ningún combatiente es de corta estatura, los combatientes no experimentan miedo, no quiero ver a un combatiente a los ojos, me dan miedo los combatientes, los combatientes sufren (Márquez, 2021: 110).

Al descentrar la violencia como el eje de la experiencia de quienes han sido parte de grupos armados, pude reconocer otras dimensiones de la vida en armas. Esta comprensión más amplia me transformó. Tras este proceso he percibido que mis emociones se matizaron: la vulnerabilidad y el miedo no son iguales, fueron interpeladas y aunque no desaparecieron, su intensidad cambió. No obstante, la relevancia que atribuí a mis emociones en el proceso de investigación, éste no fue el único registro que se incorporó en el texto: también tuvieron lugar las emociones que pude reconocer en los combatientes. Mi propuesta de investigación suponía reconocer aquellas historias que huían de la influencia del grupo armado y, por lo tanto, dejaban entrever las conductas “desviadas” de sujetos “débiles”, quienes no correspondían con el ideal de hombre que forma un grupo armado (Medina, 2009: 7). Las historias desmarcadas de la socialización del grupo armado suponen también que las emociones que se manifiestan son distintas a las que demanda una zona de combate o un escenario militarizado (Theidon, 2009).

Para lograr escenarios de encuentro con el otro y compartir los hallazgos de mi proceso investigativo, elaboré una serie de textos ficcionados que dan cuenta de experiencias que descentran la violencia en la narrativa de quienes han estado en armas. Cabe señalar que la composición ficcional a la que aludo es producto de un proceso analítico sobre el material de campo. De esta forma procuré, al decir de Geertz,

representar el proceso de investigación en el producto de la investigación [...] la propia interpretación personal de determinada sociedad, cultura, modo de vida o lo que sea, y de los encuentros personales con algunas de sus miembros, portadoras, representantes o quienes sea, a una relación inteligible (Geertz, 1989: 94).

En la creación etnográfica, me puse en escena para dar inteligibilidad a los momentos de encuentro e indagación por la experiencia de tres personajes que empezaba a conocer a partir de la sensación de inseguridad. De esta forma pude volver sobre mi vulnerabilidad y elaborarla a través de la escritura.

Propongo que aunque los victimarios narrativamente formulen que sus acciones están soportadas en la razón, en la experiencia límite del combate y la muerte, así como en la convivencia con los compañeros de filas, el afecto construido y la posibilidad constante de la pérdida conducen a que haya manifestaciones emocionales

que es necesario reconocer. Las transformaciones de contexto que supone el cambio de “uniformado” a “civil”, también promueven impactos en estas personas, que se revierten en posicionamientos emocionales diferenciados. Reconocí la vulnerabilidad, el dolor y el malestar que generan la valoración de conceptos como el honor y la jerarquía. También contemplé lo que dice el silencio y la distancia con respecto a la familia de origen. A continuación, comparto algunos pasajes de esta composición ficcional con ustedes.

Vulnerabilidad en medio del combate

Raúl, soldado del Ejército Nacional colombiano; Antonio, guerrillero, y Armando, paramilitar, actuaron como rasos y fungieron varios años como combatientes. Nuestros encuentros se produjeron cuando ellos ya habían dejado el uniforme y su discurso incorpora la perspectiva de ahora hacer parte de la “sociedad civil”. Sus historias muestran un aspecto íntimo conformado por dolores y alegrías, así como por sensaciones de difícil elaboración al momento de empuñar las armas, cuando hacían parte de los grupos armados.

Antonio se expuso a la guerra sabiendo que la muerte era una posibilidad, la más certera y a la que rehuía cuando disparaba su arma o lanzaba explosivos, cuando guardaba silencio mientras caminaba tras sus compañeros. Antonio vistió su uniforme sabiendo que éste podía teñirse de sangre... Raúl no desconocía la posibilidad de la muerte, pero ésta se hizo una realidad para él; una vez escuchó los gritos agudos de uno de sus compañeros tras recibir un disparo y supo que su voz se había apagado para siempre cuando los sollozos se detuvieron... Armando, por su parte, aunque sabía de la muerte, jamás imaginó el temblor que su cuerpo iba a experimentar en medio del ataque del enemigo; no sabía tampoco del aguante de su cuerpo y hoy concluye que fue ese miedo el que le permitió disparar y calmar la mente para que el cuerpo, sus manos, sus dedos, sus piernas y sus ojos cansados respondieran al enemigo y así poner a salvo su vida, pues en la confrontación es la propia vida o la del otro, nada que negociar (Márquez, 2021: 64).

La experiencia límite del combate, que yo entendía como un espacio y un tiempo convulso en que el odio y la rabia daban sentido a quienes tenían las armas entre sus manos, se me reveló como una experiencia límite atravesada por la vulnerabilidad ante la muerte propia y la de sus compañeros. Un escenario en

que la conciencia de la muerte y la demanda del ataque producen vulnerabilidad. A la conciencia de la muerte, se suma el reconocimiento del sufrimiento físico y sus expresiones corporales, que suponen una demanda emocional, en un contexto donde la debilidad y el dolor no tienen cabida, debido a que permitirles entrar en contacto con esta área que legitima el sufrimiento, pone en riesgo la vida propia y la de aquellos con quienes se comparte el uniforme. Se añade a esta experiencia de vulnerabilidad, el reconocimiento de la familia que espera el regreso de su ser querido, sano y salvo. Considerar los riesgos que ellos corren y los dolores que pueden provocar en quienes esperan, genera sufrimiento y nos permite ver la vida en filas como una experiencia límite, donde la conciencia de la muerte y el riesgo que se corre hace parte de una desconocida faceta de la experiencia humana.

El afecto en medio de las filas

Si bien entre soldados no se contaban todo y era sumamente importante mantener la fachada de la fortaleza intacta, además de la convivencia intensa y de ser su compañía permanente mientras se encontraban en el área, Raúl estaba interesado en sus compañeros, por lo que compartía con ellos: habían dejado una familia en la vida civil, esposas e hijos, padres y madres, que estaban a la espera del regreso. [...] La rutina en que vivió Antonio talló para él una realidad en que no hubo más familia ni más mundo que aquel que le proveían quienes están en el espacio inmediato al que cada combatiente es designado. En ese contexto también se recuerdan con dolor los momentos en que, por órdenes de superiores, amigos o parejas, tuvieron que separarse para trasladarse a lugares diferentes. Emerge también el temor por la suerte que pueden correr distanciados espacialmente, pese a su cercanía por su pertenencia a filas (Márquez, 2021: 94).

Reconocer que la convivencia entre combatientes genera lazos, confronta la idea de que la vida en filas está desprovista de cercanía y cariño. Interpela también la consideración de quien hace parte de los grupos armados, se dedica únicamente a ejecutar violencia. En otras palabras, nos invita a considerar las dinámicas que cotidianamente comparten quienes se encuentran uniformados. Así, fue importante reconocer que en el marco de los grupos armados, se llevan a cabo acciones de cuidado. Se auxilia a quien está enfermo o herido, se brinda escucha y consuelo, se manifiesta interés en el compañero o compañera y la situación por la que está atravesando. El afecto entre colegas se confunde con las añoranzas hacia la familia que está distante, aquellos de quienes no se ha vuelto a saber, a quienes se extraña.

Entre mis ideas, previas al desarrollo de este proceso, se situaba la certeza de que a quienes están en el lugar de poder se les seguía con respeto y sin ninguna protesta. Sin embargo, los afectos hacia los comandantes son diversos, en ocasiones incluyen la distancia y el desprecio, en otras la admiración. Una de las razones por las cuales acudo a la ficción tiene que ver, precisamente, con la posibilidad de contemplar la ambigüedad entre el disciplinamiento que la construcción del combatiente y su masculinidad supone y una posición de sujeto que debe ser silenciada, para poder cumplir con las expectativas de la institución.

El extrañamiento del pasado

Mi identificación por los valores de la sociedad civil es tal, que antes de este proceso de investigación me llevaba a pensar en que la vida en armas se debía desdeñar y no había nada en ella que se extrañara o deseara cuando un excombatiente volvía a su condición como ciudadano. Claro, la aproximación a las experiencias de los combatientes interpeló esta idea. Reconocí que la trayectoria por una vida en armas, repleta de afectos, aprendizajes y construcción de lazos íntimos entre combatientes, implicaba una drástica transformación de las condiciones de vida en el tránsito hacia el escenario civil. Esto conducía a una postura de extrañamiento por parte de Raúl, Armando y Antonio, cosa que me costó trabajo comprender. Las huellas de la vida en armas plantean una continuidad que se manifiesta en el presente de la vida civil. Los dolores que dejó la violencia, los silencios que rodean la experiencia, la distancia que se siente hacia la familia y sus dinámicas de vida.

Tengo 39 años de edad, aunque sé que me veo más viejo. Tuve mis años mozos, como dicen por acá. Ah, pero mi mejor momento fue cuando estuve allá, yo le he dicho; es que el uniforme lo hace ver a uno como grande, como poderoso. Esa facha no la volví a igualar. Ahora me veo un poco gordo y claro ya no tengo los veintipico de antes, por dentro me siento viejo, la verdad. Las cosas que yo viví, eso es lo que yo creo que me ha aviejado y eso que yo no aguanté ni hambre ni frío. A mí esa vida me quitó la juventud. [...] De pronto el tiempo de la marcha me hizo como activo, como inquieto... mis hermanos, ellos eran sentados todo el día; mucha pereza era lo que yo veía. Yo acostumbrado a levantarme temprano, antes de que alumbrara el día, con los pájaros... Hasta la hora del baño era diferente, ellos mañaniaban a echarse agua, en cambio en la guerrilla nos bañábamos después de todo el trabajo, a media mañana, después de la calistenia, de la ranchara,

el desayuno, de atalajar el equipo, como de prepararnos para el día. Ahí ya llevábamos, lo menos, unas 6 horas de pie. [...] Intentó guardar también para sí ese debate interno entre su casa y su labor. En ocasiones no necesitaba un estímulo distinto al aburrimiento y la “falta de oficio” para que se le despertara el deseo de volver [al área]. Éste resultó ser común entre sus compañeros, ellos sabían sobre la ambivalencia entre el área y la casa; “esas vainas uno las piensa, pero no las dice”, su deseo de huir de la casa se intensificaba cuando los permisos eran largos: “los primeros días es una felicidad y uno como acomodándose, pero después la vaina se pone dura, la esposa dando lora, los hijos quejándose, la lucha para que le hagan caso a uno... vainas con las que yo personalmente no quería lidiar. No termina uno de acomodarse cuando ya le toca irse otra vez” (Raúl en Márquez, 2021: 119, 126, 136).

A modo de cierre. La potencia de nuestra vulnerabilidad

De acuerdo con Cortés, nuestras producciones académicas no se deben pensar sólo “como formas de conocer el mundo, sino como caminos mediante los cuales nos construimos y reconfiguramos como sujetos” (Cortés, 2017: 51). Así, la investigación resulta un acto creativo, generador de nuevas formas de ver al otro, relacionarnos con él y concebirse como sujeto. Produce, entonces, nuevas impresiones que conducen a emociones diferenciadas a las que antecedieron el proceso de investigación. Esto es particularmente importante en un contexto como el colombiano, en que la violencia que nos rodea diariamente pareciera devolvernos en una espiral constante de conflicto social. Actualmente, en el marco de los paros nacionales contra las políticas del gobierno de Iván Duque contra el proceso de paz, “civiles” disparan sin contención a indígenas y jóvenes manifestantes de barrios empobrecidos, así como miembros de la Policía Nacional violan los protocolos de derechos humanos y amenazan la vida de cientos de manifestantes.

¿Cómo volver sobre sí para acercarse a ese otro violento? ¿Cómo interpelar esa violencia cuando resulta la compañía constante de quienes habitamos este pedazo de tierra? Mi pensamiento es convocado por la idea de que la violencia hace parte de la experiencia humana, y, sin embargo, no la contiene completamente, por lo que la invitación a conocer y conocerse es siempre vigente.

Reconocer que nuestra aproximación a los sujetos de investigación no se inaugura en el marco de este proceso, sino que nos antecede, puede conducirnos a reflexionar sobre nuestra disposición frente al otro. Esto constituye una muestra de responsabilidad frente al cuidado del otro y de sí. Como dijo Andrea García:

Es transformador el reconocimiento de que nuestros cuerpos son vulnerables y de que nuestro trabajo científico toma como punto de partida la vulnerabilidad. Implica desafiar una concepción del mundo basada en la construcción del individuo como autosuficiente, que sólo tiene que cuidarse a sí mismo (García, 2019: 15).

Reconocernos no sólo como investigadoras, sino como sujetos que están en permanente construcción en el encuentro con el otro (Ingold, 2013), ubica nuestra voz en el proceso de elaboración del conocimiento, más allá de una clave intelectualista, apelando a nuestras emociones y sensaciones de nuestro cuerpo. Me recorre una sensación de indignación, de incompreensión y rabia hacia quienes vestidos de verde y ocultando sus identificaciones, arremeten contra los ciudadanos que deberían proteger. Tengo miedo, pero mi miedo se entreteje con distintas esperanzas: aquella que dignifica la manifestación y el reclamo público, que agradece a la movilización las garantías con que contamos para lograr una vida digna, y de que la violencia no es la única historia que define a quienes la perpetran.

La invitación que desarrollé en el proceso de acercarme a quienes han portado armas, implica imaginarnos en escena, en relación con el otro, reconociendo nuestros límites. Mi propuesta, como “un intento por construir una nueva realidad” (Cortés, 2017: 30), tuvo como supuesto la generación de un escenario que promueve la confianza y la apertura para poder expresarse, cuyo supuesto era una realidad en que es preciso valorar mis reacciones, mi disposición física, mis posibilidades de escucha y mis pensamientos, inseparables de la interacción. Permitirnos reconocer el contexto en que esas emociones se configuran, cuestionar las experiencias, recuerdos y perspectivas que las han configurado, puede llevarnos a encarar el prejuicio sobre el otro. Volver sobre nuestro propio cuerpo y experiencia, como el canal de las investigaciones que llevamos a cabo, escenario de construcción y puesta en marcha de la metodología, nos permite validarnos a través de las decisiones que tomamos. Nos sitúa en relación con el otro y nos conduce a revisar cómo lo vemos y de qué forma nuestro accionar puede ser cuidadoso y responsable, a pesar de que tengamos diferencias morales. La más básica, el respeto a la vida de quien es visto como contrario, como enemigo.

