

EL SEXO Y EL TEXTO

ETNOGRAFÍAS Y SEXUALIDAD
EN AMÉRICA LATINA



Rodrigo Parrini y Karine Tinat
(coordinadores)

EL COLEGIO DE MÉXICO

EL SEXO Y EL TEXTO
ETNOGRAFÍAS Y SEXUALIDAD EN AMÉRICA LATINA

CENTRO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

EL SEXO Y EL TEXTO
ETNOGRAFÍAS Y SEXUALIDAD
EN AMÉRICA LATINA

Rodrigo Parrini y Karine Tinat
(coordinadores)



EL COLEGIO DE MÉXICO

306.7098

S5184

El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina / Rodrigo Parrini y Karine Tinat, coordinadores. – 1a ed. – Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos : El Colegio de México, Centro de Estudios de Género, 2022.

485 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-564-374-8

I. Sexo – Aspectos antropológicos – América Latina. 2. Sexo – Aspectos antropológicos – América Latina – Investigación. 3. Sexo – Aspectos sociales – América Latina. 4. Feminismo – Aspectos sociales – América Latina. 5. Cuerpo humano – Aspectos sociales. I. Parrini, Rodrigo, coord. II. Tinat, Karine, coord.

Traducción del portugués al español de los capítulos “Entre las violencias ocurridas y las esperadas”, de Paulo Victor Leite Lopes, y “De las marcas que hacen cuerpos y deshacen crímenes”, de Laura Lowenkron: Luis Lorenzo Esparza Serra.

Primera edición, julio de 2022

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Carretera Picacho Ajusco, núm. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-564-374-8

Impreso en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: el sexo y el texto <i>Rodrigo Parrini y Karine Tinat</i>	II
---	----

I. FEMINISMO, ACTIVISMO Y TRABAJO SEXUAL

Antropólogas feministas en las intrincadas aldeas del sexo comercial <i>Deborah Daich y Cecilia Varela</i>	41
--	----

El género y la sexualidad en el estudio del comercio sexual: el lugar de la investigación como estrategia de acceso a la información <i>Carlos Alfonso Laverde Rodríguez</i>	73
---	----

De la investigación circunstancial al activismo académico: una reflexión <i>post facto</i> <i>Marta Lamas</i>	103
---	-----

Un cuerpo y dos investigaciones sobre mercado sexual <i>Santiago Morcillo</i>	135
--	-----

II. EPISTEMOLOGÍAS, NORMATIVIDADES Y HOMOEROTISMO

¿Sacar la etnografía del clóset? Políticas
del conocimiento en antropologías de las sexualidades
José Fernando Serrano Amaya
y *Manuel Alejandro Rodríguez Rondón*. 173

Revisitar el campo: percepciones, emociones
y heterotopías en la producción de conocimiento etnográfico
con personas no heterocentradas en Argentina
Guido Vespucci. 215

Entre las violencias ocurridas y las esperadas: anticipaciones,
estrategias de evitación y otras negociaciones en la circulación
de jóvenes no heterosexuales en una favela de Río de Janeiro
Paulo Victor Leite Lopes 251

Etnografía y heteronormatividad
Rodrigo Parrini 283

III. CUERPOS, AFECTOS Y SUBJETIVIDADES

De las marcas que hacen cuerpos y deshacen crímenes:
notas etnográficas sobre la gestión del tráfico de personas
en la Policía Federal brasileña
Laura Lowenkron 317

“Mucho más que una clase de salsa”: afectividad
y erotismo en un espacio comercial de salsa y bachata
de la ciudad de Buenos Aires
Mariana Palumbo. 355

Sangre, lágrimas y abrazos: reflexiones encarnadas
del trabajo de campo en círculos de mujeres
Karina Felitti y Rosario Ramírez. 385

IV. ETNOGRAFÍA, SEXUALIDAD Y REFLEXIVIDAD

¡Tomar distancia! Reflexividad en el quehacer
 etnográfico en el campo de las sexualidades
Ana Paulina Gutiérrez Martínez 427

Cuando la etnografía produce sexualidad...
 Para un ejercicio de reflexividad
Karine Tinat 457

INTRODUCCIÓN: EL SEXO Y EL TEXTO

RODRIGO PARRINI Y KARINE TINAT

EL SEXO

La sexualidad humana no constituye un nuevo tema de estudio para los antropólogos y las antropólogas. Si nos remontamos a la primera revolución de la disciplina antropológica y práctica etnográfica, que ocurrió alrededor de la década de 1920,¹ encontraremos de inmediato los escritos clásicos del polonés Bronislaw Malinowski —*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929)— y de la estadounidense Margaret Mead —*Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935)—. Desde las primeras incursiones en campo, que remontan a más de un siglo, se produjo una literatura sobre la sexualidad de las poblaciones estudiadas, abarcando no solamente los rituales prenupciales, las ceremonias de matrimonio y las *costumbres* relacionadas con el embarazo, sino también una multitud de otros aspectos como las relaciones amorosas, los celos sexuales, el adulterio, la cuestión

¹ Para Winkin (2001) la primera revolución de la disciplina antropológica tiene lugar entre 1915 y 1920 cuando Malinowski sale al trabajo de campo y afirma: “A cada uno su trabajo, los misioneros hacen uno, yo hago otro y voy a cosechar yo mismo los datos que me interesan [...] para recoger el punto de vista del nativo, las relaciones con sus vidas y entender su visión de su mundo” (1989 [1922]: 81; traducción nuestra).

de la moral sexual, el tabú y el incesto, las fiestas orgiásticas, la masturbación, las iniciaciones homosexuales como ritos de masculinidad, las atracciones y fantasías eróticas, el rol de la magia o de lo sagrado en la sexualidad.²

Si desde la primera página de su obra Malinowski (1929) escribe: “la sexualidad domina casi todos los aspectos de la cultura”, Balandier recalcará, más tarde, que “la sexualidad es un fenómeno social total: en ella, todo se juega, todo se expresa, todo se informa desde el comportamiento de las sociedades” (1985: 11). En efecto, la sexualidad humana nunca fue tratada por los antropólogos anglosajones y europeos como un asunto instintivo y meramente biológico o una realidad objetiva aislable, sino más bien como el resultado de un aprendizaje social. Este abordaje fue problematizándose cada vez más a lo largo del tiempo. En la literatura antropológica también se encuentran reflexiones sobre la producción del saber en un campo como la sexualidad. En un intento por explicar cómo se puede o cómo se estudiaron las prácticas sexuales de melanesios y melanesias desde la posición de etnógrafo(a), Malinowski (1929) justifica que su estudio no estaba fundado en observaciones personales, sino en las entrevistas que hizo con la población y que “sin duda ésta es la parte menos segura de sus materiales”.

Hacia finales del siglo XIX, cabe recordar que el discurso (el texto) etnográfico se había organizado en torno a dos tipos de “sexos”: el sexo de la actividad reproductora de la que se podía hablar sin pudor; y el sexo placer que no tomaba en cuenta las leyes jurídicas o morales (Bert, 2012: 36). En 2009, se encontró en los archivos de Marcel Mauss³ un documento titulado “Especimen de cuestionario para encuestar sobre la moralidad de un pueblo” (Bert, 2012). Estas ocho hojas

² Entre otras referencias clásicas que abordan uno o varios de estos aspectos, véanse Malinowski (1929), Mead (1935), Lévi-Strauss (1947) y Godelier (1982).

³ Conservados por el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

manuscritas e inéditas, atribuidas a Mauss, que fueron escritas a finales del siglo XIX o principios del siglo XX —carecen de fecha, desgraciadamente—, rompen radicalmente con las lecturas analíticas, normativas y pudibundas de finales del siglo XIX, que abordaban la sexualidad a partir de sus resultados (tasas de fecundidad, número de matrimonios, etcétera). Este documento muestra cómo el conocimiento del acto sexual fue objeto de crítica antes de convertirse en un hecho etnológico digno de reflexión: “una crítica que pasó por la observación etnográfica, hiper-empírica, del acto sexual que permitió hacer explotar los marcos teóricos demasiado rígidos o moralizantes” (Bert, 2012: 37).

¿Un nuevo campo de estudio?

Estas consideraciones permiten contextualizar e historizar, a grandes rasgos, el cruce entre práctica etnográfica y sexualidad tal como fue concebido en sus inicios y de forma clásica por la antropología anglosajona y europea, también ayudan a localizar, dentro del desarrollo histórico y geográfico de la disciplina, la especificidad de los textos que hemos compilado.

Si bien desde sus primeros desarrollos la antropología se preguntó por la sexualidad de las sociedades y culturas que investigaba, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX que surgió una antropología cuyo objeto de estudio principal era la sexualidad. No se trataba de inventarios comportamentales ni de costumbres, sino de una aproximación crítica a su producción sociohistórica que se vio afectada por los estudios feministas y los estudios de género, así como por investigaciones sobre diversidad sexual y de género, entre otras (Aggarwal, 2000; Behar y Gordon, 1996; Boellstorff, 2007; Castañeda, 2012).

Quizá los tres acontecimientos conceptuales fundamentales que permiten la conformación de este campo son:

a) La desnaturalización del sexo y de los cuerpos que realiza la reflexión e investigación feminista y los estudios de género (Butler, 2010; Fausto-Sterling, 1993; Ortner, 1979; Rubin, 1989); b) la conceptualización de la sexualidad como una construcción histórica y contextual (Foucault, 1981; Weeks, 1985), y c) la crítica a la heterosexualidad y la heteronormatividad y a todas las formas *normales* de sexualidad que defienden una relación necesaria, o *natural*, entre reproducción y placer (Warner, 1993; Wittig, 2006).

En América Latina, en los últimos treinta años, ha emergido una antropología de la sexualidad capaz de producir conocimientos singulares y de implementar prácticas de investigación específicas.⁴ Los textos antologados dan cuenta, desde el presente, de un proceso en curso que ha supuesto desplazamientos teóricos y metodológicos, conflictos epistémicos y tensiones conceptuales y empíricas. La sexualidad no emergió como un campo de investigación sin trastocar los saberes etnográficos y las teorías antropológicas.

La presente obra reúne un conjunto de capítulos que abordan las prácticas etnográficas en el campo de la sexualidad; contienen e interrogan, mediante reflexiones epistemológicas y metodológicas situadas, las complejas relaciones entre etnografía y sexualidad. Nos interesa entender cómo se han transformado las estrategias metodológicas y las técnicas de investigación al confrontarse con este campo de estudio.

La antología anuncia un conjunto de preguntas que no intentaremos resolver, pero que enunciamos como una forma de leer e interrogar los textos compilados. ¿Existe una

⁴ No obstante, cada país tiene un desarrollo particular e influencias y diálogos específicos. No estamos ante un campo homogéneo y sincrónico. Sugerimos revisar los estados del arte sobre sexualidad que produjo el Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM) del Instituto de Medicina Social (IMS) de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) (Brigeiro *et al.*, 2010; Citeli, 2005; Gogna, 2005; Aguião, Moutinho y Carrara, 2005; Parrini y Hernández, 2012; Valdés y Guajardo, 2007). Véanse también Araujo y Prieto (2008); Simões y Carrara (2014).

antropología de la sexualidad?, ¿debemos plantear una continuidad histórica dentro de la antropología en la investigación sobre sexualidad o los textos reunidos?, y en muchos de los textos citados, ¿muestran más bien una discontinuidad teórica, epistemológica, metodológica y empírica entre los estudios clásicos y los contemporáneos, al menos en América Latina? Las etnografías que tienen como preocupación central las formas en que se produce, experimenta, significa, organiza y politiza la sexualidad en América Latina, ¿responden a la saga que iniciaría con Malinowski y las encuestas sexuales de Mauss o surgen de una ruptura metodológica, conceptual, pero también política, con esos paradigmas y referentes?

Si consideramos los aparatos bibliográficos de los capítulos compilados como un mapa de referencias y alianzas, pero también de ausencias y distancias, veremos que ellos dialogan con otras etnografías contemporáneas, con textos del feminismo y las disidencias sexuales, con investigaciones inscritas en el campo de los estudios de género, más que con la tradición antropológica global, regional y nacional. Esto lo podríamos leer como síntoma de una ruptura intra-disciplinaria, aunque quizá la forma más productiva de interpretarlo sea atender a las transformaciones radicales que han ocurrido en la sexualidad, pero también en la antropología y la etnografía. ¿Sería válido el modelo malinowskiano para otras prácticas antropológicas?, ¿describen los/as etnógrafos/as contemporáneos/as “hechos totales”, como los que investigó Marcel Mauss, dentro de una tradición de pensamiento?, ¿hablamos aún de una antropología “universal” que no ha sido afectada profundamente por los procesos de descolonización y globalización, las transformaciones en los regímenes políticos y las hegemonías regionales, la expansión acelerada de los medios y las tecnologías de comunicación, la politización creciente de esferas que se consideraron fuera de las preocupaciones políticas hasta hace poco, entre otros fenómenos?

Los capítulos antologados están atravesados por esos y muchos otros procesos. No habrían sido posibles sin la irrupción del feminismo en las coordenadas del pensamiento y la construcción de lo público y su desplazamiento de los ejes que diferencian intimidad y colectividad, personal y público, sexo y género, entre otros; las aperturas que produjeron los estudios de género en los ámbitos globales y nacionales; los cuestionamientos que introdujeron en el orden sexual las disidencias eróticas e identitarias; las fisuras que han concitado las discusiones raciales; los aportes de las teorías poscoloniales y decoloniales, entre otros pensamientos y metodologías involucrados.

En las etnografías que hemos compilado las preocupaciones de Malinowski, Mauss o Mead merodean en sus preguntas o técnicas de investigación, como si las discontinuidades supusieran una reorganización de las herencias y las rupturas, en los diálogos interrumpidos o secretos que cada practicante de la etnografía puede tener con sus tradiciones, textos y experiencias.

Sabemos que ni el *sexo* ni el *texto* han permanecido indemnes a la historia y a los cambios civilizatorios que cimbraron el siglo xx y afectan los tiempos actuales. Por ello, los capítulos reunidos están atravesados por tensiones entre los modos de conceptualizar la sexualidad y las estrategias de escribir sobre lo social. Tensiones no resueltas, pero productivas.

Sobrevivencia y peligro

En un trabajo que podemos considerar pionero en América Latina, Néstor Perlongher (1999) sostiene que la única manera de investigar el *callejeo* de sus “informantes” fue *callejeando* con ellos.⁵ *Callejear*, dice el autor, es acoplar la etnografía a un

⁵ En su etnografía, publicada en portugués en 1987, el antropólogo argentino recorre el centro de São Paulo para conocer el mundo de la pros-

nomadismo de sobrevivencia y peligro, los espacios abarrotados a observaciones puntuales, el cuerpo de los informantes y los mandatos académicos y éticos del/la antropólogo/a. Para escribir ese libro, Perlongher recurrió a una literatura escasa y fragmentada en ese entonces para aproximarse a mundos y sujetos que no eran canónicos ni habituales para la antropología latinoamericana.

En estas coordenadas sociohistóricas, la crítica del *texto*, que en ese mismo periodo sacudió a la antropología anglosajona (Clifford y Marcus, 1986), fue una crítica al *sexo*, que no habría sino intensificarse en las décadas siguientes. Una crítica en la que se entrecruzaron las políticas sexuales emergentes en los países del continente, la transformación acelerada de las relaciones de género, el surgimiento de nuevos sujetos políticos, la neoliberalización de las economías y la reducción de los Estados, algunos objetos teóricos y empíricos novedosos y un desplazamiento profundo de las moralidades, entre otros muchos procesos identificables.

Perlongher transformó el *callejeo* en un modo singular de practicar la etnografía y, en cierta medida, su experiencia constituye un sesgo que delimita un campo de investigación y esboza un objeto de estudio.

La presente antología procura mirar de cerca ese cruce entre etnografía y sexualidad y problematizar sus interrogantes epistemológicas y metodológicas. América Latina suscitó una *tradición* singular que es necesario conocer puntualmente. Si las metodologías son estrategias históricas para producir conocimiento, cabe preguntarse: ¿en qué circunstancias sociopolíticas se realiza una etnografía en este campo?, ¿qué tipo de sujeto son los/as etnógrafos/as?, ¿cuáles son las coordenadas corporales, afectivas y subjetivas de sus trabajos y análisis?

titución masculina e intentar comprender el deseo, las relaciones de clase, los modos de sobrevivencia y los devenires de los jóvenes que se prostituían, anclados en *antiguos* esquemas de masculinidad y erotismo.

En América Latina, la antropología de la sexualidad surgió cuando actores políticos como el feminismo y la disidencia sexual adquirieron una fuerza y relevancia particular; nuevos sujetos sexuales lograron tener una visibilidad inédita; formas plurales de corporalidad y múltiples experimentos identitarios, estéticos y afectivos ganaron espacio social y cultural; se reestructuraron algunas encrucijadas políticas en las que colisionaban derechos, modos de vida y proyectos emancipatorios con nuevas formas de subordinación y dominación. Un conocimiento social comprometido con algunas dinámicas sociales y culturales asume que su producción representa un recurso político y simbólico que distintos sujetos y grupos pueden utilizar para potenciar sus demandas y sus acciones.

No obstante, como dijimos antes, la sexualidad es un objeto paradójico para la antropología (y quizá para las ciencias sociales, en general). Por una parte, parece que ha sido un tema permanente de atención, en tanto que las investigaciones se interesaron en el parentesco, la reproducción, los ritos, la regulación de las relaciones entre hombres y mujeres, las exclusiones sociales y simbólicas, las formas de transgresión y sus efectos, entre otros asuntos. Por otra parte, sólo en las últimas décadas surge como un tema que esta disciplina puede abordar de manera específica.

