

Alquimias etnográficas

Subjetividad y sensibilidad teórica

Paula Cabrera (compiladora)

Autores: Paula Cabrera, Magdalena Belén Aquino, Magalí A. Gallo,
Santiago Reggi, Sebastián Sposaro

Alquimias etnográficas
Subjetividad y sensibilidad teórica

Alquimias etnográficas

Subjetividad y sensibilidad teórica

Paula Cabrera (compiladora)

Autores: Paula Cabrera, Magdalena Belén Aquino, Magalí A. Gallo,
Santiago Reggi, Sebastián Sposaro

Cátedra: Antropología de la Subjetividad



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Américo Cristófalo

Vicedecano
Ricardo Manetti

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaría de Asuntos
Académicos
Sofía Thisted

Secretaría de Hacienda
y Administración
Marcela Lamelza

Secretaría de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alejandro Balazote

Secretaría de Transferencia y
Relaciones Interinstitucionales
e Internacionales
Silvana Campanini

Subsecretaría de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Hábitat
e Infraestructura
Nicolás Escobari

Subsecretario
de Publicaciones
Matías Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez
Directora de imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Libros de cátedra



ISBN 978-987-8363-74-5

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Alquimias etnográficas : subjetividad y sensibilidad teórica / Paula Cabrera ...
[et al.]. Compilado por Paula Cabrera - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos
Aires, 2021.

108 p. ; 21 x 14 cm. - (Libros de cátedra)

ISBN 978-987-8363-74-5

1. Antropología. 2. Etnografía. I. Cabrera, Paula.

CDD 305.8001

Índice

Desprepararnos	9
<i>Paula Cabrera</i>	
Capítulo 1	
Los hiatos vividos y las orillas alcanzadas	13
<i>Magdalena Belén Aquino</i>	
Capítulo 2	
Un largo camino a la Otredad. La influencia del tiempo en la configuración de la mirada antropológica	43
<i>Magalí A. Gallo</i>	
Capítulo 3	
La alteridad del día después. Apuntes para repensar una tesis	69
<i>Santiago Reggi</i>	
Capítulo 4	
Volver a los caminos por los que creemos haber andado. Reflexiones sobre las emociones en el trabajo de campo	89
<i>Sebastián Sposaro</i>	
Los autores	103

Desprepararnos

Paula Cabrera

En el particular marco del 2020 por el contexto mundial de pandemia, se desarrolló el Seminario de Grado *Alquimias Etnográficas: Subjetividad y Sensibilidad Teórica*, de la carrera de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA).

Luego de unas semanas de incertidumbre, inauguramos la modalidad virtual y el Curso comenzó a recorrer su camino.

Un camino que resultó muy diferente al que había trazado un año antes cuando lo diseñé. Aún no eran tiempos de aislamiento, aún no eran tiempos de dar clases online, aún no eran tiempos de “parar” para “barajar y dar de nuevo”. Fue necesario adecuarnos a la virtualidad y sortear la dificultad de carecer de la presencialidad, el cara a cara, el cuerpo a cuerpo, tan característicos de cursadas anteriores.

El 2020 nos sorprendió y conmocionó de múltiples formas. Y no fuimos la excepción. Junto con Magalí, Magdalena, Santiago y Sebastián, empezamos ese viaje que nos invitaba a *volver la mirada hacia adentro* para sentipensarnos en el proceso de investigación.

Todas/os habíamos tenido la experiencia de la práctica etnográfica, y desde allí caminamos los distintos Módulos del Seminario. Y fue precisamente en ese viaje cuando surgió la propuesta para vernos y experimentarnos en lo que habíamos hecho, pero desde donde nos encontrábamos en ese momento.

Así surgieron los cuatro trabajos que compartimos en esta publicación. Primero, como una forma de *pasar por el cuerpo* los contenidos del Seminario. Y al hacerlo, claro está, experimentar la transformación. Cuando entendemos, lo cognitivo aparece desplegado; pero cuando comprendemos, es ineludible la transformación. Luego, como una forma de desarrollar las actividades que realizamos como Equipo de Investigación. Y finalmente, como una forma de darle lugar a lo que nos inspiró.

La etnografía ha conformado a la Antropología desde sus inicios. A lo largo de las décadas, fue modificándose qué se entendió por etnografía, qué se hizo como etnografía y qué se incluyó dentro de ella. Actualmente hay ciertos encuentros de visiones entre los antropólogos y otros tantos desencuentros en torno a qué entender y cómo desarrollar una investigación etnográfica. El Seminario propuso adentrarse en esta práctica experiencial desde la que se busca acceder a un tipo de conocimiento y desde la cual se pretende demostrar/validar un camino recorrido.

A lo largo del curso, consideramos algunas de las etapas por las que transitó la etnografía, desde sus orígenes hasta la actualidad, tratando de discernir las transformaciones que fue experimentando espacial y temporalmente. La propuesta fue mirar desde el presente al pasado, con el objeto de poder dar cuenta de las perspectivas teórico-metodológicas implicadas en las distintas tradiciones académicas.

Asimismo, propusimos la consideración de la subjetividad del investigador en el desarrollo de una investigación.

Trabajamos sobre la experiencia en y del campo, la escritura etnográfica y la sensibilidad del investigador, a partir de las siguientes dimensiones analíticas: *maneras de ser (habitus)*; *maneras de hacer* (modos de subjetivación) y *alquimias corporales* (corporalidad y emociones).

El Seminario contó con distintos ejercicios y trabajos teórico-metodológicos para articular las discusiones temático-conceptuales del curso, así como también la participación de investigadores que compartieron sus procesos de investigación etnográfica. Fue en esa tarea de armar las presentaciones y compartirlas con quienes estaban realizando el Seminario donde los artículos que conforman esta publicación empezaron a delinarse. Sentipensar los contenidos del curso fue lo que dio cuerpo a cada una de estas páginas. Parte de todo ello es lo que encontrarán en los siguientes capítulos.

En *Los hiatos vividos y las orillas alcanzadas*, Magdalena Belén Aquino se refiere a la forma en que la incorporación subjetiva de los marcos y las conformaciones sociales antropológicas de cada investigador genera una diversidad de maneras de ser y hacer antropología. La autora revisa su proceso de investigación como una práctica también signada por la propia subjetividad. Durante su trabajo de campo y la escritura de la tesis de licenciatura, Aquino identifica tres hiatos: el hiato entre las prácticas que investigó y las formas de registro antropológico; el hiato entre sus experiencias personales y las experiencias nativas; y el hiato entre el universo nativo y el público al cual estaba destinada su tesis. La forma en que aborda cada uno de estos hiatos es el resultado de la apropiación subjetiva de la práctica etnográfica que configuró en ella una manera corporizada de pensar, sentir y hacer etnografía. Todo esto, conjugado por las posibilidades de la práctica fotográfica.

En *Un largo camino a la Otredad: la influencia del tiempo en la configuración de la mirada antropológica*, Magalí A. Gallo propone demostrar la importancia del transcurso del tiempo en la formulación y reformulación de las conclusiones antropológicas a las que arribó, luego de atravesar diversas experiencias dentro y fuera de la academia. La autora revisa la injerencia de su recorrido personal, el *habitus* y las categorías de entendimiento que le posibilitaron, o limitaron, la comprensión del referente empírico. En su recorrido, ofrece propuestas para abordar las sensaciones y emociones de quien investiga.

En *La alteridad del día después. Apuntes para repensar una tesis*, Santiago Reggi explora las razones que inciden en la toma de decisiones tanto al momento de encarar una investigación como durante la elaboración de la misma. A su vez, retomando a Bourdieu, propone la realización de un ejercicio de objetivación del investigador, para llevar a la conciencia y revelar, a través de esta técnica, las razones de esas elecciones. En su trabajo, plantea la importancia de una vigilancia constante sobre esas decisiones, capaces de influenciar y/o direccionar las trayectorias de quien investiga.

En *Volver a los caminos por los que creemos haber andado. Reflexiones sobre las emociones en el trabajo de campo*, Sebastián Sposaro comparte una reflexión sobre el rol de la persona que investiga en el campo social, a partir de la revisión de su trabajo de campo, y de la manera en que la propia subjetividad de quien investiga es interpelada. Para ello, se centra en la manera en que la dimensión emocional puede resultar una fuente de información que interactúa en el trabajo de campo.

Deseamos que estos trabajos inspiren a quienes los lean y permitan que puedan *volver la mirada hacia adentro* para descubrirse en un sentido completo.

¡Que disfruten del viaje!

Capítulo 1

Los hiatos vividos y las orillas alcanzadas

Magdalena Belén Aquino

Introducción

Lucho con las cosas quizás más que para conocerlas, para saber por qué no las puedo conocer. Es decir, para conocerme.

Eduardo Chillida

Pasado un tiempo de haber realizado mi tesis de licenciatura, y desafiada por las propuestas de una antropología de la subjetividad aplicada al rol del investigador,¹ me desafío a un ejercicio: revisar mi proceso de investigación como una práctica también signada por mi subjetividad.

Guber (2004) plantea que la *etnografía* tiene tres acepciones: designa un enfoque, un método y un texto. Como *enfoque* es una concepción y práctica de conocimiento que pretende comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de

1 Este escrito se gestó en 2020 en el marco del seminario Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica, dictado por Paula Cabrera y el Equipo de Antropología de la Subjetividad en la UBA.

los actores –el cómo es para ellos– valiéndose de la descripción. Como *método* designa un método abierto de investigación en terreno que suele denominarse *trabajo de campo* y nuclea un conjunto de actividades como la observación participante y las entrevistas no dirigidas. Por último, la etnografía refiere al *texto* que describe, representa, interpreta o traduce cierta cultura a un grupo de lectores no familiarizados y pone en diálogo las teorías nativas con las teorías del investigador.

Aunque de forma incipiente, en mi tesis de licenciatura pude aproximarme al hacer etnográfico en estas tres acepciones comenzando a transformarlas en prácticas propias y a incorporarlas. Mediadas por mi propia subjetividad, estas tres formas prácticas de la etnografía empezaron a conformar en mí maneras de sentir, pensar y hacer en el campo y en el escritorio.

Siguiendo a Paula Cabrera (2014), considero que la *subjetividad* fuera de ser exclusivamente individual e íntima alude a sentidos, sentimientos, significados, maneras de pensar, sentir y hacer corporizadas, socioculturalmente constituidas y subjetivamente incorporadas como también alude a la experiencia y práctica que implican cómo cada sujeto encarna y apropia dicha conformación en relación con las formaciones socioculturales de un determinado contexto.

La incorporación subjetiva de las conformaciones sociales antropológicas en cada investigador genera una diversidad de maneras de ser y hacer antropología. Si bien mi encarnación de los haceres antropológicos es un proceso incipiente, me propongo revisar aquellas primeras apropiaciones que realicé sobre las maneras de pensar, sentir y hacer socialmente constituidas de la antropología e identificar las resistencias, urgencias, obsesiones y limitaciones que experimenté en este proceso.

Principalmente creo que mi apropiación estuvo signada por el desafío que me supuso la percepción e identificación de *tres hiatos: el hiato entre las prácticas que investigué y las formas de registro antropológico; el hiato entre mis experiencias personales y las experiencias nativas; y el hiato entre el universo nativo y el público al cual estaba destinada mi tesis.*

Salir del papel y de las aulas para encarnar las prácticas y los rituales antropológicos fue un proceso atravesado por prejuicios, emociones, vacilaciones, dudas, percepciones, posicionamientos académicos, marcos de cognición, distancias, aperturas, cegueras y algunas certezas. Sin todo esto hubiera sido un camino vacío de experiencias propias y la antropología una fórmula preestablecida o cerrada. Me propongo aquí revisar algunas de estas experiencias para conocer mi propia práctica, mi manera de ser y hacer antropología.

Estar

El deseo de saber lo que uno no sabe tiene un poder inmenso.

Eduardo Chillida

Mis primeras incursiones al campo estuvieron atravesadas por diversas sensaciones y dilemas. Realicé mi trabajo de campo en un ámbito pedagógico, en un taller de clown al que asistía un grupo de jóvenes del conurbano bonaerense todos los jueves a la noche. Las clases consistían principalmente en juegos y ejercicios de improvisación a través de los cuales cada participante iba descubriendo “su propio clown”, el cual era definido por los nativos como la emocionalidad de cada uno –sus miedos y vulnerabilidades– y su

juego o la forma en que pone en diálogo esa emocionalidad con el público.

Desde el principio tuve abierta la invitación y la posibilidad de participar plenamente del taller, pero el vértigo o el miedo al ridículo que me generaba exponerme a estas experiencias² hizo que alternara mis participaciones con momentos de sumersión absoluta en las notas.

Las clases se impartían en un salón muy pequeño que se poblaba de experiencias muy íntimas, diversas, corporales y emocionales. No saber dónde situarme o qué hacer con mi cuerpo fue una sensación recurrente.

El miedo, la presencia corporal incómoda en el salón y la sensación de ser una intrusa en un universo ajeno muy vulnerable me llevaron muchas veces a cuestionarme formas de estar en el campo pasivas y también activas, a refugiarme en mis notas de campo y a buscar formas no invasivas de *estar*.

Las notas de campo tampoco resultaban un oasis de calma, comodidad y certezas. Al principio anotaba todo sin saber distinguir cuál era la información relevante y las cosas transcurrían a ritmos que me resultaban difíciles de seguir.

Pero seguí *estando* allí cada jueves. Con una fe ciega en los ancestros antropológicos. Y con el tiempo fui encontrando dentro de ese estar allí *algunas herramientas, costumbres, ritmos de trabajo, índices y unos cuantos enigmas*.

2 El clown es una práctica que crece en intensidad y a medida que pasa el tiempo los ejercicios de las clases ponen en juego emociones cada vez más intensas, difíciles de atravesar si no se tiene experiencia previa. Mi trabajo de campo lo hice junto a un grupo de jóvenes clown que tenían de uno a tres años de práctica y era la docente quien me indicaba en qué consignas podía participar sin ponerme "en riesgo".

El hiato con la lengua nativa

¿No es el camino el que, desde la libertad,
nos conduce a la percepción?

Eduardo Chillida

Una vez aceptada mi presencia en el campo, toda mi atención se dirigió hacia una inquietud: ¿cómo hago para registrar lo que percibo y experimento en el salón?

Todas las clases de clown eran diferentes, con ritmos, consignas y apropiaciones distintas. El clown es una práctica no verbal y poco codificada cuya transmisión no depende de métodos estandarizados o verbales, sino que se da de forma práctica a través de ejercicios lúdicos y de improvisación. Al mismo tiempo estas consignas son propuestas abiertas que generan apropiaciones diversas no unilaterales. Esto convertía al salón en un espacio donde transcurrían variedad de situaciones en simultáneo y donde los cuerpos se movían de distintas maneras sin un patrón codificado aparente.

Sumado a esto, estaba presente en mí la exigencia metodológica de tener en el campo una atención amplificada, una atención mayor a la que solemos tener en nuestra cotidianeidad, y esa pretensión inicial de registrarlo todo (Rockwell, 2009).

Muchas veces quería tomar notas y no llegaba, tampoco sabía cómo escribir lo que estaba observando. No solo las notas quedaban desincronizadas con el mismo transcurrir de la clase, sino que cuando llegaba a mi casa y elaboraba los registros me parecían insuficientes. Como si algo quedara afuera y muy distante de esa experiencia vivida. Como si tuviera la herramienta de registro equivocada y como si el texto no alcanzara para *representar* el campo.

Todo esto generaba en mí sensaciones de mareo, caos, tensión y frustración.

Fue entonces que resolví incorporar una *cámara fotográfica*, una herramienta familiar para mí que era fotógrafa, que manejaba con facilidad y que me aseguraría cierta comodidad en el campo.

Esas sensaciones surgidas de mis primeras escuchas y aperturas al campo pusieron en evidencia que la particularidad del clown demandaba otra forma de registro. Era como si el campo tuviera su propio ritmo y “lengua nativa”. Y la cámara parecía adecuarse más a esta lengua escasamente estandarizada, diversa, corporal, estética, no verbal y rítmicamente variable. Para mi tranquilidad, no era la primera vez que se daban estas asociaciones en antropología.

Ya en la década de 1930, Mead y Bateson habían incorporado la fotografía y el cine en la investigación antropológica con el objetivo no solo de hacer películas sino de registrar comportamientos corporales y no verbales para su posterior análisis, ayudando de este modo a la construcción de datos. Sin embargo, la cámara no se presenta como un auxiliar neutral que pasa desapercibido en el campo. Su uso en cierto contexto de producción y por determinada mirada situada modifica la experiencia etnográfica entera redefiniendo el rol del antropólogo, las condiciones del campo y las relaciones con los sujetos. Lejos de generar imágenes que se erigen como hechos, la cámara media seleccionando, interpretando y hace a una determinada construcción de datos (Ardèvol, 1996).

Así, poco a poco empecé a notar cómo *la incorporación de la cámara en las clases de clown transformaba mi relación con los nativos, mi forma de estar en el campo, mi experiencia de investigación y mi forma de construir los datos.*

Otra forma de estar

No se ve sino lo que se tiene ya dentro del ojo.
Se ve bien teniendo el ojo lleno de lo que se mira.
Es bastante sencillo, todo se reduce
a aprender a preguntar.

Eduardo Chillida

Empezar a ir a las clases de clown con una cámara supuso un *re-ingreso* al campo que redefinió mi presencia y donde cuidé específicamente no violentar el campo o el consentimiento del grupo. El ingreso al campo con una cámara puede acentuar la presencia muchas veces violenta e intrusiva del investigador en el campo y ser un acto en sí mismo violento. Incluso la captura fotográfica puede ser un acto violento en sí mismo deviniendo en una “fotografía violenta” cuando implica control corporal, manipulación física, poses impuestas o coerción por parte del fotógrafo sobre el sujeto fotografiado (Fiore y Butto, 2014).

En el campo tuve presente constantemente estas violencias potenciales que supone el fotografiar. De hecho, pedí el consentimiento del grupo para ir con mi cámara recién dos meses después de haber iniciado el trabajo, cuando ya había construido cierta *presencia regular en el campo*. Desde un principio, incluso antes de incorporar la cámara, busqué serles cotidiana a los practicantes, sin pretensiones de ser invisible ni nativa, que ellos supieran que estaría allí cada jueves. Esto generó mucha confianza con el grupo, me permitió incorporar la cámara sin violentar el campo y acceder a un espacio tan íntimo como era el taller de clown.

En segundo lugar, mi *relación con los nativos* se tornó más dinámica dentro y fuera del salón. Al principio, para no perturbar sacaba fotos desde un rincón del salón. Cuando el grupo tomó confianza con esta nueva presencia y yo misma

asimilé esta práctica de campo, empecé a circular y hacer los ejercicios del taller con la cámara alternando así participaciones, observaciones, fotografías y notas. En este sentido, la cámara fue un dispositivo que habilitó una presencia más dinámica, un circular más corporal y una muy buena excusa para no estar a un costado del salón tomando nota y ajena a la acción.

Para Lipkau (2009) el cine es una forma de pensar a través del cuerpo e incluso por medio de la imagen la audiencia se conecta con el cuerpo del antropólogo y a través de este con los sujetos representados. El encuadre suele tener una dimensión corporal sobre todo cuando los planos se miden tomando al cuerpo como unidad de referencia y la perspectiva suele estar determinada por la posición corporal del camarógrafo respecto al objeto/sujeto representado y sus movimientos.