Propiciar este encuentro puede transformarnos, conducirnos a reconocer en el otro la dignidad de lo humano que lo sitúa como un interlocutor válido, alguien con quien no me relaciono desde la superioridad moral, a pesar de que haya ejecutado acciones reprochables. Es posible que el aprendizaje más significativo que tengamos al acercarnos a “los violentos” sea una comprensión más amplia sobre su experiencia, su modo de pensar y actuar. El miedo sigue siendo nuestro compañero,

nuestra vulnerabilidad es razonable en medio de un escenario de represión, violencia y eliminación, donde estas sensaciones nos mantienen en alerta y nos conducen a evitar el riesgo. Esas impresiones, sensaciones y emociones, son una invitación al doble movimiento de conocimiento propio y del otro; en última instancia, una invitación que nos permite investigar y generar nuevo conocimiento.

Bibliografía

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Autónoma de México
- AUGÉ, M. (2007). *El oficio de antropólogo. Sentido y libertad*. Barcelona, España: Gedisa
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2013). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional de Colombia.
- AUGÉ, M. (2014). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general del Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional de Colombia
- AUGÉ, M. (2014). *Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional de Colombia
- AUGÉ, M. (2016). *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional de Colombia
- AUGÉ, M. (2018). *Catatumbo: memorias de vida y dignidad*. Bogotá: Colombia: Imprenta Nacional de Colombia
- CORTES, C. (2017). Resituando el diario/bitácora/sketch en la producción de conocimiento y sentido antropológico. *Revista Íconos. Dossier Etnografías experimentales: repensar el trabajo de campo*. 59: pp. 22-53
- DE LA GARZA; LEYVA, G. (2010) *Introducción y presentación en Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: perspectivas actuales*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica
- GARCÍA, A. (2019). Desde el conflicto: epistemología y política en las etnografías feministas. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. 35: 3-21.
- GEERTZ, C. J. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Planeta de Libros.
- EL CLARÍN (2013). *La antropología en crisis*. Recuperado de https://www.clarin.com/ideas/tim-ingold-antropologia-crisis_0_rkib57njPme.html
- INGOLD, T. (2017) ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología*, 2 (53): 143–159.
- MÁRQUEZ, M. (2021) *De la guerra no deviene sólo el combatiente Más allá de la violencia: encuentros ficcionados con excombatientes*. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia.

- MEDINA, C. (2009). *No porque seas paraco o seas guerrillero tienes que ser un animal. Procesos de socialización en Farc-EP, ELN y grupos Paramilitares (1996 - 2006)*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes.
- PÉREZ-BUSTOS, T. (2019). ¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía? *Disparidades. Revista De Antropología*, 1(74): 1-7
- THEIDON, K (2009). *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia*. Fundación Ideas para la Paz, 5: 5–25.

EL DIARIO DE CAMPO ENCARNADO. APUNTES PARA UNA PROPUESTA
METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES
DESDE Y CON EL CUERPO

*Hilda Maria Cristina Mazariegos Herrera*¹⁰⁰

Introducción

El cuerpo es, en principio, práctico, vivido. Para el estudio de las emociones, la forma en la que se construye el conocimiento, se transmite y se escribe, tiene una impronta interseccional en la que la práctica y la posterior textualidad corporal adquieren centralidad. Ambas se dan en un ambiente social determinado mediante múltiples interacciones. El cuerpo como un *diario de campo encarnado* (Mazariegos, 2019; 2020), además de un instrumento de registro en la investigación cualitativa (Hirai, 2012), es el escenario de construcción de la persona, su identidad y su estar en el mundo. También conduce a desarrollar una hermenéutica corporal, debido a que se convierte en texto (Geertz, 1997), para el cual las prácticas y movimientos corporales son el germen de la conceptualización.

El texto del que les hablo se transforma constantemente en forma y estructura, como podrán darse cuenta a través de los distintos estilos de escritura que realizo en este capítulo. En principio hay una escritura “más formal” de la cual me fue complicado desprenderme al proponer el análisis conceptual y, posteriormente, una escritura en formato crónica- narrativa, más fluida, cuando se trata de la descripción etnográfica. Muestra de las distintas formas de narrarnos, la encontramos en el feminismo negro que ha abonado muchas reflexiones desde diferentes formas literarias, como la poesía, el ensayo o la narrativa, para dar cuenta de los cuerpos de las mujeres diversas, sus luchas y resistencias en la construcción de lo que llaman *epistemologías alternativas* (Jabardo, 2012; Campoalegre, 2018), proponiendo un lenguaje situado.

¹⁰⁰ Investigadora del Posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Desde ahí es que considero que los cambios en la forma y estructura se presentan a la par de la experiencia encarnada durante el trabajo de campo. Es decir, previo, durante y posterior al texto, se encuentra la práctica corporal. Escribimos, primordialmente, sobre lo que hemos vivido y experimentado. La textualidad corporal es leída, interpretada – no solamente con los ojos y más allá del habla– y significada por las y los actores que participan en el proceso de investigación. Está marcada por lugares de enunciación particulares (Cabnal, 2018; Haraway, 1984), a través de los cuales se establecen puentes de diálogo entre investigadora y colaboradoras/es etnográficos, donde las fronteras corporales, afectivas, culturales y las subjetividades están en constante negociación.

En principio, hablaré sobre qué entiendo por estudiar las emociones *desde y con* el cuerpo. Ligado a ello, plantearé a qué me refiero cuando hablo de *diario de campo encarnado*, con la intención de vincular dos perspectivas que parecen haber estado contrapuestas. Por un lado, la fenomenología (Merleau-Ponty, 1993; Çordas, 2010) y, por otro, la perspectiva interpretativa, que para algunas/os críticos ha generado una imagen del cuerpo pasivo y solamente receptivo (Jackson, 2011). Mi propuesta es señalar que el cuerpo es movimiento, acto y manifestación; y en esta última se retrata, interpreta y *da cuenta de sí y del mundo* a través de una diversidad de formatos donde la etnografía es uno de ellos. Para finalizar, mediante la narrativa, compartiré mi experiencia de estudiar emociones *con* el cuerpo, al ser sujeta de sanación en una congregación protestante-evangélica en la ciudad de León, Guanajuato. Mi cuerpo fue la principal fuente vivida de registro etnográfico.

El cuerpo-persona y el cuerpo-mundo en la elaboración de la etnografía

Las emociones o la emocionalidad están inscritas en lo que Edith Calderón (2014) caracteriza como *universos emocionales*: la serie de valores y significados que son inscritos en las emociones y que pueden ser compartidos socialmente. Como ya nos han mostrado diversos autores y autoras, el cuerpo es el *locus* de la práctica social (Citro, 2009, 2010) y el medio por el cual se despliega el *habitus* (Mauss, 1973; Bourdieu, 2007). Es decir, es el lugar sobre el que se inscribe y desde el cual se manifiesta la cultura y las barreras sociales y políticas, aprendidas y adquiridas mediante la socialización, las cuales generan y organizan prácticas y representaciones (Bourdieu, 2007). El cuerpo es, en sí mismo, plural y, por tanto, las emociones y los *universos emocionales* son expresados, comunicados, significados y conceptualizados de diferente manera, según las intersecciones entre distintas

variables como el género, clase, raza, etnia y, en este caso, adscripción religiosa (Davis, 2004; Viveros, 2016).

En este sentido, el proceso de investigación no está desvinculado de la dimensión afectiva –emociones, sentidos y sentimientos– que se hace presente de acuerdo al movimiento, los cambios, los escenarios y contextos de registro en los que la investigadora se desenvuelve, interactúa, intercambia y negocia con las y los interlocutores. Así, de la misma forma que las personas con las que trabajamos encarnan y reflexionan sobre su realidad y la manifiestan de diferentes formas, quienes investigamos, vamos a campo con una realidad encarnada. Esta última se pone en interacción con la de las y los interlocutores, estableciendo nuevos puentes de comunicación, significación e interpretación (Leach, 1973) que pasan por el cuerpo.

La diferencia entre estudiar las emociones desde y con el cuerpo, parafraseando a Bericat (2000), corresponde a aproximaciones, aparentemente, distintas. Estudiar las emociones *desde* el cuerpo implica un nivel de objetivación en el que se construyen perspectivas teóricas que, sin negar sus características fisiológicas, conciben al cuerpo como construcción social y cultural (Douglas, 1991; Le Breton, 2002, 2013; Lutz, 1986; Ryang, 2000), capaz de ser instruido, moldeado y disciplinado (Mauss, 1936; Jackson, 2011) e inmerso en relaciones de poder (Foucault, 1976; 2003; 2012). Por lo tanto, inscrito en asimetrías de género posibles de ser subvertidas (Butler, 2001; Héritier, 2007). El cuerpo es primordialmente experiencia del y en el mundo (Merleau-Ponty, 1993; Jackson, 2011; Çsordas, 2010; Sabido, 2012).

Estudiar las emociones *con* el cuerpo trata de la implicación de la investigadora y la consciencia de su corporalidad como parte ineludible del registro y proceso de investigación (Fernández-Garrido & Alegre-Agís, 2019). Esto incluye, como mencioné párrafos anteriores, la comunicación con los cuerpos y las subjetividades de las personas colaboradoras en el campo. Esto no siempre tendrá como resultado una auto-etnografía, pero sí la “descripción densa”, retomando a Geertz (1997, 2003), del proceso metodológico que nos involucra. Pese a esta distinción que señalo, valga decir que para teorizar sobre el cuerpo, hay que “poner el cuerpo”. Es decir, teorizamos lo que experimentamos en carne propia. Aunque, muchas veces, dicha experiencia no aparezca en las investigaciones.

Los distintos espacios, lugares y contextos que hoy en día podemos analizar requieren distintas formas de acercamiento y de “poner el cuerpo”. De tal suerte que la forma en la que *afectamos* y somos *afectadas* por el campo, también se da en distintos niveles y, en consecuencia, el registro dependerá del lugar que ocupemos

en el contexto particular. Por ejemplo, hay una diferencia entre la etnografía en presencia “cara a cara” y la etnografía digital. Las interacciones, los lenguajes, las narrativas, las prácticas y movimientos corporales son distintos. Ambos son encarnados, pero “el uso” del cuerpo requiere de diversos tipos de técnicas y tecnologías (Beaulieu, 2017; Hine, 2017; Mauss, 1936; Pink, 2009), ya que es moldeable y se adapta a las distintas circunstancias del quehacer antropológico. La forma en la que nos adaptamos, está vinculada a los recursos y medios materiales, sociales y espaciales con los que contamos al momento de realizar trabajo de campo.

En las distintas dimensiones del ser afectada, la narrativa sobre la experiencia es una herramienta metodológica central (Barriteau, 2011; Estaban, 2004; Fernández-Garrido & Alegre-Agís, 2019), que permite la construcción de conocimiento y expresar el diálogo con diversas formas de aprehender la realidad (Carneiro, 2008; Hill, 2012; Ifekwunigwe, 2012). La manera en la que vivimos, aprehendemos e interactuamos en la vida cotidiana es encarnada, y las construcciones y explicaciones de la realidad surgen mediante “la intersubjetividad que es también una copresencia” (Csordas, 2010: 102).

Para Berger y Luckman, el cuerpo nos permite experimentar “estar aquí y ahora”; sin embargo, hay fenómenos que experimentamos en “grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal” (2012: 38). Siguiendo a los autores, durante el trabajo de campo se ponen en juego “distintas capas de la realidad”, que nos llevan a construir una explicación particular del mundo que habitamos o que estamos conociendo a través del trabajo de campo. “La conciencia siempre apunta o se dirige a objetos [ya sea que éstos se experimenten] como parte del mundo físico exterior o se aprehendan como elemento de una realidad subjetiva interior” (*Ibid*, 2012: 36). En todo caso, “exterior” o “interior” siempre están en relación. Desde la fenomenología de Merleau-Ponty (1993), esto se entiende como nuestra forma de *ser-en-el-mundo*, como una misma *carne*, es decir, “no puede constituirse el mundo como mundo, ni el yo como yo, sino es en su relación” (Citro, 2010: 40).

Como propuesta para rescatar las distintas dimensiones de la experiencia e incorporar las emociones en las investigaciones, sugiero que el registro debe ser llevado a cabo a través de tres niveles relacionados: estructural, intersubjetivo y subjetivo (Calderón, 2014). En primer lugar, el registro de lo colectivo,¹⁰¹ las interacciones e intermediaciones en un contexto específico y concreto: la iglesia, la casa, el mercado, un teatro, etcétera. Este registro debe ser contrastado con la realidad más amplia, para analizar cómo las experiencias y posicionamientos se

¹⁰¹ Estos tres niveles han sido expuestos en artículos previos (véase Mazariegos, 2019, 2020).

conectan o interpelan el contexto político y social, nacional, regional y local, en el que se inscribe el fenómeno estudiado (Mazariegos, 2019).

En segundo lugar, es necesario registrar la experiencia narrada, es decir, la expresión del sentir de las personas sobre su trayectoria de vida, religiosa, laboral, familiar, entre otras, tomando en cuenta que la experiencia individual nunca está desvinculada de lo estructural (Mazariegos, 2019). Para el caso de las agrupaciones protestantes-evangélicas, la experiencia puede ser narrada y registrada mediante la verbalización del testimonio, pero también a través del *performance* o dramatizaciones sobre pasajes bíblicos, los rituales, los cantos, etcétera. Un ejemplo de ello es la forma en la que las mujeres metodistas¹⁰² enuncian la violencia psicológica y emocional que viven, a través del acto simbólico de cuidar y limpiar una muñeca rota (Mazariegos, 2019), ¿qué dice esto de su corporalidad, de la dinámica familiar, pero también del lugar que habitan, de la región o el país?¹⁰³ Este ejercicio reflexivo entre el dato empírico, micro, y el contexto macro, debe ser constante.