Los capítulos reunidos aquí muestran de manera clara que el entrecruzamiento entre deseo y normas morales, espacios de intimidad y foros públicos, afectos y economías de sobrevivencia, o entre identidades e instituciones, sucede de manera singular y tiene características particulares. Al atender esas singularidades, las etnografías sobre sexualidad han producido una densidad empírica y analítica fundamental para este campo. La diversidad de herramientas de investigación, la apuesta por un trabajo de largo plazo, la sofisticación de los enfoques en terreno y también en la escritura, la atención a las fisuras del orden social y la experiencia subjetiva, la presencia corporal de los/as investigadores/as en

el campo, entre otros rasgos, le otorgan a la práctica etnográfica una complejidad irremplazable y una capacidad para sostener preguntas y problemas, así como para identificar puntos ciegos y conflictos.

Junto con esto, también se aprecia una apertura a innovaciones conceptuales y teóricas. Las posturas postestructuralistas en el campo de los estudios de género o del feminismo fueron asumidas prontamente; la preocupación creciente por los cuerpos y los afectos también; los debates sobre la autonomía corporal y sexual de las mujeres marcaron muchas etnografías, y las derivas conceptuales, estéticas y políticas de la teoría *queer*, en su versión metropolitana y tercermundista, influyeron en algunos estudios. Tendríamos que preguntarnos si esa sensibilidad se vincula con las lecturas críticas que se han realizado de la(s) antropología(s) metropolitana(s), que cimbraron sus certezas epistemológicas e institucionales y permitieron otras aproximaciones teóricas y metodológicas, pero también otros objetos de estudio.

Cuando Perlongher sigue a sus “informantes” por las calles del centro de São Paulo, no sólo experimenta con su propio cuerpo y su deseo, también lo hace con las preguntas y los enfoques de una disciplina. Acompañar a esos muchachos de clase popular en sus itinerarios económicos, sexuales y afectivos no sólo implicaba reconstruir formas de vida y la inscripción estructural de sus cuerpos en el orden social, también suponía llevar a la antropología latinoamericana hasta lugares, estrategias de supervivencia, configuraciones éticas y prácticas que no conocía o que prefería evitar. Junto al etnógrafo *callejeaba* toda una disciplina. Las generaciones posteriores de investigadores/as supieron profundizar ese nomadismo y un compromiso radical con los sujetos y las vidas existentes.

Los capítulos antologados muestran esto de maneras diversas, tanto en los acercamientos que utilizan para acceder a algunos lugares, o para relacionarse con sujetos y colectivos de-

terminados, como en las dificultades y los obstáculos que encuentran. La antropología se ejerce en contextos polémicos, donde las preguntas y los cuestionamientos surgen desde distintos puntos. Practicar la etnografía implica asumir un descentramiento constante y habitar una posición discutida y tensa.

No obstante, para la antropología y la etnografía la sexualidad no es un objeto resuelto. Quisiéramos plantear, al contrario, que emerge de sus bagajes teóricos y metodológicos, de las coordenadas sociohistóricas y políticas en las que se investiga, de los discursos y las prácticas sociales vigentes en cierto momento y de las configuraciones que los propios sujetos producen. La sexualidad no se constituye como un objeto teórico o empírico independiente de sus historicidades y condiciones sociales y simbólicas. No existe “fuera” de ellas. En estos capítulos, la sexualidad no es un objeto compartido y delimitado, sino un terreno de disputas socioculturales, fisuras políticas y epistémicas, y confrontaciones institucionales y subjetivas. La sexualidad tampoco es una noción o una experiencia compartida y transparente para los sujetos y colectivos que aparecen e intervienen en los textos antologados. Estas etnografías no dan por sentado su objeto, sino que lo exploran en sus configuraciones locales.

Para los muchachos con los que *callejeaba* Perlongher, la sexualidad no era un tema, ni siquiera un concepto disponible en sus lenguajes cotidianos. En las décadas siguientes, muchos sujetos sociales comenzaron a hablar de “su” sexualidad. Todavía a finales de la década de 1990, Ana Amuchástegui (2001) entrevistaba, en localidades rurales de México, a mujeres que no hablaban de la sexualidad como algo íntimo o privado.

La distinción entre los lenguajes vernáculos del erotismo o el parentesco y las terminologías técnicas de la salud o los derechos trazó una fisura profunda entre modos de significación y posiciones subjetivas. La preocupación estatal por la salud sexual y reproductiva, que apuntaba fundamentalmente a las mujeres (Amuchástegui, 2001), y por el virus de la

inmunodeficiencia humana (VIH), que tenía como población objetivo a los hombres con prácticas homoeróticas (Núñez, 2010), implicó la difusión de un lenguaje sobre la sexualidad que enfatizaba los términos técnicos y una aproximación científica. Si bien es un desplazamiento que ha sucedido de modos diversos y que nunca ocupó por completo el campo del erotismo, los lenguajes oficiales y médicos lograron una hegemonía semántica que permanece hasta hoy y dotaron a los individuos de modos distintos de comprensión de sus deseos, cuerpos, afectos, vínculos, subordinaciones, normas y prácticas. Entre las clases medias urbanas de las grandes ciudades, ese proceso sucedió de manera distinta que entre los mundos rurales o indígenas. No obstante, la sexualidad constituye hoy en día un referente y una racionalidad para grupos sociales muy diversos y contextos plurales.

EL TEXTO

Feminismo, activismo y trabajo sexual

La primera parte de la obra está conformada por cuatro capítulos. Deborah Daich y Cecilia Varela estudian el sexo comercial en la ciudad de Buenos Aires y sus narrativas hegemónicas que permean las agencias gubernamentales y generan una serie de nuevas políticas y leyes. Por un lado, se hace hincapié en que el modelo abolicionista considera la explotación sexual y el sexo comercial como contrarios a la dignidad humana y como una forma de violencia contra las mujeres, por lo cual se propone la erradicación de la prostitución. En este modelo, resaltan, las personas que ejercen la prostitución son consideradas víctimas.

Las autoras ofrecen una investigación con perspectiva feminista y destacan que esto se debe a los motivos, las preocupaciones y el conocimiento involucrados en el proceso de

investigación, partiendo de la convicción de que el mundo social está estructurado, también, por el género. La investigación feminista parte de las experiencias diversas de las mujeres, problematiza la posición de quien investiga y está atenta a las relaciones de poder en las que se inscribe su práctica. El capítulo describe y recupera la experiencia de ambas autoras en su camino al investigar desde distintas perspectivas el trabajo sexual y la manera en que, al involucrarse más en este tema, fue abriendo las posibilidades a nuevas interpelaciones.

Como antropólogas, las autoras afirman que no se trató de “dar voz” a unos sujetos marginados, sino de construir colaborativamente algunas de las condiciones y herramientas para que algo de ese malestar pudiera ser escuchado. Apuntan que la antropología al igual que la epistemología feminista permiten recordar que todo lo que los sujetos tengan para decir respecto de sus modos de vida tiene un valor, que sus deseos y proyectos deberían contar y que muchas veces no se trata tanto de “dar voz” (a quienes ya hablan), sino de prestar (otros) oídos para escuchar mejor. Lo anterior cobra gran relevancia si pensamos que tradicionalmente las políticas anti-trata se han caracterizado por postular desde el comienzo a un sujeto enmudecido.

Las autoras rescatan de su investigación la importancia del trabajo colaborativo, el cual es el fundamento mismo de la antropología feminista y proponen eludir la dicotomía legal/ilegal y tejer las condiciones para que, ante el trabajo etnográfico sobre la sexualidad, sea imperativo tener oídos para escuchar mejor. Se necesita, pues, un público que escuche estas demandas, así como medios de comunicación con la voluntad de difundir y organizaciones y activistas aliados.

Por su parte, el capítulo de Carlos Laverde aborda el comercio sexual en Bogotá y centra su mirada en las trabajadoras sexuales organizadas en una zona de tolerancia en la ciudad. A partir de su experiencia etnográfica, plantea una reflexión sobre la forma en la que, desde la posición del suje-

to que investiga, se vinculan diferentes aspectos como el género y la sexualidad, tanto en las posibilidades de acceso al campo como de las restricciones y los sesgos que impone una mirada situada en el análisis y la construcción del análisis del objeto de estudio.

Apunta sobre todo a reconocer las posibilidades y limitaciones del género y la sexualidad de quien investiga en el debatido campo del comercio sexual, y ofrece una apuesta reflexiva y situada desde el punto de vista del investigador, quien está inmerso en relaciones de poder que se distribuyen de forma desigual en el proceso de investigación. De acuerdo con Laverde, el rol del investigador dentro de una población tiene consecuencias que cuestionan la idea de objetividad científica. Dimensiones como el género, la clase social y la afiliación política o alguna organización son parte del conocimiento *vis-à-vis* con la población.

Llama a reconocer la presencia de los roles que tiene el investigador en el campo del estudio del comercio sexual, ya que considera que esto no es un obstáculo para la investigación social; sin embargo, permite visualizar las limitaciones e incluso las ventajas que implica el género y la sexualidad como necesarias para construir un conocimiento situado que ponga en discusión los hallazgos y resultados de las investigaciones.

En el tercer capítulo de esta antología, Marta Lamas reflexiona, rememora y narra la manera en que pasó de ser una “feminista activista” a una “investigadora circunstancial” y posteriormente a una “investigadora activista” (*activist scholar*). Siguiendo la pista de sus recuerdos, ella juega con la idea de hacer una suerte de autoetnografía.

La autora explica y presenta cómo se fue dando el proceso de asumirse como investigadora activista, a la vez que narra una serie de experiencias sobre la manera en que fue desarrollando su activismo político como parte fundamental de su trabajo académico, haciendo hincapié sobre

todo en el proceso de desarrollo de su activismo académico feminista.

Un elemento que subraya de manera particular es la intersubjetividad y explica que, al mismo tiempo que potencia el proceso de investigación, impone restricciones en la escritura. Asimismo, refiere que las trabajadoras sexuales en México han sido tradicionalmente olvidadas por las izquierdas y por las feministas, y que este aspecto en particular llamó su atención y la motivó a investigar sobre ellas. De igual manera, afirma que la relación de colaboración política no está exenta de afectos. Su experiencia al transitar de “asesora política” a “antropóloga” ayudó a complejizar su visión sobre el mundo de las trabajadoras sexuales, el activismo político y el feminismo.

En su capítulo, se cuestiona sobre qué había estado haciendo ella en esta investigación y confiesa que, cuando llegó como activista al campo del comercio sexual callejero, su objetivo era acompañar un proceso de autoorganización de estas mujeres con las que ningún grupo político se había comprometido. Esa meta obedecía tanto a un idealismo de investigar la realidad para transformarla como a una curiosidad morbosa de adentrarse y entender el tema. Lamas señala, entre líneas, que las feministas han transformado el trabajo de campo y la escritura etnográfica, y que los cambios en la teoría han impactado la práctica y se enmarcan en un activismo que ha incrementado la colaboración.

El último capítulo de esta primera parte nos regresa a Argentina y corre a cargo de Santiago Morcillo. El autor comparte una reflexión sobre las experiencias de trabajo de campo en dos líneas de investigación: una, de hace algunos años, entre mujeres que ofrecen comercio sexual, y otra, más reciente, sobre varones que pagan por sexo en la ciudad de Buenos Aires. Su mirada se ha centrado, particularmente, en las relaciones de poder y afectos entre investigadorxs e investigadxs. En el contexto local, la afectividad y politización de

las investigaciones aparecen con frecuencia, especialmente en el campo de las investigaciones sobre sexualidad, tensionando la pretendida autonomía del quehacer científico.

La lectura que se le da al cuerpo de los varones en los ámbitos del mercado sexual es, por mucho, distinto a la lectura del cuerpo femenino. A lo largo del capítulo se resalta la vivencia desde los varones. Así pues, señala el rol varón-cliente como algo problemático, ya que en el corto y mediano plazos identificarse como cliente le habría complicado la posibilidad de un vínculo empático y afectivo. Al mismo tiempo, explica que distanciarse de la posición de cliente no significó para él tener otro rol claro, sino que le ayudó a interpelar sus propias capacidades para ser él mismo y a ponerlo en juego en el contexto del comercio sexual.

El autor reflexiona sobre las emociones derivadas de la interacción y la posición subjetiva frente a ciertas formas de masculinidad que emergen en contextos específicos (en este caso, los hombres que pagan por sexo). Para Morcillo no se trata de tener o no acceso a la información, sino de las maneras en que se accede a ella y cómo todas estas circunstancias determinan la posición que podemos construir en las subsiguientes relaciones de investigación.

Epistemologías, normatividades y homoerotismo

La segunda parte de la antología reúne cuatro capítulos cuyo denominador común es una aproximación crítica a la práctica etnográfica que prioriza las palabras por encima de las emociones, los gestos, el tacto y los silencios. Situadas en América Latina, en ciudades y poblados de México, Colombia, Argentina y Brasil, las etnografías que los autores y las autoras nos presentan, recurren a la antropología de las emociones y los sentidos para discutir la forma en que, en un régimen heteronormativo, la sexualidad y el género de los/as

antropólogos/as tanto como de los sujetos de estudio —en este caso sujetos no heterosexuales— rigen no sólo su experiencia de vida, sino también las interacciones en el ejercicio antropológico.

En este sentido, José Serrano y Manuel Rodríguez revisitan los debates que, desde la antropología, se han dado en torno a la relación entre la sexualidad y la práctica etnográfica. Si bien durante algún tiempo se creyó que la identidad del o de la etnógrafa, asociada a la declaración de una orientación sexual no heterosexual, tenía efectos en la seguridad, integridad y bienestar del trabajo de campo y, por lo tanto, en la autenticidad del relato etnográfico, gradualmente el imperativo de *salir del clóset* fue cuestionado. La discusión sobre los alcances de la etnografía hecha por los “antropólogos nativos” se reflejó en el ámbito de la sexualidad, generando inquietudes sobre las implicaciones de la división *insider/outsider* en el trabajo antropológico. ¿De cuál clóset salir y para qué?, ¿qué pasa con quienes no han salido o con quienes siempre han estado afuera?, ¿ésta es la única forma de abordar el tema?

Para responder a estas preguntas Serrano y Rodríguez nos ofrecen sus experiencias en el trabajo de campo que han realizado en Colombia, revelándonos posicionamientos múltiples e irreductibles a la orientación sexual o las políticas identitarias. Así, discuten la exterioridad del/la antropólogo/a en el trabajo de campo, la equivalencia entre posicionamiento etnográfico y la enunciación de la propia sexualidad en términos afirmativos, así como los modos subyacentes de entender la sexualidad del investigador en dichos debates.

En esta misma línea, en el segundo capítulo de esta parte, Guido Vespucci nos ofrece una etnografía con gays y lesbianas situados en distintos momentos y escenarios de Argentina. El autor reflexiona sobre las tensiones constitutivas y las huellas que el dispositivo de sexualidad heteronormativo dejó en su interacción etnográfica. ¿Cómo fue percibido

ante la sospecha —o interpelado ante la certeza— de no pertenecer a la comunidad que estudiaba? Al declararse como no gay en el trabajo de campo, Vespucci se diferenciaba de la comunidad que investigaba, se convertía en un “otro”, pero, además, ¿su declaración podría considerarse como “etnográficamente incorrecta” cuando no de una precisión innecesaria y hasta homófoba?

¿Qué recursos metodológicos, estrategias de presentación de la persona y las emociones se activaron —consciente o inconscientemente— para dirimir dichas tensiones, limitar e intentar producir conocimiento antropológico? Para abordar estas preguntas, el autor recurre a la antropología de las emociones, que ha puesto en evidencia que éstas no son aspectos naturales ni del orden individual, sino expresiones moldeadas por estructuras sociales e históricas concretas. En esta dirección, Vespucci nos muestra cómo las interacciones desarrolladas en su trabajo de campo estuvieron atravesadas por determinadas percepciones, saberes, prácticas, experiencias y emociones que —en un clima de tensión entre visibilización/invisibilización, homofobia/reconocimiento— podrían actualizar, desplazar, reproducir o resignificar la sociogénesis del dispositivo de heteronormatividad.

La etnografía no es un simple proceso de observación, sino una práctica que implica relaciones de empatía y tomar en cuenta las afecciones del otro que se estudia, profundizando en y reconociendo los efectos que el antropólogo tiene en las interacciones con los sujetos de estudio. Desde esta perspectiva, Paulo Leite nos presenta, en el tercer capítulo, una etnografía con jóvenes no heterosexuales de la favela de Maré en Brasil. Prestando especial atención a las emociones y los comportamientos en el trabajo de campo, el autor analiza los cambios en las reivindicaciones identitarias de un grupo de jóvenes LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales).

El concepto de “sociabilidad violenta” de Machado da Silva es tomado por Leite para reflexionar cómo las interaccio-

nes, relaciones, desplazamientos e identidades de los jóvenes de la favela se moldean a partir de las expectativas de violencia que de ellos se tiene. Así, dice el autor, además de las desigualdades de clase y la violencia física y simbólica que rigen la vida de los habitantes LGBTI de la favela, las estigmatizaciones, el miedo y la creencia de estar siempre en riesgo cuando se es LGBTI hacen que la violencia cotidiana sea también una violencia autoejercida, un mecanismo que se convierte en un ejercicio de preservación o “sobrevivencia”, una dinámica que busca anticipar el riesgo.