Fotografiar generó un estar más corporal en la clase, con la cámara fui adquiriendo formas de circular dentro del salón sin perturbar el desarrollo de las consignas, a veces buscando lugares desde donde ver al grupo en su totalidad, otras siguiendo a un clown en particular durante un ejercicio. Esto supuso una mayor actividad en mí, empecé a llevar ropa cómoda para poder moverme y buscar los encuadres dentro de un salón tan pequeño y con tanta diversidad de cuerpos y movimientos. El paso de las notas a la cámara implicó cambiar una mirada unilocal con una perspectiva única ejercida desde la esquina del salón donde tomaba notas a una mirada transeúnte con locus y perspectivas diversas. Incluso recuerdo que en una clase alguien me sugirió el uso de un trípode para estar más cómoda, pero sentí que este daría una falsa sensación de neutralidad y anularía el acto corporal móvil de fotografiar.

Lejos de una mirada neutral y externa, la cámara habilitó el ejercicio de una *mirada corporal, transeúnte y participativa*

con la cual pude sentirme más confiada y seguir más de cerca el ritmo y la lengua nativa.

Al respecto, Mac Dougall (2001) propone superar las distancias que supone el naturalismo objetivo con una cámara participativa y próxima a través de la cual el actor puede participar y dirigirse al investigador.

A través de la cámara los jóvenes practicantes de clown interactuaban conmigo, me señalaban dónde mirar, me dirigían un gesto a cámara, me pedían una toma. Esta nueva forma de estar en el campo con la cámara transformó mis vínculos en el campo, mi forma de participar en la clase y la forma en que ellos también participaban de mi investigación.

Tal redefinición de mi presencia y mi práctica desde la incorporación de la cámara fue posible en parte por encontrarme ante un campo donde los actores estaban familiarizados con las imágenes y cuyas prácticas suponían una puesta en escena. Las fotografías en sí mismas generaron también un gran intercambio virtual visual y verbal con el grupo, siendo estas investidas de sentido por los nativos como una devolución, en sus propios términos, útil a sus procesos formativos; un intercambio en el cual podían verse en acción.

Así, si bien la presencia de la cámara, como la del antropólogo, perturba lo que mira, genera una devolución en tanto produce un producto que posibilita a los sujetos el verse a distancia y reflexionar sobre sí mismos (Rouch en Georgakas, Udayan y Janda, 1985).

Nuevas mediaciones y falsas ilusiones

El asombro ante lo que desconozco fue
mi maestro. Escuchando su inmensidad
he tratado de mirar, no sé si he visto.

Eduardo Chillida

El uso de la cámara en el campo repercutió también en mi forma de *construir los datos y mi proceso de análisis*. Cada noche cuando llegaba a mi casa elaboraba un registro ampliado donde transcribía lo registrado con la cámara y mis notas de campo añadiendo datos contextuales, apreciaciones al margen, observaciones, conceptos asociados y emergentes. Las fotografías asistieron la redacción de los registros, se convirtieron en fuentes que consultaba en momentos de dudas e indagaciones, mostraban cosas que no había notado y dieron origen a dimensiones analíticas que el registro escrito no habilitaba.

Como señala Ardèvol (1996), a diferencia del *documento etnográfico* –material que puede ser analizado cual fuente– o el *documental etnográfico* –exposición audiovisual de los resultados–, la *etnografía filmica*, en mi caso fotográfica, guiada por un marco teórico y formando parte de un proceso de descubrimiento contribuye a captar regularidades y excepciones en el campo, a formular, reformular y a sistematizar los resultados.

Siguiendo el planteo de esta autora, considero que lo que logramos percibir o no en el campo es mediado por nuestra subjetividad, por marcos teórico-metodológicos, vínculos con los nativos, expectativas, prejuicios, racionalizaciones cristalizadas, miedos, contextos y también por los dispositivos que utilizamos para vincularnos con ese campo.

Al igual que la escritura, la cámara es una tecnología que ejerce una mediación limitada desde sus propios códigos de representación. Fotografiar es un acto selectivo en sí mismo a través del cual ejercemos una mirada situada y codificada. Las fotografías suponen un plano, una perspectiva, una distancia con lo fotografiado, un encuadre que selecciona una porción del campo visual disponible y una reducción sinestésica de nuestra experiencia multisensorial. Generan un

campo visible que lleva en sí la referencia a un territorio que fue dejado afuera, un territorio no presente pero evocado.

Con el uso de la cámara amplifiqué mi mirada y logré de algún modo aminorar la distancia o el hiato que percibía entre el formato escrito y las experiencias observadas en el campo. Sin embargo, lo hice evitando ver las fotografías como representaciones objetivas. La fotografía puede evocar un discurso de realidad y una mirada neutral que niegue su carácter mediador. Además, aunque sea una construcción cultural e histórica, la mirada positivista está incorporada en nuestras maneras corporizadas y sensoriales de sentir, pensar y hacer. Por ende, tomar conciencia de las mediaciones, las relaciones y los hiatos que tienen nuestros dispositivos de registro para con la lengua nativa es un ejercicio constante y necesario. Trabajar con fotografías para mí implica luchar constantemente contra esa *falsa ilusión* de que las fotografías son o representan lo real.

Esta creencia en que la cámara registra o refleja “la realidad” es resultado de un *fetichismo* que oculta las relaciones sociales que conforman el proceso social de creación de las imágenes. La creación de las imágenes es un proceso social mediado no por la cámara como objeto sino por las relaciones que se establecen en el campo, el contexto de interacción y las intenciones del investigador. Es decir, la imagen no refleja la realidad sino la interacción social que se produce a través de la cámara, como dispositivo que permite una nueva forma de acceso a lo empírico, y de relacionarse con los sujetos. En pos de comprender esto y de evitar el fetichismo es necesario reflexionar sobre la manera en que este proceso de mediación, lejos de ser neutro y objetivo, altera las condiciones del campo y la mirada del antropólogo (Ardèvol, 1998).

Durante mi investigación hice un esfuerzo constante por considerar ambos registros, el escrito y el visual, como

mediaciones que ejercen una selección e interpretación de la experiencia multisensorial, corporal, emocional y reflexiva que se vive en el campo. Intenté desnaturalizar la idea de que el registro visual es una descripción objetiva de la realidad tomando conciencia de que la cámara es un objeto cuyo uso es mediado por ciertas relaciones dadas en el campo y por una mirada teórica, subjetiva, selectiva y situada que no refleja la realidad.

Fue desde mis primeras aperturas al campo y escuchas de la lengua nativa que comencé a percibir el hiato entre las prácticas del clown y las formas de registro verbales académicas. Trabajar este hiato desde la incorporación de la cámara y contemplar sus vinculaciones con la lengua nativa fue la manera en que comencé a practicar la etnografía en una de sus acepciones como un *método abierto* de investigación en terreno (Guber, 2004) donde lejos de imponer nuestra mirada buscamos ampliarla y modificarla desde la apertura.

Esta fue la primera orilla borrosa que divisé. Y aún quedaba un mar abierto de inciertos, desaciertos y posibilidades.

El desafío de “lo verdadero”

Reconocer lo que se desconoce,
identificar en lo desconocido.

Eduardo Chillida

Lo que más me costó comprender estando en el campo fue el concepto nativo de “lo verdadero” y sus experiencias asociadas. Se supone que para encontrar al propio clown cada practicante debe “desaprender” las “capas sociales” incorporadas e impuestas socialmente, habitar “el vacío” y encontrarse así con “lo verdadero”. Generalmente este

encuentro se da cuando el practicante hace ya meses que toma clases y la práctica constante del juego, acompañada de la grupalidad y la risa, permite visibilizar y “desaprender” lo socialmente incorporado.

“Lo verdadero” era eso que todos en la clase nos dábamos cuenta de que sucedía cuando sucedía y sin embargo no podíamos contarle o explicárselo al otro. Era como un fantasma que recorría el campo. Cuando alguien lo experimentaba estando en el salón yo lo percibía, pero cuando trataba de plasmarlo en las notas me resultaba frustrante. Nunca lograba escribirlo de manera que pudiera ser entendible en toda su dimensión para otro que no hubiera estado allí.

Al mismo tiempo no era algo eludible porque era una de las experiencias que los practicantes de clown identificaban como más transformadoras e iluminaba otras aristas de la práctica del clown. Pero para los fines de la investigación eran *experiencias que yo no tenía, que no podía traducir y que los nativos tampoco podían definir*. Era mi encuentro con un nuevo hiato.

El hiato experiencial

Hay una cierta manera de conocer –previa a lo que llamamos conocimiento– desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. Esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es.

Eduardo Chillida

Durante mi trabajo de campo hice varias participaciones en el taller y asistí como alumna a un seminario de iniciación al clown. Esto me permitió adquirir experiencias que

nutrieron la comprensión de muchos de los relatos y conceptos nativos. Sin embargo, nunca llegué a experimentar “lo verdadero”. Esto me hubiera llevado mucho tiempo y el hábito sostenido de la práctica del clown. Y aun así habría sido una pregunta si podría haberlo experimentado o no en términos nativos.

Con frecuencia, la propia experiencia aún no nos otorga los medios para imaginar las emociones que genera un evento en el otro. Como investigadores somos sujetos posicionados en tanto tenemos, portamos o adherimos a cierta clase social, edad, género, origen y experiencia de vida. El entendimiento de otra cultura puede generar un reposicionamiento, pero hay ciertas emociones que no podremos comprender porque carecemos de sus experiencias asociadas. Así, transitamos el campo con cierta dosis de comprensión y cierta dosis de ceguera. Tampoco podemos atribuir categorías y experiencias propias a un otro porque, si bien podemos tener emociones similares o cosas en común, siempre habrá diferencias con las emociones de los otros en cuanto al tono, la forma cultural y los ecos (Rosaldo, 1991).

Hay barreras de clase, género y origen cultural como también hay *barreras vivenciales o experienciales* que nos impiden experimentar las situaciones de la forma en que lo hacen los nativos. El campo es un lugar donde podemos experimentar nuevas prácticas, acortar ciertas distancias experienciales mediante la participación y ser transformados por los eventos que observamos o por las palabras del otro. Sin embargo, nunca seremos nativos, siempre habrá una distancia experiencial insalvable y barreras voluntarias e involuntarias que nos separarán del otro e impedirán comprender o sentir en términos puramente nativos.

Si la experiencia vivida condiciona nuestras comprensiones, lo que vemos y logramos comprender en el campo es

en parte un eco de nuestras experiencias. Al mismo tiempo, si bien podemos participar de actividades junto a los nativos, estas siempre serán prácticas no nativas, liminales y habitadas desde la intersección de dos marcos culturales.

Informar la mirada y el sentir

No vi el viento, vi moverse las nubes.
No vi el tiempo, vi caerse las hojas.

Eduardo Chillida

En el momento en que pude sincerarme y asumir claramente estas distancias con respecto a las experiencias nativas, *el terreno de lo no comprendido* se tornó visible y movilizó en mí sucesivos intentos de abordarlo.

Como ya he comentado, nunca logré experimentar “lo verdadero” pero muchas veces lo sentía en la atmósfera de la clase y lo identificaba en ciertas situaciones vivenciadas por los practicantes. Eran situaciones muy conmovedoras para mí y también para el grupo que solía comentarlo en las reflexiones finales de la clase. En varias de estas ocasiones yo quedaba como *pegada* al estado de ánimo del otro. Eran momentos de suspensión de mi estado de investigadora donde la tensión emocional de la situación me interpelaba, absorbía toda mi atención, dejaba de registrar y perdía de vista todo lo demás. Sin embargo, aunque eran ausencias o momentos liminales de mi práctica como investigadora donde el registro se caía y me veía más comprometida con el mundo nativo que con el mundo académico, sirvieron como base de mis comprensiones y análisis posteriores. Había cierta pedagogía y aprendizajes ocultos en esas experiencias transformadoras de mi liminalidad como investigadora (Turner, 1967).

En términos de Leavitt (1996) la *empatía* es algo que sucede en el trabajo de campo, pero no es el fin que conduce a la comprensión sino el inicio de una búsqueda que debe poner en duda esas primeras impresiones que genera la comunión empática. Este autor propone revisar, desde una mejor comprensión de la cultura, las reacciones empáticas que tenemos en el campo y reemplazar un *sentimiento dentro* de lo que siente el otro –empatía– por una simpatía basada en un *sentimiento junto con*, que reordene la propia emoción y permita elaborar un modelo de lo que sienten los otros.

Con respecto a la empatía, Desjarlais (1992) plantea que esta es una experiencia que nace del compromiso visceral con las formas simbólicas de otro y supone la creencia en que las bases de la experiencia son similares. De lo contrario, cuando las bases de la experiencia difieren, primero debemos comprender cómo la persona dota de sentido los aspectos más generales de su ser y su cotidianeidad como el cuerpo, la vida, la muerte o su entorno.

En concordancia con estos autores, creo que la *empatía puede inaugurar un nuevo horizonte de comprensión del otro si logramos convertirla en una experiencia informada por la perspectiva nativa, aunque nunca lleguemos a sentir como siente el otro.*

En mi investigación las *voces nativas* fueron la manera que encontré de comprender eso que muchas veces percibía o sentía, de aproximar mis percepciones y sentires a lo que ellos sentían y de informar mi experiencia empática.

Dado que el clown es una práctica de escasa codificación, las entrevistas fueron un proceso dialógico de reflexión mutua y explicitación donde los practicantes ensayaron definiciones y reflexiones sobre sus experiencias que no tenían previamente. Por lo general, cuando los nativos hablaban de “lo verdadero” lo hacían lateralmente sin definirlo, contando sensaciones, imágenes, metáforas, asociaciones o simplemente decían que no podían ponerlo en palabras y

que era algo que se debía experimentar. Esto dificultaba mis análisis y traducciones a los formatos escritos académicos. Por momentos esperaba que me dijeran que “lo verdadero” era tal categoría teórica o que lo asociaran a cierto concepto analítico. Por supuesto nunca sucedió, pero preguntar recurrentemente lo mismo de diferentes maneras hizo que en las entrevistas se fueran desarrollando verbalizaciones. Mi estrategia metodológica se centró en incitar verbalizaciones en los nativos y hacerlos hablar de lo implícito, de eso que todos daban por sentado y no comentaban. Estas definiciones y categorías nativas fueron las que informaron mi mirada y experiencias en el campo. Volver al campo desde esta mirada informada por los nativos fue acercándome a cierta orilla de sentido.

Asumir lo no comprendido, el terreno borroso, y trabajar una explicitación de lo implícito desde un eterno retorno al campo nutrido por las voces nativas y mis análisis incipientes fue conformando una pequeña isla de sentido para “lo verdadero”. Las palabras nativas fueron anclajes para mis percepciones del campo e incluso formaron los títulos de cada uno de los capítulos de mi tesis.

Cuando estas voces nativas comenzaron a permear y dislocar mi marco teórico se dio el punto de inflexión donde mi incapacidad de comprender se desbloqueó, la perplejidad devino en descubrimiento y el mundo del clown se abrió para mí empezando a cobrar cierto sentido, un nuevo sentido (Grupo taller de trabajo de campo etnográfico del IDES, 1999).

Sin embargo, no siempre asumir los terrenos borrosos o no comprendidos fue posible y muchas veces lo que no comprendía era algo que había naturalizado en mí, como una presencia aceptada e inocua en mi práctica de investigación. Las charlas con mi Directora fueron las instancias que me permitieron evidenciar estas naturalizaciones y

convertirlas en preguntas para volver al campo. El ejercicio de abrir todo el abanico de preguntas posibles para asumir lo desconocido, lo no comprendido y lo naturalizado fue un aprendizaje en diálogo con ella.

Durante todo este proceso de comprender los implícitos subyacentes al campo continuamente abracé retazos aislados, enigmas sin sentido y pistas equivocadas, pero el camino fue inaugurando un horizonte de sentido compartido entre los nativos, los marcos académicos y mi práctica que dispó parcialmente ese hiato experiencial percibido en torno a “lo verdadero”.

Los bordes del escritorio

Lo hice mejor porque no lo conocía e iba
cargado de dudas y de asombro.

Eduardo Chillida

Transitando el proceso de escritura de mi tesis de licenciatura experimenté otros nuevos dilemas y sentires. Encontrarme frente todo el material de campo y empezar a buscar un hilo integrador fue una tarea tediosa pero donde se terminó de conformar o transformar mi mirada. Cuando logré salir de los fragmentos y de las proyecciones aisladas que había hecho en el campo y encontré la estructura latente del material, la teoría se volvió más laxa y más propia. La contracara de esto fue un trabajo de desapego que tuve que encarar con todo el material que quedaba por fuera de esta estructura analítica.

Una vez finalizada la escritura de mi tesis, mi Directora me dio la posibilidad de hacer algo con las fotografías. La oportunidad de incluir el registro visual me generó un gran alivio ya que las comprensiones alcanzadas en el escrito

estaban íntimamente vinculadas a este y no habrían sido las mismas sin él.

Volver al registro visual fue como volver a los campos sensoriales abiertos previos a la elaboración reflexiva y textual. Comencé a notar que muchas de las fotografías evocaban conceptos teóricos y categorías nativas que había elaborado luego en mi proceso analítico. Estaban ahí presentes, incluso en fotografías que había tomado en esas primeras instancias de asombro y mareo donde tenía una mirada no tan informada, aunque atenta. Rápidamente el material visual empezó a ordenarse –o, mejor dicho, empezó a ser ordenado– desde esa síntesis y comprensión lograda en el escrito. Este orden o composición que tomaron las fotografías aportaba un plus de sentido que en el formato escrito asomaba pero no lograba exponerse del todo. Esta capitalización fue muy gratificante, ya que muchas veces estando en el escritorio escribiendo la tesis sentía que la textura, la cadencia, la estética corporal y la fuerza de la experiencia pedagógica del clown se escurría en el texto y que la lectura por parte de un otro no nativo iba a suponer un acto de imaginación mayor al que suele suponer cualquier texto académico. Y si bien nunca podemos saber si logramos transmitir lo vivido en el campo, era importante para mí poder establecer algún tipo de lazo sensorial entre los nativos y los lectores.

Durante mi trabajo de campo la fotografía había surgido como una manera de abordar el hiato que se daba entre las experiencias nativas y mis intentos de registrarlas textualmente. En el proceso de escritura la fotografía empezó a configurarse como una manera de *apunar parcialmente* el hiato entre el universo nativo y los públicos que suelen tener los textos académicos. La fotografía me brindaba la posibilidad de anclar sensorialmente al campo y al universo nativo con el público sin negar esos hiatos, buscando una

traducción más cercana al campo y un punto de encuentro entre los nativos, mi mirada y el público que me leería.

En este sentido, acuerdo con Lipkau (2009) en que la antropología visual inscribe las experiencias de interacción entre los sujetos y el antropólogo permitiendo comunicar universos simbólicos, acercar simbólicamente estas experiencias y transformar al público. Si bien las imágenes no pueden ilustrar la realidad tienden a achicar imaginariamente la distancia entre lo que el antropólogo experimentó, el modo en que lo vivió y lo que la audiencia se imagina.