En tercer lugar, se encuentra el nivel personal o individual, correspondiente a la experiencia de la investigadora que pone en diálogo su propio sentido común, a la vez que va construyendo categorizaciones en la negociación con el sentido común de las y los interlocutores (Guber, 2014), para crear un nuevo marco explicativo y analítico.

Berger y Lukmann también apuntan que “la conciencia es capaz de moverse en diferentes esferas de la realidad [...] Cuando paso de una realidad a otra experimento una especie de impacto” (2012: 36). Este último supone la atención, el desplazamiento y la interacción en esa “otra realidad”. La conciencia, pues es intencional, está dirigida hacia algo, es encarnada, es sensible y está situada. Por tanto, “el objeto es un efecto del hacia”, implica un movimiento de acercamiento o alejamiento influido por las emociones que éste nos produce (Ahmed, 2019).

Propongo el concepto de *diario de campo encarnado* para dar cuenta de la toma de conciencia corporal-afectiva, propia de las/los investigadores en un escenario

¹⁰² La Iglesia Metodista es una de las llamadas iglesias protestantes históricas por tener cierta cercanía con los principios promovidos por la Reforma Luterana del siglo XVI, como la libertad de conciencia y la autonomía de pensar, la salvación a través del reconocimiento de los pecados o la comunicación directa con Dios, para la cual no se requiere ninguna autoridad religiosa, entre otros. Fue fundada en Inglaterra en el siglo XVIII, por John Wesley.

¹⁰³ Según datos de la ENDIREH, INEGI 2016, 40.1% de las mujeres en México ha sufrido violencia emocional que consiste en insultos, descalificaciones, amenazas, humillaciones, burlas, entre otros. Las emociones y las formas en las que nuestros cuerpos las comunican, están ancladas a fenómenos de índole estructural que influyen en la construcción de nuestras identidades, en nuestra posición en la sociedad y la forma en la que vivimos y experimentamos el mundo.

de interacción constante, como es el trabajo de campo en el que afectamos y *somos afectados* (Fravret- Saada, 2013). Al respecto, el *cuerpo-persona*, no es únicamente el cuerpo portador de órganos, el cuerpo-persona es el cuerpo que atravesado por la cultura, se vuelve agente y se adapta o negocia con los significados, prácticas, el espacio y entorno al que se sumerge durante la investigación. Esta adaptación es un proceso sensible y emocional marcado por la experiencia y la interacción con las y los otros, que define ese *cuerpo-mundo* del que habla Merleau-Ponty. Con estos cuerpos en interacción, creamos un guión, para dar respuesta a la pregunta de investigación, a través de la etnografía.

El tiempo-espacio entre el trabajo de campo y la escritura se ha vuelto más estrecho y muchas veces escribimos al mismo tiempo que vivimos el campo. De tal manera, nuestro diario de campo en papel –esa libreta o notas donde vamos describiendo la experiencia y hallazgos de investigación–, se articula con nuestro *diario de campo encarnado*, conformando un proceso cognitivo-corporal-emocional que deja huella mediante la escritura. Y que, además, está atravesado por las intersecciones de género, edad, nivel educativo y socialización religiosa.

Cada marcador social de la diferencia tiene mayor o menor peso según el contexto y las personas con las que trabajemos. Para el caso abordado en este artículo, los cuerpos de las mujeres protestantes metodistas tienen una forma particular de ser definidos y concebidos. Desde la lógica metodista, el cuerpo se entiende y vive de manera colectiva, a través de su cuidado y atención, mediante una terapéutica espiritual específica cuyo eje central es la oración por sanación. Fue en ese escenario en el que fui puesta en el centro de mi práctica antropológica, ya no como observadora, sino como participante.

El diario de campo encarnado

En 2015 comencé a trabajar con la Iglesia Metodista en la ciudad de León, Guanajuato, México. Su fundación en la ciudad data de 1909. A su llegada, su principal actividad se centró en las áreas de educación y salud (Alvarado, 2009; Mazariegos, 2020a; Olivier, 2015), más que en el trabajo de evangelización. Actividad complicada de realizar en un contexto donde el monopolio católico ha influido en la economía, la política, las vidas y los cuerpos de los hombres y, principalmente, de las mujeres.

Durante mi trabajo de campo quise dar cuenta de las formas de participación de las mujeres en una institución religiosa que se ha caracterizado por su postura

liberal frente a temas que en otras tantas siguen siendo tabú, como es la ordenación de pastoras y obispas. La pregunta de investigación se encaminaba a analizar cómo se construían las relaciones de poder entre las mujeres que tenían algún cargo de autoridad (Mazariegos, 2020a). Inicialmente, mi trabajo consistiría en hacer entrevistas a profundidad sobre sus trayectorias de vida, laborales y su formación como pastoras para identificar sus traspiés, procesos y si la incorporación de las mujeres a la jerarquía eclesial significaba una equidad de género sustantiva. Una vez “dentro”, mi sorpresa fue que había un amplio universo de participación, no siempre desde cargos oficiales –ora por elección propia, ora por presión–, donde la dimensión afectiva tiene un peso fuerte en el desenvolvimiento, toma de decisiones y ejercicio del poder (Mazariegos, 2020a).

Como no es mi intención reproducir dicho trabajo en este texto, me centraré en platicarles los retos de mi trabajo de investigación y cómo mi cuerpo y mis emociones, manifiestos a través de mi presencia en su iglesia; durante el viaje constante a diferentes lugares a los que las acompañaba y mi experiencia como “sujeta de sanación”, fueron un instrumento metodológico en el diálogo e interlocución con las demás mujeres. Lo anterior dio como resultado la incorporación de la dimensión emocional como uno de los ejes de análisis transversales, y el reconocimiento de mi cuerpo como *locus* de registro etnográfico y como *narrador* y *comunicador* de historias –incluyendo la mía–.

Esta etnografía significó poner en marcha la *percepción participante* de la que habla Sarah Pink (2009), que propone aprehender otra forma de construcción del conocimiento, donde la combinación de lo auditivo con otras experiencias sensoriales nos llevarán más allá del plano de la vista (García, 2017). La investigación implicó dos grandes retos. El primero de ellos, incorporarme a la agrupación religiosa, entender sus dinámicas e involucrarme con el trabajo de las mujeres. Asistía a sus reuniones semanales, actividades llevadas a cabo con diferentes fines educativos, de trabajo social o para brindar información, sobre todo en lo relacionado a la violencia intrafamiliar.

Entre las múltiples actividades a las que acompañaba a las mujeres, la asistencia a los ensayos del coro –que a los pocos meses se disolvió por la falta de quórum–, fue un asunto que me provocó mucha ansiedad al sentirme expuesta, pues había que cantar a viva voz y el grupo era bastante reducido como para que mis desentonos pasaran desapercibidos. Esto fue tremendo para mí, ya que hasta entonces colocarme en público había sido un viacrucis en mi formación académica. Sentía miedo, y para controlar los ataques de pánico, muchas veces tuve que ser medicada antes de alguna presentación.

Durante los ensayos experimentaba sudoración en las manos, palpitations fuertes y muchísimo calor por la vergüenza que me provocaba. Recuerdo estar parada cantando y diciéndome mentalmente: “no puedes fallar, ellas te abrieron las puertas de par en par”. Ellas lo hacían para agradar a Dios; yo lo hacía, inicialmente, por la investigación y después ser parte de sus actividades, inclusive de aquellas que no contemplé en un principio, significó un gesto de gratitud por recibirme de forma tan abierta y bienvenida. Poco a poco fui perdiendo el miedo y la vergüenza. Los ensayos se volvieron una forma de retribución a las mujeres metodistas que con una sonrisa y dispuestas a apoyarme con mi trabajo de campo, me pusieron como condición participar en todas, repito, todas sus actividades. Y así lo hice. Un tiempo después, entendería qué significa para las mujeres metodistas poner el cuerpo. Más adelante les cuento.

El segundo reto fue que como parte del seguimiento del trabajo femenino, el viaje constante a diferentes partes del Centro-Occidente de México resultó en una etnografía multi-situada (Marcus, 1995; Dumont, 2012; Hirai, 2012). Todo esto tuvo como consecuencia traer al registro consciente, las implicaciones de poner al cuerpo en el registro etnográfico y la forma en la que las emociones se volvieron herramientas analíticas y metodológicas. En mi diario de campo escrito, expresaba lo que experimentaba en términos corporales-afectivos:

Ayer por la noche llegamos a Cortázar, el viaje es corto. Sin embargo, me siento cansada; la hermana H y la A siempre están negociando y disputando mi compañía. Antes de que nos destinaran a las casas que nos darían alojamiento, ambas me dijeron que me quedara con ellas. No tuve tiempo de reaccionar, la hermana H se acercó a la organizadora y le dijo: “Cristi se queda conmigo”. Y así fue. Me sentía molesta porque ni siquiera pude decir pio. Pasé mala noche por los ronquidos de la hermana H, dormí una hora y hoy la jornada fue larga. Empezamos a las siete de la mañana y ya son casi las nueve de la noche. En la mañana me sentí mal del estómago y me dolía mucho la cabeza. La hermana H me preguntó si estaba bien y le dije que no dormí. Se molestó porque le dije que ronca. Sigo con náuseas y dolor de cabeza –para variar– (Fragmento, diario de campo, 9 de julio, 2016).

Episodios como el anterior se repitieron varias veces. Me convertí en un elemento de disputa y de poder. A su vez, esto indicaba que ya había dejado de ser una visitante y me había convertido en alguien familiar. Pasé de ser “la investigadora”, a la “reportera de la femenil”, como me comenzaron a llamar después de un tiempo (Mazariegos, 2019; 2020a). A través de estas dinámicas también se reflejaban las

tensiones en las relaciones y disgustos entre ellas y cómo se colocaban en una posición de autoridad frente a mí y me decían qué hacer, cómo hacerlo y en qué momento.

Algunas veces, estas situaciones escalaban y yo tenía que poner constantemente límites para aclarar que yo no era parte de la iglesia y que estaba ahí para conocer de ellas y su trabajo (Mazariegos, 2020a). Esto me provocó duda sobre cómo y hasta dónde poner límites con las interlocutoras, ya que durante la formación antropológica se nos dice que no hay que contrariar y cuestionar a “los informantes”. Pero para mí, esa norma y esa etiqueta resultaban obsoletas, pues parte de la interacción era reconocerlas y reconocernos como personas en diálogo. No estaba ahí para cuestionar y poner en duda sus creencias, sino aprender con y de ellas sobre esas prácticas y creencias. Así que decidí plantarme, escuchar, negociar y dialogar como agente en relación con otras agentes. No fue fácil.

El malestar y la incomodidad que experimentaba eran la alerta, una especie de sensor que me indicaba que era momento de tomar cierta distancia y descanso. Era la forma en la que “dejaba enfriar las cosas”. Es decir, durante los casi tres años de trabajo de campo tuve que re-plantear y re-negociar los términos de mi presencia en la iglesia con varias de ellas. Pese a estas situaciones, debo reconocer que el hecho de realizar una investigación sobre las mujeres metodistas, para quienes la educación es un elemento primordial que se promueve desde la iglesia, generó un trato más o menos horizontal que permitió poner en diálogo nuestras reflexividades. Podía charlar con ellas sobre diversas temáticas y exponer nuestras posturas. Con algunas tuve largas conversaciones sobre el papel de las mujeres, la educación, la legalización del aborto y los matrimonios igualitarios, que me permitieron comprender la pluralidad de formas de pensar y de relacionarse dentro y fuera de la iglesia (Mazariegos, 2018).

Relacionado a lo anterior, la noción sobre el cuerpo de la Iglesia Metodista atraviesa estos posicionamientos –sean o no liberales– y la forma en la que organizan, trabajan y se relacionan (Mazariegos, 2020c). Desde sus orígenes, la Iglesia Metodista ha puesto énfasis en lo emotivo y experiencial a través de la expresión del testimonio durante sus cultos. Esta dinámica de verbalizar los problemas del día a día, expresar alguna preocupación o agradecer por algún logro, poner “en manos de Dios” la salud o dar fe de la sanación, se sustentan a partir del principio de la Gracia, que considera que en cada persona se halla el espíritu. También en el principio de Santidad Social, que significa que la salvación individual se logrará en tanto el trabajo sea pensado como una obra colectiva de solidaridad con el prójimo (Mazariegos, 2020c).

La Gracia y la Santidad Social son la comunión entre lo individual y lo colectivo de cada persona, sin importar su género, raza o clase social –aunque en la práctica, al interior de la iglesia, estos marcadores de la diferencia sí resultan cruciales en el reconocimiento de las personas que pueden o no ser portadoras de la Gracia– (Mazariegos, 2020c). Los principios antes mencionados, pueden lograrse en tanto se cuida el cuerpo que, también, es individual y colectivo, de forma metafórica como “cuerpo de Cristo”. Por eso, el trabajo comunitario es importante para esta iglesia. “Poner el cuerpo” implica trabajar en conjunto para y por el bien de la obra del Señor que, como dice Sara, una de mis interlocutoras, “es amor encarnado” y se manifiesta de forma concreta en las acciones positivas y solidarias hacia las personas en la vida cotidiana (Mazariegos, 2020b).