En el último capítulo de este apartado y siguiendo con las aproximaciones críticas al quehacer antropológico, Rodrigo Parrini se pregunta si es posible pensar en una antropología y en un trabajo etnográfico no heterocentrados y, de ser así, ¿cuáles serían las implicaciones para sus practicantes?, ¿qué escritura podríamos imaginar y practicar con una lengua que lee el mundo desde la heteronormatividad?

Por medio de una escritura que navega entre descripciones etnográficas, análisis aguzados y reflexiones teóricas, el autor reflexiona a partir de sus experiencias haciendo una etnografía de la sexualidad en Tenosique, Tabasco. Se pregunta sobre el papel del saber etnográfico ante los efectos de los saberes cotidianos. En este caso, son los rumores, los chismes y la comidilla alrededor de un hombre gay diagnosticado con VIH los que tienen consecuencias sobre este sujeto. El autor descubre el orden heteronormado en los vaivenes entre lo colosal y lo minúsculo, donde un virus microscópico es producido y construido por un aparato gigantesco de instituciones, activismo, saberes científicos y presupuestos millonarios; y las políticas globales de prevención que se localizan en la puerta del Club Gay Amazonas, que reparte preservativos e instruye sobre el uso del condón por medio del uso de un dildo, símbolo de la heterosexualidad fálica y masculina.

Cuerpos, afectos y subjetividades

En la tercera parte se presentan tres capítulos que plantean, cada uno a su manera, la construcción de la subjetividad tanto de los sujetos de estudio como del/la investigador/a. Las experiencias en el trabajo de campo y los relatos etnográficos de las cuatro autoras aquí presentadas nos ofrecen un conjunto de reflexiones acerca de las formas en que ciertas marcas de diferencia social y categorías estético-morales determinan la construcción de los sujetos, pero también las estrategias a las que éstos recurren para reapropiarse, re-personalizar e intervenir en espacios y relaciones sociales dadas. La construcción de la subjetividad de los/as investigadores/as también es tratada en esta parte; nos deja ver las formas en que el trabajo de campo “interviene” no sólo en los postulados metodológicos y epistemológicos de los trabajos, sino también en la constitución personal y política de los/as investigadores/as.

Basado en una etnografía en una estación de la Policía Federal de Río de Janeiro, Brasil, el capítulo de Laura Lowenkron analiza las prácticas de investigación y los procedimientos administrativos que definen quién puede o no ser categorizado social, política y criminalmente dentro del tráfico internacional de personas. Para llamar la atención sobre las dimensiones sensoriales más sutiles de estas prácticas administrativas, el análisis etnográfico propuesto por la autora articula una perspectiva analítica interseccional con una antropología de la micropolítica, de las sensaciones y de las emociones.

Mediante su experiencia en el trabajo de campo, la autora analiza cómo las categorías sensoriales estético-morales (belleza, fealdad, olor, suciedad), marcadores de diferencia social (género, sexualidad, edad, clase, etnia y nacionalidad) y otras marcas corporales (marcas de violencia) influyen en la evaluación policial y se encarnan en procesos de gestión y materialización de corporalidades, delitos y otras formas de

delimitación de las fronteras sociales. De este modo, ciertos cuerpos se vuelven legibles a través de su inscripción en categorías sociales específicas que van desde “el trabajador esclavo” o el “migrante irregular” hasta la llana abyección con descripciones del tipo la “prostituta vieja y acabada” o “el travesti feo y apestoso”.

Mariana Palumbo, por su parte, analiza el mercado de encuentros eróticos y afectivos cara a cara, donde concurren mujeres y varones heterosexuales adultos/as de sectores medios que no están en pareja y residen en el área metropolitana de Buenos Aires, Argentina. La autora parte de lo que en la literatura especializada se ha llamado la “mercantilización de la vida íntima” o de “lo afectivo”, para examinar dos espacios de sociabilidad erótica y/o afectiva: clases de salsa y bachata, y eventos de *speed dating* (citas rápidas).

En su trabajo de campo, la autora da cuenta de la manera en que los sujetos de estudio se reapropian y re-personalizan aquellos espacios que el mercado ha despersonalizado, así como las formas en que se producen negociaciones emocionales, se construyen relaciones simétricas y se desarrollan vínculos de amistad y compañerismo entre los/as clientes/as y los organizadores/as de los eventos. En ambos espacios, las clases de baile y los eventos de citas rápidas, la autora explora los procesos de sanación, de re-vinculación con el cuerpo y de contención emocional que experimentan los sujetos participantes, afirmando que, si bien en la “mercantilización de vida íntima” rigen lógicas monetarias, no son las únicas, ya que también se generan interacciones genuinas e intercambios afectivos y eróticos entre los sujetos involucrados.

El tercer capítulo de este apartado recoge los desafíos metodológicos, políticos y personales que Karina Felitti y Rosario Ramírez enfrentaron en su trabajo de campo en círculos de espiritualidad de mujeres en México y Argentina. Los trayectos teóricos y el enfoque interdisciplinario de las autoras

—en el que se conjuntan la historia, la sociología, los estudios de género y sexualidad y el feminismo— nos ofrecen un análisis que da cuenta de las múltiples formas en las que el campo intervino y replanteó las preguntas de investigación y los postulados epistemológicos y políticos de cada una. La descripción de sus experiencias en la participación de rituales (siembra con el sangrado menstrual, cantos y danzas ofrecidas a diosas), ejercicios de introspección, meditación, reconocimiento corporal, entre otras prácticas, deja ver, en palabras de las autoras, la imposibilidad de una observación sin implicación subjetiva y corporal.

Las experiencias vividas, las emociones y la sensibilidad del ejercicio antropológico se vuelven inteligibles mediante una escritura particular que pone sobre la mesa los riesgos del determinismo teórico en la construcción de conocimiento, así como las implicaciones que, para el/la investigador/a y su relato, tienen que involucrarse subjetiva y corporalmente en el trabajo de campo.

Etnografía, sexualidad y reflexividad

La cuarta y última parte del libro reúne dos capítulos. En el primero, Ana Paulina Gutiérrez se propone reflexionar críticamente sobre la toma de distancia en el trabajo de campo etnográfico y la reflexividad como una herramienta que acompaña esta tarea. La autora describe su entrada a la investigación de corte etnográfico en el campo de la sexualidad y recoge su experiencia durante cuatro años de contacto directo con las personas transfemeninas de la Ciudad de México.

Tras su experiencia con Travestis México (Tevemex) y la interacción con sus informantes, reflexiona sobre el imperativo de *tomar distancia* y concluye que esto no consiste en una decisión unilateral, sino en un proceso dialógico entre las participantes y la investigadora.

Gutiérrez comenta la necesidad de elaborar un reconocimiento de la agencia y la no pasividad de las personas para salir de las cómodas dicotomías en la investigación etnográfica contemporánea, y poner atención en que la reproducción, el cuerpo y sus placeres son estructuras de poder. En este sentido, reflexionar sobre tomar distancia frente al sujeto de estudio (en su caso, las personas trans), a través de la reflexividad, se volvió una fuerte necesidad para lograr ser consciente de las formas en que el cuerpo, las emociones y los afectos entran en juego en la producción del conocimiento etnográfico sobre el género, las identidades y las sexualidades. En pocas palabras, afirma que toda interacción de campo tiene límites y posibilidades abiertas y enfatiza la necesidad ética y profesional de tomar distancia y no romantizar a los interlocutores, sino, más bien, problematizar sus planteamientos.

El segundo capítulo de este apartado, de Karine Tinat, examina en qué medida la etnografía misma puede producir sexualidad, independientemente de que el etnógrafo o la etnógrafa se centre en un objeto afín a este campo. Para ello, propone un ejercicio de reflexividad y se enfoca en las cuestiones de sexo(s) y género, como han surgido en su práctica etnográfica en un pueblo del estado Michoacán, México, en los últimos quince años. En concreto, se plantea dos objetivos principales: 1) observar en qué medida el ejercicio de reflexividad, partiendo de las dimensiones sexuales y genéricas, permite alcanzar un mayor grado de conocimiento de la población estudiada, y 2) estudiar lo que la reflexividad puede aportar al cruce entre etnografía y sexualidad que plantea la antología.

El ejercicio de reflexividad se impuso a la autora durante la práctica etnográfica y también después de haber dedicado varios años a ir al pueblo; necesitó volver a pensar en las condiciones de producción de la etnografía y aprehender nuevamente que el saber procedente de este trabajo de campo era el producto de una discusión situada, anclada en su propia subjetividad y en la de los sujetos estudiados. Para Tinat, ser

conscientes de esta dimensión subjetiva es fundamental para evitar caer en generalizaciones desafortunadas.

Si bien los trabajos de campo siempre representan experiencias singulares, puestas en medio de múltiples subjetividades, el texto permite palpar, gracias al ejercicio de reflexividad y partiendo de las cuestiones de sexo(s) y de género, la dimensión sexual y sexuada que puede tener el/la investigador/a, las proyecciones que hace esta última persona sobre las posibles expectativas de género, así como la importancia de la interseccionalidad, porque nunca una sola dimensión interviene en el orden interaccional que se va tejiendo entre la población de estudio y el/la investigador/a. Gracias a este desarrollo analítico, Tinat no sólo logra demostrar que la etnografía produce sexualidad, sino que, muchas veces, la sexualidad condiciona la etnografía, en el sentido en que está en el trasfondo de las interacciones entre el etnógrafo o la etnógrafa y su población de estudio. Entre otros ejemplos, la autora describe los cambios interaccionales que puede suscitar el paso de soltera a casada en la etnógrafa y en este contexto cultural preciso.

IR MÁS ALLÁ DEL *SEXO* EN EL *TEXTO*

Así se despliegan estas contribuciones, diversas en sus acercamientos teóricos, metodológicos y reflexivos, múltiples también en las áreas geográficas de América Latina que abordan. Todas se fundan en prácticas etnográficas a profundidad, en trabajos de campo rigurosos y extensos. Todas tienen en común tratar un objeto: la sexualidad, cuyos rasgos fundamentales han sido su invisibilidad (relativa) en el campo y las dificultades y resistencias de las personas en nombrar sus prácticas sexuales (Bozon, 1999: 3-7).

En efecto, los actos sexuales en sí no son directamente observables a menos de ser espiados o sorprendidos; y

como lo recordó Elias (1973), esta disimulación de la actividad sexual fue reforzada por un proceso histórico civilizatorio. Existe una obligación social en diversas sociedades de esconder la sexualidad —el exhibicionismo es un delito— en la esfera íntima, en los rincones del espacio público o natural. Como antropólogos/as, aprehendemos, a menudo, la sexualidad de manera directa en primera persona, de manera indirecta por las declaraciones y el lenguaje, o también como observadores/as participantes (o no) del espectáculo, donde el sexo es explícito (Bozon, 1999: 5). Difícilmente observable y aún menos objetivable, la sexualidad también presenta retos a la hora de relatarse: no faltan los y las informantes que recurren al lenguaje metafórico, argótico (u otro registro semántico), o bien optan por hablar de las prácticas de los compañeros o de los vecinos en vez de las suyas. Rara vez la sexualidad se nombra y describe de manera abierta (aunque sí puede suceder), las perífrasis suelen abundar y eso lo sabemos bien todos y todas quienes hacemos etnografías.

En esta antología, las contribuciones hacen aportes sustantivos. Recuerdan que no solamente la sexualidad no se reduce al puro acto físico, sino que está presente en muchas otras interacciones y micro-rituales de seducción que se tejen entre los sujetos estudiados. Los capítulos también demuestran que la sexualidad permea la actividad etnográfica, de manera abstracta o concreta, donde el/la investigador/a puede o no estar involucrado/a. En fin, en esta obra, todo parece indicar que el *sexo* va más allá de su invisibilidad y de su *texto* (oral), del discurso de los sujetos, para albergarse e inscribirse en otros lugares de la subjetividad y del lenguaje no verbal.

BIBLIOGRAFÍA

- Aggarwal, Ravina (2000). Traversing Lines of Control: Feminist Anthropology Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 571(1), 14-29.
- Aguião, Silvia, Moutinho, Laura y Carrara, Sérgio (2005). *Sexualidade e comportamento sexual no Brasil: dados e pesquisas*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Amuchástegui, Ana (2001). *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*. México: Population Council/Edamex.
- Araujo, Kathya y Prieto, Mercedes (eds.) (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Quito: Flacso-Ecuador.
- Balandier, Georges (1985). *Le détour: pouvoir et modernité*. París: Fayard.
- Behar, Ruth y Gordon, Deborah A. (eds.) (1996). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bert, Jean-François (2012). L'ethnographie aux prises avec la sexualité. Présentation d'un "Spécimen de questionnaire pour enquête sur la moralité d'un peuple" attribué à Marcel Mauss. *Corps*, (10), 35-44, <<https://www.cairn.info/revue-corps-2012-1-page-35.htm>>.
- Boellstorff, Tom (2007). Queer Studies in the House of Anthropology. *The Annual Review of Anthropology*, 36, 17-35.
- Bozon, Michel (1999). Les significations sociales des actes sexuels. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (28), 23-98.
- Brigeiro, Mauro, Melo Moreno, Marco A., Rivera, Claudia P. y Rodríguez, Manuel A. (2010). *La investigación sobre sexualidad en Colombia (1990-2004): balance bibliográfico*. Río de Janeiro/Bogotá: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos/Universidad Nacional de Colombia-Bogotá.
- Butler, Judith (2010). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

- Castañeda, Martha Patricia (2012). Etnografía feminista. En Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Citeli, Maria Teresa (2005). *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002): revisão crítica*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Clifford, James y Marcus, George E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Elias, Norbert (1973). *La civilisation des moeurs*. París: Calmann-Levy.
- Fausto-Sterling, Anne (1993). The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough. *The Sciences*, 33(2), 20-25.
- Foucault, Michel (1981). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Godelier, Maurice (1982). *La production des grands hommes*. París: Fayard.
- Gogna, Mónica (2005). *Estado del arte: investigación sobre sexualidad y derechos en la Argentina: 1990-2002*. Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad.
- Lévi-Strauss, Claude (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Malinowski, Bronislaw (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Londres: George Routledge and Sons.
- Malinowski, Bronislaw (1989/1922). *Les argonautes du Pacifique occidental*. París: Gallimard.
- Mead, Margaret (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nueva York: William Morrow and Co.
- Núñez, Guillermo (2010). *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH/Sida*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.

- Ortner, Sherry (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- Parrini, Rodrigo y Hernández, Antonio (2012). *La formación de un campo de estudios: estado del arte sobre sexualidad en México, 1996-2008*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Perlongher, Néstor (1999). *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires: Paidós.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carol S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.
- Simões, Júlio A. y Carrara, Sérgio (2014). O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, (42), 75-98.
- Valdés, Teresa y Guajardo, Gabriel (2007). *Estado del arte: investigación sobre sexualidad y derechos sexuales en Chile (1990-2002)*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Warner, Michael (1993). Introduction. En Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (pp. vi-xxx1). Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Weeks, Jeffrey (1985). *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. Londres: Routledge/Kegan Paul.
- Winkin, Yves (2001). *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. París: Seuil.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid/Barcelona: Egales.

I. FEMINISMO, ACTIVISMO Y TRABAJO SEXUAL

ANTROPÓLOGAS FEMINISTAS EN LAS INTRINCADAS ALDEAS DEL SEXO COMERCIAL

DEBORAH DAICH Y CECILIA VARELA

“Pinta tu aldea y pintarás el mundo” reza el dicho popular.¹ La frase atribuida al escritor ruso León Tolstoi es muy sugerente. Es, por lo menos, estimulante y provocadora, y nos interpela como antropólogas feministas; no tanto por la pretensión de universalidad (que no tenemos),² sino por lo que implica “pintar una aldea”. Las antropólogas investigamos los problemas que construimos en campos-aldeas también contruidos, puesto que, como bien afirmaba Clifford Geertz, los antropólogos no estudian aldeas, sino *en* aldeas. Así, el campo no refiere a un espacio físico, sino a una red de relaciones que investigadoras e investigadores construyen, las cuales habilitan, finalmente, la comprensión.

¹ Existen distintas versiones de esta frase, entre ellas: “pinta tu aldea y serás universal”. Asimismo, si bien se le atribuye a Tolstoi, hay quienes lo han puesto en duda. Como fuera, es una frase que forma parte de los dichos populares.

² Esto no quiere decir que no sea necesario prestar atención al contexto global en el que se enmarcan nuestras problemáticas, atender al impacto de los procesos transnacionales y denunciar la globalización militarizada, la explotación-destrucción del medio ambiente y la exacerbación de modos particulares de explotación laboral inseparables del cercenamiento de los derechos civiles, laborales y políticos.

Creemos que “pintar una aldea” es quizá una imagen que evoca más a la antropología feminista que aquel principio propio del canon disciplinar: la descripción. ¿Es lo mismo pintar una aldea que describirla? Aunque, en más de una ocasión y valiéndose de postulados positivistas o no, se la haya querido presentar como ejemplo de la objetividad científica, una descripción nunca es objetiva ni neutra y quien describe es siempre un sujeto situado.³ Lo mismo sucede con una pintura, pero la imagen, nos parece, tiene un plus; aquí no hay pátinas de presunta objetividad. En la pintura se hace inmediatamente evidente que hay una elección en la paleta de colores, en el tipo de pinceladas y las técnicas utilizadas, en el recorte mismo (y en la intención del artista) que se expresa en la obra pictórica. La pintura refleja, o expone, tanto la composición como al pintor.