Pensando en acercar estas distancias, elaboré lo que denominé una *fotoetnografía* que entregué en formato fotolibro junto a mi tesis escrita.

El término *fotoetnografía* evoca la tercera acepción de la etnografía reseñada por Guber (2004), la cual refiere a un texto que pretende representar un grupo social a un público de lectores no familiarizados y que transforma la experiencia personal del antropólogo en conocimiento.

Al mismo tiempo alude a los vínculos etimológicos entre la palabra etnografía y fotografía. El término *etnografía* proviene del griego *éthnos* que significa pueblo, nación o tribu y *grapho* que significa escribir, grabar, graficar, rayar, dibujar. Es decir que etnografía se define como la representación o descripción escrita de un pueblo. Asimismo, el término *fotografía* procede del griego *phos* que significa luz y, de nuevo, *grapho* que como indiqué significa escribir, grabar, graficar, rayar, dibujar. Este se refiere así al acto de escribir o dibujar con luz. Sin embargo, desde distintas metodologías o tecnologías ambos términos aluden a un proceso de registro visual en el que se intenta representar la experiencia cultural.

Con el término *fotoetnografía* busqué aunar ambos conceptos y generar un documento que acercara la experiencia cultural y pedagógica de los clowns a un público no

familiarizado y conjugara mis registros visuales de campo, los discursos nativos y mis comprensiones alcanzadas en su análisis.

Las fotografías tenían la doble ventaja etnográfica de dar cuenta de la cualidad estética y corporal de la práctica del clown y visibilizar las experiencias pedagógicas del clown que no siempre son conocidas o familiares para la audiencia académica.

Es decir, el formato de *fotoetnografía* fue también para mí una manera de poner en práctica la etnografía en la primera de sus acepciones, como un enfoque y un tipo de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva nativa a través de una descripción-interpretación que articula los marcos de interpretación del investigador con los nativos. Esta acepción de la etnografía conduce a la búsqueda de vehículos no etnocéntricos de traducción y a reconocer las prácticas o nociones nativas que no tienen correlato con el sistema cultural del investigador (Guber, 2004).

La *fotoetnografía* fue la manera menos etnocéntrica que encontré de traducir la práctica pedagógica del clown desde ese horizonte de sentido compartido al que había llegado a través de la articulación de mi mirada y las perspectivas nativas.

Así, en este documento no utilicé las imágenes como reflejos de la realidad empírica o como accesorios que ilustran, ejemplifican o acompañan al texto. Las imágenes eran resultado de mi mirada situacional, teórica y subjetiva informada por las voces nativas. Para dar cuenta de esto, armé el fotolibro ordenando las fotografías desde mi mirada analítica siguiendo un orden muy similar al índice de mi tesis escrita, las titulé utilizando conceptos teóricos y nativos e incorporé fragmentos de entrevistas donde las voces nativas daban sentido a esos conceptos o interactuaban

con las fotografías. La intención del formato estuvo puesta en visibilizar el carácter dialógico que dio forma al conocimiento alcanzado en mi proceso de investigación.

A medida que pasa el tiempo pienso cada vez más que las fotografías en sí mismas informan sobre este carácter vincular del conocimiento y de sí mismas. En términos de Peirce, las fotografías son artefactos que actúan como índices porque suponen una relación física con el referente representado y registran –desde los intereses del fotógrafo– la materialidad y agencia de los fotografiados. La fotografía es una imagen huella que *atestigua un encuentro de subjetividades* y sugiere la inevitable copresencia y contigüidad física del fotógrafo, el dispositivo y el referente durante el acto fotográfico. Un encuentro en el cual fotógrafo y fotografiado son agentes activos constructores de esa imagen, pero con grados de libertad desiguales (Fiore y Butto, 2014).

Las fotografías que componen mi *fotoetnografía* no solo *muestran* el referente fotográfico y empírico –una clase de clown– sino que también atestiguan un encuentro entre subjetividades definido por la relación que establecí como investigadora con los practicantes de clown. Este carácter intersubjetivo de las fotografías puede ser invisibilizado muchas veces por una mirada positivista, objetivista y naturalizada con respecto a las fotografías, pero puede ser explicitado a través del texto.

Al respecto, Ardèvol (1996) indica que el video crea un tipo de datos distintos, audiovisuales e irremplazables por el lenguaje escrito, aunque complementarios. Los datos y las representaciones audiovisuales no se explican por sí mismos, su interpretación precisa de información sobre la mirada del investigador e información contextual acerca del contexto etnográfico, las condiciones e interacciones locales. Pretender que las imágenes se expliquen por sí mismas otorga un margen demasiado amplio de ambigüedad

por lo que su interpretación exige, además de cierto conocimiento cultural implícito, pistas e indicios que sin cerrar unívocamente el sentido nos muestren cómo su producción fue guiada teóricamente y permeada por su contexto de producción.

En coincidencia con la autora mencionada, creo que los textos nos ofrecen la posibilidad de orientar los posibles sentidos dados a una imagen, de gestionar la ambigüedad y de evitar fetichismos mediante la explicitación de los marcos situacionales, intersubjetivos y teóricos que animan nuestras miradas. Permiten contar algo de este encuentro entre subjetividades que atestigua cada fotografía.

Verdades frágiles y entendimientos parciales

En una línea el mundo se une, con una
línea el mundo se divide [...].

Eduardo Chillida

Reiteradas veces durante mi investigación me pregunté: ¿Cómo nos familiarizamos con lo ajeno? ¿Qué es el punto de vista nativo? ¿Cómo sé si lo estoy comprendiendo? A lo largo de este escrito, varias veces me detuve a pensar en que percibimos parcialmente a los otros mediados por nuestra subjetividad, marcos teóricos, posiciones, experiencias vividas y también por una tradición académica que se basa en categorías y dicotomías histórico-culturales y en la cual predomina la vista, la verbalidad y la racionalidad. Sin embargo, mirar, escuchar, escribir y pensar no agotan las experiencias que tenemos en el campo.

Incluso los dispositivos que solemos usar para registrar o representar lo que vemos y escuchamos en el campo –libreta, grabadora, cámara– implican una selección o

recorte de esa experiencia multisensorial, corporal, emocional y reflexiva que vivimos estando en el campo.

El conocimiento antropológico es un *conocimiento mediado* y siempre habrá una *distancia insalvable entre lo que percibimos, lo que el otro experimenta y cómo representamos eso que percibimos que el otro experimenta*.

Lo visto y lo no visto, lo comprendido y lo no comprendido, lo traducido y lo intraducible son campos relativos que se definen en cada investigación. Sin embargo, estructuralmente siempre dependen de una tradición académica que naturaliza el predominio de *lo visual, lo verbal y lo racional* frente a otros sentidos, experiencias y formatos.

Durante mi proceso de investigación identifiqué experiencias nativas que se resistían a su transcripción verbal, experiencias nativas que desconocía o no comprendía y también experiencias intangibles que no se reducían ni a lo verbal ni a lo fotográfico.

Desjarlais (1992) debate acerca de esas situaciones e interacciones en el campo que están cargadas de sentido pero que se resisten al análisis etnográfico y eluden la traducción. Un evento puede tener implicaciones que excedan nuestra capacidad de retratarlas y de las cuales podemos tener una comprensión limitada. Muchas veces podemos apreciar una situación en términos nativos desde las sensibilidades locales implicadas, pero no lograr un correlato escrito porque la situación da cuenta de una forma de ser en el mundo que pertenece a los sentidos. Sabiendo que no podemos conocer con seguridad las experiencias del otro por sí mismas, debemos confiar en las palabras para aproximarnos a ellas y ensayar traducciones, aunque sean irregulares, asumiendo la escritura etnográfica como una traducción cultural limitada principalmente por el lenguaje. Desde esta perspectiva, el autor propone asumir que en las etnografías –como en cualquier conversación– alcanzaremos, a través de dudas

y verdades frágiles, entendimientos parciales e indirectos desde un diálogo incierto entre grupos culturales donde no sabemos nunca “lo que yace en el corazón del otro”.

Algunas experiencias de mi investigación, como el encuentro con “lo verdadero”, visibilizan estas limitaciones que tienen los modos de abordaje constituidos y aceptados en las tradiciones académicas porque refieren a sensibilidades sensoriales y corporales.

En su investigación sobre la práctica del boxeo, Wacquant (2000) expone el dilema que implica comprender antropológicamente y traducir una práctica tan corporal que se transmite y desarrolla más allá del lenguaje y la conciencia. Por su parte, Jackson (1983) indica que permanecer fuera de la acción sin participar de las actividades nativas puede privarnos de ciertas comprensiones antropológicas que surgen de la adquisición de habilidades prácticas en el campo.

Estas ideas invitan a revisar el *concepto de observación participante y de traducción etnográfica* desde el conocimiento que adquirimos con otros sentidos, con el cuerpo y las emociones en el campo. También suponen evaluar los términos en que participamos, ya que las dicotomías mente-cuerpo, pensamiento-emoción, cultura-sujeto son construcciones culturales incorporadas y corporizadas en nuestros modos de pensar, sentir y hacer antropológicos.

De hecho, estando en el campo muchas veces me encontré participando impregnada por el positivismo desde estos dualismos y dándole natural primacía a la vista y a la mente. Desde estas inquietudes, me pregunto ahora si hubiera sido posible hacer observación participante desde afuera de los dualismos culturales incorporados, qué conocimientos me habría habilitado esta experiencia y si las orillas alcanzadas habrían sido más cercanas a las experiencias nativas.

Sobre la búsqueda de orillas provisionarias

La experiencia se orienta hacia el conocimiento.
La percepción, hacia el conocer.

Eduardo Chillida

Desde las tres acepciones del término etnografía que reseña Guber (2004), la antropología se define como una práctica social más que pretende conocer los grupos sociales en sus propios términos y desde su propia perspectiva a través de una metodología abierta en la que el investigador, sin imponerse sobre el campo, busca ampliar o modificar su mirada desde la apertura y transmitir mediante un texto este diálogo entre su perspectiva y la perspectiva nativa a un grupo de lectores no familiarizados.

A lo largo de este escrito me propuse revisar estas tres acepciones de la etnografía desde las vicisitudes y los “diálogos de perplejidad” (Grupo taller de trabajo de campo etnográfico del IDES, 1999) que tuve como investigadora en el momento en que surgían las dificultades de dar cuenta de mi objeto de conocimiento durante el proceso de familiaridad progresiva que experimenté en mi investigación.

Tanto en el campo como en el escritorio fui avanzando ciegamente con un puñado de certezas que a veces se escurrían ante el diálogo con mi objeto, pero puliendo mis abordajes, mis estrategias y apelando a distintas formas de acercarme a lo mismo, a las experiencias pedagógicas del clown. Ingresé al campo con algunas preguntas y una mirada teórico-metodológica nutrida por el campo de la antropología de la subjetividad. Estos focos de atención devinieron en experiencias y prácticas de investigación concretas en el campo que presentaron varios dilemas, desafíos y sentires. *Mis perplejidades ante no saber cómo registrar las experiencias de la clase, no lograr comprender la experiencia*

de “lo verdadero” o no saber cómo traducir la estética corporal y emocional del clown a un tercero no familiarizado fueron los móviles que incitaron mi propia apropiación del método, el enfoque y el texto etnográfico. Asimismo, el no poder registrar, el no comprender y el no saber cómo traducir forjaron una forma de encuentro con mi objeto de estudio. Estas perplejidades se tradujeron primeramente en sensaciones y emociones emergentes. Vértigo, miedo, parálisis, inseguridad, frustración, desconcierto. Desde las prácticas que impulsaron estas emociones, fui apropiándome de los modos de pensar, sentir y hacer etnográficos para crear un tejido artesanal de estrategias. Estrategias que de todas maneras fueron límites, pero también definieron ciertas orillas alcanzadas.

Mi primer desafío surgió de la escucha del campo y tuvo que ver con el desfase entre sus particularidades y las formas de registro que traía conmigo. Investigar procesos tan experienciales y no verbales como los procesos pedagógicos del clown me llevó así no solo a incorporar una cámara, sino también a pensar sobre los modos de registro y representación que traía de las tradiciones académicas asimiladas.

Una vez que pude empezar a “hablar la lengua nativa” y a moverme con cierta fluidez en el campo pedagógico del clown, aparecieron desafíos en forma de conceptos y experiencias nativas que no tenían correlato con experiencias propias ni una traducción posible a los conceptos o mundos académicos verbales. Este desafío me llevó a pensar en las limitaciones experienciales que tenía como investigadora.

Si bien podemos adquirir cierta fluidez en la lengua nativa y en el mundo cultural del Otro, las comprensiones que logramos en las investigaciones son provisionales, limitadas e inconclusas porque quienes las realizamos somos sujetos posicionados que podemos o no estar preparados para comprender ciertas situaciones o experiencias. Como

investigadores somos sujetos posicionados pues presentamos o adherimos a cierta edad, género, clase social, origen y experiencia de vida. Caminamos con cierta dosis de comprensión y cierta dosis de ceguera. El entendimiento de otra cultura puede generar un reposicionamiento en nosotros, pero si carecemos de experiencias que nos permitan dimensionar las emociones del Otro podemos no comprenderlas. Asumir estas limitaciones supone transitar desde un modelo de verdad objetiva, universal, absoluta y atemporal a un modelo de verdades locales y provisionales (Rosaldo, 1991).

Acuerdo con Rosaldo en transitar hacia un modelo de conocimientos y verdades antropológicas provisionales y acotadas, pero menos etnocéntricas. Creo que solo podemos ensayar intentos de acercarnos a la experiencia del Otro y de traducirla a un tercero no familiarizado. Nuestras orillas o conocimientos alcanzados siempre serán experiencialmente situados e incluso doblemente provisionales ya que los referentes y nosotros mismos estamos en constante transformación.

Mi proceso de investigación para la tesis de licenciatura fue una seguidilla de acercamientos progresivos en pos de desentramar una porción de sentido compartida sobre las prácticas pedagógicas del clown. Registrar cosas que no comprendo, no poder registrar, volver del campo con retazos o proyecciones conceptuales dudosas, seguir índices infértiles, pero también divisar islas de comprensión o constelaciones de relaciones que dibujaban horizontes de sentido compartidos con los nativos y los lectores fue parte de este proceso. Desde esta isla temporal de sedimentos más o menos firmes y bordes borrosos empecé a practicar la etnografía.

Fue mi primera aproximación a este gran diálogo entre las teorías académicas y teorías nativas que es la antropología y

que supone una disposición a traducir lo diferente y reconocer aquello que desborda las categorías del mundo académico que portamos e incorporamos como nativos (Grupo taller de trabajo de campo etnográfico del IDES, 1999).

Repasar los hiatos percibidos y las orillas alcanzadas me hace ahora pensar en mi práctica etnográfica en términos de Beckett (2001) como un continuo “fracasar mejor” no a la espera de un éxito posterior desde la insistencia ciega o de una imposición final de mi mirada sino *asumiendo el carácter provisional de mi comprensión del Otro*. Mucho leí acerca de la condición no evidente, inacabada, abierta e incierta del devenir cultural y sobre las limitaciones constitutivas de nuestra experiencia y nuestras posibilidades de traducción. En términos prácticos, estas condiciones, lejos de generarme una parálisis, me animan a seguir probando otras formas de ver más y a buscar aperturas parciales ensayando *nuevas maneras corporizadas de pensar, sentir y hacer etnografía*.

Bibliografía

- Ardèvol, E. (1996). La representación audiovisual de las culturas. Representación y cine etnográfico. *Quaderns de L'íca*, núm. 10, pp. 125-168. OPFyL.
- . (1998). Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC, t. 53, Cuaderno 2, pp. 217-240.
- Beckett, S. (2001). *Worstward Ho. Rumbo a peor* (trad. Libertad Aguilera, Daniel Aguirre Oteiza, Gabriel Dols, Robert Falcó y Miguel Martínez-Lange). Universidad Nacional de Colombia.
- Bravera, P. (2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. *Revista Virajes*, vol. 16, núm. 1. Universidad de Caldas.
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. La Fábrica.

- Desjarlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. University of Pennsylvania Press. Trad. en Cabrera, Paula; Faretta, Florencia; Lozano Rivera, Camilo y Pepe, María Belén (2011). *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Etnográficas*. OPFYL.
- Fiore, D. y Butto, Ana R. (2014). Violencia fotografiada y fotografías violentas. Acciones agresivas y coercitivas en las fotografías etnográficas de pueblos originarios fueguinos y patagónicos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Georgakas, Dan; Gupta, Udayan y Janda, Judy (1985). Entrevista a Jean Rouch. *Cine, antropología y colonialismo*. Del Sol.
- Grupo-taller de trabajo de campo etnográfico del IDES (1999). De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año VII, núm. VIII (noviembre).
- Guber, R. (2004). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the Body. *Man*, vol. 18, núm. 2, pp. 327-345. New Series. Trad. en Citro, Silvia (coord.) (2010). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos-Culturalia.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3, pp. 514-539. Trad. de Deborah Daich.
- Lipkau, H. Elisa. (2009). La mirada erótica. Cuerpo y performance en la antropología visual. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 9, pp. 231-262. Universidad de Los Andes.
- Mac Dougall, D. (2001). Renewing ethnographic film: Is digital video changing the genre? *Anthropology Today*, vol. 17, núm. 3. Trad. de Marian Moya: Renovando el cine etnográfico. El video digital ¿está transformando el género? Compilación OPFYL.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Rosaldo, R. (1991). Aflicción e ira de un cazador de cabeza. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, cap. 1. Grijalbo.
- Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Introducción y caps. 1, 3 y 4 (Primera parte). Siglo XXI.
- Wacquant, L. (2000). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.

Capítulo 2

Un largo camino a la Otredad

La influencia del tiempo en la configuración
de la mirada antropológica

Magalí A. Gallo

Entre lo sagrado y lo profano

Corría el año 2011 cuando me encontraba aproximadamente en la segunda mitad del cursado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires. Por aquel entonces mi vínculo con la antropología se restringía a los apretados y escurridizos huecos de tiempo libre que sobrevivían a una rutina diaria marcada por el ritmo de la vida laboral *full time* en una profesión diferente y residiendo a más de 20 km de distancia de mis lugares de trabajo y estudio. A pesar de las limitaciones para dedicarme a ella, la antropología representaba (como lo sigue haciendo) ese mundo maravilloso de preguntas y cuestionamientos sobre la humanidad y la cultura que tanto nos sedujo a todos los que la practicamos. Sin embargo, quienes a ella nos dedicamos, también sabemos del hábito científico/académico de escudriñar todo y robarle parte de su atractivo inicial. En un intento por superar la angustia que me provocaba semejante desencantamiento del mundo, me acerqué en forma personal a la técnica de sanación por

imposición de manos llamada reiki.¹ Una técnica que en muchos sentidos podría vincularse con prácticas y representaciones que varios antropólogos han identificado con las categorías de *pensamiento mágico y/o el mundo sobrenatural o metafísico*. Por diversos motivos, principalmente por la irrupción involuntaria de mi faceta existencial racional-cientificista, no logré incorporarla a mi cotidianidad a largo plazo, pero sí la retomé cuatro años después para hacer de su práctica colectiva un interés académico al tomar conocimiento de la existencia de grupos de personas que daban sesiones de reiki² en hospitales.