Al respecto, Carlos Olivier (2015) señala que el cuerpo para las y los metodistas está vinculado a nociones de cuidado, salud e higiene. También está relacionado a hábitos de limpieza corporal, alimentarios y de consumo y ligado al concepto de responsabilidad sobre la vida propia y de las y los otros, como señaló otra de mis interlocutoras (Mazariegos, 2020c). Por ello, desde las organizaciones femeniles el cuidado del cuerpo se enfoca en la atención, contención y fortalecimiento de la autoestima de las mujeres, mediante talleres estilo *coaching*, con el propósito de luchar contra las distintas violencias (Mazariegos, 2019, 2020a).

Estos talleres se desarrollan a través de una *terapéutica espiritual* (Çsordas, 2010; Odgers & Olivas, 2018; Vargas & Mazariegos, s/f), donde el testimonio es el medio a través del cual se pone en relación e interacción la experiencia vivida. Dentro de esta terapéutica espiritual, las oraciones por sanación son una práctica ritual indispensable que coloca en el centro la atención espiritual, corporal y emocional. Yo comencé a registrar esta práctica desde el primer hasta el último día de trabajo de campo. En ese periodo, hubo distintas formas de registro, comencé escribiendo solamente palabras clave, luego listas, posteriormente esto cambió a una forma narrativa que me permitió identificar –como lo hago con este texto– que la forma en la que escribimos, también, tiene qué ver con la proximidad y vínculos que vamos estableciendo en campo y con el manejo de la información. A continuación ofrezco dos ejemplos que transcribo literalmente de mi diario de campo:

Estoy en la iglesia, formando parte de la reunión femenil de cada martes. Me dejaron tomar notas. Llegué y la puerta estaba abierta. [...] En el salón está el pastor, su esposa y tres mujeres más. Una de ellas fue maestra mía ¡Qué sorpresa! Me saludó muy contenta. Me dio gusto hallarla ahí y sentirme bienvenida. Estaba muy nerviosa cuando venía para acá. Estoy tomando notas mientras llegan las

demás. Llegó la presidenta. Todas traen un libro llamado “el Anuario”, un libro de himnos y su *Biblia*. Hablan de querer invitar a alguien. El pastor bromea sobre la violencia intrafamiliar -respiro. Comienza la reunión. Cantan “Jesús es mi rey soberano”. Dan testimonio:

- Una de ellas cuenta que es metodista desde hace 40 años
 - Al principio la gente se acercaba a la iglesia para ver qué hacían, porque pensaban que adoraban a una reencarnación de la Virgen. Todas ríen, yo también. No sé si debo, pero se me salió la carcajada.
 - Hablan de invitar a alguien y preguntan si puede asistir, aunque esté soltera. “No es impedimento”, me dice al oído una de ellas.
 - Siguen con la charla y pasan a los testimonios.
 - Agradecen por la vida de su perro, por salir sin problemas de un choque, por la vida de cada una/o.
 - Agradecen mi presencia y dicen que mi llegada no es casualidad. “Dios la mandó por algo”. La presidenta dice: “Cristo ha sido mi abogado, mi compañero, mi cómplice... Sí, siento que va a ser de mucha bendición”-me miró cuando lo dijo. “Dios quiere que hagamos algo”. Me invitaron a leer un párrafo que corresponde al tema del día, que habla sobre la Gracia ¿Qué podemos hacer para compartir la Gracia?,-preguntan.
 - Ser amables.
 - Sonreír.
 - Hablan de la poca solidaridad de las personas.
 - El buen saludo.
 - “Cuando he tratado de ser generosa, Dios es doblemente generoso conmigo”.
 - Devolver el cambio de más.
 - Oración colectiva: se piden favores y cuidados.
 - Se da el diezmo.
 - Los últimos avisos.
 - Oración para despedir.
- (Notas de Campo, 12 de mayo, 2015).

Desde el principio, yo aparecía en mis registros, intentaba describir la interacción que se daba en los momentos de sus cultos, reuniones y charlas, no solo como observadora. Sin embargo, la mayoría de mis primeros registros fueron en forma de lista y, cuando podía, hacía descripciones más extensas o narraciones, pensando que podrían ser transcritas en el texto final de la tesis. Y así fue. De

alguna manera, escribí la etnografía mientras hacía campo. Aprovechaba los descansos, algunos momentos de espera y silencio para registrar mediante la escritura y la fotografía. Varias de las descripciones de cultos y reuniones fueron escritas *in situ*, por lo que mi presencia y dinámica de campo fue variada según los días y actividades. A veces, me dedicaba a poner mis sentidos en acción, –no solo el visual–, pero yo no intervenía, sobre todo en los momentos en los que las dinámicas incluían, primordialmente, a miembros en Comunión, es decir, miembros oficiales que habían sido bautizados.

En otras ocasiones, era activa y colaboraba en la elaboración de alimentos y organización del espacio, como poner sillas, pasar un trapo, ordenar algún material, servir la comida y, como ya les conté, en los ensayos del coro. Siempre tenía en mente no ser más invasiva de lo que de por sí ya era. Mi presencia, desde el principio, sin lugar a dudas, tuvo un impacto en la iglesia. Era la primera vez que alguien, por lo menos en León, hacía un trabajo sobre esta agrupación. Poco a poco, fui siendo reconocida y dejé de ser novedad, pero siempre hubo alguien que se me acercaba y me preguntaba cómo iba la investigación y si podían ayudarme con información. También comenzaron a preocuparse por mi vida personal. Como sabían que provenía de otro estado del país, siempre se mostraban dispuestas a echarme la mano: “¡No lo dudes, Cristi. Si necesitas algo, sólo echa un grito!”. Y así se fueron tejiendo algunos vínculos que hasta hoy perduran, a través del grupo de *Whatsapp* o del seguimiento que algunas de ellas han hecho de mis presentaciones en congresos y del material escrito que he podido circular.

Esta cercanía permitió que conociera más sobre las vidas de estas mujeres más allá de la iglesia y que ellas, también, accedieran a la mía. Así fue como se enteraron de mis fuertes migrañas. Durante el trabajo de campo tuve varios episodios que significaron un reto más, sobre todo en los momentos en los que teníamos que viajar. Tuve que cargar mi cóctel médico para controlar las fuertes crisis, hacer ejercicios de respiración y poner el cuerpo al límite para seguir con mi tarea. Muchas veces aproveché el espacio de la Oración por Sanación para cerrar los ojos y controlar el dolor. Hasta que un día fui la sujeta de sanación. Al enterarse de mi padecimiento, las mujeres comenzaron a preocuparse por mi salud y mis consultas médicas, hasta que llegó a oídos del Pastor. Después de mi ausencia durante una semana, él me esperó a la puerta de la iglesia para preguntar cómo me sentía. Le dije que no era grave, pero sí que era molesto, por lo cual debía tomar medicamentos para aminorar los fuertes dolores. “¡Vas a estar sana, Santa Cristi!”, me dijo (Mazariegos, 2019).

Comenzamos la reunión un martes, más o menos en el mismo orden que les describí antes. Empezó el momento de la Oración por Sanación, dedicada a varios

miembros de la congregación, las mujeres se pararon tomadas de las manos, cerraron los ojos y comenzaron a orar en voz alta. Yo también cerré los ojos, dispuesta a respirar, cuando sentí sobre mi cabeza la mano del pastor.¹⁰⁴ Ese día escribí al volver del templo:

Hoy sucedió algo extraordinario ¡No lo puedo creer! Sigo con ganas de llorar. Todo el camino de regreso a casa lloré porque siento eso que dicen los brasileños, *saudade*. Ni siquiera sé si explica lo que siento en mi pecho. Estaba en la reunión femenil. No fui la semana pasada por mi consulta con la neuróloga. Les había contado a las mujeres que me ausentaría porque no me he sentido bien. Las migrañas ya estaban teniendo repercusiones fisiológicas, se me entumia la cara y tartamudeaba por el dolor. Hoy me recibió el pastor preguntándome cómo me sentía. Le conté lo que me dijo la neuróloga. Por suerte no hay lesiones cerebrales, pero debo estar atenta y tomar los medicamentos al primer síntoma. Hoy hicieron oración por varios enfermos con cáncer en la iglesia. Yo llegué con un dolor leve de cabeza, pero no dije nada. De por sí ya están preocupadas. Siempre me pregunto si no estaré siendo mala antropóloga al preocuparlas. Comenzaron la oración, está vez se pararon y se tomaron de las manos. Yo cerré mis ojos, como siempre lo hago en ese momento. Pero de repente sentí sobre mi cabeza la mano del pastor, quien con los ojos cerrados y con voz solemne pedía por mí, por mi salud ¡Me hizo una oración por sanación! Sentía que mi corazón latía en mi garganta. Me quedé inmóvil. Tratando de no ponerme rígida y estar tranquila. El pastor decía: “Señor, tú has traído a Cristi aquí por una razón, te damos gracias por su presencia; bendice su vida, sólo tú sabes lo que ella siente, pero en tus manos Señor, sé que ella encontrará sanidad. Guárdala, protégela y sánala. Utilízame como tu instrumento, tú eres el mejor doctor. Queda hecho”. Las mujeres, entre murmullos continuaban la oración, otras me dedicaban su oración. Diciendo: “¡Sí, Señor, sánala!” Yo quería llorar, pero no pude hasta que venía hacia a casa. Lo que sentí fue alivio ¡Se me quitó el dolor de cabeza! Cuando terminó la oración agradecí las palabras y oraciones deseándoles lo mismo: salud y larga vida (Fragmento de Diario de Campo, Oración de Sanación, 26 de enero, 2016).

Estaba sorprendida y muy conmovida. Resguardada por tres cuerpos: el colectivo conformado por las mujeres; el “cuerpo mediador” del pastor, quien con sus manos como el instrumento del poder divino (Andrade, 2008; Csordas, 2010) intercedía en el mío para sanarme. Desde la perspectiva del *embodiment* de Csordas,

¹⁰⁴ Una versión resumida de esta experiencia fue narrada en un artículo anterior (véase Mazariegos, 2019).

ésta fue “una experiencia somática que tiene lugar para indicar la activación general del poder divino a la sanación específica del individuo” (2010: 89). Tal vez ustedes piensen que esto solo es posible en tanto yo compartiera las creencias encarnadas de las mujeres metodistas. Sin embargo, yo no profeso ninguna religión.

Fui *afectada* por estas mujeres y por los códigos del *universo emocional* metodista. Yo también las *afecté* en tanto establecimos un vínculo, mi experiencia del padecimiento y su conocimiento sobre mi situación. Desde la lógica de la Gracia y la Santidad social, construimos un puente de comunicación mediado por la experiencia corporal-afectiva-cognitiva en el que la *terapéutica espiritual* fue un punto de encuentro que puso en diálogo nuestros cuerpos, nuestras interpretaciones y concepciones del mundo.

Esta experiencia me permitió encarnar y comprender una parte de la realidad de las mujeres metodistas: la potencia del ritual en la creación de vínculos solidarios y de atención para contrarrestar las problemáticas de su vida cotidiana. Estos distintos cuerpos vividos se extienden y se vuelven texto al narrarlos, interpretarlos y exponerlos a través de la etnografía. Permitirnos ser *diario de campo encarnado*, experimentar, vivir y registrar todo lo que nos sea posible, abre un universo inmenso de posibilidades para dar cuenta de sí y del mundo a través de la etnografía encarnada.

Apuntes finales

A lo largo de este texto he intentado articular conceptual y metodológicamente mi propuesta del *diario de campo encarnado*, que contribuye a problematizar las dicotomías que persiguen la historia de la investigación antropológica: cuerpo/mente, emoción/razón, objetivo/subjetivo. Así como al reconocimiento de nosotras y nosotros, investigadores, como agentes en interacción con agentes que son cuerpo, emociones, experiencia y mente. Un todo integrado. Mi cuerpo en relación con el de las mujeres metodistas y de la oración por sanación como eje articulador, hizo evidente –como algunas otras experiencias señaladas en este texto– la forma en la que constantemente se invierten las relaciones de poder durante el trabajo de campo.

En el caso particular de la oración por sanación, yo representé el cuerpo enfermo. Mi lugar de enunciación estaba condicionado por el padecimiento y la vulnerabilidad. Los cuerpos de las mujeres y del pastor fueron los cuidadores, quienes ejercían el poder de la sanación colectiva. La oración por sanación nos volvió un cuerpo polifónico, al que he vuelto texto mediante este escrito, que enuncia otra

inversión de las relaciones de poder al ser yo quien nos narra. Pero la construcción del conocimiento se dio en un proceso constante de intercambio.

El proceso de adaptación, negociación y diálogo con los significados que las mujeres le dan a sus prácticas, fue posible gracias al reconocimiento de la dimensión sensible, sensorial y afectiva de la experiencia encarnada, posibilitando así la comprensión y las vivencias del *cuerpo-mundo*. En este sentido, el trabajo de campo implica no sólo el registro, observación y participación en un escenario concreto que aparece aislado, sino un escenario concreto que se articula con una sociedad, un país y un mundo con diversas problemáticas interconectadas. Estudiar las emociones con y desde el cuerpo nos lleva a identificar fenómenos sociales de índole, inclusive, global. Las emociones, pues, no son ni se gestan únicamente en la intimidad individualizada, sino en lo colectivo, social y político.

El *diario de campo encarnado* invita a reconocer nuestro cuerpo en el tránsito de distintas capas de la realidad que se construyen estructural, intersubjetiva y subjetivamente. Evadir la dimensión emocional es evadirnos del mundo que habitamos y que nos habita, y que queremos estudiar para dar cuenta de cómo funciona y se organiza. El compromiso que implica dar cuenta del mundo conlleva dar cuenta de sí también.

Bibliografía

- AHMED, S. (2019). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra
- ALVARADO, U. (2009). *Las Diaconisas Metodistas en México (1904-1979)*. Tesis de licenciatura. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras-unam.
- ANDRADE, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de salud en mujeres pentecostales chilenas. *Revista cultura y religión*, 3 (2): 26-41.
- BEAULIEU, Á., (2017). "Vectors for Fieldwork: Computational Thinking and new modes of Ethnography". En: HJORTH, L.; HORST, H.; GALLOWAY, A.; BELL, G. (Eds.). *The Routledge companion to digital ethnography*. New York and London: Routledge Taylor and Francis, pp. 29-39.
- BARRITEAU, E. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ecos-Ecosocial*, 14: 1-17.
- BERICAT, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología, *Paper*, 62: 145-176.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.