La investigación feminista conlleva una paleta de colores particular; al decir de Eli Bartra, son determinados:

conceptos y categorías específicos que se utilizarán si se lleva a cabo una investigación de carácter feminista; por ejemplo, y dependiendo de las épocas y los lugares en que se desarrolla la investigación, han sido fundamentales nociones y categorías como patriarcado, opresión y/o explotación de las mujeres, trabajo doméstico invisible, modo de producción patriarcal, discriminación sexual, sistema sexo/género, mujer (en singular y en plural), género, relaciones entre los géneros y empoderamiento (2012: 69).

³ Como bien afirma Castañeda Salgado, “en su acepción contemporánea, la etnografía es la descripción densa de un observable. Para llegar a esa descripción se requiere una rigurosa formación profesional que permita a quien observa distinguir la particularidad de lo observado en el contexto en el que adquiere significación. Se trata, siempre, de una descripción parcial, derivada de la mirada de quien observa, e inacabada, pues se requiere hacer delimitaciones de distinto orden en relación con el objeto de la indagación, objeto que suele ser cambiante” (2012: 220-221). Sobre la descripción densa, véase Geertz (1991).

Se trata, así, de la elección de un marco conceptual particular, pero también de un compromiso político, “porque elige determinados problemas a investigar que, a fin de cuentas, contribuyen a transformar la condición subalterna de las mujeres” (Bartra, 2012: 70). Así pues, creemos que lo que hace feminista a una investigación son los motivos, las preocupaciones y el conocimiento involucrados en el proceso de investigación, partiendo, en primer lugar, de la convicción de que el mundo social está estructurado, también, por el género (Tarducci y Daich, 2011). La investigación feminista parte de —y recupera— las experiencias diversas de las mujeres, problematiza la posición de quien investiga y está atenta a las relaciones de poder en las que se inscribe su práctica.

Sin duda, “pintar” algo de la aldea del sexo comercial en la ciudad de Buenos Aires no es tarea sencilla. Para nosotras implicó tejer relaciones diversas que generaron la conformación de un campo no exento de conflictos; conllevó también la discusión teórica con otras investigadoras y militantes feministas⁴ y, en tanto que no concebimos una antropología

4 Hacer campo en las intrincadas aldeas del sexo comercial implica también posicionarse teórica y conceptualmente en relación con el género y la sexualidad. Como bien sugiere Adriana Piscitelli (2005), las diferentes posiciones feministas respecto de la prostitución son bien variadas, pero el debate se encuentra polarizado en torno a dos posturas contrarias. Así, de un lado, se presenta al sexo como la raíz de la opresión y a la prostitución como el caso paradigmático, por lo que las prostitutas deben verse como víctimas de esa violencia, como objetos sexuales y pasivos. Del otro lado, se presenta al sexo como fuente de poder y a la prostituta como símbolo de la autonomía sexual de las mujeres y amenaza potencial para el control patriarcal de la sexualidad. Ahora bien, estas imágenes deben tomarse, en verdad, como tipos ideales que habitan la retórica feminista, ya que la realidad de las inserciones en el mercado del sexo son infinitamente más variadas que estas posiciones maniqueas (Piscitelli, 2005). Otras posturas, a su vez, piensan en el sexo como terreno de disputa, por ello, la posición de la prostituta no puede ser reducida a la de un objeto pasivo, subordinado a las prácticas sexuales masculinas, sino que debe leerse como un espacio de agencia donde se negocia y se hace uso activo del orden sexual existente (Piscitelli, 2005).

feminista que no se interese por mejorar las condiciones de las mujeres, emprendimos con ellas un trabajo colaborativo. Pero vayamos por partes, es preciso recuperar aquí el camino que nos llevó, en primer lugar, a vincular nuestras pesquisas e intereses.

Durante los últimos años, nuestras investigaciones individuales⁵ nos han hecho transitar casi los mismos espacios y vincularnos casi con las mismas personas. Así, fuimos encontrándonos en eventos variados, desde intervenciones callejeras hasta jornadas públicas, todas vinculadas de una u otra manera con el trabajo sexual o con la trata de personas con fines de comercio sexual. Si una intentaba recuperar las experiencias de control desde la perspectiva misma de las trabajadoras sexuales, atendiendo por ejemplo al accionar policial en las calles de la ciudad; la otra se planteaba indagar en la judicialización de los casos de trata de personas. Nos parecía, en esos primeros momentos, que claramente eran campos cercanos, pero diferenciados y bien delimitados.

Más tarde que temprano caímos en la cuenta de que nuestros encuentros no eran fruto único de la casualidad. ¿Qué tenía que ver la trata de personas con el trabajo sexual? ¿Qué relación tenían las políticas antitrata, las nuevas leyes y disposiciones, con el control cotidiano del ejercicio de la prostitución? ¿Por qué si una abordaba los procesos judiciales por trata de personas terminaba participando de las actividades por el 2 de junio, Día de la Trabajadora Sexual? ¿Por qué si la otra investigaba sobre trabajo sexual acababa asistiendo a Jornadas sobre Trata de Personas?

Como en toda investigación, fuimos construyendo nuestros problemas a partir de la construcción de un campo, de una red de relaciones que permitieron la comprensión de tra-

⁵ Pueden consultarse nuestros proyectos de investigación individuales en la base de datos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), organismo científico del que formamos parte como investigadoras.

mas de relaciones sociales más amplias, y en ese camino fuimos identificando y desarmando distintos nudos problemáticos. En primer lugar, fue necesario atender a una configuración discursiva muy particular, aquella que asocia trabajo sexual o prostitución a trata de personas con fines de explotación sexual. Esta narrativa hegemónica ha sabido permear las agencias gubernamentales, generando una serie de nuevas políticas y leyes, y de nuevas prácticas penales que no necesariamente podían encuadrarse en lo que se conoce como “abolicionismo”, ni tampoco exactamente en el “prohibicionismo”. Cuestión que nos llevó a reflexionar, en segundo lugar, respecto de las formas de gobierno de la prostitución.

¿DE QUÉ SE TRATA LA TRATA?

Aunque la categoría circula profusa y ampliamente en boca de distintos actores, no hay un único significado ni acuerdo en torno a qué cuestiones deberían ser conceptualizadas bajo esa etiqueta. Si prestamos atención a los medios de comunicación, por ejemplo, la “trata” aparece ligada a la idea de “esclavitud moderna” a través de las imágenes de mujeres que son secuestradas, o bien amenazadas para ejercer la prostitución. Así pues, remite a las inserciones forzadas en el mercado sexual. Ahora bien, si prestamos atención al tipo penal de la trata, resulta mucho más amplio, incluye también inserciones voluntarias en el mercado sexual y dispone de la criminalización de una serie de formas de comercio sexual que no aparecen asociadas a la “trata” en el imaginario popular. Entonces, ¿qué cuestiones quedan comprendidas bajo el término “trata”?

En la década de 1990, la discusión respecto de la trata de mujeres con fines de comercio sexual tomó lugar en las arenas transnacionales, produciéndose acalorados debates entre distintos grupos, entre ellos feministas, en virtud de sus dis-

tintos posicionamientos en torno al estatuto de la oferta de servicios sexuales. Así, mientras las organizaciones feministas abolicionistas consideraron que cualquier colaboración en los procesos migratorios —para participar en el mercado sexual— podía calificar como trata (fuera la migración y la inserción en el mercado voluntaria o no), el feminismo que apoyaba al movimiento de trabajadoras sexuales buscaba reservar esa categoría para las inserciones forzosas en el mercado. De esta manera, esta segunda posición distinguía entre prostitución forzada y libre, y aspiraba a hacer un lugar para los derechos de las trabajadoras sexuales a trabajar, migrar y disponer sobre los usos del propio cuerpo.

La definición que propuso el Protocolo de Palermo,⁶ adoptada por la legislación argentina en el año 2008, intentó saldar de manera ambigua estas distintas posiciones. Así, la definición de *trata* buscaba capturar las migraciones hacia el mercado sexual cuando mediara “engaño, fraude, violencia, amenaza o cualquier medio de intimidación o coerción, abuso de autoridad o de una situación de vulnerabilidad, concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre la víctima, aun cuando existiere asentimiento de ésta” (Ley 26.364, art. 2º, 2008). La solución de compromiso allí adoptada entre los feminismos en disputa recaía en la inclusión del “abuso de situación de vulnerabilidad” como condición a partir de la cual podría configurarse el delito de trata. Por su parte, echar sólo un vistazo al tipo penal permite despejar uno de los mitos que logró instalarse exitosamente en el ám-

⁶ El “Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños” fue debatido bajo los auspicios de la Comisión para la Prevención del Delito y Justicia Penal de las Naciones Unidas en el año 2000. Constituye uno de los tres protocolos adicionales a la Convención de las Naciones Unidas contra el Crimen Organizado Transnacional, junto con el “Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes” y el “Protocolo contra la fabricación y el tráfico ilícito de armas de fuego”.

bito local en los momentos en que se debatía la Ley de Trata 26.364 y se pugnaba posteriormente por su reforma. Las organizaciones antitrata sostuvieron en todos los debates que a partir del nuevo tipo penal “la víctima tendría que probar que no habría consentido”. El argumento ganaba fuerza en la medida en que circulaba mediante fórmulas autoevidentes (“¿cómo podría una persona tener que probar que no consintió su propia esclavitud?”) y se imponía a través de las imágenes estereotipadas sobre el comercio sexual. Lejos de ello, la primera ley de trata estipulaba como pauta interpretativa que si identificaba cualquiera de los medios comisivos (engaño, amenaza, vulnerabilidad, etcétera) no importaba el asentimiento de la víctima.

Desde la sanción del tipo penal de 2008, las organizaciones antitrata (un amplio espectro que incluye desde colectivos feministas autónomos hasta organizaciones vinculadas a la Iglesia católica) se embarcaron en una fuerte campaña para la modificación del tipo penal de acuerdo con una perspectiva abolicionista. Apelaron para ello a toda una serie de estrategias: la circulación de estadísticas sobre supuestas “desaparecidas” sin ningún tipo de sustento ni rigurosidad científica (Varela y González, 2015), el “escrache”⁷ sensacionalista a prostíbulos con cámaras ocultas que sólo acertaban en sobreexponer a mayores riesgos a las trabajadoras sexuales, la reactivación de leyendas urbanas como los secuestros de la “traffic blanca”, y activas estrategias de cabildeo político en espacios de decisión, entre otros.

⁷ El *escrache* es una forma de protesta política creada a mediados de la década de 1990 en Argentina por la agrupación por derechos humanos HIJOS (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) con el objeto de denunciar a los represores de la última dictadura militar, indultados por el gobierno de Carlos Menem. El *escrache* constituía una acción directa mediante la cual un grupo de militantes se dirigía al domicilio de quien resultara objeto de la denuncia entonando cánticos, realizando performances y repartiendo volantes, con el fin de concientizar a la población de la cercanía sobre la presencia de un represor.

En ese marco, en diciembre de 2012 se dio a conocer el fallo absolutorio a los procesados por el secuestro de Marita Verón.⁸ El caso no se juzgó a través de la ley de trata porque, en el momento en que desapareció Marita, ese tipo penal no se hallaba disponible. Poco se dijo, en aquellas jornadas, sobre las pésimas y precarias condiciones en las que se desarrolló la investigación penal del caso en los primeros años de una década que había encontrado a Argentina sumida en una de sus más profundas crisis sociales. En un clima de indignación y movilización social frente a un caso que se percibía impune, el Congreso Nacional aplicó un viejo y conocido reflejo: el punitivo. Amplió así el tipo penal existente, de acuerdo con las demandas de las organizaciones abolicionistas, subsumiendo un amplio arco de inserciones en el circuito del sexo comercial bajo la categoría “trata” y aumentó las penas previstas. De este modo, de acuerdo con la reforma del año 2012, todas las personas que migren o se inserten en el mercado a través de un arreglo del cual extraiga beneficios un tercero —independientemente de su voluntad— son consideradas víctimas de trata o explotación sexual, convirtiéndose a la vez en objeto de políticas de “rescate” y “reinserción social” (Varela, 2013).

⁸ Marita Verón es una joven tucumana secuestrada en abril de 2002 mientras se dirigía a realizar un control médico. Su madre, Susana Trimarco, emprendió su búsqueda y los primeros indicios apuntaron a una red de prostíbulos riojanos conectados con los poderes políticos locales. En el marco de la causa, se realizaron allanamientos en varios prostíbulos —dentro y fuera de la Rioja—, donde fueron encontradas mujeres que ejercían la prostitución, varias de ellas dijeron encontrarse en contra de su voluntad. Si bien la desaparición de María de los Ángeles Verón databa de abril de 2002, el caso llegó a la televisión nacional y a la prensa escrita de circulación nacional en noviembre de 2003 a partir de un informe de *Tele-noche Investiga*. Mientras la desaparición de Marita podría haber perdido resonancia como otros casos judiciales no resueltos, concitó una enorme atención local cuando en el año 2007 los ojos del Departamento de Estado de Estados Unidos posaron su interés en la historia de Susana Trimarco; además, el caso se transformó en una referencia ineludible a partir de la emisión en horario central de la telenovela “*Vidas robadas*” en el año 2008.

Así, mientras para el imaginario popular la “trata” suele remitir a las inserciones forzadas en el mercado —el imaginario del secuestro y la violencia—, el tipo penal de la “trata” dispone de la criminalización de una serie de prácticas vinculadas al mercado sexual mucho más amplia y la victimización de todas las mujeres que se involucren en el comercio sexual. Los colaboradores de los procesos migratorios, quienes frecuentemente provienen de las redes de conocidos y parientes, pueden ser considerados “tratantes”, independientemente de la autoevaluación positiva que las personas puedan realizar de su proyecto migratorio e inserción en el mercado del sexo. Las “terceras partes” (volanteros, recepcionistas, personal de seguridad) también pueden ser, y han sido, consideradas judicialmente parte de las organizaciones criminales. Por supuesto, también los dueños y las dueñas de los establecimientos (whiskerías o privados), ya sea como “proxenetas” y cada vez más como “tratantes”, independientemente de que las trabajadoras —en un rango variable de arreglos económicos— ofrezcan voluntariamente servicios sexuales. Los agentes institucionales participan de estas confusiones respecto de lo que la trata es o debería ser, o también lo que las personas creen que es y lo que está en la letra de la ley. Por ejemplo, en el año 2013 el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires organizó unas jornadas sobre trata de personas con el objetivo de capacitar a operadores, integrantes de organizaciones no gubernamentales (ONG) y la ciudadanía en general. Mientras que en sus exposiciones la mayoría de los funcionarios se referían al Protocolo de Palermo (y no a la ley nacional que difiere de aquél) para definir el fenómeno, los operadores de servicios de asistencia a la víctima definían “trata” como toda explotación sexual, ofreciendo ejemplos de allanamientos a locales donde se ejerce el trabajo sexual.

La prostitución, como intercambio pautado de servicios sexuales por dinero, forma parte de un mercado sexual más amplio, en el que conviven distintas actividades y arreglos

posibles (industria pornográfica, sexo telefónico o virtual, baile erótico, “caño” o *striptease*, esposas “por correspondencia”, turismo sexual, etcétera). La prostitución voluntaria, ejercida de manera autónoma o bajo cierto grado de explotación económica, lo que nuestras interlocutoras en el campo llaman “relación de dependencia” o “trabajar para un dueño”, es en muchos casos una opción racionalmente sopesada y elegida que comporta ventajas económicas. Para la mayoría de las mujeres de sectores populares que ejercen el trabajo sexual, éste ha sido una vía de ascenso económico que les ha permitido costearse una casa, enviar a sus hijos a escuelas privadas, o incluso a la universidad. Como otras actividades laborales, en especial aquellas cuyas filas engrosan las clases populares, el trabajo sexual importa variados grados de explotación, sometimiento y violencia. A diferencia de algunas otras actividades, es socialmente estigmatizado y moralmente valorado.

Las investigaciones de corte empírico respecto del mercado sexual han demostrado que la prostitución no constituye un fenómeno homogéneo, antes bien, es diversa en sus manifestaciones y arreglos, en los contextos en los que tiene lugar, así como también en los variados grados de explotación y autonomía. Sin embargo, este tipo de investigaciones no suelen tener publicidad ni llegada a los públicos masivos.

Lo cierto es que, entre tanto, las personas que ejercen voluntariamente el trabajo sexual siguen siendo socialmente estigmatizadas y penalmente perseguidas, aun cuando el ejercicio de la prostitución a título personal no constituye un delito. La lucha contra la trata de personas es, hoy en día, la lucha contra la explotación de la prostitución ajena y, en definitiva, contra el trabajo sexual. Muchas de las políticas que se han tomado para combatir la trata penalizan el ejercicio voluntario del trabajo sexual, volviéndolo aún más precario. De acuerdo con esto, proponerse estudiar casos judicializados

de trata implica, necesariamente en esta coyuntura, prestar atención al mercado sexual y a las distintas formas de inserción en él; asimismo, una investigación acerca del control cotidiano experimentado por las trabajadoras sexuales implica, necesariamente en esta coyuntura, una mirada al mundo de las políticas antitrata.

LAS FORMAS DE GOBIERNO DE LA PROSTITUCIÓN

Cuando se aborda la problemática de la prostitución, generalmente se hace referencia a los distintos modelos legales que —histórica y geográficamente distribuidos— se han ocupado, de diversas maneras, de esta forma de comercio. Se trata de los modelos abolicionista, prohibicionista y reglamentarista. En los últimos tiempos, las organizaciones de trabajadoras sexuales y sus aliadas han propuesto un cuarto modelo denominado habitualmente de “legalización”, modelo laboral o de reconocimiento de derechos, el cual plantea el reconocimiento de la oferta de servicios sexuales como una actividad económica legítima, por cuenta propia y ajena, como manera de acabar con la clandestinización, la violencia y la marginalidad en la que viven las personas que la ejercen.