Entre 2015 y 2016 realicé una investigación antropológica para mi tesis de grado, en la cual trabajé para comprender cómo el mundo social conformaba la subjetividad de los practicantes de reiki en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Para ello no solo apelé a las tradicionales técnicas de observación participante y entrevistas, sino que también me involucré directamente inscribiéndome como aprendiz de la técnica en diversos cursos, y como participante en un programa de voluntariado organizado por una ONG³ que brindaba sesiones de reiki en forma grupal a los pacientes de distintas instituciones de salud pública. Durante ese proceso de exploración, investigación y producción escrita de la tesis, llegué a conocer varios aspectos del punto de vista del nativo y a comprender, desde el cuerpo mismo incluso, de qué se trataba ser reikista en CABA. Entendí cómo los reikistas se conformaban como sujetos a

-
- 1 Reiki es una técnica de origen japonés practicada en Argentina por sujetos que creen en la existencia de una energía vital universal que puede ser canalizada a través de las manos y transmitida a uno mismo o a otro (a quien se denomina "receptor" de reiki) con el fin de proporcionar bienestar, armonía o sanación.
 - 2 Sesión de reiki es una categoría nativa que refiere a un encuentro presencial entre un reikista o practicante formado y un tercero a quien se le aplica la técnica.
 - 3 Organización No Gubernamental.

través del recorrido común por ciertos espacios de socialización, por la construcción y adquisición de un determinado tipo de *habitus*, por el uso que hacían de reiki como una tecnología del yo para la autotransformación, y muchos otros elementos que hacían a su constitución y reconstitución subjetiva. Sin embargo, había algunos aspectos de dicha existencia que no había llegado a comprender del todo, o al menos, no era consciente de mi conocimiento fragmentario y/o descarnado.

Luego de defender la tesis y recibirme, regresé durante unos meses al servicio del voluntariado para devolver de alguna forma lo que mis sujetos de investigación tan generosamente me habían regalado: su valioso tiempo. Me acerqué a ellos en forma más personal, forjando incluso lazos de amistad. Logré incorporar la práctica de reiki a mi rutina, sin embargo, al incursionar por ese sendero, nuevas bifurcaciones me fueron atrayendo. Así fue como me acerqué a la práctica de yoga, y unos años después hasta me volví profesora. Mientras profundizaba en ella reconfirmé, como ya había notado en mi tesis, que muchos de sus practicantes también se vinculaban con otras técnicas, entre ellas reiki. Me di cuenta de que varios de los contenidos y representaciones que se construían y transmitían entre los yoguis presentaban diversos grados de familiaridad y afinidad con las nociones a las que adherían los reikistas de mi tesis. Que incluso el estudio del yoga, con mucho bagaje filosófico-conceptual, completaba y complementaba cierto contenido teórico que yo había encontrado como muy simple o escaso en la enseñanza de reiki. Por otro lado, noté cómo quienes se involucraban en estas prácticas solían encontrarse en una búsqueda constante de nuevas miradas sobre el mundo y la vida que no se agotaba en el acercamiento a una sola técnica, sino que iban construyendo toda una filosofía o cosmología a través de varias de ellas en forma complementaria,

forjando un tipo de *collage* o *meltingpot* como mencionara Le Bretón (2004) en torno a las construcciones sobre la corporalidad en la modernidad. Revisando en mi cabeza todo lo que había deconstruido en mi tesis, comencé a sentir que mucho de lo que había escrito y reflexionado había sido resultado de un trabajo algo apresurado, que me había visto en cierta forma forzada a cumplir con ciertos ritmos y tiempos académicos que no me habían dejado mucho lugar a procesar lo que había experimentado durante mi investigación, o bien que me faltaba aún mucho por ver y preguntar.

Un aspecto a destacar sobre mi recorrido personal por yoga y reiki es que lo que me fascinaba y me incentivaba a profundizar en estas técnicas era el hecho de que me facilitaban el acceso a transitar vivencias extraordinarias, placenteras, lúdicas, de cierta libertad de experimentar emociones y sensaciones corporales sin estar sujeta a las estructuras racionales y juicios críticos de la mirada académica hegemónica, que tiende a diseccionar exhaustivamente las prácticas y representaciones hasta robarle el gozo que proporciona el simplemente estar ahí, inmersa en ellas. El yoga me permitía además movilizar y explorar las posibilidades de mi propio cuerpo, percibirlo y registrarlo desde nuevas perspectivas, algo que hasta ese entonces disfrutaba únicamente a través de la práctica de patín artístico desde que era niña, solo que desde el yoga lo hacía con mucho más cuidado y consciencia. Luego de la tesis hice de estas técnicas una parte de mi vida, practicándolas a diario e involucrándome en nuevos espacios de socialización con personas que compartían intereses afines, generando vínculos afectivos e incorporando diferentes rutinas. Había reconfigurado mi mundo: tomaba cursos, viajes de retiro, y practicaba y daba clases de yoga a diario, realizaba mucha más actividad física; a su vez, le dedicaba más tiempo a mi grupo de estudio y práctica en

antropología. Me encontraba mejor que nunca: más satisfecha, enfocada, ágil, fluida y perceptiva, y me sentía muy a gusto con mi nuevo estilo de vida.

Giro a la izquierda

Como un simple capricho del destino, un tiempo después recordaría cómo todo está siempre sujeto a cambio constante. Un mediodía de noviembre de 2018, cruzando una avenida en uno de los días más soleados y aparentemente inofensivos que pueda recordar, un auto giró a la izquierda sobre la senda peatonal por donde yo circulaba con semáforo a mi favor, me atropelló y arrastró varios metros generándome múltiples fracturas de gravedad, llevándome al borde de la muerte. Recuerdo vívidamente hasta el día de hoy la cantidad de imágenes, emociones, pensamientos y sensaciones que me atravesaron en esos segundos en los que, estando consciente, era comprimida contra el piso. Entre ellos, los rostros de mi madre y otros seres queridos como si estuvieran allí presenciando el horror sin poder hacer nada por ayudarme; el terror, pero principalmente la profunda tristeza de saber que mi mundo estaba a punto de terminar en un instante y de la forma más absurda. Al mismo tiempo, percibí algo totalmente inaudito: mientras veía pasar desde abajo del auto en movimiento las rejas de mi lugar de trabajo, era sostenida por vaya uno a saber qué cosa que me impedía caer debajo de las ruedas traseras del vehículo. Entonces tuve la sensación de que algo me envolvía, y que tenía que quedarme quieta y aguantar, que en algún momento todo iba a pasar, para bien o para mal. Cuando al fin el auto se detuvo, sobrevino el caos: gritos y pasos agolpados entre quienes habían presenciado el accidente y corrían a ayudarme, indignación y temor en mis

compañeros de trabajo que no podían creer lo que acababa de suceder, agitación en las voces de civiles y bomberos que realizaban diversas y arriesgadas maniobras para sacarme de abajo de esa bestia infernal y subirme a una camilla. Mi propio bullicio mental y sensorial a raíz de la gravedad de las heridas no me daba descanso: ardor insoportable en la espalda derretida hacia el asfalto caliente, compresión asfixiante en el pecho, sensación total de aprisionamiento y desarticulación en las caderas y pie derecho, un hormigueo exasperante que me subía de los pies hasta la cintura... Entre tanta adrenalina me salió simplemente mirar al horizonte y respirar. Me concentré en hacer entrar y salir el aire, la única forma de calmar el terror. No fue algo que implementara conscientemente, simplemente reaccioné. Como un atisbo defensivo, mientras alrededor todos manifestaban la urgencia y la desesperación por la potencial pérdida de una vida humana, fue como si me desdoblara en dos existencias: por un lado, me concentraba en destinar toda mi energía en tranquilizarme, no desmayarme y colaborar en mantenerme a salvo; por el otro, me comunicaba fríamente con el entorno para lo básico indispensable, hablando incluso desde abajo del vehículo: *“sáquenme el auto de encima”, “se me está durmiendo todo el cuerpo”, “llamen a este número para avisarle a mi pareja”, “basta de preguntarme mi DNI, búsqwenlo en mi mochila que está ahí”, “cuando me suban a la camilla no me acomoden la cadera, está toda desarmada”*. Una vez dentro de la ambulancia, y en la urgencia por llegar cuanto antes a la guardia, los paramédicos aceleraban y la camilla en la que yacía se sacudía, haciéndome sentir más profundamente las fracturas. Nuevamente me salió concentrarme en respirar. Este acto reflejo se repitió en ocasiones posteriores en las que me aplicaban diversos y dolorosos tratamientos, o bien cada vez antes de ingresar a la sala de quirófano de la que no sabía si regresaría. Y otra vez mi interacción con el

entorno se limitaba a responder las preguntas de los médicos y a comunicar estrictamente solo lo necesario: “*por favor algo para el dolor*”, “*por favor algo de agua, tengo mucha sed*”. Sin embargo, una vez que los médicos me inspeccionaron y que supe que podía vivir, había una sensación que predominaba por sobre el dolor: el alivio, la gratitud de poder seguir “siendo” en el mundo.

Este accidente, que a los ojos de mis seres queridos y profesionales era un gravísimo problema, para mí era un terrible desafío que me veía obligada a superar, e irónicamente, al mismo tiempo, una alegría, porque, a pesar de todo ¡estaba viva! Recuerdo al jefe de traumatología decirme en varias ocasiones, mientras yo insistía preguntando acerca de cuándo podría volver a trabajar, que, aunque yo no estaba grave, lo que me había pasado *era muy grave*. Mientras yo pedía que me trajeran mi computadora al hospital para avisar de la mala noticia a mis alumnos varios y pedía, por primera vez, a mis reikistas amigos (los sujetos de mi tesis) que me enviaran “reiki a distancia”,⁴ todo mi entorno se comportaba como esperando a que me quebrara, me dispusiera a llorar sin parar o a quejarme por los golpes y heridas. La peligrosidad de la situación y la posibilidad de la pérdida irreparable los envolvía. Pero para mí, a pesar del temor, la sensación que me dominaba era la de una absoluta estupefacción por haber sobrevivido a semejante hecho y tener la posibilidad de recuperarme.

En un punto de la internación, los resultados de diversos estudios empezaron a empeorar drásticamente, por lo que me trasladaron a terapia intensiva. Después de haber

4 “Reiki a distancia” es una categoría nativa de mis sujetos de investigación que refiere a un ritual ejecutado por el reikista cuando está alejado físicamente del receptor, realizado con el objeto de enviarle desde la lejanía energía reiki para sanarlo o armonizarlo. Los nativos afirman que la energía se potencia si el mismo ritual es ejecutado por varios reikistas al mismo tiempo desde donde cada uno esté.

recibido visitas ininterrumpidas de familiares, amigos, visitantes de mi obra social y seguro, el traslado a una habitación aislada del trajín anterior, con televisión y vista panorámica, representaba para mí una liberación. Allí dentro incluso diseñé y practiqué una versión apta-cama-ortopédica de saludo al sol (un ejercicio de yoga). Era como sentir que aún en el medio de todo el escollo podía tener al menos la libertad de tomar esas decisiones sobre mi propio estado de ánimo. Los enfermeros me miraban con extrañeza. Cada vez que se acercaban a mí para realizarme los tratamientos y curaciones, me trataban como una flor delicada a punto de romperse. No mucho tiempo después, se presentaron nuevamente mis médicos y familiares, pálidos como un papel, para decirme que todo iba muy mal, y que quizás sin saberlo me estuviera muriendo de leucemia... que tendrían que punzarme la médula. ¿Entonces no me había matado el auto pero me mataba el cáncer en el hospital? ¿Cómo era posible? ¡Yo por dentro me sentía mejor! La enfermedad terminal resultó ser una falsa alarma, y a pesar del horror que dicha noticia me ocasionó, yo sabía, sentía, que iba a estar bien. Con solo modificar un medicamento que me estaban suministrando, los resultados de los estudios volvieron a sus valores esperables.

La disparidad entre las expectativas y temores de mis médicos y seres cercanos, por un lado, y los míos propios, por el otro, se repitió durante los meses subsiguientes y todos los tratamientos de rehabilitación: mis familiares me insistían, desde un primer momento, en que hiciera terapia psicológica... pero yo no sentía la necesidad en ese entonces. Se preocupaban porque acatara las directivas de mi seguro laboral, mientras yo optaba por mi obra social... Me señalaban apresuradamente qué procedimientos o tratamientos necesitaba o en qué momento comenzarlos, cuando yo decidía en forma diferente respecto a

ellos. Se desesperaban porque buscara asesoramiento legal para demandar a quien me había lastimado... pero yo confiaba en que de eso me ocuparía después y todo iría bien. Preocuparme por esos detalles del futuro me parecía un derroche innecesario de energía. Mientras tanto, lidiaba con todo lo que no podía evitar: los múltiples turnos médicos diarios, la burocracia inherente al sistema de salud y la desprolijidad del seguro laboral. Me enfrentaba obligadamente a los desafíos cotidianos de depender 100% de otros, de existir sin poder moverme, de mantener un régimen estricto de comidas livianas, fármacos y complejas y dolorosas rutinas de rehabilitación en tres centros médicos diferentes. En medio de todo eso apelaba a los ejercicios de yoga que conocía; pequeños ejercicios que fui intensificando con el tiempo me permitían ir recuperando la movilidad, ir ganando fuerza y estabilidad, preparándome para cuando pudiera volver a ponerme de pie. Ejercicios que, aunque me provocaban dolor físico, me permitían volver a experimentar con mi cuerpo para llevarlo a sus nuevos límites. La experiencia de al menos poder aplicar eso me gratificaba. A su vez, recurrí a la lectura sobre filosofía del yoga y otras dárśanas⁵ afines. Me perdí en el análisis de diversos conceptos cosmológicos que son abrazados por estas tradiciones, como los de unidad con el cosmos y el monismo, todos muy afines a los sostenidos por los reikistas con los que había hecho mi tesis.

Luego de ocho meses de reposo, de múltiples tratamientos invasivos y mucha paciencia, en junio del año siguiente volví a trabajar. Retomé el profesorado de yoga donde

5 Las dárśanas son sistemas de pensamiento, filosofías o visiones del mundo, de las cuales solo seis son aceptadas por el hinduismo (la religión oficial de la India) dentro de su doctrina: Yoga, Samkyya, Vedanta, Mimamsa, Vaisheshika y Nyaya. El yoga se encuentra muy emparentado con el Shamkya y el Vedanta, por lo que los yoguis suelen aprender conceptos basados en, o derivados de, estas últimas dos.

mis profes y mis compañeras me recibieron con besos y abrazos, me cuidaron paso a paso para que pudiera recuperar el tiempo perdido y me recibiera; reforzamos nuestra amistad a raíz de eso. Conocí a las tres personas maravillosas que, por pura voluntad, literalmente, me habían sacado de abajo de ese auto siniestro al presenciar al accidente por azar. Continué con diversos tratamientos para seguir recuperándome física y emocionalmente. El accidente me había quitado mucho: la totalidad de mis espacios de dictado de clases, varios de mis proyectos de vida, mi relación de pareja, la posibilidad de un parto y una maternidad saludable... diversas instancias de estudio y desarrollo en mi carrera como antropóloga se vieron interrumpidas, tuve que despedirme de la práctica deportiva de patín; la disposición y las posibilidades de mi propio cuerpo ya no eran las mismas ahora que estaba llena de tornillos de titanio entre la cintura y los pies... Y sin embargo, a pesar de la tristeza que esas pérdidas me ocasionaban, el mundo tenía ahora otro sabor: no había experiencia más grata que poder darme una ducha caliente, de pie; tomarme un café al sol luego de una caminata por mi barrio me parecía una gloria sin igual... poder ir a hacer las compras sola, perderme en la contemplación del ir y venir de las personas durante un viaje en colectivo a mi trabajo, degustar mi comida preferida, compartir una charla con mi seres queridos y decirles lo mucho que significaban para mí. Todo podía vivirlo de un modo más placentero. Valoraba los afectos y las cosas de otra manera, tenía una nueva mirada sobre la vida y mucha más claridad sobre lo que quería para mí. Yo ya era otra persona, y estaba en el mundo de una nueva forma. Y ya tampoco era la misma antropóloga, porque fue a raíz de esta experiencia que pude entender, mucho mejor que antes, a mis sujetos de investigación.

La antropóloga de carne

Este episodio trágico en mi vida personal constituyó una gran oportunidad para ejercer en lo académico aquello que propuso Carvalho (1993) como ese *volver a verse* –en el sentido completo, personal, biográfico y hasta espiritual– revisando mi actitud inicial para con mi objeto de estudio y revisando las categorías que había usado para comprenderlo. A su vez, para profundizar en el ejercicio de una objetivación participante, en términos de Bourdieu (2003), es decir, una objetivación del sujeto analizando que me permita poner bajo examen mi relación subjetiva con el objeto, principalmente utilizando racionalmente mi experiencia indígena, previamente objetivada, para comprender y analizar las experiencias ajenas.

En primer lugar, lo que pude rever en mi investigación fue a qué se referían los reikistas cuando decían que *reiki te cambia la mirada, que te da una nueva manera de ver los problemas*. Yo me había acercado a yoga y reiki desde el ocio, desde el gozo, desde la búsqueda de experiencias lúdicas y extraordinarias. Si bien había tenido vivencias de dolor y padecimiento anteriormente, en mi nueva condición como reikista o yoguini, no había lidiado con ninguna que fuera muy intensa. Por el contrario, la casi totalidad de los reikistas que entrevisté para mi tesis, habían experimentado situaciones de dolor extremo o desesperación y habían acompañado dichos procesos con la práctica de ese tipo de técnicas. A lo largo de mi tesis pude reconstruir cómo la práctica de reiki les proporcionaba bienestar y los inducía a incorporar nuevas perspectivas para lidiar con las dificultades de la vida, pero no había llegado a captar el impacto visceral que semejantes experiencias habían generado en ellos.

Puedo comprender ahora mucho mejor cómo la construcción de sentidos que elaboraban los reikistas sobre su

propia práctica estaba empapada con la fuerza de los padecimientos y las emociones que estos les despertaban, cómo el acompañamiento de reiki y otras técnicas se había vuelto tanpreciado para ellos en momentos de dolor profundo. La pérdida de un padre luego de meses de sufrimiento, la muerte de un hijo antes de llegar a la adultez, la depresión y el trastorno psiquiátrico de un hermano muy joven, la sobrevida a una situación cercana a la muerte, la desesperación ante el diagnóstico de una enfermedad que no tiene cura o la falla del sistema biomédico para tratarla durante años... todas experiencias muy alejadas de lo recreativo y más vinculadas a la fuerza de la intromisión abrupta y violenta de una situación drástica y dolorosa. Situaciones que dejan al descubierto la condición corporal de nuestra existencia y su exposición carnal al mundo, su fragilidad, temporalidad, sensibilidad y finitud material. Condición existencial que no podemos evitar y que vuelve mucho más comprensible para mí, ahora, las categorías reikistas de *aceptación* y *confiar* en el devenir de los acontecimientos para desprenderse uno mismo de preocupaciones por cualquier asunto que escape al propio control. El sentido del lema reikista *solo por hoy*, que enfatiza la importancia de quitarse de encima la nostalgia por el pasado (y lo que podamos haber perdido con él) y aceptar la incertidumbre del azar y el futuro, librándonos de la ansiedad, valorando solo el tiempo presente que es en realidad lo único que tenemos por cierto, ahora cobra un sentido mucho más fundamentado. Me pregunto si reconocer la sabiduría de ese principio en lugar de considerarlo un slogan *new age* sin sentido requiere inevitablemente de la experiencia de una gran pérdida o de un evento trágico. A su vez, me resulta mucho más palpable ahora el deseo y la motivación de los reikistas por difundir su técnica entre los profesionales de la salud alopática para que sea aplicada a otros seres sufrientes, dándoles

alivio. La noción de *compasión* con el otro que tanto pregonaban: pura empatía para con quienes transitaban la agonía como lo habían hecho ellos. También pude revalorizar la importancia del rol que cumple el grupo de pares y compañeros de práctica como círculo de contención, no solo por el apoyo que este brinda sino porque lo hace compartiendo las mismas perspectivas. La apertura a incorporar prácticas y creencias en las que previamente no se creía y que determinadas situaciones límites convocan a considerar una posibilidad. Praxis y categorías nativas que ahora tomaban un sentido mucho más coherente.