- BOURDIEU, P. (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- BUTLER, J. (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós.
- CABNAL, L. (2018). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En: *Minervas. Colectivo de Mujeres, Momento de paro. Tiempo de rebelión Miradas feministas para reinventar la lucha*. Abya Ayala: Minervas Ediciones, Una editorial propia y Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 116-134.
- CALDERÓN, E. (2014). Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología*, 81 (xxvii): 11-31.
- CAMPOALEGRE, R. (ed). (2018). *Afrodescendencias: voces en resistencia*. Buenos Aires: CLACSO.
- CARNEIRO, S. (2008). Ennegrecer el feminismo, Número especial sobre Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 24(7): 21-26.
- CITRO, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CITRO, S. (coord.). (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, culturalia.
- CLIFFORD, G. (1973). *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Gedisa Editorial.
- CSORDAS, T. (2010). “Modos somáticos de atención”. En: CITRO, S. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* Buenos Aires: Editorial Biblos, culturalia, pp.84-104.
- DABIS, Á. (2004). *Mujeres, raza y clase*, Madrid, España: Ediciones Akal.
- DOUGLAS, M. (1991) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- DUMONT, G. (2012). Mutiplicidades móviles, dibujo de una pluralidad situacional, Encrucijadas. *Revista crítica de Ciencias Sociales*, 4: 66-80.
- ESTEBAN, M. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 12: 1-21.
- FAVRET-SAADA, J. (2013), “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 23: 49-67.
- FERNÁNDEZ-GARRIDO, S. y ALEGRE-AGÍS, E. (2019). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (ii) Perspectivas feministas en la investigación en salud*, Terragona: Publicaciones URV.
- FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores
- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad. 3- La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editores.
- FOUCAULT, M. (2012). *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GARCÍA, C. (2017). La percepción participante como herramienta metodológica feminista: Una aplicación a los estudios de género. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (12): 125-146.
- GEERTZ, C. (1997). *El Antropólogo como autor*. México: Paidós.

- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- GUBER, R. (2014). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- HÉRITIER, F. (2007). *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HILL, P. (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En: JABARDO, M. (Ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños, pp.98-134.
- HARAWAY, D. (1984). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HINE, C. (2017). “From virtual ethnography to the embedded, embodied, everyday”. En: L. HJORTH, L.; HORST, H.; GALLOWAY, A. y BELL, G. (Eds.) *The Routledge companion to digital ethnography*, New York and London: Routledge Taylor and Francis, pp. 21-28.
- HIRAI, S. (2012). “¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional”. En: ARIZA, M. y VELASCO, L. (coords.) *Métodos cualitativos y su implicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, México: UNAM, IIS, El Colegio de la Frontera Norte, pp.77-107.
- IFEKWNIGWUE, J. (2012). “Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para las métisse de Bristol”. En: JARBADO, M. (Ed.). *Feminismos negros. Una Antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 271-290.
- JACKSON, M. (2011). “Conocimiento del cuerpo”. En: CITRO, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Argentina: Editorial Biblos, pp. 59-82.
- JABARDO, M. (Ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LEACH, E. (1973). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- LE BRETON, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- LE BRETON, D. (2013) Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, Año 4: 69-79.
- LOCK, M. y SCHEPER-HUGHES, N. (1987). “The mindful Body: A prolegomenon to Future Work in Medical Anthropolgy”. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp. 6-41.
- MAUSS, M. (1936). “Técnicas y movimientos corporales”. *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 309-358.
- MAZARIEGOS, C. (2018) “Piensa y deja pensar: postura(s) de las mujeres metodistas frente al matrimonio, la sexualidad y la homosexualidad”. En: GARMA, C.; RAMÍREZ, R.; CORPUS, A. (Coords), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques Antropológicos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/CSH, Departamento de Antropología, Ediciones del Lirio, pp.187-206.
- MAZARIEGOS, C. (2019) Mujeres metodistas en León, Guanajuato- México: Liderazgos en movimiento. *Revista Cultura y religión*, Vol. 13 (1): 24-44.
- MAZARIEGOS, C. (2020a) *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. México: Universidad de Guanajuato, GTO-Grapo, Grañén- Porrúa.

- MAZARIEGOS, C. (2020b) La mejor religión es la humana. “Yo soy espiritual pero también sigo las reglas religiosas”. *Mujer metodista-feminista. Revista Ichan Tecolotl, Sentidos, prácticas y creencias: religiosidades desde la experiencia en México*, cieras, núm. 343, Año. 31, Recuperado de <https://ichan.cieras.edu.mx/la-mejor-religion-es-la-humana-yo-soy-espiritual-pero-tambien-sigo-las-reglas-religiosas-mujer-metodista-feminista/>
- MAZARIEGOS, C. (2020c) “Acuerpar” a la metodista. Diferencias y convergencias en la participación femenil de la Iglesia Metodista de León [Sesión de conferencia virtual] en Seminario Internacional Permanente del Cuerpo Académico “Investigación Aplicada al Fortalecimiento de la Cultura e Identidad”, Universidad de Quintana Roo <https://www.youtube.com/watch?v=13HHhuz5jo8&t=188s>
- MERLEAU-PONTY, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Plantea-Agostini.
- MARCUS, G. (2001). Etnografía en/el Sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22 (11): 111-127.
- ODGERS, O. y O. Olivas (coords). (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. colef: México.
- OLIVIER, C. (2015). *Limpios y sanos. Historia del proyecto para el cuidado y restablecimiento de la salud en los metodistas y presbiterianos en México (1876-1925)*, Tesis de doctorado, Ciudad de México: UNAM.
- PINK, S. (2009) *Doing Sensory Ethnography*, London: SAGE.
- VARGAS, C. y MAZARIEGOS, C. (s/f) “Emociones, religión y espiritualidad. Reflexiones a través de la Antropología”. En: LÓPEZ, O. y ENRÍQUEZ, R. (coords) *Colección Emociones e Interdisciplina* [en dictamen], México: UNAM- ITESO.
- VIVEROS, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación en *Debate Feminista*, 56: 1-17.

HABLAR SOBRE MILITARES: EMOCIONES Y BIOGRAFÍA EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA

*Ana María Forero Angel*¹⁰⁵

Introducción

El objetivo de este escrito es dar cuenta de las relaciones existentes entre biografía, emociones, ubicación y reubicación (Rosaldo, 1991) en la investigación antropológica, específicamente en la investigación sobre militares en Colombia. En *Cultura y Verdad: nueva propuesta de análisis social*, Rosaldo explica que el etnógrafo comprende ciertos fenómenos sociales mejor que otros por estar *ubicado*, o lo que es lo mismo, por pertenecer a *horizontes* (Gadamer, 1999). Es preciso aclarar que cuando hablamos de horizonte, estamos ante una metáfora que hace referencia a lo que alcanzamos a ver desde nuestra perspectiva, hija de un destilado histórico, heredera de una tradición. El horizonte es aquello que marca un límite. El ejercicio antropológico se inscribe en horizontes, está ubicado.

Estar ubicado, sin embargo, no significa ser prisionero de nuestros límites. Las *experiencias de choque* (Gadamer, 1999) nos obligan a reubicarnos y con ello a expandir el límite de lo que alcanzamos a ver. En otras palabras, éstas imponen entender el significado de lo que nos interpela y con ello nos obligan a ampliar el alcance de nuestros horizontes. Veamos. No cualquier objeto de comprensión, no cualquier “otro” tiene la fuerza para causar una experiencia de choque y el consecuente ejercicio de reubicación y de expansión de límites. La experiencia de choque

¹⁰⁵ Profesora Asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Contacto: am.forero260@uniandes.edu.co Página personal: <https://www.researchgate.net/profile/Ana-Forero-Angel>. Agradezco a las antropólogas Andrea García y Elona Hoover por los comentarios realizados a este escrito. Las antropólogas en AIRB del 2017 abrieron el panel “Habitar la Incomodidad” e inundaron la primera versión de agudas retroalimentaciones. Agradezco también al antropólogo Andrés Góngora, quien ayudó a dar claridad y contundencia a este capítulo y a LASC (Laboratorio para la Antropología del Estado en Colombia), cuyos miembros son indispensables para dar rigor a mis escritos.

se da porque las prácticas y las narrativas de las alteridades que alcanzamos a ver, nos obligan a significarlas de una nueva manera, rompiendo la unidad de sentido que les dábamos. La experiencia de choque hace que veamos al “otro” bajo una luz distinta y esto no nos deja indiferentes: el otro entra en nuestra imagen de mundo (Wittgestein, 2003) de una nueva forma y nos obliga a atender significaciones inéditas. La experiencia de choque nos mueve hacia la construcción de la pregunta de investigación correcta. Este punto será desarrollado a lo largo de todo el texto.

En mi caso, la tarea de comprensión hacia los militares, a quienes concebía sólo como represores y como sinónimo de miedo y zozobra, comenzó cuando pude *escuchar* sus testimonios sobre dolor y fragilidad. Estos carecían de sentido en mi horizonte, en mi ubicación y por lo mismo quebraron el significado que yo les daba. La fuerza de sus afirmaciones me obligó a construir una pregunta que me guiara en la comprensión del sentido que ellos atribuían a sus prácticas y narrativas. Esta cuestión será desarrollada más adelante. Por ahora, basta sostener que la experiencia de choque no me dejó indiferente y me obligó a construir una pregunta que respetara las demandas de escucha del *otro militar*, que exigía ser entendido desde su fragilidad, desde su vulnerabilidad. Sostengo que la tarea del antropólogo es reconocer la *no familiaridad* de lo que nos interpela y construir las preguntas que permitan comprender el sentido de lo que ha entrado en nuestro horizonte con demandas claras de escucha. En este orden de ideas, construir la pregunta adecuada obliga a una reubicación, a cambiar la perspectiva desde la cual se inquiere. Esta receptividad no presupone neutralidad ni autocancelación; todo lo contrario, implica hacerse cargo de las propias anticipaciones, de los propios prejuicios para que el *otro* pueda manifestarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su sentido con las opiniones previas del investigador, del antropólogo.

La experiencia de choque, el tener que construir la pregunta adecuada a las demandas de escucha de quienes entraban en mi horizonte, comenzó en 1996. En ese año, ninguna vivencia me había preparado para comprender la imagen de mundo militar. En 1996, me encontré con su fragilidad, con sus lutos (espejos de los míos). Viví una experiencia de choque. Las narrativas del dolor de policías y soldados me ubicaron en la posición de entender la fuerza (no la verdad o la falsedad) de sus afirmaciones. La experiencia de choque me *reubicó* en un mejor lugar para inquirir por las Fuerzas Armadas de Colombia.¹⁰⁶

En este capítulo sostengo que hay un entrelazamiento entre biografía (pertenencia a un horizonte, estar ubicado), emociones y construcción de las preguntas de

¹⁰⁶ Las Fuerzas Armadas en Colombia están compuestas por la Policía Nacional y las Fuerzas Militares (Ejército, Armada y Aviación).

investigación. Este entrelazamiento lleva a elegir posiciones teóricas, metodológicas y estrategias de escritura. A lo largo del escrito me ocuparé, entonces, de cómo haber crecido en una familia de militantes de izquierda hizo que significara y resignificara la alteridad militar a través de las emociones, lo que llevó a elaborar, en distintas fluctuaciones de ubicaciones y reubicaciones, preguntas de investigación que se consolidaron en mis pesquisas. Estructuraré el texto en cinco partes: en la primera, daré cuenta de cómo mi biografía y mis preguntas de investigación se relacionan. En la segunda, expondré la historia de mis aproximaciones a los militares. En la tercera, me ocuparé de hacer explícitas las posturas teóricas que me han servido de guía. En la cuarta, definiré mi propuesta teórica e investigativa. Finalmente, en la quinta, esbozaré las preguntas que han surgido en el proceso de dar cuenta de las investigaciones y sostendré que las elecciones en las formas de escribir son estéticas y por lo mismo políticas.

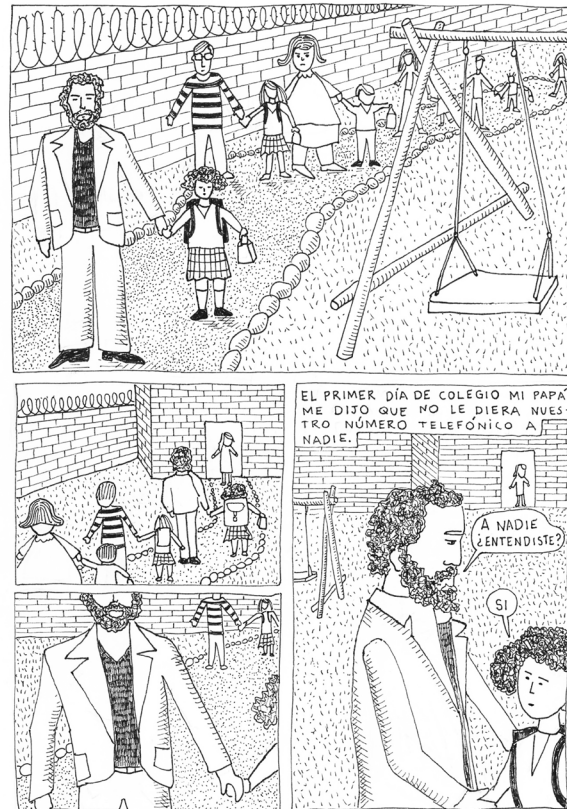


Figura 1. "Ortiz", ilustración de Esteban Borrero (en vías de publicación).