Los tres primeros modelos mencionados comparten una suerte de condena moral de la prostitución y están diseñados para controlar o suprimir la industria del sexo. El modelo abolicionista considera la explotación sexual y el sexo comercial como contrarios a la dignidad humana y, de un tiempo a esta parte, como una forma de violencia contra las mujeres, por lo que propone la erradicación de la prostitución. En este modelo, las personas que ejercen la prostitución son consideradas víctimas; de aquí que se penalice la explotación ajena de la prostitución, pero no el ejercicio a título personal. En este marco de modelos, Argentina es presentada habi-

tualmente como un país de tradición abolicionista desde la sanción de la Ley 12.331⁹ y la posterior ratificación de la “Convención para la represión de la trata de personas y explotación de la prostitución ajena” de 1949, la cual condena a quien facilite o explote la prostitución ajena, aun con el consentimiento de la persona, y considera el ejercicio de la prostitución como “incompatible” con la dignidad del ser humano. El prohibicionismo, en cambio, penaliza y prohíbe no sólo la explotación de la prostitución ajena, sino también el ejercicio autónomo de la prostitución; por lo que tanto proxenetas como las personas que ejercen la prostitución son posibles de ser considerados “delincuentes” o “desviados” y ser sancionados penalmente. El reglamentarismo, por su parte, corresponde a un modelo concreto que, en nuestro país, rigió hasta el año 1936. En este modelo, la prostitución era considerada un “mal necesario”, por lo que implicaba una serie de medidas de control administrativo de los burdeles y seguimiento sanitario de sus pupilas. Las mujeres eran obligadas a registrarse, a someterse a exámenes médicos periódicos y a una serie de reglas de conducta, como horarios fijos de circulación, la obligación de regresar a la casa de tolerancia antes del anochecer y la prohibición de asomarse a las puertas o ventanas del burdel (Guy, 1994).

Ahora bien, si de algo nos dimos cuenta a poco de comenzar nuestras investigaciones fue que claramente esta distinción en términos de modelos legales no nos resultaba útil para el desarrollo de una investigación empírica. Los modelos describen aspiraciones políticas y sociales generales en

⁹ En 1936 la Ley 12.331 dio por finalizado el ciclo de la prostitución reglamentada en la ciudad de Buenos Aires iniciado en 1875. La Ley de Profilaxis promovía la educación sanitaria, el tratamiento obligatorio de las enfermedades venéreas y también establecía la abolición de la prostitución legalizada. El nuevo sistema no prohibió el ejercicio de la prostitución, pero penalizó el establecimiento de las “casas de tolerancia”, criminalizando así la explotación económica de la prostitución ajena con penas de multa y cárcel en caso de reincidencia.

torno al estatuto de la oferta de servicios sexuales, pero no resultan herramientas útiles a la hora de capturar las formas concretas que asume, en distintos espacios sociales, la regulación del mercado del sexo. En primer lugar, porque existe un enorme salto entre los objetivos planteados por los modelos y el despliegue y los efectos prácticos de las leyes y políticas públicas inspiradas en ellos. Los efectos prácticos de la implementación de los modelos no son autoevidentes, ni satisfacen de manera inmediata las aspiraciones de quienes los impulsan. Por ejemplo, la persecución penal de aquellos que extraigan beneficios de la prostitución de terceros, impulsada por el modelo abolicionista, puede perfectamente estimular y ensanchar el mercado de personas que ofrecen estructuras para la explotación comercial de servicios sexuales. Esto es así porque, en un mercado criminalizado y en ausencia de formas que protejan el ejercicio autónomo de la prostitución, se hacen más indispensables —para las trabajadoras sexuales— las estructuras que las resguarden de la persecución penal, así como de la violencia de otros terceros. En segundo lugar, porque generalmente en el despliegue de las formas de gobierno encontramos una articulación de elementos que exceden un único modelo. De este modo, en nuestro país conviven códigos contravencionales que penalizan con hasta treinta días de cárcel el ejercicio de la prostitución con una mirada de leyes y políticas públicas que se reconocen en una inspiración “abolicionista” y se proponen el “rescate” de las mujeres en prostitución.

Así pues, antes de describir y analizar la problemática desde el paradigma de los modelos legales, abordaremos, siguiendo la propuesta de Scoular y Sanders (2010) y Scoular (2010), la cuestión desde una mirada que privilegia las *formas de gobierno* de la prostitución (Daich y Varela, 2014; Varela y Daich, 2013). Atender a la cuestión de la prostitución desde esta perspectiva, y en nuestro contexto, permitía incluir en el análisis las leyes penales y su despliegue efectivo, las regu-

laciones de menor jerarquía y las formas de ejercicio del poder de la policía, junto con las prácticas de intervención y los saberes de los operadores psi y sociales abocados al “rescate” y la “reinserción” de las mujeres que ofrecen sexo comercial. Esta perspectiva nos permitía eludir la dicotomía legal/ilegal y capturar la articulación de herramientas legales y extralegales (o cuya legalidad puede ser discutida) en la gestión de los ilegalismos de ese espacio social. A su vez, permitía atender los procesos de construcción de los territorios y los sujetos en estos marcos regulatorios. Desde esta perspectiva, todos los modelos suponen e impulsan estrategias de regulación del sexo comercial. Así, las políticas de orientación abolicionista y neoabolicionista —generalmente entendidas como la ausencia de regulación— generan, a través del sistema penal y de la miríada de operadores de “rescate”, una nueva forma de regulación. También, desde esta misma perspectiva, las políticas abolicionistas que no plantean formalmente penalizar a las personas que ofrecen sexo comercial pueden hacerlo perfectamente porque en su despliegue práctico generan consecuencias y una infrapenalidad mediante las prácticas de sus operadores.

Esta perspectiva brindaba un paraguas para ambas investigaciones. La “trata” no implicaba simplemente un tipo de inserciones concretas en el mercado (signadas por su carácter forzoso), antes bien, refería a un régimen discursivo y práctico que regulaba las condiciones del trabajo sexual. Emergía de este modo como una forma de gobierno del mercado sexual en las coordenadas contemporáneas. En nombre de la lucha contra la “trata” se realizaban “escraches” en las whiskerías del barrio porteño de Recoleta, considerando “víctimas” a todas las mujeres que allí desarrollaban trabajo sexual, tanto como se prohibían a través del decreto 936/10 distintas formas de oferta de servicios sexuales en diarios y páginas de internet. Por medio de las políticas antitrata se impulsaba una nueva serie de regulaciones de baja jerarquía que amplia-

ban la discrecionalidad de las fuerzas de seguridad¹⁰ y redefinían los márgenes de los ilegalismos tolerados en el mercado sexual, tanto como se impulsaban discursos que, con la asociación directa entre prostitución y trata, fortalecían la idea de que la oferta de servicios sexuales no podía ser considerada el producto de una decisión autónoma. Estos movimientos producían reacomodamientos en el mercado, tanto de nuevas formas de organización del trabajo como de estrategias de construcción de legalidad “desde abajo”. Desde la perspectiva de las mujeres que ofrecían sexo comercial, a su vez, suponía la emergencia de nuevos actores, como las operadoras de “rescate” y, al mismo tiempo, nuevos modos de estigmatización, que tomaban la forma de la victimización.

LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA COMO UNA EMPRESA COLABORATIVA

A partir de esta perspectiva particular formamos un grupo de trabajo¹¹ y continuamos enlazando nuestras investigaciones en

¹⁰ A partir del año 2009 diversos municipios (Santa Rosa, Paraná, Mar del Plata, Comodoro Rivadavia, Salta, entre otros) y provincias (Córdoba, Tucumán, Río Negro, San Luis, Entre Ríos, San Juan y Tierra del Fuego) han sancionado normativas que prohíben el funcionamiento de whiskerías y cabarets como forma de combatir la trata de personas. Sin embargo, estas normativas en tanto que prohíben la existencia de “lugares abiertos al público en los cuales se realicen, toleren, promocionen, regenteen, organicen o de cualquier modo faciliten actos de prostitución u oferta sexual, cualquiera sea su tipo y modalidad” (Varela y Daich, 2013), prohíben de hecho el ejercicio del trabajo sexual.

¹¹ Consolidado mediante los siguientes proyectos: Universidad de Buenos Aires-Secretaría de Ciencia y Tecnología (UBACYT), “La campaña anti-trata en Argentina: procesos de vernacularización, actores, demandas y estrategias” en el periodo 2018-2019; UBACYT, “El gobierno de la prostitución en la ciudad de Buenos Aires: actores, lógicas profesionales y gestión de los ilegalismos (2013-2015)” en el periodo 2014-2017 (financiados ambos por UBA); y Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) 2033, “El gobierno de la prostitución en clave de género: actores,

discusiones y debates varios. Sin embargo, quizá lo más interesante de remarcar es que a partir de este enfoque trabajamos en la realización de un informe sobre vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en articulación con la Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR),¹² colectivo con el que veníamos tejiendo relaciones y construyendo el campo, y con quienes, de algún modo, co-producimos la información.

Fue una investigación que no sólo adoptó la perspectiva de las formas de gobierno de la prostitución, sino que, además, fue realizada desde una mirada feminista. Esto implica, como afirmábamos al comienzo del capítulo, un compromiso político de las investigadoras con quienes resultan “investigadas”; es una epistemología y una metodología que rechaza de plano la separación entre lo político y lo personal, entre pensamiento y emoción, y recupera, en todo momento del proceso de investigación, las experiencias de las mujeres (Tarducci y Daich, 2011).

Nuestros trabajos de campo iniciales (2012-2014) hicieron que nos encontráramos, muchas veces, en las instalaciones de AMMAR, en la sede de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) de la calle Piedras en la ciudad de Buenos Aires. Además de transitar juzgados federales, penales y contravencionales; de asistir a eventos tanto en favor de los derechos de las trabajadoras sexuales como en contra de la trata de personas; de vincularnos con distintos actores de esta compleja arena y de entablar vínculos con mujeres que, aunque ejercen la prostitución, no pertenecen a ninguna organización, “circularíamos” también por la sede de la asociación de trabajadoras sexuales.

discursos y lógicas profesionales” (financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, ANPCT).

¹² AMMAR nació en el año 1995 a partir del encuentro de mujeres y travestis que participaban del mercado sexual callejero, quienes comenzaron a reunirse y organizarse ante la violencia policial. Forman parte de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA).

En algunas oportunidades, estos primeros encuentros con las trabajadoras sexuales organizadas se tornaron una suerte de fuente de tensión, una incomodidad que acabó resolviéndose como una tensión creativa, capaz de abrirnos nuevos horizontes. Fue posible por al menos dos razones. En primer lugar, fue necesario negociar nuestro lugar en el campo y lidiar con cierta desconfianza de nuestras interlocutoras, cuyos tiempos de intervención política son muy distintos a los de la investigación científica; pero, además, se trata de un colectivo históricamente postergado, estigmatizado e invisibilizado, por lo que nuestra presencia amenazaba con tornarse otro ejercicio más de poder de la academia, un ejemplo de “vampirias de experiencias” (Viñuales, 2000: 32), la sustitución de una voz por otra científicamente legitimada. Poco a poco, el trabajo conjunto demostró que la antropología feminista persigue visibilizar a las personas y sus condiciones de vida y que de lo que se trata, también, es de acompañar esas voces. Después de todo, emprendimos una investigación antropológica “con mujeres como sujetas y no como una voz más” (Castañeda Salgado, 2006: 42).

En segundo lugar, estos primeros encuentros nos obligaron a repensar nuestro propio feminismo; o, para decirlo de otro modo, a posicionarnos explícitamente dentro de un campo teórico-conceptual y político. En una de nuestras primeras reuniones con quien, en ese momento, era la Secretaria General de la organización, nos presentamos como “antropólogas feministas” asumiendo —gesto *naive*, el nuestro— que con ello teníamos garantizada buena parte de nuestra “entrada” al campo. “¿Feministas abolicionistas?” nos preguntó ella, levantando un poco la voz y levantándose ella misma de la silla. Al presentarnos como feministas asumíamos que había allí un puente, un mensaje de complicidad, cierta sororidad. Lo que no habíamos tenido en cuenta, no lo sabíamos, era que la experiencia de entonces de las trabajadoras sexuales con los feminismos era principalmente la

de saberse vilipendiadas por los feminismos abolicionistas (Daich, 2017).

El feminismo es un movimiento amplio, heterogéneo, contradictorio y diverso, sin duda alguna, la cuestión del mercado del sexo, de la prostitución o el trabajo sexual, es un parteaguas al interior del movimiento. Para el momento en que nosotras comenzábamos a investigar la temática, las trabajadoras sexuales se habían alejado del movimiento, por lo que presentarnos como feministas provocaba más suspicacias que complicidades. Los intercambios que entonces se dieron redundaron en otro impacto para nuestra propia reflexividad como antropólogas feministas, para re-pensarnos y re-situarnos en una arena compleja, que invita a posiciones maniqueas cuando la realidad social es mucho más compleja (como, de hecho, el conocimiento producido en el informe ha demostrado). Las trabajadoras sexuales, por su parte, poco a poco retomaron el diálogo con los feminismos y construyeron finalmente el propio en un movimiento de *Putas Feminismo*.

Así pues, sorteados los primeros obstáculos, comenzamos a asistir a las reuniones abiertas que las delegadas y los militantes de la asociación organizaban. Concurrían a estas reuniones muchas mujeres y algunas personas trans,¹³ que no estaban afiliadas a la organización y otras tantas que sí lo estaban, o que, a poco de concurrir a estas reuniones, decidieron afiliarse. En estos encuentros se conversaba sobre cuestiones que hacían a las condiciones de trabajo, pero también sobre cuestiones personales, las relaciones familiares y las formas de lidiar con el estigma. Lo que fue apareciendo cada vez más, y con más fuerza, fue la experiencia compartida de saberse excluidas y perseguidas. Cada semana concurrían nuevas compañeras con relatos similares: ve-

¹³ Nuestro trabajo de campo nos vinculó fundamentalmente con mujeres cis, quienes predominan en las modalidades de trabajo sexual de puertas adentro. De este modo, el recorte de nuestras investigaciones no se ha ocupado específicamente de las personas trans.

jaciones policiales, allanamientos con o sin orden judicial, robos de dinero y pertenencias durante los allanamientos, dinero y preservativos incautados como “evidencia”, “rescates” que encubrían detenciones por fuera de toda garantía constitucional, clausuras municipales de viviendas donde vivían y trabajaban. Mujeres adultas que ejercían voluntariamente la prostitución, se llamaran a sí mismas trabajadoras sexuales o no, estaban experimentando cotidianamente lo que, *a priori*, semejaba violencia institucional. En todos estos relatos aparecía, además, la cuestión de la “trata” como aquello que se les decía justificaba la intervención penal.

Como decíamos, en el diálogo con las militantes de la organización surgió la idea de realizar un informe sobre la vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en el marco del desarrollo de las políticas antitrata. Se trató de una investigación donde las trabajadoras sexuales participaron activamente, no sólo para brindar sus testimonios, sino también para compartir ideas, discutir algunos resultados y convocar a más compañeras para que se sumaran al proyecto. Fue una investigación participativa¹⁴ en la que pudimos avanzar en la construcción de conocimiento respecto de esta realidad social particular, mientras que a nuestras compañeras del campo pudo haberlas interpelado respecto de “cómo se perciben a sí mismas en la relación histórica de sus condiciones problemáticas en las estructuras sociales, y las motiva a la movilización para cambiarlas” (Delgado Ballesteros, 2012: 206).

El informe fue finalmente presentado en dos actividades organizadas por AMMAR a finales del año 2013 y en junio

¹⁴ Siguiendo a Delgado Ballesteros, las principales características de la investigación participativa son su carácter participativo, su impulso democrático y su contribución simultánea al conocimiento en las ciencias sociales y las propuestas de modificación de las condiciones de vida de quienes participan; asimismo, la investigadora es también sujeto de la investigación, ya que se involucra en el proceso de investigación, aprendizaje y acción, lo que implica dejar de lado su neutralidad en el enfoque (2012: 207).

de 2014 (Varela y Daich, 2013). Este último evento tuvo lugar en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires y contó con la presencia de las legisladoras María Rachid, Gabriela Alegre y Claudia Neira, entre otros. Por aquellos meses, la política antitrata era un asunto prácticamente autoevidente y las voces de las organizaciones de trabajadoras sexuales, tanto como sus relatos en torno a lo que estaba aconteciendo en los allanamientos, difícilmente llegaban a los medios de comunicación. A su vez, la asociación cada vez más directa de la prostitución con la trata, bajo el paraguas de los temas de violencia de género y como asunto de derechos humanos, había afectado adversamente las posibilidades de alianza de las organizaciones de trabajadoras sexuales con otras organizaciones y colectivos. Producir desde una organización de sectores subalternos una denuncia —en el sentido político del término— no requiere sólo de una situación de vulneración de derechos, necesita también, entre otros elementos, de un público que pueda escuchar, medios de comunicación con la voluntad de difundir y organizaciones y activistas aliados. Denunciar puede, en ocasiones, producir represalias sobre quienes lo hacen desde una posición de menor fuerza. En este sentido, siempre comporta riesgos para quienes llevan adelante tal empresa.