También se volvió más entendible para mí la afinidad entre los reikistas y ciertas creencias, como la noción de *unidad* con un todo. En mi tesis pude reconstruir cómo esta categoría se vinculaba con cierta idea de interconexión de todos los seres del planeta a través de un mismo tejido o red y en la consecuente autopercepción de los reikistas como seres involucrados en una trama existencial compartida con muchos otros a quienes se encuentran ligados. Pero esta concepción no es solo característica de los reikistas, sino de practicantes de otras técnicas, como los yoguis. Y hoy puedo encontrarle nuevos sentidos. En mis lecturas de filosofía yogui y otras afines, se menciona esta idea de que somos uno con el todo y que por lo tanto perecemos en conciencia al morir nuestro cuerpo físico, pero nos transformamos y seguimos existiendo de otra manera. En mi caso, estas lecturas me permitían superar el espanto que suponía la muerte como hasta entonces la concebía: la finitud inevitable, el fin de todo al perecer el cuerpo como lo conocemos en el mundo positivo, la fragilidad de la materialidad que llegada un punto se desvanece y se acaba para siempre. Visión materialista y atomista de la existencia, que nos concibe como cuerpos-mentes individuales, separados del resto, con un lapso de vida limitado, que nos lleva a concebir que

la muerte nos borra de todo y por completo. Es fácil evitar la conciencia de la finitud y no hacerse estas preguntas y reflexiones mientras estamos envueltos en el ajetreo del día a día: nos levantamos, higienizamos, vamos a trabajar, comemos, nos bañamos y nos vamos de nuevo a dormir. Pero cuando la rutina se ve violentamente interrumpida por la enfermedad y la posibilidad del final absoluto, todo cambia. Luego de haberle visto la cara a la muerte y de volverme tan consciente de mi propia finitud, la lectura de esos textos que profundizaban en conceptos tales como la trascendencia, me daba mucho alivio. ¿Qué importa acaso si esas filosofías tienen anclaje empírico o no? Me daban tranquilidad. Y ahora entiendo por qué a los yoguis y a los reikistas les resuenan tanto.

También comprendo mejor hoy el peso de lo que me dijo una reikista una vez: *“que yo pueda salir de esta vorágine, por ejemplo, un día mal en el trabajo [...] y cuando llego a mi casa, puedo respirar, pueda soltar eso [...] [reiki es] una llave maestra que te abre una puertita, una herramienta”*. O bien lo que me contó otra reikista al decir que: *“[reiki] funciona como el crecimiento de la caña de bambú, que está 7 años la semilla debajo de la tierra, y parece que no pasara nada, y de repente crece 30 metros”*. Efectivamente, habiendo incursionado por el camino de yoga y reiki, los aprendizajes de esas técnicas se habían vuelto parte de mí casi sin darme cuenta, se activaban casi automáticamente. Se habían vuelto herramientas poderosas capaces de ofrecer refugio en el medio del caos, compañeras salvadoras, como luces en las tinieblas capaces de convertir momentos potencialmente desestabilizadores en meras anécdotas. Contar las inhalaciones y exhalaciones para distraerme del dolor, hacer un saludo al sol ridículo en la cama ortopédica de terapia intensiva, o practicar una rutina de yoga y sacarme de encima la “mufa” después de haber estado diez horas esperando en

un centro médico de la ART⁶ para que los médicos se confundieran y elaboraran mal las órdenes de tratamientos, no tenía comparación con nada.

Una de cal y otra de arena

Dado que el siniestro había ocurrido en horario de trabajo, fue declarado como accidente laboral e intervino la ART para asistirme en prestaciones de salud. Eso me hizo pensar muchísimo en mi pasado, ya que tiempo atrás yo había trabajado en una ART. Comencé a recordar a los amigos que había hecho allí y que había dejado de ver hacía años cuando cambié de empleo. Entre medio de estos actos de memoria, la vida me sorprendió una vez más cuando un mes después, mientras estaba con internación domiciliaria, recibí un correo electrónico inesperado. Una de mis amigas de la ART me escribió después de casi diez años para preguntarme qué era de mi vida. No lo podía creer. Y no se trataba de cualquier persona... era alguien a quien yo le guardaba mucho cariño, la compañera de trabajo con quien había tejido los lazos afectivos más genuinos en ese entorno social, y a quien había tenido muy presente en los últimos años incluso en mi desarrollo académico, ya que ella fue quien me había hablado de la existencia de reiki por primera vez. La mencioné incluso en mi tesis de grado, porque había sembrado la semilla de mi curiosidad. Años atrás, en 2007 aproximadamente, cuando éramos compañeras de trabajo, me había contado de sus experiencias con reiki. Si bien no se había formado en la técnica, sí asistía a un consultorio donde una reikista le daba sesiones. Había quedado grabado en mi memoria (y posteriormente en mi tesis) su

6 Aseguradora de Riesgos del Trabajo.

caracterización de reiki como “un mimo, algo muy agradable, que te hace sentir muy bien” y ello me llevó a desear incursionar por esa técnica que, ante mis ojos, proveía experiencias extraordinarias y placenteras. Sin embargo, la importancia que revestía el contexto en el cual mi amiga había acudido a esa técnica había quedado solapada.

Ese inesperado correo que recibí no solo me llenó de sorpresas e incredulidad, sino que me devolvió una amistad que mucho extrañaba. Desde entonces volvimos a reencontrarnos y a ser las compinches y compañeras de antaño. Hablando con ella sobre la vida, un día le conté cómo estaba repensando ciertas construcciones de sentido que había elaborado desde la antropología en torno a la práctica de reiki y de cómo el accidente me había cambiado la perspectiva. De cómo se me había pasado por alto la importancia que revestía reiki en quienes se acercaban a esta técnica para acompañar y sobrellevar experiencias de dolor y padecimiento. Le mencioné la forma de ser diferente que notaba en los reikistas, incluso le hablé de Merleau Ponty y el concepto de ser-en-el-mundo. Mi amiga se fascinó, quiso saber más sobre eso. Entre charla y charla entonces se me ocurrió preguntarle sobre cómo ella se había acercado a reiki por primera vez. Entonces dejó discurrir su relato de vida y me dejó atónita. No porque yo no lo conociera, sino porque cuando hice mi investigación sobre reiki no le había dado la transcendencia que ameritaba.

Mi amiga se había acercado a la técnica por recomendación de otra de sus amigas. Su madre había fallecido hacía un tiempo, a una edad muy joven, y aceptar eso, y empezar a sanar esa herida, le costaba muchísimo. Cada vez que concurría al consultorio de la reikista, regresaba descompuesta, lo que según ella se debía a que estaba encarando esa pérdida como un hecho. Pero luego de la sesión, se sentía en paz, tranquila, y físicamente mucho mejor. A su vez, su

propia amiga, la que la había enviado con la reikista, se había acercado a la técnica por una situación de padecimiento intenso también: para acompañar un proceso arduo de recuperación luego de una instancia muy dura de enfermedad y depresión. Allí entonces comprendí algo más: mi recorte de los sujetos de investigación, los reikistas, fundado en mi supuesto de que eran ellos quienes realizaban un trabajo sobre sí y que entonces apelaban a la técnica reiki como forma de autotransformación de la subjetividad, estaba incompleto. Porque los usuarios de reiki o receptores como mi amiga –es decir, quienes asisten a un consultorio para que un tercero les practique reiki, sin necesidad de formarse ellos en la técnica– también estaban en la búsqueda de lo mismo, quizás de otra forma y con menor autonomía. A su vez, que tanto usuarios como reikistas, cuando eran recurrentes en la técnica, compartían estas experiencias de padecimiento que en sus construcciones de sentido vinculaban con la práctica o uso de reiki como disparador inicial. Herramienta para mitigar, o bien acompañar, padecimientos o dolencias.

Otra cuestión que fue resonando en mí con el tiempo, y que puedo revisar ahora, surge del recuerdo de una charla con unos compañeros de curso de posgrado en la cual, luego de que yo les explicara la manera de sentir de los reikistas, ellos entendían que estos censuraban las expresiones de enojo, como un mandato aprendido desde la propia técnica; algo que yo había mencionado en mi tesis de manera muy leve pero no como una censura sino como una forma de interpretar las experiencias que evitaran los sentimientos de enojo. A su vez, releendo en estos días la etnografía de Desjairlais (1992) sobre los YolmoWa, encontré cómo también este autor había entendido que sus sujetos, parecidos en su filosofía a los reikistas, tendían a esconder sentimientos similares. Todo ello, junto a mi experiencia

con el accidente y la disparidad entre las expectativas de mi entorno y las mías propias frente al padecimiento, me llevan a preguntarme hoy: ¿se trata en verdad de esconder sentimientos de frustración o enojo? ¿O será acaso que hay otras formas de sentir que no son las típicas proclamadas por nuestra psicología hegemónica del tipo “pérdida entonces enojo”? Yo no me había enojado con mi accidente, nunca lo hice. No era necesario esconder nada, simplemente las experiencias las vivía de otra manera. Otras emociones se activaban, quizás... más que enojarme por haber sido lesionada, yo sentía, a pesar de cierta tristeza, mucha gratitud por haber sobrevivido.

A diferencia de estas emociones que se despertaban en mí, nunca dejaron de asombrarme las reacciones de mi entorno, otra cuestión que pude poner en revisión mucho después. Recuerdo las sensaciones que me provocaba –incoherencia primero, fastidio luego, de cierta violencia simbólica después, y de risa por último– la actitud de diversas personas a mi alrededor –sujetos totalmente ajenos a la experiencia carnal que yo había vivido– al creer, en primer lugar, saber de qué se trataba lo que yo estaba transitando; al pretender, en segundo lugar, entenderlo mejor que yo; y en tercer lugar, al atreverse a explicármelo, concibiéndose a sí mismos como una suerte de iluminados en la materia, en posición de llegar a conclusiones superadoras acerca de los hechos, en contraste con las mías propias, a pesar de carecer de ese capital experiencial. A diferencia de esta distancia en el sentir, recuerdo la percepción de camaradería, humildad, equidad y genuina empatía en los pacientes de la ART y los accidentados con los que interactuaba en los pasillos de los centros médicos e instituciones de rehabilitación; cómo los sentía verdaderos pares, quienes realmente me comprendían. Sujetos que, a pesar de no haber experimentado exactamente la misma vivencia, habían atravesado algo

potencialmente similar: un evento abrupto, inesperado, destabilizador, doloroso, transitado a posteriori en medio de un sistema de atención de salud mediocre e inoperante, empapado por la falta de tacto de sus profesionales, envuelto en nuestros propios miedos respecto al porvenir personal y laboral, y acompañado por el pesar de ver a nuestros seres queridos lidiando con el desafío de asistirnos las 24 horas del día por mucho tiempo.

Todo ello llevó a darme cuenta como antropóloga de mi error cada vez que pretendí comprender la experiencia del otro en el mismo nivel que su protagonista, al aspirar a llegar a su sentido pleno, y peor aún, querer explicarla desde otro lugar, ajeno a la experiencia en sí, descarnado. Me vi a mí misma como en un crudo espejo del pasado personificando la soberbia de la disciplina, buscando construir un saber erudito en torno a cuestiones que, paradójicamente, desconocía.

Por último, la experiencia del accidente y los diversos acontecimientos que sucedieron luego me permitieron notar cómo a veces se produce la irrupción de situaciones que convulsionan totalmente nuestra cotidianeidad y nos conmocionan. Que nos transforman la perspectiva, nos cambian en un instante, volviendo nuestra vieja manera de ver el mundo obsoleta. Experiencias tan drásticas y emotivas no pueden ser dotadas de sentido solo desde la racionalidad. Yo había subestimado en mi tesis la trascendencia de diversos relatos de los reikistas y sus receptores por considerarlos del ámbito de lo sobrenatural: el volver de la muerte de un reikista, la premonición del aborto espontáneo de una receptora de reiki, el escuchar palabras y voces en la mente sin explicación al practicar la técnica en varios reikistas. Incluso había minimizado algunas experiencias propias: las extrañas sensaciones corporales al recibir reiki o la reacción y las palabras increíbles de un

familiar cercano al recibir sesión por primera vez sin saber de qué se trataba ello –describiendo las mismas sensaciones y reflexiones que habitualmente expresaban los reikistas, a quienes nunca había escuchado–. Todo ello ahora no resulta tan descabellado después de haberme salvado debajo de un auto sintiendo una burbuja que me protegía, o el que habiendo sido un accidente laboral me escribiera de repente mi amiga de la ART después de diez años, que era reikista, o bien que un poco de un año después otro auto perdiera el control por la calle y se subiera a toda velocidad a la vereda por donde yo caminaba pasando a 5 cm de mi espalda, quedando totalmente ilesa, como si algo se empeñara en aleccionarme de que no podemos dar nada por sentado. Todo deja en evidencia la insuficiencia de las herramientas desde el pensamiento lógico positivo para otorgar significado contundente a cierto tipo de vivencias. En mi caso, por ejemplo, mientras ciertas palabras de diversos terapeutas de salud alopática acerca del accidente me resonaban insípidas, las diversas lecturas e interpretaciones de los hechos, como la charla que tuve después del suceso con una de mis amigas reikistas (ex sujeto de investigación de mi tesis) sobre la influencia de la energía en el resguardo de nuestra integridad incluso en situaciones límites como esas, me satisfacían mucho más.

Reflexiones finales

¿Qué puedo aprender de todo esto como antropóloga?

En primer lugar, que somos antropólogos desde nuestros recorridos de vida: recorridos académicos, lecturas, escrituras, aprendizajes discursivos y experienciales. Pero también somos quienes somos desde nuestros recorridos

personales fuera de la antropología. Con un *habitus* anclado no solo en la academia sino en el mundo, con un estilo de vida temporo-espacialmente particular, con una forma de conocer y experimentar desde herramientas mentales pero también corporales y emocionales. Nos acercamos a nuestros sujetos de estudio con un saber muchas veces dialéctico pero al mismo tiempo acumulativo, resultado de todo lo vivido e incorporado. Acumulamos conocimientos, discursos de verdad y vivencias, dentro y fuera de la academia. Y así como cuantos menos saberes menos herramientas contamos para apreciar el mundo en forma crítica, cuantas menos vivencias, menor sensibilidad para comprender las experiencias del mundo de los otros. Ciertamente, en el recorrido de mi tesis pude abordar las facetas existenciales de mis sujetos de estudio en lo que hace a pensamiento y sensación corporal, esto último facilitado por mis propios recorridos por la técnica desde mis intereses recreativos y vinculados a lo placentero. Pero el lado más emotivo de mis sujetos, sin embargo, había quedado algo relegado, probablemente por mi falta de experiencias emocionales similares a las de ellos. Como bien lo advirtiera Renato Rosaldo (1991), las interpretaciones que ofrecemos como etnógrafos son siempre provisionales porque nuestro aprendizaje está siempre inacabado y siempre estamos ubicados como sujetos preparados para saber ciertas cosas y otras no. Creo que es indispensable que reconozcamos que ciertas dimensiones del sentir del otro quedarán en la oscuridad para nosotros, en los márgenes de nuestra comprensión. Que habitualmente se volverán inaccesibles, o bien difusas, apenas visibles, relativamente captables para nosotros y siempre desde ángulos sujetos a sucesivas revisiones. Sobre semejantes fenómenos, nuestros aportes tal vez solo devengan en aproximaciones, hipotéticas y caracterizadas por la

imprecisión de todo aquello que proviene del desconocimiento. En adición, si bien en las últimas décadas las emociones han sido abordadas desde la antropología, parecería ser que sigue predominando un inconsciente colectivo de tendencia a la ciencia positiva en nosotros, dejando de lado este tipo de temáticas en las producciones académicas que es necesario revisar.

En segundo lugar, comprendemos al otro desde nuestras propias categorías. Por ello, por un lado, cuando encontramos que sus prácticas y representaciones se vinculan con las emociones, solemos desestimarlas o bien considerarlas desde interpretaciones psicologistas hegemónicas, y de esta forma nos cerramos a considerar otras formas de sentir. A su vez, nuestra habitual distinción entre lo natural y lo sobrenatural depende de nuestra mirada occidental positiva sobre el mundo. De nuestra propia interpretación de los fenómenos de acuerdo a que ello encaje o no con el pensamiento científico, según el cual son explicables por reglas desentrañables, reproducibles mediante experimentación, y que está basado en datos empíricos que lo fundamentan. En tanto no lo reconozcamos, no podremos comprender la lógica subyacente a otras perspectivas posibles, y como alertara Castaneda (1968), sucumbiremos ante el primer enemigo del conocimiento: el miedo (especialmente el miedo a lo desconocido o bien el miedo al no reconocimiento profesional de nuestros pares al animarnos a hablar de aquello que suele dejarse a un lado). Sin quererlo, en mi ir y venir con mis experiencias con reiki, en mi tesis había vuelto a desencantar el mundo. Solo fui capaz de devolverle su magia después de transitar en carne propia esas experiencias extraordinarias.

No podemos perder de vista, además, que lo que nos aleja de los otros y nos dificulta llegar a comprenderlos no son solo las construcciones de sentidos y sus cosmovisiones

diferenciales, sino sus formas de estar en el mundo, sus disposiciones y sus recorridos carnales propios. Experiencias que a veces tienen que ver con la forma de sentir la vida desde la particularidad de la cultura en la que estamos insertos, y otras veces con el haber transitado o no determinadas vivencias. Experiencias que, en muchos casos, según la interpretación que de ellas haga una cultura, se convierten en fenómenos violentamente imprevistos, intrusivos, que inesperadamente irrumpen en las vidas de las personas detonando todo tipo de emociones intensas, trastocando su cotidianidad.