Biografía e investigación sobre militares

Nací en 1975 en Bogotá, Colombia.¹⁰⁷ En 1980 entraba al colegio bajo la advertencia de mi papá: “no le des el número de teléfono a nadie, no se sabe de quienes sean hijos; el teléfono de casa es solo para gente de confianza”. Con su advertencia, mi padre, miembro de un movimiento menor de la izquierda colombiana, hacía eco del ambiente que se respiraba en casa: miedo y odio hacia los militares que, en cualquier momento, podían irrumpir en nuestra cotidianidad para allanarla y desaparecerlo.

Mi papá, quien siempre aclaró ser un marxista socialista y no un comunista, militaba a favor de la reforma agraria, se oponía a la coalición de los partidos liberales y conservadores consolidada en el Frente Nacional,¹⁰⁸ y descrito con humor, cinismo e ironía por sus amigos “ideólogo del xyz”,¹⁰⁹ tenía como prioridad personal lograr que la agenda del socialismo se hiciera realidad. En el año en que yo entraba al colegio y oía la advertencia de mi padre, Colombia estaba bajo estado de sitio y por lo mismo las Fuerzas Armadas obtenían facultades excepcionales sobre la población civil, que veía suspendidas sus garantías constitucionales.

Sin necesidad de una dictadura,¹¹⁰ los militares gozaban de privilegios como poder juzgar civiles y llegar al Poder Ejecutivo volviéndose alcaldes de algunas regiones. Vale la pena recordar que este poder se venía consolidando desde 1970. Los abogados Mauricio García y Rodrigo Uprimny (2005) señalan que el estado de sitio se implantó en Colombia casi ininterrumpidamente desde 1970 hasta 1991. Durante este periodo, Colombia vivió 206 meses bajo estado de excepción, es decir, 17 años, lo cual representó el 82% del tiempo transcurrido. Durante este periodo se impusieron profundas restricciones a las libertades públicas y los militares gozaron del poder permanente que la excepcionalidad les daba. En pocas palabras, durante las décadas de 1970 y 1980, las Fuerzas Armadas colombianas tuvieron las prerrogativas (Leal Buitrago, 2003) propias de un régimen militar; hubo

¹⁰⁷ Algunos de los extractos de este capítulo fueron ya trabajados en Forero Angel & Frederic (2019).

¹⁰⁸ El Frente Nacional es el nombre con el que se le conoce en Colombia al periodo comprendido entre 1958-1974. Durante este lapso de tiempo, conservadores y liberales establecieron gobiernos de coalición, excluyendo la participación de otras formas políticas.

¹⁰⁹ El nombre del movimiento en el que militaba permanecerá en el anonimato.

¹¹⁰ Durante la primera mitad del siglo XX, bajo la influencia de la política de seguridad nacional estadounidense, se consolidó la política de seguridad nacional en la que se afianzó la figura de enemigo interno: amenaza a la democracia nacional encarnada en las guerrillas y en los movimientos sociales (Leal Buitrago, 2003; 2006; Ugarriza & Pabón, 2016; Iturralde 2003; García Villegas y Uprimny, 2006; García, 2009; Ugarriza & Pabón, 2017).

que esperar a la Constitución de 1991 para que éstas quedaran limitadas (Artículos, 212, 213 y 215). El poder permanente que daba la excepcionalidad a los militares se traducían en la represión del enemigo comunista/socialista que, estigmatizado como enemigo de la democracia, debía ser abatido militarmente. Los ecos de la excepcionalidad, tempranamente, se materializaron en mi casa en la zozobra y paranoia que Taussig (1992) describe como propia de los estados de emergencia. Éstos, aclara el antropólogo, comportan un lenguaje en el que la guerrilla, las protestas sociales y cualquier actor asociable con el “enemigo de la democracia” son descritos como susceptibles a desaparecer. La emoción que prima en estos estados es la paranoia, es el “nunca se sabe”. Nunca se sabe qué pueda pasar, nunca se sabe si un amigo o un pariente puede desaparecer, nunca se sabe con quién se está hablando, ¿un amigo de militancia, un tira?¹¹¹

Los militares, entonces, se hacen visibles en mi horizonte como amenaza, como una alteridad a la que hay que temer y de la que hay que cuidarse. Una alteridad que no merece ser comprendida y hacia la cual se debe sentir sólo miedo, porque “nunca se sabe que pueda pasar si caes en sus manos”. En los años 1990 y 2000, mi padre ya había abandonado la militancia. Sentirse responsable por la seguridad de mi madre, de mi hermano y de mi persona, se había hecho su prioridad; la necesidad de hacer cumplir la agenda socialista se podía satisfacer en el aula. La complicidad con los grupos de izquierda ponía en riesgo la estabilidad de su familia. El espacio doméstico se limitó a ser refugio de militantes de rango inferior, que no pusieran en riesgo nuestra incolumidad.

En 1996, yo adelantaba los estudios en antropología y se me pedía hacer una etnografía sobre El Museo Histórico de la Policía Nacional. La pregunta que guiaba la investigación inquiría por la utilidad del Museo para *ocultar* las acciones represivas de la institución. Bastaron dos encuentros con Carrillo, el guía de 18 años (coetáneo mío), una visita a la sala de los caídos en servicio y algunos de los diálogos con las directivas, para que la pregunta comenzara a tambalear y se transformara.

Es decir, tras tener una experiencia de choque, mi pregunta cambió. Las similitudes encontradas entre las narrativas que justificaban la razón de ser de la Policía Nacional, las narrativas que describían a los caídos en acción, las que reclamaban la necesidad de mejorar las condiciones de vida de los colombianos y los discursos escuchados en casa, me obligaban a entender la colección de otra manera. Estas similitudes me obligaban a reubicarme y a cambiar la pregunta directriz de la investigación: en su nueva versión, está inquiría por el sentido

¹¹¹ Tira, en el lenguaje de los militantes, es el espía de las Fuerzas Armadas que se infiltra en las actividades de la izquierda para identificar puntos débiles, enemigos y, con base en la información conseguida, apoyar en la elaboración de estrategias de exterminio.

que para la Policía Nacional de Colombia tenía la puesta en escena exhibida en su museo. Las consonancias encontradas entre algunas narrativas del Museo y las narrativas militantes marcaron mi interés por acercarme a lo que los policías llaman “su humanidad” y a las similitudes entre el dolor de los militantes y el dolor de los miembros de las Fuerzas Armadas.

La imagen del otro construida en el espacio doméstico y político de terror se hacía compleja. Las recurrentes visitas al museo se transformaban en interés por comprender a quienes, sin necesidad de haber dado un golpe de Estado, ayudaban a configurar el destino de la nación. Años más tarde construía una nueva pregunta e inquiría por la formación de los soldados profesionales colombianos.

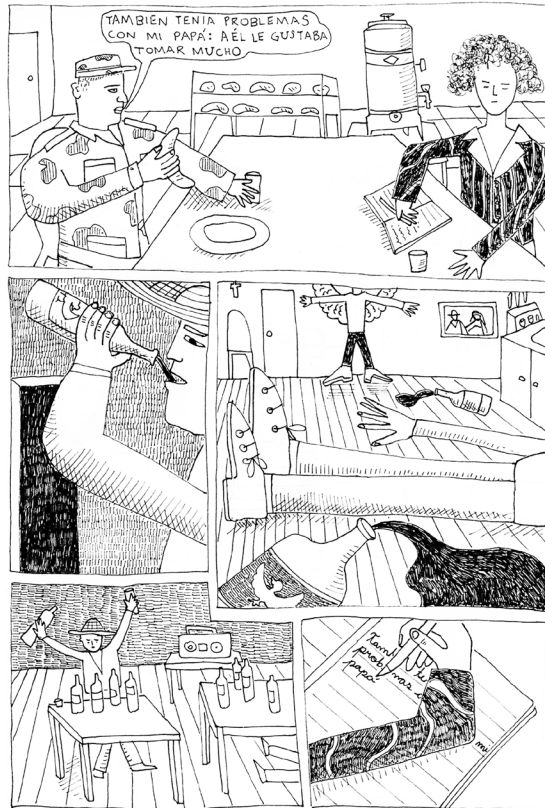


Figura 2. Ilustración de Esteban Borrero “Ortiz” (en vías de publicación).

Consolidación de las preguntas de investigación (hasta la fecha)

En el año 2005 adelantaba el trabajo de campo necesario para escribir la tesis doctoral (Forero Angel, 2018). Mi pregunta inquiría por cómo se educan los soldados profesionales, por las motivaciones que tenían para hacerse tales y perseverar en su quehacer. Esta pregunta fue desmontada una y otra vez: los soldados, sin importar su rango, insistían en que la cuestión importante era ocuparse de la historia militar. El coronel Ibarra insistía:

Hay que ocuparse de nuestra versión de los hechos, ésta ha sido sistemáticamente ignorada por la población civil, la academia y el Estado. Nuestra historia es una historia de heridas, de nada han servido años en el monte, ni haberme ganado muchas veces la malaria. La guerra sigue y nadie nos respeta (comunicación personal, Coronel Ibarra, 2005).¹¹²

La exigencia del coronel sintetizaba las demandas de escucha de los militares con las que dialogaba. Esta era un *topos* (Forero Angel; González Quintero, 2021), una recurrencia en las narrativas, y era un evento emocional (Pedraza, 2017). La fuerza emotiva de lo expresado provocaba un obligado movimiento de reubicación. La pregunta por la formación de los soldados caía en el vacío, no respetaba las demandas de escucha de mis interlocutores. Mi pregunta maduró, entonces, en inquirir por la forma en la que los intelectuales de la institución *inventan su tradición* (Hobsbawm & Terence, 1983). Es decir, por la manera en la que construyen sus mitos fundacionales, sus momentos de gloria; por la forma en la que en sus narrativas (Jimeno, 2016; Visacovsky, 2016; Hyvarinen, 2012) significan las heridas institucionales, los momentos de gloria y el enemigo nacional (topos recurrentes en las conversaciones, en las entrevistas y en los documentos estudiados). La pregunta me permitía atender a las demandas de escucha, sin que ello significara la ya mencionada neutralidad o autocancelación.

Esta pregunta se desarrolló durante los dos mandatos del presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), quien con su *Política de Seguridad Democrática* veía en la pacificación del territorio nacional y en garantizar la seguridad de los colombianos, las condiciones indispensables para consolidar los proyectos de desarrollo necesarios para la modernización del país. En su agenda quedaban en segundo plano, por ejemplo, el problema de distribución de tierras o del acceso a la educación.

¹¹² Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados para garantizar su anonimato.

Durante los gobiernos de Uribe, los militares conservaron su papel protagónico en la conservación del orden público.

En estos dos periodos presidenciales, las cúpulas castrenses *sintieron* que por fin su sacrificio y su misión eran entendidos por las élites políticas. Vale la pena mencionar que, en el 2005, los historiadores del Ejército se sentían libres de hablar de sus *heridas institucionales y personales* (Forero Angel, 2017). En ese entonces me sorprendió, precisamente, que los militares entrevistados definieran al Ejército Nacional de Colombia como una institución frágil, herida, y a los soldados (sin importar su rango) como personas que heridas física y psicológicamente debían soportar las humillaciones que constantemente la población civil y el Estado les infligían. Habiendo yo crecido en el estado de terror, en el que la paranoia dibujaba al ejército como una fuerza poderosa capaz de irrumpir en cualquier momento en la vida cotidiana de cualquier colombiano, no dejaba de sorprenderme ante el reconocimiento de vulnerabilidad de algunos miembros de la institución.

Así las cosas, siguiendo las demandas de escucha de los altos mandos, pude comprender que, en su imagen del mundo, ellos se definen como una institución herida por las élites gubernamentales y por la sociedad civil. En su imagen del mundo, las élites se han valido del Ejército como una fuerza apagafuegos, útil para sofocar militarmente al enemigo, desconociendo su carácter de agente civilizatorio que ha impulsado y acompañado a los colombianos en un permanente y fallido proceso pacificador indispensable para conseguir el desarrollo.

Los altos mandos coinciden en afirmar que el Estado ha abandonado al Ejército y que nunca ha garantizado condiciones de vida digna a los colombianos, que desesperados acuden a la guerrilla, objetivo militar. Por esto mismo, la sociedad civil ve a su Ejército como una mera fuerza represora. Ve sólo “la bota que castiga” y por lo mismo, en las narrativas militares, son incapaces de agradecer los sacrificios realizados (Forero Angel, 2017).

En sus narrativas, el Estado ha sido incapaz de garantizar condiciones de vida digna a los colombianos. En palabras de un alto mando:

no ha sabido garantizar ni educación, ni salud, ni vivienda, ni vías. El Estado envía sólo su estamento armado, su estamento represor. El ciudadano común conoce al Estado sólo a través de su estamento armado, que cumple la misión de pacificar poblaciones que quedan devastadas esperando eternamente a que los estamentos civiles entren. Nosotros entramos, pacificamos, medio construimos infraestructura y nos vamos sin que haya otra presencia (conversación personal, Coronel Ibarra, 2007).

En mi horizonte, la pregunta de investigación, la pregunta por comprender su versión de la historia, sus heridas, se hacía ineludible.

Durante los años en los que se desarrollaron los Diálogos de La Habana (2012-2016), los topos subrayaban la necesidad de entender cómo los soldados son *víctimas* del conflicto. Y ser víctima se localizaba claramente en el cuerpo mutilado y en las enfermedades mentales de los soldados de más bajo rango. Otra vez, el segundo intento por ocuparme de la formación militar caía en el vacío: altos, medios mandos y soldados profesionales encontraban oblicua mi pregunta. Siguiendo las demandas de escucha, me concentré entonces en inquirir por las trayectorias de vida de los matables (Butler, 2012) de la institución, de los así auto nombrados “carne de cañón”, de “los sacrificables”. En las narrativas escuchadas, la profesionalización era una antesala preliminar para terminar siendo víctima del conflicto.