Tejer esas condiciones es el trabajoso espacio de la política. Como antropólogas, para nosotras, no se trató, entonces, de “dar voz”, sino de construir colaborativamente algunas de las condiciones y herramientas para que algo de ese malestar pudiera ser escuchado; es decir, para que algo de ese malestar pudiera ser transformado apelamos a esa empresa colaborativa, después de todo, dado que entre los compromisos y las premisas del feminismo se encuentra la transformación de las estructuras sociales y culturales:

bajo las cuales se dan las condiciones de subordinación, opresión, discriminación y sexismo de las mujeres, uno de

los métodos cualitativos que sigue estos postulados es la investigación participativa o de acción, también conocida como investigación-acción-reflexión, por su paradigma de cambio al generar transformaciones en la acción; es una propuesta metodológica insertada en una estrategia de acción definida, que involucra a las y los beneficiarios de la misma en la producción de conocimientos (Delgado Ballesteros, 2012: 206).

Las políticas antitrata se han caracterizado por postular desde el comienzo un sujeto enmudecido. Valga este ejemplo como botón de muestra: en una ocasión, asistimos a un evento antitrata en el cual la principal responsable de la oficina de rescate a nivel nacional, luego de haber planteado la inexistencia de diferencia alguna entre trata, explotación sexual y trabajo sexual autónomo, sostenía hablar “en primera persona por las víctimas de trata, explotación y prostitución”. En este marco, la antropología tanto como la epistemología feminista vienen a recordarnos que lo que los sujetos tengan para decir respecto de sus modos de vida tiene un valor, que sus deseos y proyectos deberían contar y que muchas veces no se trata tanto de “dar voz” (a quienes ya hablan), sino de prestar (otros) oídos para escuchar mejor.

TENSIONES EN EL CAMPO

(DE LAS CIENCIAS SOCIALES FEMINISTAS Y LAS MILITANCIAS)

Los feminismos son múltiples, por eso no hablamos de un feminismo, sino de un movimiento; un movimiento emancipatorio dinámico y plagado de tensiones. De aquí que el feminismo sea diverso en su pensamiento, lo que incluye, también, las conceptualizaciones respecto de la sexualidad y la prostitución. Estas posiciones, que ya se vislumbraban en las discusiones de las sufragistas, son re-actualizadas en

lo que se conoció como las *sex wars*, una serie de debates y posiciones encontradas entre los feminismos estadounidenses a partir de la década de 1970, especialmente entre el movimiento antipornografía y la corriente prosex, que culminaría en un enfrentamiento público en la Conferencia de Barnard de 1982. Debido a esto buena parte de las discusiones conceptuales contenidas en las *sex wars*, así como sus desarrollos posteriores, son las que dan, finalmente, el marco para las distintas aproximaciones dentro de los estudios sobre el mercado del sexo. De este modo, mucho de lo que se ha escrito desde la academia difiere en función de las conceptualizaciones acerca de sexualidad y género que adopten, también de cómo entienden la violencia y el poder, y su relación con otras formas de diferenciación y jerarquización social. Estas producciones suelen diferir, además, en función de si se trata de aproximaciones con base empírica o si son fundamentalmente teóricas. Por lo general, lo que se ha escrito desde la filosofía, por ejemplo, tiende a reproducir discursos generalizados que suelen nutrirse de las conceptualizaciones propuestas por el campo antiporno. El problema con estas disciplinas es que, si bien brindan conceptos interesantes, tienden a conducir a teorías abstractas y generalizadas que no siempre dialogan bien con las experiencias de las personas involucradas. En cambio, las aproximaciones de la historia, la sociología o la antropología, disciplinas que se basan en un conocimiento empírico, suelen avanzar en la problematización de más aristas del fenómeno y suelen estar informadas por el campo prosex. Desde esta perspectiva, piensan el sexo como terreno de disputa antes que campo fijo de posiciones de género y poder, y desde allí consideran que el orden sexista imperante no es enteramente determinante (Piscitelli, 2005).

Como afirmaba Dolores Juliano en una entrevista a propósito de la trata y la prostitución de diciembre de 2011:

Yo creo que es más fácil caer en discursos más o menos generalizados o absolutistas desde otras disciplinas, como por ejemplo las filósofas que se mueven con sus modelos generales y les cuesta más llegar al campo. Pero las antropólogas, si se toman el trabajo mínimo de hacer un poquito de trabajo de campo, se encuentran de narices con la realidad (Daich, 2012: 110).

Como antropólogas feministas, pronto nos chocamos “de narices con la realidad”. El marco teórico del que se nutren las posiciones abolicionistas no nos resultaba adecuado para abordar el material de campo; en ese ir y venir entre campo y teoría propio de la etnografía, nuestra propia producción de conocimiento se vio nutrida por los aportes de la antropología y la sociología feministas, y por aquellos trabajos que tenían una base empírica.¹⁵ Pronto nos posicionamos en una antropología feminista que fuera capaz de escapar a las posiciones maniqueas y trabajar con los matices y las complejidades de la problemática, y asumimos una posición de acompañamiento y reivindicación de los derechos de las personas que ejercen el trabajo sexual. Sin embargo, fuimos leídas como representantes del campo “prosex”, como “reglamentaristas” e incluso como “académicas pagas por el proxenetismo internacional”.

Pararse teóricamente desde este lugar implicó tensiones con distintas colegas, principalmente aquellas que venían de disciplinas como la filosofía y el derecho, y para quienes la prostitución representa el ejemplo paradigmático de la opresión y la violencia contra las mujeres. Así las cosas, y dadas estas diferencias teórico-políticas, durante estos años de investigación nos han sucedido diversos episodios que, sin

¹⁵ Con estas afirmaciones no estamos abonando un empirismo ingenuo, antes bien subrayamos la necesaria interacción entre teoría y empiria en el proceso de construcción del objeto de investigación y reivindicamos lo que en la disciplina llamamos el “estar ahí” antropológico.

duda, hablan de estas tensiones. Por ejemplo, en el año 2014 fuimos invitadas a participar como docentes de un curso sobre “Prostitución como tema de política pública”, dirigido a operadores de la justicia y organizado por un organismo estatal conducido por una colega abolicionista de nuestro Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (IIEGE) de la UBA. Al poco tiempo, decidieron desvincularnos del proyecto aduciendo una reducción de horas, por lo que la currícula del mismo terminó siendo enteramente abolicionista. De igual modo, también en el ámbito académico, sucedió que una de nosotras participó de la re-evaluación de un plan de tesis doctoral que, al ser evaluado en primera instancia por una colega abolicionista, había sido rechazado.

Creemos interesante también citar otro acontecimiento que sucedió en el marco de la organización de una red de investigadores en derechos humanos, en el ámbito de la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia de la Nación en el año 2015. Como investigadora Conicet, una de nosotras fue entonces convocada a trabajar en una de las comisiones acerca de trata de personas. Una de las primeras actividades planteadas tenía que ver con organizar el conocimiento disponible y para ello se planteó la necesidad de construir un listado de palabras clave para recuperar las investigaciones existentes. Ante la propuesta de incluir el término “trabajo sexual” como descriptor, las tensiones afloraron. Las representantes de la Secretaría plantearon que, independientemente de la bibliografía existente, era imposible tomar ese término de referencia, dado que Argentina tiene una posición abolicionista. De nada sirvió argumentar que todo un campo de investigaciones se organizaba a través de ese nombre y que, además, ese término hacía referencia a la forma en que un grupo de personas se autodefinía. En el momento más álgido de la discusión, afirmaron que la inclusión del término sería comparable a la inclusión del término “tortura con consentimiento” dentro de la comisión que abor-

daba temas en torno a la última dictadura militar (grupo “Memoria, verdad y justicia”). Este episodio quedó registrado en la memoria del evento:

Una discusión que se produjo en forma paralela en varios grupos fue en torno al hecho que las categorías y la forma de agruparlas no puede ser de ningún modo neutro y resulta de posicionamientos ideológicos y políticos. En el grupo que incluía la temática de Trata de Personas hubo una confrontación sobre la legitimidad de las terminologías utilizadas por la posición abolicionista, que es la que defiende el Estado Argentino y en la que se enmarca el trabajo de la Secretaría de Derechos Humanos, por un lado, y la posición reglamentarista defendida por una investigadora del Conicet. Si bien la construcción de la Base, queremos hacerla con un criterio amplio en el que todas las investigaciones de las temáticas prioritarias estén incluídas en el acervo, más allá de su sintonía con las políticas de la Secretaría, los esfuerzos de sistematización y los trabajos a incluir en esta etapa, van a estar sesgados por las políticas que estamos impulsando.

El criterio “amplio” que parecía sugerir pluralismo quedaba cancelado rápidamente al sesgar el *corpus* a las investigaciones que apoyaran las políticas en marcha. Las políticas que estaban siendo desplegadas eran justamente las políticas antitrata, cuyos efectos en términos de vulneración de los derechos de las trabajadoras sexuales veníamos trabajando en las investigaciones co-participativas con las compañeras de la AMMAR.

Por supuesto, también en el ámbito de la militancia feminista nuestra posición en favor del reconocimiento de derechos fue motivo de suspicacias y desvirtuaciones varias. Algunas compañeras con las que habíamos compartido espacios en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, así como otras militantes feministas, todas reconocidas abolicionistas, nos interpelaron respecto de

lo que ellas creían que dejábamos fuera de nuestros análisis. Por ejemplo, luego de la presentación del informe de vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, donde expusimos sobre los efectos de la campaña antitrata en tanto campaña antisexo comercial y la violencia policial, una feminista abolicionista nos interpeló preguntándonos: “¿dónde están las múltiples penetraciones?” Con ello, aludía a lo que consideraba el punto ciego del informe y constituía, a su forma de ver, la verdadera violencia sufrida por quienes ejercen el trabajo sexual, es decir, la prostitución misma. Este acontecimiento resumía tensiones en torno a los sentidos que se le otorga a la violencia que rodea el mercado del sexo. En ningún momento nosotras negamos que pudieran existir historias de violencia y miseria (y de hecho las hay) en las trayectorias de las trabajadoras sexuales, pero ello no quiere decir que la prostitución deba considerarse una institución inherentemente violenta.¹⁶

¹⁶ Como bien señala Piscitelli (2014) para Brasil, los estudios antropológicos sobre prostitución no se ocupaban específicamente de la violencia presente en la vida de las/os trabajadoras/es sexuales, reticencia que podría explicarse por los esfuerzos en distanciarse de lecturas y autoras abolicionistas que consideran la prostitución como inherentemente violenta. Pero, de un tiempo a esta parte, sostiene la autora, los estudios sobre intercambios sexuales y económicos dan cuenta de las diversas dimensiones de la violencia que permean esas relaciones, por ejemplo, policial. También los trabajos que muestran la violencia simbólica, como las prácticas de no reconocimiento de la prostitutas en ciertos sectores feministas, trabajadas por Sonia Correa y José Nieto Olivar. También las violencias que permean las relaciones entre trabajadoras sexuales y organizaciones de rescate, y las violencias de las disposiciones y legislaciones antitrata que se convierten en control migratorio, entre tantas otras. Una serie de trabajos se han ocupado también, señala Piscitelli, de otras dimensiones de la violencia que tienen lugar en el ámbito de la intimidad, en relaciones con clientes, novios o esposos, y con gigolós, como los trabajos de Leticia Tesesco. Para Argentina, cabe mencionar la compilación de Daich y Sirimarco (2015), los trabajos de Deborah Daich y Cecilia Varela (2014) sobre los efectos de las políticas antitrata en términos de vulneración de derechos y violencias físicas, materiales y simbólicas sobre las trabajadoras del sexo, y los trabajos de Santiago Morcillo (2015) y Carolina Justo von Lurzer (2006)

En nuestro informe, buscábamos incluir bajo el término *violencia institucional* las vulneraciones de derechos habilitadas por las políticas antitrata. Esto entraba en tensión con las posiciones abolicionistas contemporáneas que colocaron la prostitución bajo el paraguas de los temas de violencia contra las mujeres y apoyaron el desarrollo de estas políticas. Así, otras militantes han llegado a decirnos “fiolas académicas” y “académicas pagas por el proxenetismo internacional”, en un intento por excluir la posición de reconocimiento del trabajo sexual del campo de debate político feminista.

REFLEXIONES FINALES

La tarea de las antropólogas feministas en las intrincadas aldeas del sexo comercial no es para nada sencilla. No se trata tan sólo de etnografiar las formas del comercio sexual, sino también de transitar un campo vibrante, controversial y apasionado de debates feministas. Si algo nos ha enseñado la antropología feminista es la necesidad de sortear, en ese tránsito, diversos obstáculos y tensiones para renovar el compromiso político con las personas con las que trabajamos.

Poner a esas personas en el centro de la investigación feminista significa, como sugiere Castañeda Salgado (2012), más que una simple enunciación: requiere pensarlas y organizar la investigación con ellas. Esta afirmación, apunta la autora, marca la diferencia entre hacer investigación con, por y para las mujeres, o hacer investigación sobre las mujeres; en este proceso interviene el reconocimiento por parte de las investigadoras de su propia condición de género. Se trata de comenzar por la vida de las mujeres (Harding, 2002), de formular preguntas situadas, sabiéndonos situadas (Haraway, 1993), y

que recuperan la dimensión de la violencia simbólica de la estigmatización, entre otros.

de reafirmar que las experiencias de sujetos tienen valor epistémico; por lo tanto, no se trata de “dar voz”, sino de facilitar y activar la escucha (también situada).

A final de cuentas, abrazar la investigación feminista, con todos sus debates y desencuentros, plantea siempre un propósito irrenunciable: transformar la realidad en favor de las mujeres y otrxs sujetxs subordinadxs.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Eli (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-77). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2006). La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII (197), 35-47.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). Etnografía feminista. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Daich, Deborah (2012). Prostitución, trata y abolicionismo. Conversaciones con Dolores Juliano y Adriana Piscitelli. *Avá. Revista de Antropología*, (20), 97-110.
- Daich, Deborah (2017). Aguafiestas porteñas. Sexo y dinero en la micropolítica emocional abolicionista. *Cadernos Pagu*, 51, 1-32.

- Daich, Deborah y Varela, Cecilia (2014). Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución. *Delito y Sociedad*, (38), 63-84.
- Daich, Deborah y Sirimarco, Mariana (coords.) (2015). *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos Aires: Biblos.
- Delgado Ballesteros, Gabriela (2012). Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 197-216). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología.
- Geertz, Clifford (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guy, Donna J. (1994). *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires, 1875-1955*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Haraway, Donna (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. En María Cecilia Cangiano y Lindsay DuBois (comps.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales* (pp. 115-144). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Harding, Sandra (2002). ¿Existe un método feminista? En Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/UAM.
- Justo von Lurzer, Carolina (2006). Putas, el estigma: aproximación a las representaciones y organización de las mujeres que ejercen la prostitución en la ciudad de Buenos Aires. *Question*, 1 (12), <<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/295>>.
- Ley 26.364 (2008). Prevención y Sanción de la Trata de Personas y Asistencia a sus Víctimas. Buenos Aires: Senado

- y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, <https://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Preencion_y_Sancion_de_la_Trata_de_Personas_y_Assistencia_a_sus_Victimas_Argentina_pdf>.
- Morcillo, Santiago (2015). Entre el burdel, la cárcel y el hospital. Construcción socio-médica de la prostituta. *Espacio Abierto*, 24 (2), 299-316.
- Piscitelli, Adriana (2005). Apresentação: gênero no mercado do sexo. *Cadernos Pagu*, (25), 7-23.
- Piscitelli, Adriana (2014). Violências e afetos: intercâmbios sexuais e econômicos na (recente) produção antropológica realizada no Brasil. *Cadernos Pagu*, (42), 159-199.
- Scoular, Jane (2010). What's Law Got to do with it? How and Why Law Matters in the Regulation of Sex Work. *Journal of Law and Society*, 37 (1), 12-39.
- Scoular, Jane y Sanders, Teela (2010). Introduction: The Changing Social and Legal Context of Sexual Commerce: Why Regulation Matters, *Journal of Law and Society*, 37 (1), 1-11.
- Tarducci, Mónica y Daich, Deborah (2011). La pasión no se enseña pero ayuda a enseñar. Transmitiendo el oficio de investigar con perspectiva de género. *Revista Interamericana de Estudios Feministas*, 1 (1), 23-30, <http://issuu.com/rif-ged/docs/n_mero_1_investigaci_n_feminista_y_universidad_pla>.
- Varela, Cecilia (2013). ¿Cuáles son las mujeres de esos derechos humanos? Reflexiones a propósito de las perspectivas trafiquistas sobre el mercado del sexo. *Sociales en Debate*, (4), 43-53.
- Varela, Cecilia (2016). Entre el mercado y el sistema punitivo. Trayectorias, proyectos de movilidad social y criminalización de mujeres en el contexto de la campaña antitrata. *Revista Zona Franca*, (24), 7-37.
- Varela, Cecilia y Daich, Deborah (2013). *Políticas anti-trata y vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales*. Informe técnico. Buenos Aires: Asociación de Mujeres Mere-

trices de Argentina, <<https://www.ammar.org.ar/IMG/pdf/informe-ammar.pdf>>.

Varela, Cecilia y González, Felipe (2015). Tráfico de cifras: “desaparecidas” y “rescatadas” en la construcción de la trata como problema público en la Argentina. *Revista Apuntes de Investigación del CECYP*, (26), 74-99.

Viñuales, Olga (2000). *Identidades lésbicas. Discursos y prácticas*. Barcelona: Bellaterra.