Antes en la tesis, mis reflexiones y palabras escritas reflejaban mi proceso de pensamiento. Si bien había compartido algunas experiencias sensoriales con los reikistas, mis comprensiones acerca de ellos provenían principalmente de mi entendimiento, de mi encadenamiento lógico, verbal, discursivo. Pensamiento como concibiéndose resultado de la reflexión sobre acontecimientos e historias de vida ajenas, sucesos externos a mi identidad, desde las categorías analíticas que había aprendido como antropóloga. Ahora, mis conclusiones están impregnadas por la empatía para con mis sujetos de estudio al haber padecido como ellos. Están dibujadas con el color de las emociones intensas. Proviene entonces de pensamientos corporizados a la manera de Michelle Rosaldo (1984), marcadas con el peso de la sensación “yo estoy implicada”: reflexiones sentidas en mis vísceras, incrustadas en mi piel. Pero no son solo pensamientos corporizados: son también sensaciones objetivadas. Porque abordan fenómenos que ponen de manifiesto la inutilidad de separar aspectos como el cuerpo y la mente, cuando se hallan en realidad imbricados formando parte de un todo insoluble. Porque el dolor y el terror se piensan como el temor extremo a lo desconocido, pero para mí huelen a hospital y medicamentos. Se palpan en la piel como el

asfalto caliente en verano. Se ven como rostros asustados entre calles abiertas y días soleados. Saben secos como la sed y amargos como los fármacos. Vibran como aire entrecortado en los pulmones y se oyen como el sonido suave del motor de un auto que se aproxima. El alivio, por su parte, se piensa como gratitud por ganar una batalla, pero huele a una comida preferida. Sabe salado como lágrimas de alegría. Se oye como las buenas noticias de un parte médico favorable. Se palpa como un músculo que se recupera, y se ve como la gente caminando por la calle desde una ventana en altura. Las emociones se sienten y se piensan en el cuerpo y en la mente.

Antes, el proceso de escritura había sido detonado por la pasión por conocer desde la intelectualidad esas realidades distantes, desde el asombro por esas experiencias de significado. Ahora se trata de una escritura cercana y sentida, que me pone la piel de gallina, me inunda del recuerdo de olores, sensaciones, escalofríos... atisbos y amagues de sentimientos de tristeza y horror rápidamente eclipsados, opacados por la fuerza de una profunda dicha, por la alegría de poder estar aquí, existiendo materialmente, con mis manos sobre el teclado escribiendo estas líneas y compartiendo con ustedes, los lectores, mis experiencias.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2003). Participant objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, pp. 281-294. Trad. Julieta Gaztañaga. UK.
- Carvalho, J. (1993). Antropología: saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas*, núm. 5. Nueva Época.
- Castaneda, C. (1992 [1968]). *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

- Desjarlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetic of illness and healing in the Nepal Himalayas*. University of Pnnsylvania Press.
- Le Bretón, D. (2004). *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Nueva Visión.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an Anthropology of self and feeling. En Shweder, Richard y Levine, Robert (orgs.), *Culture Theory. Essays on mind, self and emotion*. Cambridge University Press.
- Rosaldo, R. (1991). Aflicción e ira de un cazador de cabezas. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, cap. 1. Grijalbo.

Capítulo 3

La alteridad del día después

Apuntes para repensar una tesis

Santiago Reggi

Habían transcurrido unas semanas desde que la titular del seminario que cursaba nos impulsó a redactar un conciso informe. La idea principal del escrito era reflexionar acerca de los cambios, y las razones para hacerlos, si volviéramos a tener la oportunidad de pensar y redactar nuestras tesis de grado.

Mi desconcierto ante la consigna y el hecho de que no había pasado mucho tiempo de la entrega de mi tesis conspiró con la producción de ideas acerca de aquello que hubiera reformulado de empezar la investigación nuevamente.

Me presenté a clase el día en que debía entregarlo con las manos vacías. Tenía la intención de pedir una prórroga en el plazo: había un murmullo en mi pensamiento que no lograba descifrar y sentía que aquel susurro era el material bruto, el *ruido*, la voz incipiente de una inconformidad que debía ser explorada.

Llegué temprano y el aula estaba vacía. Me senté en un banco de la primera fila, cerca del pizarrón, y repasé las excusas que daría a la titular para que me concediera más tiempo ante la falta de ideas.

Estaba inmerso en mis pensamientos cuando un sonido desgarró el silencio. Escuché a mis espaldas la puerta del salón cerrarse despacio y vi *huir* a un joven con unas ropas que me resultaron familiares.

Sentí que una emoción extraña me invadía. La sensación era cercana al recuerdo... pero tan ajena y contradictoria como evocar el porvenir. Juzgué la *visita* casi como una aparición, como un fantasma del pasado... o del futuro.

La piel erizada duró algunos segundos más y volví la mirada al pizarrón.

Ajusté mi concentración en las excusas que daría a la profesora para que me concediera más tiempo, y un viento, venido quién sabe de dónde, abrió la ventana y me distrajo, y escuché el ruido de hojas sacudiéndose en los fondos del salón.

Me levanté y fui hacia el banco en donde *gritaban* las cuartillas. La brisa tibia golpeó los marcos de la lumbre y sacudió el escrito que allí esperaba.

Lo tomé entre mis manos como a una reliquia, y sin saber por qué, manipulé su contenido como si hojeara un incunabulo. Y me senté en el banco a leer.

El título era estremecedor.

También su firma.

Hacía tiempo que algunas ensoñaciones me jugaban malas pasadas.

Leí el trabajo hasta el final, de un solo tramo.

Reconocí el estilo con desconcierto y temor. Y tomé mis cosas y marché del aula con la intriga acechando mi juicio.

Crucé el patio de la facultad pensando en la consigna que había originado la alteración en mi estado: *qué reformularía si volviera a empezar y reescribiera mi tesis.*

Pensé mucho. Sin saber demasiado de la práctica profesional, creí que además de la reflexividad y de las técnicas de campo un antropólogo debía estar preparado para hacer

frente a esos *otros* que fue y a aquellos tantos *otros* que será, porque de sus críticas y revisiones dependería el no traicionar su conciencia y los principios de su disciplina.

Transcribí a continuación el *hallazgo* encontrado en el último banco del aula 201 de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

La alteridad del día después
Por Santiago Reggi

Desperté en la madrugada perdido, desorientado entre la densa oscuridad y el silencio, y al abrir los ojos descubrí con estupor que mi visión estaba aún obturada por la atmósfera opaca y negra del cuarto sin luz.

Vagué por un momento perdido en mis ideas mirando sin ver un techo alto, desconociendo el tiempo y el lugar en donde me encontraba. Mi retina había memorizado una imagen que se proyectaba en negativo sobre el fondo negro de mis ojos.

Al abrirlos, la imagen vagó por el cuarto sobrevolando la oscuridad.

Era un jardín denso y cerrado, y se elevaba vertical hacia el plano infinito del universo.

Recordé el sueño en el que un sinnúmero de senderos móviles improvisaban cambiantes y extrañas geometrías formando un laberinto que, pasado un tiempo, variaba estructuras reconfigurando encrucijadas.

Sabía, por esas raras conjeturas de los sueños, que al final de sus pasadizos verticales me esperaba el Mi-

notauro. Y a medida que trepaba los senderos y me decidía en los sentidos de sus ramificaciones, el miedo cedía y la figura del monstruo se tornaba más amable, aunque esquiva.

Al llegar al centro del laberinto, un jardín umbrío tragaba el sol en la tumba lejana de lo que parecía el fin de ese mundo... y allí, bajo un árbol de manzanas de plata, estaba la bestia imponente y fornida.

Sentí miedo. Y ante su voz compasiva respondí con fonemas encadenados en hilos de zozobra.

El Minotauro habló impasible, intrigante, e intercambiamos pareceres en un lenguaje que pretendía ser todos los lenguajes, y que al definir al momento de la articulación sus significados, divergía hacia múltiples y más profundos enigmas.

Pensé que su sintagma y el modelado del laberinto eran una y la misma cosa; o que el segundo, al menos, intentaba replicar al primero con desigual suerte.

El ser del sueño formuló los signos, y abarcaron estas inmensas porciones del mundo de lo real. Aun así, la materia de *todo lo que era* cuarteaba los artificios semióticos creados por la bestia, que “mantuvo detrás del gesto de su sonrisa la propia visión de las cosas”¹.

Sabiéndolo impracticable intentó encerrar todo aquello que existía en los signos para concederle explicación. Su palabra era continua y gruesa, de frecuencia

1 “En la colonia penitenciaria” (Kafka, 2009).

altisonante y grave. Vibraciones e imágenes, pensamientos y olores conjugaban su mensaje que llegó a mí rebalsado, incompleto, exuberante; con su código en clave ambigua, polivalente.

En la sangría del ocaso, luego de esperar por ese tiempo impreciso y denso, me instó a elegir uno de los tantos senderos que ascendían hacia otros tantos jardines para continuar la marcha.

Dijo que otros laberintos me esperaban verticales, con Minotauros más colosales en sus centros y con enigmas más complejos por resolver.

Partí con la última luz fagocitada del día.

Y volteé la mirada solo una vez.

La bestia observó la puesta del sol bajo la copa frondosa.

Fue esa la primera imagen que rescaté del sueño inquieto luego de situarme en el cuarto pequeño de la casa de mis padres. Pensé que la conciencia me devolvía la realidad convencional en que vivía y que los festejos y el alcohol de la noche anterior me habían jugado una mala pasada.

Algunas horas antes de esa madrugada había defendido mi tesis de licenciatura, y al despertar en el umbral de la noche descubrí en *la cama, exaltado, que me había convertido en antropólogo.*²

2 "La metamorfosis" (Kafka, 2009).

Me levanté en silencio para no despertar a los demás habitantes de la casa y, todavía mareado, me dirigí a la cocina a beber agua.

No reconocí la casa, aun sabiendo que la había habitado por más de treinta años.

Me pareció, también, que no había podido verme en el espejo de la sala al pasar por el frente y un escalofrío me recorrió la médula cuando este me devolvió la escena ausente.

Entré al cuarto rápido y asustado y me tiré en la cama y choqué con un cuerpo y el cuerpo se quejó y grité y gritó y retrocedí y trastabillé y busqué el interruptor de la luz y caí... y prendió *el Otro* la luz y nos miramos y reconocimos y conversamos sabiéndonos parte del mismo sueño, aunque desconociéramos al soñador y me dijo algo que sabía que diría porque también yo al momento de su verbalización pensaba sus dichos.

–Entonces... ¿es posible estar aquí y en otro tiempo a la vez como Borges lo creía?

Nos sabíamos ambos lectores del autor, por eso la pregunta no necesitó de aclaración.

–No lo sé –dije–, quizás sea otro el mecanismo de este encuentro.

El *Otro* era apenas más joven. Tenía la herida en la rodilla aún fresca. Instintivamente toqué la fina cicatriz sobre mi rótula y sin que dijera nada descubrí que me encontraba en algún día de marzo de 2016.

En ese tiempo el *Otro* empezaba a leer una bibliografía fragmentaria e insuficiente que formaría más tarde parte de nuestra tesis: un embrión formado de ideas que se irían complejizando de a poco, en lecturas constantes y repetidas, en frustraciones y en pensamientos rumiados, en perceptos innominados a la espera de ser comprendidos o, por incomprendidos, desechados.

El *Otro* preguntó si aquellos *desechos* formarían parte de alguna investigación futura.

—No lo sé...

—¿Cómo nos fue?

—Pienso que bien, algún conocimiento se nos reveló, creo; e intuimos relaciones que quizás algo explicaron acerca de algún fenómeno. La historia se nos presentó muchas veces como el lugar en donde comenzar a buscar respuestas y nos permitió interpretar lo relevado cuando la pensamos como inventario articulador y exégeta de la circunstancia, y como generadora de prácticas para responder a sus efectos. Participamos de experiencias impensadas, muchas extrañas y hermosas; solo algunas pocas, inquietantes.

—¿Y nos arrepentimos de algo? —preguntó por fin el *Otro*. Y me impacientó su tono ingenuo, infantil.

—Qué absurdo —dije molesto.

Pensé que era pronto para eso, la tinta de mi tesis estaba aún fresca y sin embargo... sabía que otros trazos le harían más justicia.

Su comentario había tocado una fibra incómoda.

El *Otro* me miró con ojos inquietos, esperando una respuesta. Pude ver en sus pupilas el ocaso del jardín y el laberinto. Quizás él viera en los míos las amplias córneas del Minotauro y sobre mi cornamenta, la copa frondosa del árbol de plata.

Decidí no romper el capullo de su incertidumbre; su experiencia, de alguna manera, lo desgarraría con el tiempo. Pero el *Otro* me había abierto un corte en el pensamiento con el filo de su pregunta y comencé a sangrar por la herida.

¿Nos arrepentimos de algo?

Creyéndome un elemento de su sueño, el *Otro* se quedó finalmente dormido. Y en ese lapso, hasta el alba, ensayé el germen de una respuesta. Y si el *Otro* y *Yo* éramos el mismo, entonces la pensaría en algún instante del futuro, aunque en rigor de verdad, la recordara.

Piensa así, nos dije.

La pregunta había vuelto, y seguramente volvería en los porvenires que asediaban.

¿Nos arrepentimos de algo? ¿Por qué?

En África *svikyros* sanadores eran poseídos por espíritus de ancestros o por *almas* errantes que, debido a sus cuerpos insepultos, vagaban por el mundo en busca de algún organismo que los hospedara, y que a cam-

bio de *refugio*, ofrecían sus saberes para la práctica de tratamientos y cura de enfermedades.

En esas posesiones la conciencia del hospedador desaparecía, o *hibernaba* en algún área de la geografía corporal de su hospedero.

La antropología tenía explicaciones para esos trances que eran decisivas, pero en la mayoría de la bibliografía que utilicé, esta desconexión o *apagado* de la conciencia era solo mencionada... y no había más. Primaba en esas interpretaciones la idea de supersticiones con sustento en creencias colectivas, o formas de expresar estados de descontento que se *disfrazaban* con la incorporación de una *ficción*: la *personalidad* nueva del espíritu que poseía al *svikyro*.

Esta explicación no parecía suficiente porque desestimaba otras aristas del fenómeno: aquellos aspectos para los cuales, al menos una parte de las ciencias sociales era escéptica, remisa a indagar, y a los que evitaba debido a que ellos escapaban a los fundamentos de su lógica. ¿Una experiencia como el trance debía ser abordada solo desde la *reducción* a su eficacia simbólica, desde la transformación mediante símbolos de un estado del espíritu y de su correspondencia en el cuerpo?

No lo sabíamos... ni lo sabemos. Pero ¿por qué no explorar? ¿Por qué no perseverar y profundizar abordajes que permitan otras respuestas, unas que generen más preguntas y alumbren áreas opacas o esquivas?

Tiempo después, ecos de palabras ajenas fueron pronunciadas en senderos de algún otro laberinto. No supe si algún *Otro* más entrado en años marcaba nuestro camino y nos alertaba que otras antropologías tenían el extraño interés de abordar lo *extraordinario*, que aquellas experiencias enigmáticas que desafiaban la razón objetiva, que se enfrentaban “en cuerpo y alma a la doble dimensión de lo empírico y lo metafísico”, debían ser incorporadas en el horizonte de estudios de un humanismo radical, que reuniera la “dimensión misteriosa y personalizada de la experiencia humana” (Carvalho, 1993: 82).

Alguien lo había intentado, y desde alguna balaustrada arcana nos indicaba la pendiente en ascenso que se abría hacia senderos que llevaban a más laberintos y jardines.

A partir de allí me pregunté *por qué*. ¿Cómo había pasado que yendo a África a buscar lo *extraordinario*, me volvía con la reducción de los fenómenos a pura materialidad simbólica?

Y ensayé esta respuesta, que era en realidad un compuesto inseparable de al menos tres elementos entre los que sobresalía el *miedo* y un efecto de su inercia: el no llevar a la conciencia la perspectiva desde la cual me posicionaba para mirar la *realidad* y el intentar develar el contexto científico que facilitaba las herramientas teóricas para abordar los fenómenos que pretendía estudiar.

¿Qué sombra incómoda había activado tan simple interrogante que volvía para ser examinado?

Esperamos que las experiencias pasadas nos liberaran cada vez más del peso y las constricciones del viaje y que pudieran estas responder las inquietudes de aquellos tantos otros que fuimos y que, cautivos de la circunstancia, cayeron en las trampas de su tiempo.

Me pregunté, por ejemplo...

¿Qué hizo que me decidiera por el camino fácil y no por el experimento, si creía que la universidad debía ser el taller artesanal en el que manipular cosas antes no probadas, el espacio de la novedad y de la creación, de la osadía, del corrimiento de los límites, el tiempo y el núcleo del intercambio y entendimiento de todas las generaciones que en ella confluyen?

¿Era posible, como pensaba Bourdieu, que el mundo social que nos había conformado como sujetos –nuestro origen, circunstancia, nuestra posición en la estructura social, los cálculos y expectativas de nuestra trayectoria, las pertenencias y adhesiones sociales y religiosas, edad, sexo, nacionalidad, pero también nuestra posición particular dentro del campo antropológico– influenciara nuestras elecciones sobre los fenómenos a abordar, sobre los métodos con los que lo haríamos, sobre la teoría que a ellos aplicaríamos?

Quizás no estábamos preparados para jugar³ de esa manera, desafiando a la ortodoxia. Después de todo,

3 Jugar es para Bourdieu apostar. Es la inversión que hacen los jugadores o agentes en competencia dentro de un campo específico para disputar especies de poder –o capital–, y así orientar sus estrategias individuales o colectivas a sostener o mejorar su posición e imponer el principio de jerarquización que propicie la distribución diferencial de sus propios productos (Bourdieu y Wacquant, 1995).

un recién llegado debe cumplir con los requisitos que la posición en el campo le sugiere. Muchas veces no de forma explícita, sino con sugerencias internalizadas en las que juegan el premio y el castigo.

Quizás sea demasiado pronto para pensarlo, pero creo que nos faltó coraje y esfuerzo para encarar y descubrir las perversiones ligadas a la posición ocupada en el campo, y la vigilancia crítica que pueda poner entre paréntesis lo “impensado asociado a una época, una sociedad, un estado de un campo antropológico que puede deslizarse como contrabando en el trabajo del pensamiento” (Bourdieu, 1993).

Pienso con esto en que nuestra producción estuvo viciada por la posición en el campo que ocupaba, la de iniciado en la práctica científica, que nos llevó por el camino de replicar, reproducir, consciente e inconscientemente, las interpretaciones que se corresponden más con una antropología tradicional y conservadora, en lugar de animarnos a zambullirnos en el estudio del trance, yendo al fondo de “la experiencia enigmática, reñida con la razón objetiva” (Carvalho, 1993: 82).

¿Podría el recién llegado correrse del discurso normativo de la ciencia practicada? ¿Sería posible avanzar en una corriente en la que la ciencia desconfía si el enemigo –el miedo– ronda sin cesar el pensamiento y se cuela en las acciones? ¿Si el letargo y el temor por el futuro no desaparecen de la comunidad académica (Feyerabend, 1994)? ¿Sería desacertado incentivar a los iniciados a extender los horizontes y abrazar con mayor entusiasmo los caminos que lleven a comprender

más acabadamente la experiencia humana⁴ y comprometerse en la práctica de una comprensión más abarcadora?

¿Seríamos capaces de sacudirnos el pensamiento que domina el campo científico nacional y dejar en suspenso por un momento sus tradiciones y hábitos de pensamiento y problemáticas y evidencias compartidas, y aquellos intereses particulares que orientan consciente e inconscientemente las elecciones científicas (Bourdieu, 2003)?