En otras palabras, los Diálogos de La Habana y el recién iniciado contexto de postconflicto fueron la ocasión para que los militares (de alto y bajo rango) reclamaran la necesidad de que sus sacrificios quedaran en “la memoria histórica de Colombia”, definida por algunos miembros de las cúpulas castrenses como un lugar de disputa política. En sus narrativas, las hazañas militares deben ser recordadas como actos heroicos, como sacrificios que desdibujen lo que en las narrativas castrenses se ha llamado “la pobreza de la imagen del victimario”. Para el Ejército se volvía indispensable poner en escena los cuerpos mutilados, las mentes heridas de los soldados que habían “entregado su vida a la defensa de la Nación”.

La pregunta que construí inquiría entonces por las trayectorias de los “cuerpos vencidos, que como el vidrio se agrietan y quedan inservibles; están a punto de romperse, lo único que se puede hacer con ellos es reemplazarlos” (soldado profesional, comunicación personal, 2016). La pregunta me llevó a entender la polifonía y la heteroglosia (diferencia de significados) de ser víctima. Hay soldados que se definen como víctimas del conflicto: los años en el área que terminaron en una emboscada o un enfrentamiento “vencieron” sus cuerpos. También hay soldados que se definen como víctimas de sus superiores, algunos de ellos corruptos, y “que se quedan con la plata necesaria para construir un sistema de salud decente”. Hay soldados que se definen como víctimas del conflicto y de los superiores. Sin importar cómo se definan, todos coinciden en que el Ejército los abandona cuando deben regresar a la vida civil, cuando deben construir un “futuro con cuerpos y almas que sólo conocen el área de combate”.

Las experiencias de choque obligaron a que las narrativas militares ya no entraran en mi horizonte como meras constataciones del carácter violento y opresor de la institución. Su comprensión, tras haber provocado distintos movimientos de

ubicación y reubicación, terminaron por expandir los límites de mis horizontes, de mi imagen del mundo.

Posicionamientos nacidos de las (re)ubicaciones

La inquietud por los militares nacida durante los años 1980 (en los que fueron sinónimo de paranoia y zozobra), base de las preguntas mencionadas en el acápite anterior, maduró dentro una agenda teórica que, en mi caso, se mueve en tres ejes: el estudio de las narrativas, la antropología de las emociones y la hermenéutica gadameriana. Defino las narrativas, abrazando las posturas de Jimeno (2017) y Hyvärinen (2012), como un tipo específico de narración en el que se delimita una temporalidad, en el que hay un tema central con un inicio, mitad y final, y una voz narrativa identificable.

Las narrativas, al estar ubicadas, inscritas, en un horizonte, son históricas. Es decir, están inmersas en las formaciones discursivas de su tiempo y su lugar. Ocuparse de éstas permite, por una parte, comprender el vínculo que se establece entre el sujeto, el grupo social y las narrativas circulantes. Por otra parte, facilita comprender la conformación, validación o impugnación de los sistemas éticos morales de un determinado grupo social. Vale la pena recordar que en los relatos escuchados durante los años en los que he trabajado sobre militares hay una gran fuerza emocional, hay eventos emocionales que hablan del vínculo que los soldados establecen entre ellos, con la institución y con la sociedad civil. En este orden de ideas, se hizo ineludible comprender a las emociones presentes en los relatos; por esto mismo construí un andamiaje teórico que me permitiera estudiarlas como productos culturales, como actos relacionales corporeizados que viven en prácticas sociales.

En 1986, Catherine Lutz y Geoffrey White, en su texto *The Anthropology of Emotion*, subrayan la necesidad de que la antropología se ocupe de las emociones: éstas son significadas socialmente, tienen un carácter intersubjetivo (Forero Angel y González Quintero, Wolf, 2020; Jimeno, 2020), deben entenderse como fenómenos públicos y son constitutivas de la acción social. Esta postura es seguida por autores como Davies y Spencer (2010), quienes no sólo reconocen el carácter social de las emociones, sino que subrayan la necesidad de hacerlas parte constitutiva de la investigación antropológica. Estas son ineludibles y por lo mismo son parte estructuradora del trabajo etnográfico. Abrazando la antropología de las emociones, se hace claro que la paranoia que alejó a los militares del derecho a ser comprendidos por mí convive ahora con su dolor, con sus muertos, con sus heridas. Las (re)ubicaciones me hicieron comprender que sus sufrimientos no son distintos a los

que yo había vivido en el estado del terror, que sus miedos no son diferentes a los míos. Quiero subrayar que el complejo enamorado emocional hizo, entonces, que experimentara distintos eventos de choque y construyera diferentes preguntas.

En resumidas cuentas, en mi horizonte, los militares han sido, desde siempre, visibles. Fueron significados como sinónimo de incertidumbre, de miedo, de zozobra. Sin embargo, los ya mencionados encuentros con Carrillo, con los altos mandos y con los soldados profesionales, rompieron la unidad de sentido que los soldados tenían en mi imagen del mundo. Hicieron que tuviera una experiencia de choque y que se hiciera ineludible comprender sus narrativas, sus emociones y sus prácticas respetando sus demandas de escucha, es decir, los significados que sus afectos y sus heridas tienen en sus horizontes.

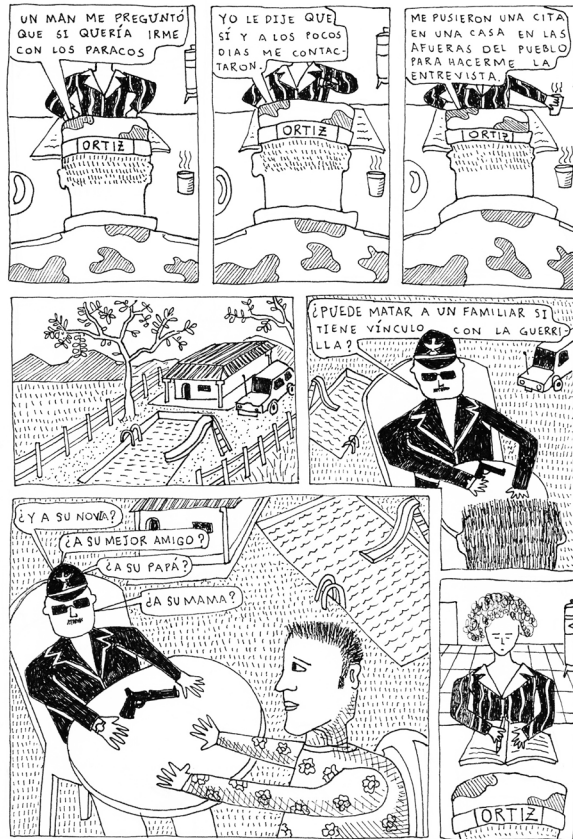


Figura 3. Ilustración de Esteban Borrero “Ortiz” (en vías de publicación).

Hacia una etnografía de la incomodidad

Retomando lo dicho hasta ahora, considero importante resaltar el vínculo estrecho que existe entre las biografías, las emociones, las (re)ubicaciones y las preguntas de investigación. En mi caso, ser hija de un militante de izquierda configuró interrogantes que me llevaron a construir etnografías que podría definir *incómodas*.¹¹³ La paranoia me llevó a temer a los militares, el encuentro con sus emociones me hizo inconforme a reducirlos a una “fuerza a la cual temer”, a excluirlos de la “agenda” de comprensión antropológica y me obligó a emprender distintos ejercicios de (re)ubicación.

En la elaboración de etnografías incómodas, las reacciones no se han hecho esperar y se me ha cuestionado el ejercicio de comprensión sobre los militares. Estos interrogantes se relacionan con las interpretaciones que se hacen sobre mis investigaciones y sobre los procesos de escritura. Para explicar el primer punto, quiero traer a colación una anécdota. En el marco del seminario “Violencia, subjetividad y cultura”, celebrado en la Universidad de Los Andes, presenté la conferencia *Imaginación e identidad en las narraciones del Ejército colombiano* (Forero Angel, 2014). En ésta explicaba cómo los miembros de la Academia de la Historia Militar *inventan* su historia y cómo ubican dentro de ella el origen de sus heridas institucionales. Al finalizar la charla, durante los pocos minutos destinados a las preguntas, una representante del Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado intervino acusándome de ser “una relacionista pública del Ejército, el cual había desaparecido y asesinado colombianos líderes y representantes de movimientos sociales”. Este evento, lejos de ser un episodio aislado, se repetiría en diferentes escenarios. En el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos de 2014, por ejemplo, pude observar que esta reacción no era exclusiva de los movimientos de víctimas. Al finalizar la charla, un colega me acusó de ser la vocera de uno de los peores ejércitos del mundo y, apoyado en cifras, expuso el número de violaciones a los derechos humanos cometidas; se presentó como estudioso del Ejército Nacional colombiano y confesó delante de la audiencia haber tenido que abandonar su investigación porque sus principios éticos así lo demandaban.

¹¹³ En América Latina la antropología ha concentrado sus esfuerzos en el estudio de las así llamadas minorías (comunidades indígenas, afrodescendientes, víctimas del conflicto armado), muy pocos estudios han tenido como objetivo comprender a los grupos de poder. Este tipo de estudios han sido llevados a cabo por Frederic (2013, 2016), Guber (2001, 2016), Castro (1990, 2009), Camargo Leirner (1995, 1997), Badaró (2009) Forero Angel (2014, 2016, 2017, 2018), quienes se han dedicado a comprender desde adentro a las instituciones militares.

¿Qué hay de común en las dos reacciones? Ambas suponen una asociación entre comprender, justificar y perdonar. Presuponen que la etnografía sobre la incomodidad desdibuja los límites éticos. Geertz, ya en 1984, llamaría a esta asociación “los miedos al relativismo”. En su texto *El anti-antirrelativismo* afirma que los así llamados antirrelativistas ven en la comprensión de la alteridad una inevitable deriva a la irresponsabilidad ética. Para ellos, la comprensión de la alteridad es sinónimo de conversión, de asimilación de los códigos morales, de las emociones y de las conductas de la comunidad que se estudia. De esta forma, los métodos de la antropología, encaminados a construir la intimidad etnográfica (Jimeno, 2017), sin lugar a duda moverán al antropólogo a tomar partido por la comunidad que estudia; en el caso del estudio de los militares, por una comunidad responsable de innumerables violaciones de derechos humanos.

En su texto *Los usos de la diversidad*, Geertz (1996) advierte “de mucha comprensión nadie ha muerto”. Sostiene que comprender a la alteridad de ninguna manera implica un acto de conversión a sus códigos y valores. En el caso del estudio de los militares colombianos, la etnografía incómoda supone entender que dentro de la institución militar conviven narrativas que entran en tensión, que se contradicen. Significa constatar que dentro del Ejército, soldados profesionales (los de más bajo rango) y altos mandos dan sentidos diversos a la guerra, a la vida dentro del ejército y a las emociones hacia la institución.

En otras palabras, una aproximación etnográfica a la institución me ha permitido comprender la polifonía que allí impera. Retomando a Clifford (1988), entiendo que la polifonía no es un *tour de force* que busca sofocar la fuerza o las contradicciones existentes entre los múltiples discursos. Ocuparse de la polifonía, las múltiples voces que conviven en el contexto etnográfico analizado, implica atender a la heteroglosía de un mismo término y a los diferentes contextos de producción de significados, a las distintas prácticas. Por esto mismo, un objetivo de la investigación sobre militares ha sido la de privilegiar la multiplicidad de significados en la que los sujetos definen su ingreso y permanencia en la institución. La etnografía incómoda no lleva entonces a justificar sus acciones o comulgar con sus códigos morales; más que resquebrajar códigos morales del investigador, lleva a un permanente posicionamiento y reposicionamiento, una permanente búsqueda de la pregunta correcta. Podemos volver a la hermenéutica gadameriana y recordar que en la comprensión se pone “al otro” bajo la luz procedente de un horizonte que le es ajeno y podemos hacer énfasis en que esto de ninguna manera neutraliza la diferencia entre imágenes del mundo. Todo comprender es siempre algo más que revivir una opinión ajena. La receptividad necesaria para asir los incuestionables del “Otro”, recordemos, no presupone ni neutralidad, ni autocancelación.

En este punto, vale la pena señalar que en el año 2015 presenté por primera vez un informe a los altos mandos que me abrieron las puertas para trabajar sobre la institución. Uno de ellos preguntó: “¿Qué es lo que ha venido haciendo? No ha entendido nada del Ejército y es usted muy severa con nosotros; pensamos encontrar una mejor interlocutora”. Otro me dijo: “No entiendo por qué después de tanto trabajo, saca usted artículos de pocas páginas en los que no se compromete con hacer claro que la institución no es la mala del paseo, que es una institución herida que carece del apoyo de la sociedad civil”. Con sus afirmaciones, los altos mandos demandaban lo que cualquier comunidad estudiada por un antropólogo pretende: reconocerse en las afirmaciones que el investigador hace.

¿Cómo, entonces, representar el encuentro con la alteridad? ¿Cómo respetar el deseado carácter dialógico del ejercicio antropológico cuando éste tiene que ver con una élite militar que ha tenido una relación compleja con la población civil? ¿Cómo establecer la aspirada complicidad con la alteridad cuando en el ejercicio antropológico se analiza un grupo descrito como victimario? El ejercicio dialógico de la antropología, o por lo menos de la antropología de la incomodidad, no se puede limitar a otorgarle voz al otro. No se puede limitar a promover una escritura a varias manos. El informe final no siempre puede ser escrito por el antropólogo y sus interlocutores. El deseo, o mejor aún, la utopía cliffordiana de una autoridad plural que les confiera a los colaboradores, no el simple *status* de enunciantes independientes, sino más bien el de escritores, no es siempre alcanzable, no es siempre deseable (Forero Angel, 2017).

Queda claro hasta ahora que el ejercicio de comprensión no implica asumir como propios los códigos morales de la comunidad que se escucha, y que el ejercicio de escritura tampoco presupone un ejercicio dialógico en el que se privilegie la autoría a cuatro manos. Esto lleva a una segunda cuestión: ¿cómo escribir respetando las demandas de escucha de los militares? ¿Cómo hacer evidente el propio posicionamiento ético? ¿Cómo dar cuenta de los hiatos en el ejercicio etnográfico?