EL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD EN EL ESTUDIO DEL COMERCIO SEXUAL: EL LUGAR DE LA INVESTIGACIÓN COMO ESTRATEGIA DE ACCESO A LA INFORMACIÓN

CARLOS ALFONSO LAVERDE RODRÍGUEZ

Después de haber realizado una investigación durante ocho meses, con trabajadoras sexuales organizadas en una zona de tolerancia en Bogotá, planteo a partir de mi experiencia etnográfica una reflexión sobre la forma en la que, desde la posición del sujeto que investiga, se vinculan diferentes aspectos, como el género y la sexualidad, tanto en las posibilidades de acceso al campo como de las restricciones y los sesgos que impone una mirada situada en el análisis y la construcción del análisis del objeto de estudio.

Mi reflexión se inscribe en el campo de las investigaciones sobre comercio sexual, el cual ha aumentado de forma significativa en las últimas décadas y que, como lo ha señalado Ronald Weitzer (2005), se ha convertido en uno de los temas de estudio en las ciencias sociales que con mayor intensidad ha estado expuesto a la contaminación ideológica, en particular, por el agudo debate de las consideradas *sex wars*, situación que ha promovido en múltiples investigaciones la anulación de la rigurosidad científica y metodológica para dar paso a las agendas políticas. Por tanto, con el ánimo de aportar a esta clase de reflexiones, particularmente

en el ámbito metodológico, el objetivo general de este capítulo apunta a reconocer las posibilidades y limitaciones del género y la sexualidad de quien investiga en el debatido campo del comercio sexual. Siguiendo la línea de Newton (1993), este capítulo es una apuesta reflexiva y situada desde el punto de vista del investigador, quien está inmerso en relaciones de poder que se distribuyen de forma desigual en el proceso de investigación.

Planteo que el rol del investigador dentro de una población tiene consecuencias lejanas a una idea de objetividad científica, en el sentido que lo considera Guber (2015) al sostener que dimensiones como el género, la clase social y la afiliación política o alguna organización son parte del conocimiento *vis-à-vis* con la población. Expongo una reflexión desde mi lugar de enunciación (hombre de clase media y universitario), desde donde se produce la interpretación del objeto de estudio. Planteo igualmente algunas implicaciones de la situación social en la cual la presencia de quien investiga influye en la población como parte del proceso de reflexividad que proponen Bourdieu y Wacquant (2005) para adelantar los procesos de investigación.

Esta tarea de reflexión se suma a diversos planteamientos metodológicos realizados en el campo del estudio del comercio sexual (Boynton, 2002; Shaver, 2005; Agustín, 2005; Sanders, 2006; Weitzer, 2009, 2013; Morcillo, 2010; Lamas, 2017, entre otros), aportes que han permitido crear una comunidad académica relacionada con dicho estudio. Tal como lo anunciaba Laura Agustín en 2005 en su artículo titulado “New Research Directions: The Cultural Study of Commercial”, el cual coincide con lo que Ronald Weitzer (2019) denominó el “éxito de la cruzada moral”, que nació en Estados Unidos hace veinte años con la intensificación de los procesos de estigmatización y criminalización de quienes se desempeñan en el trabajo sexual al confundir su actividad con trata de personas, con el creciente número de reflexiones e inves-

tigaciones en relación con el quehacer de la investigación en el comercio sexual se amplía cada vez más la posibilidad de, como lo afirmó Bourdieu (2002), hacer sociología de las prácticas sociológicas. Tarea necesaria que invita a repensar las relaciones de poder presentes en el trabajo de campo y sus implicaciones en la investigación social.

En este sentido, el proceso de investigar el comercio sexual realizado por mujeres me ha llevado a generar un proceso constante de reflexión y vigilancia epistemológica; reflexión ineludible por las implicaciones éticas y los alcances mismos de la investigación en un trabajo estigmatizado que vincula la sexualidad con el plano económico.

En primer lugar, señalo algunas consideraciones éticas que considero pertinentes para el acceso al campo. En segundo lugar, expongo la forma en que la sexualidad interviene en la investigación del comercio sexual. Posteriormente, describo alcances y limitaciones en la entrada al campo, como las disputas entre organizaciones, aspecto para tener en cuenta en futuras investigaciones. Finalmente, planteo las conclusiones.

CONSIDERACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL COMERCIO SEXUAL

El trabajo sexual, por ser una actividad estigmatizada, causa que el control de la información tenga un papel primordial. Establecer una relación de confianza puede resultar complejo si la informante no tiene plena seguridad de que sus datos se mantendrán a salvo y serán totalmente confidenciales. El miedo a ser descubiertas o que se ponga en peligro su identidad limita el acceso a la información. Datos como el lugar de trabajo, su nombre o incluso referir algunas situaciones son información que genera temor en las informantes al sentir que pueden ser descubiertas. Esta situación produce en al-

gunos casos que las mujeres se muestren reacias a hablar con naturalidad sobre las experiencias relacionadas con el trabajo sexual, debido a que existe un temor generalizado a la filtración de información íntima y su destino.

Sobre este punto es necesario plantear la importante presencia del componente ético que debe tener el investigador, en particular, cuando estudia el comercio sexual. Como lo ha señalado Shaver (2005), debe existir un respeto por la dignidad humana que se establezca desde la confidencialidad, tanto de las observaciones de los lugares como de las personas entrevistadas, porque el rol del investigador en el comercio sexual tiene implicaciones no sólo en la forma en que se construye el conocimiento, sino en las consecuencias del uso de esta información para quienes participan en la investigación.

Ante los aspectos éticos, Gayet (2011) llevó a cabo una reflexión desde los estudios a población con virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) y planteó cinco interrogantes que se deben realizar en ese campo de investigación, sólo retomo dos que resultan pertinentes para el caso del comercio sexual:

- 1) ¿Cómo decidir entre la necesidad de que el participante se identifique en el consentimiento informado y respetar su anonimato porque pertenece a poblaciones perseguidas, discriminadas o estigmatizadas?
- 2) ¿Qué tan libre y voluntaria es la colaboración cuando se otorgan estímulos económicos por participar en la investigación? (2011: 492).

La primera pregunta es un principio elemental para el estudio del comercio sexual. Uno de los grandes problemas que afrontan estas mujeres es el temor a ser descubiertas por sus familias, parejas, vecinos y cualquier persona que sea parte de la red social más cercana, razón por la cual, a menos que pidan lo contrario, el material que se recoge en el campo se tie-

ne que mantener en total clandestinidad y se debe, en caso de ser necesario, usar el pseudónimo que considera la propia entrevistada. En algunos casos, por estar organizadas, como lo manifestaron algunas mujeres, las trabajadoras sexuales prefieren decir su nombre de pila, pues la declaración de su identidad hace parte de la acción política del reconocimiento del trabajo sexual, sin que esto suceda en todos los casos.

El segundo aspecto relacionado con la presencia de recursos económicos como estímulo para la participación en la investigación es un aspecto relevante que se debe evaluar. Según plantea Gayet (2011) en sus estudios relacionados con trabajadoras sexuales, es conveniente pagar o entregar algún recurso económico por el tiempo que se destina en la investigación y se paga a las trabajadoras sexuales por dicho tiempo que no está dedicado al trabajo. Según la autora, esta situación cambia y es necesario cuestionarla cuando las personas que participan no tienen dinero para comer, pues es borroso el límite que marca la participación libre y voluntaria. El componente económico, sin embargo, para el caso de las trabajadoras sexuales que participan en las actividades de organizaciones, es relativo, debido a que la colaboración de las mujeres en actividades como entrevistas hace parte de los objetivos de visibilidad de la organización¹ y, por tanto, no deben ser remunerados.

Sumado a lo anterior, siguiendo el planteamiento de Tinat (2014), dar algún tipo de incentivo económico a las/os informantes permite crear un aliciente para que las entrevistas o el trabajo en grupos de discusión se convierta en un escena-

¹ Al terminar las entrevistas realizadas en Asmubuli en enero de 2016, la líder Fidelia Suárez preguntó si en algún momento alguna compañera había solicitado alguna clase de ayuda económica. Según Fidelia, este tipo de aportes económicos a las integrantes no era conveniente, debido a que algunas mujeres podrían asumir que todas las actividades realizadas en la organización requerirían de alguna contraprestación y podría generar conflictos al interior.

rio donde se acceda a recursos económicos, por lo que es posible, incluso, que la información deje de ser fidedigna, razón por la cual, como decisión metodológica, se eliminó la posibilidad de dar alguna clase de recurso económico a la contraprestación por la información.

Sin embargo, en el transcurso del acompañamiento a las organizaciones y de las entrevistas identifiqué como relevante que las mujeres participaran de forma más activa cuando se compartían alimentos. El espacio para tomar un alimento ofrecido, sin que se perfile como el “pago” por su tiempo, resultó ser una estrategia eficiente que permitió compartir de forma informal y más cercana con las mujeres.

LA SEXUALIDAD EN EL CAMPO DE INVESTIGACIÓN

En una de las primeras actividades para preparar mi trabajo de campo asistí a una reunión en la “Casa de Todas” en enero de 2016, espacio destinado por la Secretaría de la Mujer en Bogotá para atender a la población de trabajadoras sexuales. La reunión fue convocada por la Secretaría de Gobierno y tenía como objetivo desarrollar un taller sobre derechos humanos. Las asistentes al taller sumaban alrededor de cuarenta mujeres trabajadoras sexuales, más cuatro funcionarias de la Secretaría de Gobierno. Fue un escenario compuesto esencialmente por mujeres.

Con la intención de integrarme de la forma menos llamativa posible al grupo de mujeres, lo cual en sí ya era una dificultad por ser el único hombre en el lugar, me senté en medio de las asistentes al taller y no en el lugar destinado para los conferencistas, en donde me invitaron a ubicarme. Pensé que si me sentaba junto a las trabajadoras sexuales podría tener un acceso privilegiado a los comentarios de “voz baja”, desprevenidos, sobre lo que pensaban acerca de los temas relacionados en el taller.

Me senté junto a una mujer de aproximadamente 35 años, con quien había tenido la oportunidad de hablar y de crear una relación de confianza en la “Casa de Todas” en visitas previas. Esta mujer tenía una hija de aproximadamente 18 años, quien asistía igualmente al taller y se ubicó en seguida de su madre. Al iniciar el taller, comenzó a hablarme de variados temas, menos los relacionados con la actividad programada. En un momento dado pidió mi opinión acerca de la pertinencia de comprar tacones altos para su trabajo.

Hasta ese momento y con la intención de no cerrar el diálogo continué la conversación con el menor volumen de voz, intentando, en la medida en que lo permitía la situación, no interrumpir el taller que se adelantaba. La mujer continuó hablando sobre sus tacones y su hija, atenta a la conversación, también realizaba comentarios al respecto. Llegó un momento en que la mujer sacó su celular y consultó a su hija si consideraba conveniente mostrarme un video en el dispositivo. Según mencionó, quería mostrarme los tacones que aparecían en el video que tenía guardado, sin embargo, me pareció extraño que la hija se revelara renuente a que yo viera el video y sospeché de inmediato de su contenido. Sin importar el desacuerdo que manifestó su hija, extendió su celular para mostrármelo. En el video grabado con el mismo celular, se veía a la mujer bailando en una habitación. En el video aparecía la mujer quitándose la poca ropa que para ese momento ya tenía. Me sobresalté y entendí de inmediato la molestia de la hija, quien más que molesta se mostraba apenada y se fue a otro lugar del salón tan pronto comenzó el video. En ese momento me sentí incomodo con la situación y le pedí amablemente que lo quitara, ya que no acababa de entender la intención de la mujer al mostrarme dicho contenido, pues había causado la molestia de su hija, y los tacones de los cuales me hablaba apenas sí aparecían.

Claramente el contexto me ubicó en los límites de una pretendida objetividad científica, la cual se diluía; esta situa-

ción me hizo reflexionar sobre la forma en que me percibía esta mujer y sobre mi reacción: ¿por qué no terminé de ver el video? Es evidente que lo alejé por su contenido sexual que me alertó, pero ¿cómo o en qué podría afectarme? Por otra parte, ¿cuál era la intención de esta mujer al mostrarme un video erótico suyo en un escenario institucional al que yo le asigné cierta “neutralidad”?, ¿cómo intervino en esta situación el que yo fuera un hombre que investiga a mujeres que trabajan sexualmente?

Este contexto de inmediato me hacía reflexionar sobre la imposibilidad de pensar una investigación sin tener en cuenta la forma en que opera metodológicamente la sexualidad y el género en ella, justo cuando estas dos categorías están en el centro de la discusión. De manera contundente esta situación puso ante mí la necesidad de analizar las implicaciones que tiene la posición social del investigador en ambientes en los que la sexualidad está latente, en particular mi situación: como hombre clase media que realiza una investigación con mujeres trabajadoras sexuales.

Comprendí que mi experiencia en el campo se situaba en el mismo de las reflexiones hechas desde la década de 1970 por diversas antropólogas que hicieron visible en las ciencias sociales que la pretendida objetividad de la metodología positivista no tenía lugar en el marco de interacciones y relaciones de poder, ineludibles en el trabajo de campo. Antropólogas como Newton (1993) o Conaway (1986) pusieron de relieve las situaciones que debían enfrentar para “neutralizar” la sexualidad y el género ante sus informantes.

En el caso de Conaway (1986), su trabajo de campo la obligó a usar ropa que habitualmente no empleaba para evitar enviar ideas equivocadas hacia sus informantes en relación con su sexualidad. También lo hizo evidente de forma más reciente Tinat (2014), quien al realizar su trabajo de campo con jóvenes del municipio de Patambán, Michoacán, describió cómo las prácticas de los hombres de dicho municipio la

exponían a ser considerada una mujer a la cual seducir a pesar de las negativas de la antropóloga de aceptar ciertas formas de baile sexualizadas, relación compleja con los informantes que implicó un esfuerzo adicional para evitar perder el *rapport* con la comunidad.

Hay otros casos mucho más extremos como el relatado por Ross (2015), quien narró que en el trabajo de campo vivió experiencias de violencia sexual que la condujeron a tomar una serie de comportamientos defensivos y que interfirieron en la forma canónica de la metodología de investigación social. A diferencia de los relatos de violencia sexual en el trabajo de campo como los de Ross (2014), mi situación se deslizaba en otros rumbos. Pero, a pesar de situar mi experiencia en este campo, mi relación como hombre en un grupo de trabajadoras sexuales cambia por completo el panorama. El hecho de que la mujer sentada a mi lado me mostrara el video de un baile suyo no me hacía sentir vulnerable, aunque quizá sí apenado por la situación: ¿cómo sostener el rol de investigador cuando mi ser hombre se antepone?, ¿cómo retornar a una relación de distanciamiento sin romper las relaciones de confianza con esta informante clave?

Sin duda, ser hombre en un ambiente predominantemente femenino me otorgó una serie de posibilidades que no hubiera obtenido si fuera mujer, por ejemplo, entrar a los burdeles sin generar ninguna clase de suspicacia al pasar por un cliente más, o moverme en la zona sin pensar demasiado en una forma de vestir particular: era un cliente más que se movía por las calles del barrio.

Sin embargo, mi propia condición de hombre generó limitaciones en algunos momentos, eventualmente, por ser considerado como un potencial cliente. De acuerdo con las narrativas de algunas trabajadoras sexuales, las cuales obtuve mucho tiempo después de haber comenzado el trabajo de campo, en mi primer acercamiento, para muchas de ellas yo representaba un estudiante universitario joven con propósi-

tos no claros del todo para ellas. Para algunas, como me lo contarían en el último periodo de campo, en esas primeras entrevistas pactadas en cafeterías no tenían claro el propósito de los encuentros. A pesar de haber explicado telefónicamente el motivo, esperaban que en algún momento yo solicitara algún servicio sexual. Existía de parte de ellas cierta incertidumbre que se iría atenuando con el tiempo en el campo, lo cual retrasó en un primer momento la recolección de información.

Así, ser hombre que investiga a trabajadoras sexuales supone la posibilidad de saltar en cualquier momento del rol de investigador al de cliente. Es una posibilidad manifiesta en una situación en la que, si se parte de las representaciones tradicionales de género, el hombre siempre está dispuesto a tener sexo, y la trabajadora sexual está dispuesta a ofrecer su sexualidad. En esta fórmula, el salto del rol de quien investiga a quien paga por servicios sexuales, o de quien es entrevistada pasa a quien está trabajando, crea una sospecha latente en todo el proceso de investigación.

Estas y otras situaciones me alertaron sobre el matiz sexual manifiesto en el campo del comercio sexual, y sobre las limitaciones y los componentes éticos que se deben mantener en esta clase de investigación. Esas situaciones me hicieron reflexionar sobre dos aspectos que metodológicamente deben ser tenidos en cuenta para el estudio del comercio sexual: 1) el reconocimiento de la posición social de quien investiga, y 2) las repercusiones que tiene en el investigador.

ALCANCES DEL ESTUDIO DEL TRABAJO SEXUAL A PARTIR DE LA POSICIÓN SOCIAL DEL INVESTIGADOR

La situación del video con aquella mujer en la “Casa de Todas” me permitió pensar en una dicotomía respecto a la clase de relación que se desarrolla en el trabajo de campo. La

mujer llamaba la atención no sólo de un “investigador”, sino además existía, posiblemente, el objetivo de establecer una interacción con un hombre heterosexual que admiraría sus atributos corporales. Si el objetivo de esta mujer fue intimidarme,² crear algún tipo de contacto que deviniera en algún encuentro sexual, o simplemente mostrar una forma de interacción habitual en el medio del trabajo sexual, me despertó la necesidad de reflexionar sobre la posición de un hombre que investiga en contextos de comercio sexual femenino.