¿No será que la matriz de la historia particular es la historia secreta, aquella que jamás conoceremos, la que vivimos día a día, pensando que vivimos, pensando que lo tenemos todo controlado, pensando que lo que nos pasa por alto no tiene importancia? (Bolaño, 2001).

Para el sujeto que intentaba el camino del conocimiento, Bourdieu proponía una técnica, o, en palabras suyas, un truco: la objetivación del sujeto de la objetivación, el análisis de la experiencia vivida, de orígenes y trayectoria, de los discursos y prácticas que lo permearon y de aquellos que aún continúan haciéndolo. Este ejercicio podría llevar a la conciencia las tradiciones a las que adherimos quizás sin saberlo y los intereses que nos mueven develando la historia secreta que elige a veces bajo una marea de vicio y que no permite la “ruptura con modos de pensamiento, conceptos y métodos que tienen a su favor las apariencias” del sen-

4 Y por qué no animal, vegetal, mineral, ecológica; en el sentido de responder también por las relaciones que construimos con el mundo, siendo que somos en él y con él, y que nada seríamos el uno sin el otro.

tido común científico (Bourdieu, 1995: 189), que no es otra cosa que las disposiciones que dictan prácticas y discursos ajenos y que opacan las dinámicas invisibilizadoras que practican las ortodoxias científicas en un contexto de producción, para imponer o hacer reconocer tal o cual criterio de competencia y pertenencia.

Podría haber sido esto lo que hubiera desincentivado un intento de iniciar el trabajo con recopilación y lectura de producciones históricas y antropológicas *nativas* –¡quién mejor para hablar sobre sus propias experiencias!– con el fin de nutrir la investigación con las formas en que conciben, interpretan y construyen sus propios problemas de investigación y epistemologías. Después de todo, los estudiosos locales –de África en este caso– no necesitan que nadie piense por ellos, ni que la influencia de las perspectivas epistemológicas dominantes convierta sus producciones en conocimiento subordinado o en insumos de antropologías hegemónicas. Y muchos menos que sus espíritus interioricen en sus propias prácticas los “preconceptos que la voluntad de dominación suscita y que tiene en la política un privilegiado terreno de expresión” (Aguessy, 1980: 96).

No debía ser África una categoría producida por un otro exterior que imponga una definición de ella, no debía ser África un discurso no africano, ni los discursos que hablan de ella deberían ser reformados o reeducados en el exterior con sus saberes, epistemologías y metodologías (Wright, 2005).

Si no hubiera tenido el peso del *aprendiz* sobre mis hombros, quizás habría apelado a empujar los límites

de indagaciones y lecturas y habría abrazado ese deseo que busca, a través de la confrontación de supuestos epistémicos moderno/coloniales⁵ y del conocimiento *experto*, subvertir la políticas de conocimiento existente para producir nuevos efectos de verdad pero encarnados en la pluralidad y locación originaria de los discursos producidos por las ciencias sociales y las humanidades (Restrepo y Escobar, 2004: 126).

Es cierto que estas antropologías de las metrópolis tienen mayor presencia y financiamiento,⁶ y debido a ello la mayor circulación de sus producciones deriva en la casi ubicuidad de su presencia y consumo. Y que estos elementos retroalimentan la máquina normalizante que las eleva por sobre las otras, desdibujándolas, y al hacerlo obtura el fortalecimiento de prácticas y conocimientos de las disciplinas producidas en otras partes del mundo.

Y tan naturalizadas están sus relaciones de poder, que ciegan a los aprendices a otras formas de hacer ciencia. Y los entrena en su discurso hegemónico y universal, y los apresa en las redes de sus genealogías disciplinares que no solo autorizan a conocer, sino que indican qué es aquello que debe y puede ser conocido (Restrepo y Escobar, 2004: 112).

5 Supuestos pertenecientes a antropologías hegemónicas que, en su proceso de constitución, subalternizan otras modalidades de practicar e imaginar la antropología, y que tuercen y fijan el sentido común disciplinario, la dimensión institucionalizada y espacializada de la empresa antropológica (Restrepo, 2012: 60).

6 El gasto en educación por países revela que Alemania, EE.UU., Francia y Reino Unido, como mínimo triplican (en algunos casos quintuplican) los presupuestos en educación de países como Argentina. <http://uis.unesco.org/en/news/education-data-release-new-indicators-and-more-data-countries-every-region>

El miedo, ese *enemigo traicionero* según el Don Juan de Castaneda, nos había tendido una trampa. Y proyectaba su imagen de umbral difícil y enredado, de profesor riguroso, de censor severo, de expectativas inalcanzables; y buscaba manipular o torcer los deseos e intenciones de encarar otros caminos que llevaran también al conocimiento.

Cuando un hombre empieza a aprender nunca sabe lo que va a encontrar, le dijo el brujo a Castaneda, su propósito es deficiente, su intención es vaga. Lo que se aprende nunca es lo que uno cree. Y si el hombre, aterrado en su presencia echa a correr, su enemigo –el miedo– habrá puesto fin a su búsqueda (Castaneda, 1992).

Pero no solo el miedo nos miró torvo. Avanzando en la tesis transigimos también ante la *claridad*, el otro gran enemigo del hombre de conocimiento. Con ella de aliada se corre el riesgo de ceder en la ambición de perseverar en el camino de la comprensión. Ella es el espejismo que diluye el miedo pero que también ciega la mirada porque, aunque valiosa y plausible, es ella siempre incompleta.

La claridad, producto inmediato de la manipulación de conceptos, abstracción fascinadora, resulta en una grandiosa economía de pensamiento, vital para entender aquello que intentamos explicar. Pero ofrece una meta peligrosa cuando niega o desecha las modalidades de lo posible, de lo contingente, de las singularidades, recortando la *realidad viviente* de manera analítica, sometiéndola a conceptos que borran o esconden su variabilidad y clausurando su evolu-

ción hacia obstáculos nuevos y desafíos constantes (Serres, 2013: 58-59).

Los enemigos del conocimiento, el miedo primero y luego la claridad, nos capturaron en la alborada del camino y decidimos desestimar la vía de lo *extraordinario*, del trance, del enigma, de la *perplejidad*,⁷ para abocarnos a algo más empírico e indagar, no la composición metafísica del sujeto de estudio sino aquello que ocultaba su materialidad simbólica, las lecturas sobre el fenómeno que autorizaban la postura académica de una ciencia social al menos rígida.

Pero no toda la culpa era de esa ciencia.

Debíamos nosotros asumir la responsabilidad, y quizás el tiempo y la experiencia nos abrieran laberintos más difíciles y escarpados, y a medida que avanzáramos, las alturas nos brindaran dificultades y desafíos, pero también una visión más completa del mundo y de las almas que lo habitan.

Al recordarse, una persona se encuentra siempre consigo misma,⁸ y ese recuerdo es examinado, siempre, con la perspectiva del presente y la experiencia.

Al *Otro* de este presente, o sea a mí, comenzaron a resonarle en esa noche inadmisibles las razones de alertas y resistencias, y pudo encontrar algunos fundamentos que explicaran, quizás, esa *reacción* ante

7 Para ahondar en la noción de perplejidad, ver "De las Notas a la Teoría. Descubrimiento y Redefinición de Nagual en los Registros Chiapanecos de Esther Hermitte" (Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico del IDES, 1999).

8 "Veinticinco Agosto, 1983" (Borges, 1998).

lo extraordinario. Y la postura *cubista* de reconocer las porciones ajenas, desagregadas, inarmónicas, impuestas por la fuerza al ser, dejaba entrever con claridad que los sentimientos esquivos y el miedo a *aceptar la posibilidad del encuentro etnográfico con lo extraordinario* era un camino que no estábamos dispuestos a desechar.

Advertidos por Borges del mecanismo estrafalario del tiempo, esperamos encontrarnos, en algún momento del futuro, con un *Otro* que nos vigilara la conciencia y nos insinuara con una incómoda emoción, con un indicio que se sintiera en el cuerpo, que no era ese el camino hacia el jardín del ocaso y del laberinto.

Me despedí del *Otro* con una reverencia casi religiosa y la luz débil del alba comenzó a romper la oscuridad.

Me sentí débil, cansado, y me recosté en el nido de sábanas revueltas que eran la cama. Cerré y abrí los párpados pesadamente.

Y en la última imagen antes de caer en el sueño, el *Otro* se vistió apurado, indiferente a la penumbra, y atravesó la puerta del cuarto con el andar impregnado de rutina.

Llevaba en su mochila apuntes fragmentarios y un libro, y en el cuaderno de hojas añosas que escribía, sin saberlo, volcaba estrategias, datos e indicaciones imprecisas, pero sobre todo ingenuas, de cómo domesticar a un Minotauro.

Bibliografía

- Aguessy, H. (1980). Visões e Percepções Tradicionais. *Sow, Alpha et. al. Introdução à Cultura Africana*. Edições 70, pp. 95-136.
- Bolaño, R. (2001). *Putas Asesinas*. Sibelius.
- Borges, J. L. (1998). Veinticinco Agosto, 1983. *La memoria de Shakespeare*. Alianza.
- . (2011). El Otro. *Ficciones*. Debolsillo.
- Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, UK, pp. 281-294.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Carvalho, J. (1993). Antropología: Saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas*, núm. 5. Nueva Época.
- Castaneda, C. (1992). *Las Enseñanzas de Don Juan. Una Forma Yaqui de Conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico del IDES (1999). De las Notas a la Teoría. Descubrimiento y Redefinición de Nagual en los Registros Chiapanecos de Esther Hermitte. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año VII, núm. VIII (noviembre).
- Kafka, F. (2009). *Cuentos completos*. Titivillus.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2004). Antropologías del Mundo. *Jangwa Pana*, vol. 3, pp. 110-131. Programa de Antropología, Universidad de Magdalena.
- Serres, M. (2013). *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y conocer...* Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Pablo (2005). Cuerpos y Espacios Plurales: sobre la razón especial de la práctica etnográfica. *Indiana*, núm. 22, pp. 55-72.

Capítulo 4

Volver a los caminos por los que creemos haber andado

Reflexiones sobre las emociones en el trabajo de campo

Sebastián Sposaro

Las emociones en el trabajo de campo

Al momento de realizar campo, a mediados de 2015, no tenía ningún contacto u organización referente del colectivo trans. Esto se convirtió, sin saberlo, en un gran obstáculo a sortear (Guber, 2001). Mis primeras aproximaciones no fueron exitosas, debido al historial de contacto de la academia con la comunidad trans en Argentina.¹ Esto hizo que mis primeros contactos con distintas asociaciones/organizaciones o espacios donde las personas trans acudían me negasen la posibilidad de acceso. Como consecuencia de ello y tras constantes rechazos –en ese momento no fui consciente– mi primera aproximación al campo se tradujo en *frustración*. Si bien esto me afectó profundamente e hizo cuestionar mi rol como investigador, fue un insumo que años más tarde, al momento de análisis, se volvió información relevante/estratégica. No solamente el no poder

1 Principalmente en los años noventa, a partir de las violencias simbólicas por inexperiencia por parte de lxs académicxs.

acceder al campo, sino las emociones que como investigador fui experimentando. Esto me permitió dar cuenta de otro modo de conocer y acceder al campo temático que estaba tratando de problematizar.

En mi experiencia, el acceso al campo tuvo un nivel de dificultad que no pude prever e hizo que entrara en una profunda crisis, donde casi abandono mi proceso de formación como cientista social.

Aunque mi sensación de frustración no cesó, mis intentos por continuar accediendo al campo continuaron, hasta encontrar la oportunidad de ingresar.² Pude participar de diversos encuentros en una organización que trabajaba con *feminidades trans*,³ la cual brindaba contención y orientaba sobre distintos lugares, principalmente pensados para el acceso a la salud integral.

Durante el segundo semestre de 2015, participé de un espacio abierto donde un grupo de alrededor de cuarenta personas trans, principalmente feminidades, se juntaba a compartir sus experiencias. En esas jornadas, además de realizar observación participante, también realicé charlas informales que me permitieron salirme del rol de observador. Este contacto con el campo me generó nuevamente entusiasmo con la temática, sintiéndome contento porque mis ideas de lo que era “convertirme en investigador” tenían cierta correspondencia con lo que estaba realizando en aquel entonces. Sin embargo, luego de seis meses, decidieron, sin mediar motivos, que no podía participar más de las reuniones realizadas en ese espacio.

2 Pude haber cambiado el abordaje temático, pero eso no fue una opción en aquel momento.

3 Mujeres Trans Argentina es una organización que surge a partir de un grupo de Facebook que vinculaba alrededor de 1800 integrantes, principalmente mujeres trans, travestis, transexuales y/o feminidades trans. Actualmente la modalidad de grupo ha sido modificada en esa plataforma, y nuclea más de 6000 seguidorxs.

Luego de mis primeras experiencias, comprendí que debía conducirme de otra manera. Al momento de realizar entrevistas, implicaban toda una dinámica previa, donde era clave poder establecer cierta confianza con las personas que quería entrevistar.

A lo largo de las distintas experiencias que fui teniendo, entendí y comprendí que esas sensaciones experimentadas eran conocimiento (Leavitt, 1996; Guber, 2001). En ese entonces, mi dimensión corporal no la estaba tomando en cuenta (Le Breton, 1995); fue luego de haber atravesado una profunda desilusión sobre el quehacer antropológico que comencé a darle relevancia a esta dimensión corporal.

Luego de un proceso de profunda introspección y revisión de mis experiencias en el campo, pude dilucidar que era mi identidad de género la que estaba actuando como un limitante en estos campos sociales, aun cuando no reproducía problemáticas del mundo masculino, o mantenía una perspectiva que estuviera atravesada por mi condición de género. Mi identidad de género estaba operando como una categoría analítica desde la cual mi propia presencia era cuestionada e interpelada por las interacciones en el campo de lo social. Mi lugar no era neutral, ni omnisciente, ni omnipresente (Guber, 2001), sino que mi presencia en el campo suponía un género y, en mi caso, el masculino podía traer aparejadas cuestiones relacionadas al patriarcado, el machismo o visiones sexistas de mi presencia, etc. Mi condición del “estar allí” generaba una paradoja fundada en el “no ser” lo cual hacía que no fuera permitido mi “estar ahí”.

Este rechazo en el acceso al trabajo de campo volvió a generarme frustraciones, y me hizo tomar algunas decisiones apresuradas como borrar todo el historial de e-mails que estuvieran relacionados con este.⁴ En ese momento me sen-

4 Esto fue algo que tiempo después lamenté profundamente.

tía enojado y, con el paso del tiempo, mi preocupación era perder interés en la temática.

Durante el año 2016 no realicé casi ningún tipo de avance respecto a mi investigación, y me alejé del medio académico. Por aquel entonces, continuaba en contacto con una travesti que había conocido antes de vincularme con la organización Mujeres Trans Argentina. Su nombre era Geraldine y tenía una peluquería en el barrio de Once, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La conocí por recomendación de un amigo, y aunque quise realizar campo en la dinámica cotidiana de su peluquería, me resultaba poco viable para el objetivo que me había planteado en un primer momento.

La primera vez que fui a verla lo hice con la excusa de que me cortase el pelo. Durante casi dos años y medio continué yendo, mensualmente,⁵ a ver a Geraldine, y siempre que la visitaba ella me contaba alguna anécdota relacionada con sus clientes, o alguna situación que le había pasado en la calle, o a alguna amiga travesti.

¿Por qué traer a Geraldine como una experiencia relevante para mi trabajo de campo? Luego de reflexionar al respecto, entendí que ese contacto mantenido durante las esperas en su peluquería, o incluso cuando charlábamos mientras me cortaba el pelo, indirectamente habían hecho que se mantuviera activa mi atención e interés por todo el trabajo que había realizado hasta entonces.

¿Cuál es el motivo por el que encontré relevante reparar en mis emociones generadas luego de ser expulsado del campo? La angustia trasciende a la responsabilidad académica, el rechazo cuestiona nuestras aptitudes como trabajadores de campo e investigadores del mundo social (Guber, 2001). Sin embargo, las emociones también funcionan como una forma de conocimiento. Aunque para la lógica

5 Esta periodicidad no estaba pautada, sino que respondía a cuestiones de visitas espontáneas.

académica sea la razón el principal vehículo y mecanismo productor de conocimiento, es importante reparar en que existen otras formas de conocer que no apelan a una lógica razonable. Al no comprenderlo de esta forma, fui superado por la situación y mi interés en continuar investigando casi fue vencido por estas creencias del mundo académico.

Escritura, campo y análisis: el *trabajo espiralado*

En 2017, dos años más tarde de mi primera aproximación, comencé a reflexionar nuevamente en cómo abordar la temática relacionada con lo trans. Esa revisión me permitió superar de forma exitosa la profunda desilusión que había tenido en un primer momento. Mis primeras formas de abordar la temática focalizaban en el pasaje de la masculinidad hacia la feminidad, sin embargo, analizarlo de esa forma suponía dejar a las masculinidades trans fuera de mi análisis. Esto me permitió repensar el trabajo de campo. Además de mi primera aproximación con la organización de mujeres trans en 2015, dos años más tarde realicé una participación en un *consultorio de diversidad y género*⁶ que funciona en el Hospital de Clínicas de la Ciudad de Buenos Aires, donde expandí mi referente empírico a partir de acompañar experiencias de varones trans. Esta experiencia hizo que reformulara el referente empírico, no como mujeres trans solamente, sino hacía la categoría de persona trans, donde la dimensión de género no se encasilla de

6 En aquel entonces conocidos como consultorios amigables, son servicios de prevención, diagnóstico y atención del VIH-sida e infecciones de transmisión sexual (ITS) sensibilizados en la atención integral de la salud de las personas gays, travestis y bisexuales. Estos servicios están destinados a mejorar la accesibilidad a los recursos preventivos y a la atención en el ámbito de hospitales públicos. El proyecto comenzó a implementarse durante el año 2010 y actualmente se desarrolla en varias localidades del país.

forma binaria.⁷ Y una tercera instancia de campo,⁸ basada en entrevistas etnográficas con personas trans y referentes en la temática. Así fue como comencé a desarrollar la temática desde una perspectiva vinculada con la conformación de la subjetividad.

En combinación con el trabajo en conjunto con la directora de tesis,⁹ fue que mi investigación pudo sostenerse a lo largo de casi dos años más. El desarrollo de las distintas instancias de análisis e investigación no fue lineal, muchas veces se dieron de forma simultánea, o fueron retrocesos en dichos avances. Sin embargo, lo que motivó mi hacer fue el *entusiasmo* como motor tras haber redefinido la perspectiva teórica: “*una vez que enganché, nunca paré*”.

Como mencioné anteriormente, luego de una revisión de mis primeras aproximaciones al campo, pude divisar que mi frustración era producto de cómo me posicionaba en dicho espacio. Era mi conformación de mi propia subjetividad, y cómo me mostraba a mi entorno, y esto no era un dato menor, debido a la temática que había elegido. Mi identidad de género, vinculada con un mundo masculino, visualmente heterosexual¹⁰, cisgénero¹¹, podía resultar

7 El sistema de género binario puede conducir a dos tipos de razonamientos, o bien el género guarda relación con el sexo, es decir, dos sexos/dos géneros. El binarismo sexual es una construcción contemporánea, las categorías masculino y femenino, contrapuestas, actúan en la modernidad, pero históricamente la sexualidad fue cambiando según era comprendida.