Proceso de escritura

Al asumir que la aproximación etnográfica al Ejército se hace a través de sus narrativas, es explícito que el objetivo de investigación es la comprensión de las ficciones de los miembros de la comunidad militar, es decir, de las construcciones discursivas en las que se justifican creencias, códigos morales y prácticas. Ahora, si se acepta la premisa de autores como Clifford (1988), que insisten en que en la

antropología contemporánea se establece un *continuum* entre *fieldwork* y escritura, es necesario preguntarse por cómo deben representarse estas ficciones, cómo subrayar su carácter de construcción social. Vale la pena entonces preguntarse qué forma darle al *continuum* trabajo de campo sobre narrativas militares y escritura y cómo respetar la polifonía existente. Estas preguntas me han llevado a explorar en distintas formas de escritura.

En el 2017, por ejemplo, escribí un libro que simula una obra de teatro, *El coronel no tiene quien le escuche: una aproximación a las narrativas militares*. En el texto, describo un escenario, expongo cuatro actos y construyo un intermedio. En los cuatro actos robustezco la imagen del mundo militar, le doy vida a las narrativas de los historiadores de la institución y respeto el sentido (significado que tienen en su imagen del mundo). En el intermedio corrompo esas narrativas y genero una experiencia de extrañamiento para que el lector recuerde que está inmerso en una ficción, en una puesta en escena (Goffman, 1956). Esta estrategia me permitió respetar las incoherencias, las tensiones presentes en las narrativas y me permitió posicionarme éticamente delante de lo que escuchaba. La elección de la forma, sin duda, es también una elección estética y por eso mismo política (Rancière, 2000).

Actualmente, trabajo en una novela gráfica, *Ortiz*, con el artista Esteban Borrero. En ésta, los personajes principales son sinécdoque de los antropólogos que en Latinoamérica investigan a los ejércitos y los soldados profesionales. Los tres capítulos de la novela gráfica ponen en escena la historia de la investigación sobre militares, la historia de la pregunta y de los distintos posicionamientos.

En la novela, construida con el rigor y la paciencia etnográfica, acojo las críticas hechas a la tarea representacional de la antropología y asumo que la etnografía es una construcción literaria en la que los etnógrafos autorizamos topos y tropos, y en la que es imposible remover las emociones y la pertenencia a un horizonte. En la primera parte de *Ortiz*, se narra la vida de la antropóloga A.; se cuenta la relación que desde la infancia tuvo con los militares. A. sintetiza la vida y las elecciones académicas de algunos “hijos de la izquierda latinoamericana” que concentran sus esfuerzos en desarrollar una antropología de la incomodidad. En la segunda parte se narra la vida de *Ortiz*, soldado profesional, y se da cuenta de distintos eventos emocionales: el ingreso a la institución, la muerte del lanza, las heridas de guerra, el tener que lidiar con la locura y la incertidumbre del futuro en “la civil”. El soldado Ortiz reúne los tropos y topos de las narrativas de los soldados profesionales entrevistados. Así las cosas, la novela, libre de jerga académica, da cuenta de la relación existente entre biografía, emociones, preguntas de investigación y escritura, momento en el que cobra fuerza el carácter especulativo del conocimiento.

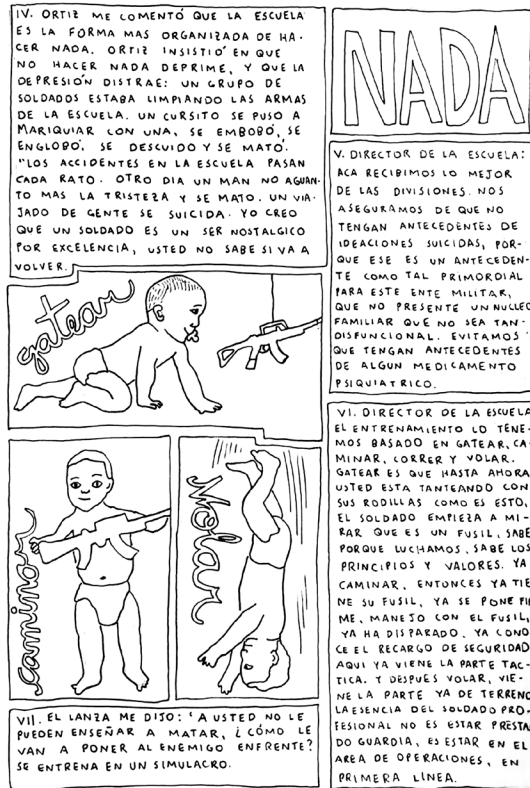


Figura 4. Ilustración de Esteban Borrero "Ortiz" (en vías de publicación).

Cierre

En la simulación de la obra de teatro y en la novela gráfica, se narran las historias de mis preguntas de investigación; es decir, se narra cómo los militares se han hecho visibles de múltiples formas en mi horizonte, provocando experiencias de choque que son antesala obligatoria a la comprensión, a la expansión de los límites de lo que es visible desde mi perspectiva. En otras palabras, los ejercicios de (re) ubicación implícitos en las investigaciones llevaron a una ineludible reflexión sobre la forma, sobre la escritura, sobre cómo transmitir *lo escuchado*. *El Coronel no tiene quien le escuche* y *Ortiz* son ejercicios que reconocen las tensiones, las contradicciones y las emociones inherentes al trabajo de campo. Estos textos buscan alianzas,

colaboraciones (Marcus & Elhaik 2010) con formas de escribir que se alejan de los *papers*, de los ensayos académicos y que creen que otras, el teatro y el arte, son aliados indispensables a la hora de construir textos –ya no sólo– etnográficos y políticamente situados. Este asunto, sin embargo, es harina de otro costal.

Coda

Termino de escribir este capítulo el 7 de mayo del 2021. En Colombia, el gobierno ha militarizado las marchas. La ONG Temblores reporta 1,443 casos de violencia policial, el grupo de veteranos del Ejército pide que los soldados no sean llamados a reprimir las marchas: admiten no saber hacerlo. El entrenamiento recibido y las armas de dotación son inadecuadas. Los veteranos no quieren que los soldados “terminen emprobleados por asuntos de derechos humanos”. Policías vestidos de civil disparan a ciudadanos y el lenguaje que impera es sobre todo emocional; en *Facebook* reina la bandera colombiana puesta al revés. La franja roja está en la parte superior: SOS nos están matando. Algunos profesores universitarios pedimos a los estudiantes que nos pasen sus nombres y cédulas de ciudadanía y que nos envíen su ubicación: “los estaremos rastreando todo el tiempo”. Nuestras biografías quieren servir de sombrilla protectora a quienes salen a las calles. Las emociones son ineludibles, son constitutivas de nuestra práctica social. Esta mañana, un colega y yo teníamos una reunión en una oficina gubernamental para discutir sobre cómo estudiar a los monumentos, sus significados: el monumento con el que íbamos a iniciar el trabajo fue derribado. Los pueblos originarios manifestaron su ira. La reunión se canceló. Las emociones son fundamentales a la hora de construir preguntas de investigación y establecer agendas políticas. Las emociones y la biografía, el horizonte en el que devenimos (Gadamer, 1999: 410) configuran nuestro quehacer etnográfico.



Figura 5. Ilustración de Esteban Borrero "Ortiz" (en vías de publicación).

Bibliografía

- ARTEXAGA, M.T. (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, 32:1, 393-410
- ARIZA, L. J.; CAMMAERT, F.; ITURRALDE, M. A. & CIJUS., U. de los Andes. (Colombia).
F. de D. (1997). *Estados de excepción y razón de Estado en Colombia. Estudios Ocasionales CIJUS*. Santafé de Bogotá, Colombia: Uniandes, Facultad de Derecho.
- BUTLER, J., & PONS, H. (2012). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- COLOMBIA. (1991). *Constitución política de Colombia. Códigos de Bolsillo Temis*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Temis.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. (eds.) (1998). *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma, Italia: Meltemi.
- DAS, V. & POOLE, D. (2004). *State and its margins: comparative ethnographies*. Santa Fe: School of American Research Press.
- DAVIES, J.; & SPENCER, D. (eds.). (2010). *Emotions in the field: The psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford University Press.
- FORERO, A.M.; BORRERO, E. *Ortiz*. Bogotá: Uniandes (en prensa).
- FORERO, A.M. (2017a). *El Coronel no tiene quien le escuche: una aproximación antropológica a las narrativas militares*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.

- FORERO, A.M. (2017b). El Ejército Nacional de Colombia y sus heridas: una aproximación a las narrativas militares de dolor y desilusión. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 29: 41-61.
- FORERO, A. M., GONZÁLEZ, C.; RAMÍREZ, S.; & ZÁRATE, F. (2018). “Ingresar al Ejército no es elegir matar”: hacia la comprensión de las narrativas emocionales de los soldados profesionales de Colombia. *Revista Latina de Comunicación Social*, 73: 1353–1367. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2018-1310>.
- FORERO, A.M. (2018). *¡Nuestro Compromiso es Colombia! Analisi della costruzione della comunità immaginata militare colombiana*. Tesis de Doctorado, Università degli Studi La Sapienza Roma.
- FORERO, A.M.; FREDERIC, S. (2019). *Biography and ethnographic perspectives on the military: theoretical and methodological reflections on post conflict Argentinean and Colombian experiences*. ergomas (European Research Group on Military and Society), En el panel “Contemporary Armed Forces in Latin America: Transformations, Changes And Agendas”.
- GADAMER, H.G. (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA, M.; UPRIMNY, R. (2005). *¿Controlando la excepcionalidad permanente en Colombia? Una defensa prudente del control judicial de los estados de excepción*. Bogotá: De Justicia.
- GEERTZ, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- GOFFMAN, E. (1956). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HOBSBAWM, E., & RANGER, T. (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- HYVÄRINEN, M. (2012). Prototypes, genres and concepts: travelling with narratives. *Narrative Works: Issues, Investigations, and Interventions*, 2(1): 10-32.
- JIMENO, M. (2016). “El enfoque narrativo”. En: *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*, editado por Myriam Jimeno, Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz, 7-22. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- LUTZ, C. (2006). Empire Is in the Details. *American Ethnologist*. Vol. 33 (4): 593-611.
- LUTZ, C & WHITE, G. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 15 (1), 405-436.
- MARCUS, G & ELHAIK, T. (2010). “Curatorial Designs in the Poetics and Politics of Ethnography Today: a Conversation between Tarek Elhaik and George E. Marcus” FORERO, A.M. y SIMEONE, L. (eds.) *Beyond Ethnographic Writing*. Roma: Armando Editore
- RANCIÈRE, J. (2000) *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.
- ROSALDO, M. Z. (1984) “Toward an anthropology of self and feeling.” En: SHWEDER, R. A. & LEVINE, R. A. (eds) *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge, uk: Cambridge University Press, pp. 137–157.
- ROSALDO, R. (2000). *Cultura y Verdad, La reconstrucción del análisis social*. Ecuador: Ediciones abya-yala.

- TAUSSIG, M. & GALPERÍN, S. (1992). *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Colección Hombre y Sociedad. Serie Cla. De. Ma. Antropología y Etnografía. Barcelona: Gedisa.
- VILLEGAS, M. G., & UPRIMNY, R. (2005). ¿Controlando la excepcionalidad permanente en Colombia? Una defensa prudente del control judicial de los estados de excepción. *Justice et démocratie en Amérique Latine*.
- VISACOVSKY, S. (2016). “Lo narrativo y la investigación antropológica sobre la producción de historias”. En: JIMENO, M.; PABÓN C.; VARELA, D.; DÍAZ, I. (eds) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.23-53
- WITTGENSTEIN, L. (2003). *Sobre la certeza*, (J. Lluís Prades & V. Rag, Trad). Madrid, España: Gredos. Trabajo original publicado en 1969.

La primera edición electrónica de *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, realizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, se finalizó el 5 de diciembre, 2022. La producción de esta obra en PDF Interactivo estuvo a cargo de HERSA EDICIONES, Av. Oriente 10, núm. 95, Col. San Carlos, Ecatepec, Estado de México, C.P. 55080. En su composición se utilizó el tipo *ITC Berkeley Oldstyle Std* de 11/13,5 puntos. Revisión y corrección: Enrique Vera Morales. Diseño y formación de interiores: Marco Antonio Pérez Landaverde. Cuidado editorial: Departamento de Publicaciones de la FCPYS.



La oposición entre razón y emoción es profundamente estructurante de la representación de la persona en la cultura occidental. No corresponde aquí evocar la compleja historia de esta marca, sino sólo subrayar que se endurece particularmente en los albores de la modernidad, cuando la ideología del individualismo opone el sujeto desencarnado de la razón a la persona antigua e integrada. La revolución científica está anclada en este supuesto de una cognición que rechaza la subjetividad y su emoción, hasta que –poco a poco– en algunas áreas, el clamor romántico llega a reintroducir la visión de totalidad. Las ciencias humanas llevan ejemplarmente este nuevo movimiento, pero no sin una tensión continua entre la búsqueda de la objetividad racional y la percepción de una unidad entre pensamiento y afecto. La antropología y el psicoanálisis son ciertamente los saberes que más enfrentaron el desafío de comprender la realidad... con el sujeto adentro. Incluso allí, sin embargo, hemos luchado por construir recursos que nos permitan reflexionar con agudeza y sensibilidad sobre los fenómenos humanos no solo en términos de emociones, sino a través de las emociones, tanto las de nuestros interlocutores como las nuestras, de las y los investigadores. Es para avanzar y permitir la comprensión de este proceso que se organizó esta preciosa compilación, ¡rica en etnografía y reflexividad!

Luiz Fernando Dias Duarte
Antropólogo, Museo Nacional / Universidad Federal de Río de Janeiro