8 A estas instancias, se puede sumar otra aproximación al campo, participando en el equipo de profesionales de la Asociación Civil Infancias Libres, en el periodo 2018-2019, aunque no fue materializada en el cuerpo del trabajo de tesis de licenciatura.

9 Doctora en antropología Paula Cabrera.

10 Que hace referencia a la heteronormatividad, comprendiendo al régimen social, político y económico que impone las prácticas sexuales heterosexuales mediante diversos mecanismos e instituciones que presentan la heterosexualidad como necesaria para el funcionamiento de la sociedad y como el único modelo válido de relación sexo-afectiva y de parentesco (Butler, 1990).

11 Es un término que visibiliza a las identidades desde el uso oral o escrito. Su prefijo “Cis” significa “del mismo lado”, unido a “género” se interpreta como del mismo lado del género. Este término es usado para expresar que una persona elige (o continúa estando en) el género que le fue asignado.

amenazante para quienes comprenden los grupos a los que estaba intentando acceder.

Ese dato era el que en un primer momento escapaba a mi comprensión. Y operaba como un límite en el acceso al campo. Como investigadorxs, nos encontramos situados en un lugar (Rockwell, 2009), pero también estamos atravesados por emociones, y de esto intenté dar cuenta en mi tesis de licenciatura.

Otro punto relevante fue que me encontraba trabajando con activistas del campo temático que estaba intentando abordar. Comprendí que sus discursos representaban solo a un grupo de la población a la cual estaban intentando acceder, y no era un discurso que se pudiese trasladar en toda la población trans (Faretta, 2012). Mi estrategia metodológica fue hablar de subjetividades trans y no encasillarla como *la subjetividad*, evitando así reproducir un modelo ideal. Mi intención fue trabajar con los discursos del sentido común, de las experiencias vividas vinculadas con la conformación de la identidad de género.

El corazón de la escritura

Reflexionando sobre la elaboración de una tesis, se la suele comprender como un producto acabado, armonioso, sintético. Esta idea invisibiliza lo caótico que el proceso puede volverse, de cierta dimensión de ese proceso he intentado dar cuenta hasta aquí.

nado al nacer a partir de su genitalidad. El objetivo principal es visibilizar que los procesos de construcción de la identidad de género son transversales a todas las personas, tanto transgénero como cisgénero. Se empezó a utilizar en círculos académicos estadounidenses en la década de los noventa y en los últimos años se extendió con el objetivo de despatologizar la diferencia con el transgénero.

Durante la investigación para el desarrollo de mi tesis, el trabajo en conjunto con la directora fue fundamental. Recuerdo haber planificado un cronograma, presentando un plan de trabajo con distintas fases a realizar: *Introducción, Estado del arte, Referente Empírico, Metodología, Trabajo de campo, Análisis teórico, Conclusión*, etc. Ante dicha propuesta, la respuesta que tuve fue *pensarlo desde otro lado*, las palabras exactas fueron: “tenés que escribir el corazón de la tesis”. En ese momento no comprendí qué significaba esto, y mi primera reacción fue puro desconcierto, desarticulando todo mi plan de acción para la escritura de la tesis.

A lo largo de mi carrera de grado se me había enseñado a reproducir esquemas, donde una tesis de investigación debía tener una estructura y pautas (Achili, 2005). Sin embargo, durante la experiencia comprendí que el trabajo de quien investiga es una producción de índole artesanal, que tiene una dimensión que se aprende socialmente, pero al mismo tiempo se aprende en la misma práctica, es decir, que se incorpora individualmente (Wacquant, 2000). Si bien existen estructuras y ciertas pautas para realizar una tesis, depende de la propia articulación del autor/a lo que lo vuelva un trabajo genuino.

Esta forma de trabajar es muy particular, y se sale de los modelos de *cómo escribir una tesis*. En el proceso de formación y conformación de quien investiga es necesario salirse de los moldes, no solo en un plano racional –que nos indica cómo se escribe y realiza una tesis–, sino también en la dimensión emocional, la cual opera como una forma de conocimiento. Lo que el ámbito académico no intenta profundizar es cómo se genera conocimiento científico desde lxs propios investigadores/as. Ya que entiende este tipo de conocimiento estrictamente racional, ahondando de esta forma la escisión cuerpo/mente (Merleau Ponty, 1945). Sin embargo, la propuesta teórico-metodológica del abordaje

de la subjetividad (Cabrera, 2017) permite comprender a través de otras dimensiones, no solamente las que hacen alusión a la mente/conocimiento racional.

Volviendo a la noción “*corazón de la tesis*”, haciendo referencia a una perspectiva teórica que se propone indagar sobre la dimensión subjetiva, es necesario que quien investiga pueda realizar un proceso de introspección que le permita descubrir desde donde investiga. A eso hace referencia la idea de *corazón*, no solamente en una dimensión teórica, sino también subjetiva. Poder identificar dicho elemento me ha permitido (y permite) impulsar mi trabajo posterior.¹²

El proceso de producción suele ser una dimensión que conforma a quien investiga, y del cual no se habla en la instancia de formación: es oculto y silenciado, como si fuera una fase inferior donde no resulta correcto para la academia hegemónica conocer lo que le sucede a la persona que investiga (Guber, 2001). Conocer sus expectativas, sus éxitos/fracasos en el campo, sus temores, incertidumbres, constituyen insumos para indagar en lo que lxs impulsa o desmotiva, en definitiva, el vínculo con aquello que se desea investigar. A lo largo de ese proceso, en la propia subjetividad del investigadxr algo se modifica.

A lo largo de mi proceso de tesis, como hice mención anteriormente, atravesé distintas emociones y sentires. Las más determinantes han sido las angustias y frustraciones, solo hacia el final de ese proceso pude comprenderlas y volverlas material de análisis, siendo parte de los conocimientos abordados. La emocionalidad, el sentir (Leavitt, 1996) y la corporalidad son dimensiones que nos

12 Años más tarde y luego de haber conocido a otrxs colegas que comparten ciertos ejes teóricos para el abordaje de la subjetividad. He podido descubrir y compartir que la instancia de la escritura de dicho corazón es una fase fundamental y necesaria para comprender la transición hacia la subjetividad del rol de quien investiga.

dan información “desprestigiada”, sin embargo, en los últimos años la academia ha comenzado a considerarlas y repensarlas.

Sobre la dimensión del género en el proceso de conformación de subjetividades

En el desarrollo de mi tesis de grado propuse un modelo de análisis,¹³ para explicar cómo se desarrolla el proceso de conformación de subjetividades de personas trans.¹⁴ El mismo está compuesto por distintas instancias que contribuyen a un proceso mayor; este se da a lo largo de la vida, y no se encuentra sujeto a una fórmula preestablecida de cómo ser trans.

Propuse entenderlo a partir de cuatro instancias, las cuales pueden tener cierta convivencia a lo largo de todo su desarrollo. El inicio de una fase no implica que la anterior haya concluido de forma definitiva, motivo por el cual su análisis por separado solo fraccionaría el proceso de conformación de subjetividades, por ello es necesario comprenderlas con cierta interdependencia.

La primera la he denominado el “*mal estar*”, y hace referencia a los momentos previos a tomar la decisión de vivir el género autopercibido distinto al asignado al nacer. La segunda etapa, llamada *La decisión*, es necesario abordarla como una instancia en sí misma y no como solo un

13 El proceso que aquí describo es un modelo idealizado a partir de las distintas experiencias relevadas en el trabajo de campo. Es necesario aclarar que puede guardar diferencias frente a vivencias individuales.

14 En este modelo de conformación de la subjetividad de personas trans no se repara en cuestiones relacionadas con orientación sexual, ya que se entiende que la orientación sexual es independiente de las expresiones de género.

momento, por su complejidad. Luego, el *proceso de transición*¹⁵ donde la persona lleva adelante distintas estrategias aplicadas a sus maneras de ser, estar, sentir y hacer, principalmente en su cuerpo. Y por último *la redefinición de los vínculos sociales en las experiencias de vida*, a partir de los cambios originados por la transición de género.

Las categorías de lo masculino y lo femenino se encuentran en la mayoría de las dimensiones de nuestra cotidianidad, también en nuestros cuerpos y subjetividades.

Son las experiencias de las personas trans las que permiten reflexionar sobre la construcción de la expresión de género. Sin embargo, considero que resulta necesario revisar este proceso de conformación de subjetividades, donde surge el siguiente interrogante:

¿Cómo pueden articularse estas cuatro instancias en la conformación de la subjetividad de las personas, en cuanto a la dimensión del género?

Luego de reflexionar sobre mis experiencias en el campo e interpelando mi propia subjetividad como investigador, volví a revisar la propuesta de mi modelo de análisis sobre la conformación de subjetividades. En esta nueva instancia pude divisar que no estaba vinculada exclusivamente con personas trans, sino que puede aplicarse a la conformación de la subjetividad en tanto su dimensión del género.

Puedo afirmar que el proceso de conformación de subjetividad de mi propuesta teórico-metodológica puede aplicarse, asimismo, para el análisis de la conformación de la subjetividad que hace al género de las personas. Si bien

15 En abordajes que no tomaron a la subjetividad como un eje de análisis, comprendieron al proceso de transición como la única dimensión donde se transforma y conforma la propia subjetividad, sin embargo, considero que este proceso es solo una dimensión dentro de la totalidad de la conformación de la subjetividad de personas trans. Entenderlo solo a partir del proceso de transición puede brindar una mirada parcial sobre cómo es transformada y conformada la subjetividad. Considero que abordarla de esa forma resultaría una perspectiva incompleta.

en las personas trans pareciera que esta conformación tiene características que pueden resultar más conscientes, en realidad este proceso de conformación de la subjetividad, a partir de la identidad de género, es un proceso por el cual todas las personas atraviesan.

El análisis de la conformación de las subjetividades, en cuanto a la dimensión del género, parece estar invisibilizado en las personas cisgénero, debido a la concordancia de su genitalidad y las prácticas que le fueron inculcadas (pertenecientes a mundos masculinos o femeninos). Por ejemplo, mis propias limitaciones en el acceso al campo daban cuenta de la dimensión de género de mi propia identidad en el campo. Si bien no reflexioné oportunamente sobre ello, sí ha sido un dato leído por mis interlocutorxs (quienes me limitaban o permitían el acceso al campo).

Como ya fue mencionado, hacia el final de mi proceso de investigación comencé a encontrarme con mis propias condiciones de identidad de género. Toda aquella experiencia que iba relevando en el trabajo de campo podía encontrar analogías con mis propias experiencias en cuanto a mi conformación de la subjetividad respecto a la dimensión del género.¹⁶

Los relatos sobre la conformación de la subjetividad de personas trans impulsaron algunas preguntas para mi propia autorreflexión: *¿Cuándo dije que quería ser varón?*

A partir de esa pregunta, comencé a dilucidar determinados procesos que incorporé de forma implícita, aunque al volverlos explícitos considero que los volvería a elegir. Estos procesos se vuelven explícitos a partir de la problemática analizada en mi trabajo de tesis.

El campo temático puede resultar una invitación a una reflexión profunda sobre los procesos de conformidad de la

16 En cuanto varón, cisgénero, heterosexual que resultaba amenazante para el campo.

subjetividad. Lo que intenté con este artículo es volver explícito el plano de la propia subjetividad de quien lee mi trabajo.

Palabras finales

A lo largo de este escrito intenté dar cuenta de cómo las emociones se convierten en información, que en una primera instancia puede pasar desapercibida. Sin embargo, volviendo a esas emociones, pude analizarlas como un dato que me brindó nuevas reflexiones sobre la temática trabajada. La frustración, el enojo, la decepción, el entusiasmo estaban vinculados con una dimensión que no estaba teniendo en cuenta al momento de mi análisis. La corporalidad de quien investiga se vuelve un dato, no solamente para el propio punto de vista, sino también para el de las personas que lo interpelan a largo del trabajo de campo.

Volver al proceso de investigación realizado no me ha resultado fácil, probablemente sea necesario modificar los alcances allí propuestos. Sin embargo, algo relevante es necesario resaltar: lo que intenté abordar fue un proceso de construcción de subjetividad, que parecía sujeto a un solo grupo humano, como fue el que elegí, el de las personas trans. Luego de la revisión directa e indirecta de mi trabajo, puedo afirmar que ese modelo de análisis puede aplicarse también a las personas cisgénero; debería ser revisado en mayor detalle en futuras producciones, aquí propuse solo una primera aproximación. No se vuelve solamente una mirada de perspectiva de género, sino que es un modelo que permite reflexionar sobre cómo las estructuras de género nos atraviesan, generándonos mayores o menores *malestares*, en pos de toma de decisiones conscientes o inconscientes, de cómo deseamos transitar la cotidianidad de los distintos contextos que habitamos.

Bibliografía

- Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde.
- Cabrera, P. (2010). Volver a los caminos andados. Revista *Nuevas Tendencias en Antropología*, núm. 1, pp. 54-88.
- . (2014). Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. Revista *Virajes*, vol. 16, núm. 1. Universidad de Caldas.
- . (2017). *Antropología de la Subjetividad*. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, vol. 18, núm. 1, pp. 5-47.
- Faretta, F. (2013). Procesos de conformación subjetiva. Experiencias, estructuras, prácticas cotidianas y actores sociales del mundo del Vih-Sida. FFyL, UBA.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and feeling in the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3.
- Merleau-Ponty, M. (1993 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Morcillo, S. (2014). ¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación. Revista *Kula*, vol. 3, pp. 7-13.
- Sposaro, S. (2019) Yo siempre fui: El proceso de conformación de la subjetividades de personas trans [tesis de licenciatura]. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Tarducci, M. y Zelarallán, M. (2010). Nuevas historias: géneros, convenciones e instituciones. En Demarco, L.; De Isla, M. e Isnardi, J. (comp.), *Equis. La igualdad y la diversidad de género desde los primeros años*. Las Juanas.
- Turner, V. (1980 [1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. Siglo XXI.
- . (1988 [1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.

Los autores

Paula Cabrera

Licenciada y Doctora en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Actualmente se desempeña como Profesora adjunta en la materia Teoría Sociológica (carrera de Antropología, FFyL, UBA) y como Profesora de la Facultad de Humanidades (Universidad de Belgrano). Dicta seminarios de grado y posgrado vinculados con la antropología de la subjetividad y la investigación etnográfica en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Ciencias Sociales, ambas de la UBA. Desde 2009 dirige el Equipo de Antropología de la Subjetividad (FFyL, UBA) donde encabezó dos proyectos de investigación: "Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el *habitus*" (PRI 2009-2011) y "Antropología de la subjetividad: una perspectiva teórico-metodológica" (PRI 2011-2013).

Desarrolló actividades de Investigación como parte de diversos proyectos UBACyT y PICT vinculados con temáticas de su competencia. En cuanto a la formación de recursos, dirige tesis de grado y posgrado en las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales, ambas de la UBA. Se desempeña como evaluadora en distintas publicaciones científicas. Publicó artículos en revistas académicas del país y el exterior. Áreas de Investigación: antropología de la subjetividad, antropología de la religión, antropología del cuerpo, antropología de las emociones, teoría antropológica y sociológica, etnografía.

Temáticas abordadas: conformación y transformación de subjetividades en grupos religiosos de espiritualidad carismática católica y en grupos que practican técnicas corporales de raigambre oriental. Subjetividad. Procesos de conversión. Rituales. Tecnologías del ser. Cosmovisión. Corporalidad. Mitos. *Habitus*. Tiempo y espacio. Emociones. Práctica etnográfica.

Problemáticas teóricas y metodológicas: enfoques socio-antropológicos sobre la subjetividad; conceptualizaciones sobre religión, ritual, alquimias corporales, alquimias etnográficas, sensibilidad teórica; problemas epistemológicos y metodológicos en Antropología y Ciencias Sociales; metodología del trabajo de campo etnográfico.

Magdalena Belén Aquino

Licenciada en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Fotógrafa. Miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad (FFyL, UBA). Participa en áreas de Investigación vinculadas con la antropología, asiste de forma continua a cursos, seminarios y encuentros científicos. Se desarrolla como docente en áreas de educación formal e informal en el campo de la fotografía y las ciencias sociales.

Realizó su tesis de licenciatura sobre la corporalidad, la emocionalidad y la subjetividad implicada en los procesos formativos del clown y sus implicancias en la vida cotidiana de quienes lo practican. Durante su investigación implementó el uso del registro fotográfico en el campo como una estrategia metodológica de investigación distinta a las entrevistas y la observación-participante para abrir nuevos horizontes de sentido en las investigaciones antropológicas.

Sus áreas y temáticas de interés son antropología de la subjetividad, antropología del cuerpo, antropología de las emociones, antropología visual, fotoetnografía, rituales, jóvenes, estética, vida cotidiana, etnografía.

Magalí A. Gallo

Licenciada en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y Técnica en Viajes y Turismo (Universidad de Belgrano). También se ha formado como profesora de yoga y de diversas técnicas corporales terapéuticas.

Colaboró y participó de publicaciones científicas y proyectos de investigación de la UBA y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, vinculados con las áreas de la antropología social, la arqueología, el turismo y el patrimonio cultural. Organizó y dictó el curso/taller "Introducción a la antropología" en la Biblioteca pública y popular Rosario Vera Peñalosa de Haedo. Forma parte del área de relaciones institucionales del Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos Ex Esma y es miembro del Equipo de Investigación de Antropología de la Subjetividad del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA. Desarrolló su tesis de grado en torno al estudio de la conformación y transformación de subjetividad(es) de los practicantes de reiki de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Sus líneas de interés e investigación actuales son: etnografía, antropología de la subjetividad, del cuerpo, la salud y las técnicas terapéuticas no alopáticas, antropología simbólica, espiritualidad y emociones.

Santiago Reggi

Licenciado en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad (FFyL, UBA). Realizó trabajo de campo en comunidades africanas (Manica, Mozambique) entre noviembre de 2016 y diciembre de 2017, relevando los sentidos de la llamada Enfermedad Tradicional y de su sanación a manos de curanderos (ngangas) y de profetas de las Iglesias Africanas Independientes (gemedzis).

Sus áreas de investigación son: antropología de la subjetividad, antropología de la religión, antropología del cuerpo, antropología de las emociones y etnografía.

Abordó temáticas como conformación y transformación de subjetividades en grupos religiosos, subjetividad y sentidos de la enfermedad y de la sanación, rituales, cosmovisión, *habitus* y práctica etnográfica.

Sebastián Sposaro

Licenciado en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Realizó su tesis de licenciatura indagando sobre el proceso de conformación de personas trans (2019).

Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Trabajo Integrador Final de las carreras de Licenciatura de Bioimágenes e Instrumentación Quirúrgica de la Universidad Nacional José Clemente Paz (UNPAZ).

Forma parte del UBACyT "Tecnología, identidad y política: de la intervención tecnológica en los cuerpos a las políticas públicas en Ciencia y Tecnología. Sujetos, instituciones y saberes". Es miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad (FFyL, UBA).

Áreas y temáticas de investigación: proceso de conformación y transformación de las subjetividades, subjetividades trans, infancias trans, Ciencia y Tecnologías, problematización de la construcción del ideal de belleza, subjetividad y virtualidad.