Sin duda, no es posible esperar una relación objetivada en la que no esté presente un componente erótico. La situación en que me puso la mujer con el video confrontó mi papel de investigador al exponerme a un contenido erótico que podría resultar atractivo, aunque fuera en un contexto totalmente diferente al del comercio sexual. Esto me dejó claro que la posición social de hombre también crea implicaciones en términos de la investigación. Por mi parte, considero que la situación en la que me percibieron las mujeres como hombre de clase media, e incluso estudiante universitario, tuvo ciertas posibilidades y facilidades de acceso al campo, de igual manera tuvo algunas limitaciones que es pertinente señalar.

Al ser un hombre que se mueve en el medio del comercio sexual, el acceso al campo puede facilitarse. Por ejemplo, en recorridos por la zona donde trabajan sexualmente estas mujeres, se puede pasar como un cliente y esto facilita la observación de los escenarios con la naturalidad social dispuesta

² De acuerdo con la experiencia de trabajo de campo encuentro que es habitual una actitud hipersexualizada de algunas mujeres trabajadoras sexuales hacia los hombres. Es una forma de interacción con la que las trabajadoras sexuales logran intimidar a los hombres, sean clientes o incluso funcionarios de entidades, por medio de guiños, contacto físico insinuante o conversaciones de doble sentido. La apropiación que hacen algunas de las trabajadoras sexuales de un lenguaje y uso del cuerpo, particularmente erotizado, posiblemente sea para usarlo en su favor en un contexto de relaciones heteronormadas.

en las dinámicas del comercio sexual. Sin embargo, la misma condición de hombre también asigna un rol como potencial cliente, lo cual tiene consecuencias que pueden derivar en la limitación al acceso a determinada información.

Es habitual en el comercio sexual, como lo manifiesta Morcillo (2010), que las trabajadoras sexuales manejen cierta clase de estrategias “psicológicas” con los clientes para ofrecer sus servicios, lo que produce una limitación en la conversación fluida en cuanto a una fortuita diferencia de objetivos con el investigador que puede llegar a ser percibido como cliente. Por ejemplo, la conversación que mantenía en el taller con la trabajadora sexual quedó limitada en el momento en que mostró el video donde quedaba expuesto su cuerpo. Esta acción, ya fuera una técnica de seducción o existiera la genuina intención de que detallara sus tacones, me situó en una posición que limitó los objetivos de acceso a la información. En el sentido que lo plantea Thomas y Williams (2016), considero que en la investigación social, sobre todo en temas que abiertamente exponen contenidos eróticos como el comercio sexual, es necesario que exista un mayor proceso de reflexividad sobre los deseos sexuales percibidos y sentidos. La presencia latente de la sexualidad no es un obstáculo, pero sí es necesario discutir cómo interfiere en la investigación.

Es aún ineludible pensar cómo el género y la sexualidad no sólo irrumpen en el campo, sino también en el proceso de investigación, desde la formulación, las intenciones y motivaciones que llevan a un problema y no otro, así como también la construcción metodológica, las elecciones de técnicas y la forma en que se interpretan los resultados. Sin duda, en todo el proceso de investigación la presencia del investigador está latente e interviene de formas más o menos explícitas que es necesario poner a prueba y reflexionar.

IMPLICACIONES PARA EL INVESTIGADOR AL ESTUDIAR EL COMERCIO SEXUAL

Además de los alcances en el proceso de la investigación de la presencia y el reconocimiento de la sexualidad de quien investiga, así como de quienes participan en ese proceso, quiero resaltar que, en el caso particular del estudio del comercio sexual, la presencia de la sexualidad no sólo está presente en el espacio de investigación, sino que tiene implicaciones para el investigador.

Poco se ha hablado de los alcances que tiene el estudio de temáticas como el comercio sexual en la situación social de los investigadores, sin embargo, es mucho lo que falta por explorar. Al respecto, una interesante reflexión la realizaron Hammond y Kingston (2014) quienes afirmaron que el estigma del trabajo sexual, entendido desde la propuesta de Goffman (2006), tiene la posibilidad de extenderse a los investigadores en su campo profesional al dictaminar incluso la relevancia de su tema como algo inapropiado o carente de validez científica.

El trabajo de campo en este contexto, en especial el realizado por investigadores hombres, implica, como lo afirma Morcillo (2010), que en algunos casos las personas cercanas resten importancia al proceso de investigación y se considere, incluso, que el investigador no realiza trabajo de campo, sino que asiste a actividades de entretenimiento para adultos. Se puede considerar en el contexto del investigador que no se va a trabajo de campo, sino que su intención es “ir de putas”, como una forma de menospreciar la rigurosidad del trabajo de investigación. Esta connotación al realizar trabajo de campo se puede percibir por parte de las personas cercanas al investigador, aunque de manera más sutil en el ámbito académico, lo que pone en cuestionamiento la seriedad y rigurosidad de las investigaciones sobre el comercio sexual y crea un efecto extendido del estigma de ese trabajo hacia investigadores e investigadoras.

En algunos casos, dado lo polémico que puede resultar el tema y las posiciones encontradas en el debate sobre el comercio sexual, las instituciones académicas pueden preferir no apoyar estas líneas de investigación y sugerir el análisis de otras problemáticas que sean menos conflictivas y “poco serias”.

La entrada al campo

Alexandra Murphy (2003) señaló cómo al acercarse al mundo del *striptease*, en una situación propia de un lugar donde se realizan estas prácticas, se vio involucrada a tal punto que dejó de ser espectadora para convertirse en parte de éste. Ésa fue la ventana de posibilidad que le permitió entrar al mundo del comercio sexual como investigadora. En mi caso, la presencia en campo se estableció en el marco de las actividades de una organización de trabajadoras sexuales que lucha por reivindicar sus derechos laborales. La estrategia de dejar de ser un investigador que observa para convertirme en un aliado, posición que significó limitar mis acciones a las labores y responsabilidades que me fueran asignadas en el momento que se considerara conveniente, sin interferir o imponer mi agenda de investigación, además de imponer una lógica ética de contribución bilateral entre informantes e investigador, me abrió la posibilidad de estar de una forma más horizontal en la vida cotidiana de las mujeres en la organización y no ser un simple espectador al margen de la actividad.

El primer contacto con un grupo de trabajadoras sexuales lo tuve en 2008, año en que comencé a realizar indagaciones preliminares sobre el comercio sexual en la ciudad de Bogotá. En ese periodo dicté talleres que eran conocidos entre las trabajadoras sexuales como “El código de policía”.³

³ Los talleres se dictaban de forma obligatoria según las disposiciones del Acuerdo Distrital 079 de 2003 en Bogotá.

A esos talleres, ofrecidos en la sede de la Secretaría Distrital de Integración Social (SDIS) de la localidad Mártires y que se extendían durante una semana con sesiones diarias de tres horas aproximadamente, asistían trabajadoras sexuales del barrio Santa Fe y de algunas zonas aledañas. Ésa fue mi primera oportunidad de hablar con un grupo de mujeres que hasta ese momento percibía como un enigma. Es importante resaltar que en ese barrio se ha concentrado la actividad de comercio sexual desde la década de 1940 (Martínez, 2002) y, entrado el siglo XXI, se ha focalizado la normatividad de las organizaciones del Distrito y de la sociedad civil que han tenido como objeto la atención de la población trabajadora sexual.

En la entrada al campo, en oposición a las imágenes mentales que tenía constituidas por la escasa información académica y los muchos prejuicios, escuchar a estas mujeres me permitió entenderlas como plurales y diversas, con historias cargadas de heterogeneidad y complejidad. Antes de ese momento sólo tenía referencias vagas sobre las trabajadoras sexuales que se ven transitar en algunas partes del centro de la ciudad contactando a sus clientes en las calles. Mis prejuicios estaban anidados en las representaciones de un trabajo marginal desarrollado por mujeres víctimas de una actividad alejada de la concepción del trabajo digno. Aunque se ampliara mi mirada y reconociera más diversidad sobre el trabajo de estas mujeres, considero que, igualmente en sentido contrario, la mirada de algunas de ellas hacia mí estaba atravesada por el contexto y mi rol de género. El desarrollar los talleres en el marco de una actividad institucional me posicionó como un posible funcionario. Sin duda, la asistencia de estas mujeres a los talleres no se realizaba en un ambiente de empatía, lo cual dificultaba la confianza y por tanto existía prevención al hablar o a tener restricciones para no revelar la identidad personal.⁴

⁴ Durante los talleres realizados en 2008, las trabajadoras sexuales expresaron su temor a que, con su asistencia y participación en esas actividades de la SDIS, sus datos fueran usados para ser identificadas por su

En ese mismo periodo logré contactar a Fidelia Suárez, una líder de las trabajadoras sexuales que en ese momento iniciaba la consolidación de su organización Asmubuli en Bogotá, la cual ya formaba parte de la Red de Trabajadoras Sexuales de América Latina y el Caribe (RedTraSex). Fidelia comenzó a tocar puertas en Bogotá, pues venía de Ipiales, una ciudad al extremo sur del país, y su causa aún no lograba tener el reconocimiento obtenido tiempo después. Fidelia era la representante de un puñado de compañeras organizadas con el objetivo de ser ellas quienes hablaran y se representaran por sí mismas frente a las instituciones del Estado. Llamó mi atención que manejara un discurso en el que se autodenominara como trabajadora sexual y buscara el reconocimiento de derechos laborales en un momento en que, en la ciudad, por lo menos en las instituciones distritales, se hablaba de mujeres en situación de prostitución porque, como según se me informó, en la SDIS la *prostitución* era una situación transitoria y nunca una decisión permanente.

Conocer a Fidelia, quien negaba estas afirmaciones e incluso buscaba poder realizar su trabajo en condiciones dignas, sin duda impactó mi mirada. Mi posición en el primer encuentro con ella se daba desde otro punto: era un estudiante universitario interesado en conocer más sobre su actividad. La entrada al campo se daba de una forma diferente porque no surgía desde la institucionalidad oficial, lugar de desconfianza para las trabajadoras sexuales.

Este primer acercamiento al campo marcó las primeras dificultades que considero están atravesadas por el género y la sexualidad, aunque también por circunstancias que muchas veces responden al contexto. Investigaciones como las realizadas por Shaver (2005) han señalado algunas recomendaciones para ingresar y obtener la confianza de quienes

labor, lo que podría causar el ser descubiertas por sus familias o, en algunos casos, negarles la posibilidad de salir del país por dicho antecedente laboral que asociaban con algo ilegal.

participen. Shaver (2005) relató que su ingreso al campo se realizó en tres etapas: la primera, que denominó “la entrada”, corresponde al acercamiento mediante estrategias claras de presentación y reconocimiento de la zona y de las personas; la segunda, que se denominó como “pasear en la zona”, consistió en aprovechar la posición como investigadora y formular preguntas orientadas por un protocolo para la reducción de daños; y la tercera y última, la salida, implica una despedida de las personas con quienes se realizó la investigación, ritual que finaliza el proceso de recolección de información tanto para las personas del lugar como para quienes investigan. Sin embargo, a diferencia de esta postura, considero que el proceso no siempre está marcado por un tránsito lineal, sino que hay diferentes posturas y momentos de quien investiga de acuerdo con su posición y relación con las trabajadoras sexuales.

En mi caso, acceder al campo fue particularmente complejo debido a que no tenía ningún “portero” que, como lo han descrito Hammersley y Atkinson (1994), es aquella persona de la comunidad que se convierte en la primera con quien tiene contacto el investigador y permite la entrada mediante la confianza de sus redes. En sus palabras:

Saber quién tiene el poder de facilitar o bloquear el acceso o quiénes se consideran o son considerados por los demás como poseedores de la autoridad suficiente para garantizar o rechazar el acceso es, sin lugar a dudas, un aspecto fundamental del conocimiento sociológico del campo (Hammersley y Atkinson, 1994: 81).

Mi primera aproximación fue mediante correo electrónico. Le escribí a Fidelia quien, en ese momento, contestó de forma rápida porque coincidió con su necesidad de comenzar a tejer redes y contactos en Bogotá y, como me lo comentaría tiempo después, el que estuviera vinculado a una

universidad le interesaba en parte por sus acciones políticas a futuro.

La relación con Fidelia se construyó progresivamente, en un comienzo con desconfianza, debido a que en este campo, y por el proceso de estigmatización, la población tiende a ser reacia a hablar por temor al uso que se haga de la información; también porque las trabajadoras sexuales con quienes realicé la investigación están inmersas en organizaciones que tienen constantes enfrentamientos entre ellas, y hablar sobre sus actividades puede ser contrario a los objetivos de la organización a la que pertenecen, o incluso ser tomado como una traición por dar información a sus adversarias.

Por ello, al acercarme a Fidelia logré conocer a muchas otras compañeras e incluso me permitió adquirir un mayor nivel de confianza en menor tiempo con otras trabajadoras sexuales; sin embargo, no en todos los casos el portero abre puertas, también puede cerrarlas. El enfrentamiento entre organizaciones hizo que, al tener una vinculación con Fidelia, en algunas ocasiones mi presencia fuera sospechosa. La disputa alrededor del comercio sexual está igualmente presente en las otras organizaciones en las que los señalamientos van de ida y vuelta. Estar asociado a una determinada organización es tomar una posición y abrir brechas de desconfianza con las demás.

Así, el trabajo de obtener la confianza no sólo depende de estar en un determinado “lado”, sino demostrar a la organización que quien investiga es útil para sus objetivos. En mi caso, la forma de aportar fue realizar actividades de apoyo. Durante el periodo de campo, a cambio de la información, en una de las organizaciones me solicitaron realizar tareas administrativas, sistematizar información y hacer un acompañamiento a reuniones con instituciones, en su mayoría gubernamentales. El proceso implicó ir diariamente a transcribir encuestas, digitar peticiones y acompañarlas a reuniones. Este acercamiento me permitió estar cerca de las

tareas diarias de la organización y acompañar a las trabajadoras sexuales en sus vidas cotidianas. Tener esta cercanía me ubicaba en otra posición, mediada por la confianza y por la disolución de temores respecto de mi papel en el campo.

Sin embargo, a pesar de lograr el acceso, acompañar a esta organización me ubicó en un polo de enfrentamientos entre organizaciones relacionadas con el comercio sexual en la ciudad. Estas pugnas están enraizadas en dos discusiones centrales: la posición política respecto del comercio sexual y el acceso a los recursos y espacios tanto de las instituciones del Estado como de organizaciones no gubernamentales.

*¿Tomar partido? Enfrentamientos
entre organizaciones y el papel del investigador*

El campo de investigaciones sobre comercio sexual está cargado de disputas sobre las polémicas suscitadas entre quienes consideran esta actividad como trabajo y aquellos que, por el contrario, la suponen como una forma de esclavitud hacia la mujer.

Estas disputas no sólo ocurren en el plano de la investigación académica, sino que también han aterrizado en el campo del trabajo sexual mediante la labor realizada por organizaciones. Esta situación ocasiona un problema en la forma en que se ubica en el campo quien investiga. Las organizaciones y las trabajadoras sexuales vinculadas esperan que en los procesos de investigación se tome partido por su posición en el debate. Esta situación implica un distanciamiento de quien investiga a la par que se intenta obtener la confianza de acceso al campo. Son diversas las situaciones que ponen al investigador en medio de discusiones de lo que se está disputando y en algunas ocasiones resulta difícil, por no decir imposible, dejar de ser percibido, por alguna de las posiciones, como un “espía” o “infiltrado”.

En el desarrollo de mi trabajo de campo una de estas circunstancias se presentó en mis primeras aproximaciones con trabajadoras sexuales, con organizaciones y con los referentes en la materia del Distrito. En una primera reunión con funcionarias de la Secretaría Distrital de la Mujer (SDM) me quedó claro que al interior de esta dependencia también estaban presentes las posiciones encontradas en relación con el comercio sexual. En ese primer encuentro nos dirigimos hacia una pequeña sala de juntas en donde una funcionaria me habló sobre el trabajo que se adelanta en la “Casa de Todas”, lugar de atención de la SDM. La funcionaria señaló un enfoque basado en la generación de capacidades, ya que, para la funcionaria, la atención a esta población debe estar orientada en derechos humanos generales en su condición de mujeres y no como trabajadoras. La funcionaria comenzó a relatar su perspectiva sobre el comercio sexual, el cual se sustentó en un enfoque abolicionista, que apuntaba a desarrollar iniciativas que les permita a las trabajadoras sexuales abandonar este trabajo.

Desde su perspectiva, la prostitución no se puede considerar como trabajo, ya que, según relataba, ninguna persona afirma en su niñez que de grande sueña con ejercer prostitución, por lo tanto, no puede ser considerado como un trabajo. Esta funcionaria consideró que las acciones que deberían implementar son tales como formación en bisutería, talleres artísticos y proyectos de emprendimiento; además, relató que en días pasados se había llevado a cabo en ese mismo lugar un taller dictado por Asmubuli-SinTraSexCo a funcionarios de salud. El objetivo de esta actividad fue sensibilizar sobre la discriminación percibida por las trabajadoras sexuales en la prestación de servicios de salud. La directora de la “Casa de Todas” manifestó su diferencia frente a organizaciones como Asmubuli. Según esta funcionaria, nunca conoció a una mujer que afirmara libremente que el trabajo sexual es un trabajo.

De otro lado, las disputas también se hicieron evidentes desde las trabajadoras sexuales. En otra oportunidad, justo antes de entrar al espacio destinado por la Secretaría de la Mujer, vi a Patricia,⁵ quien se considera como persona en ejercicio de prostitución y no trabajadora sexual, ya que, según lo manifestó, para ella esa actividad no es un trabajo y de ninguna manera se siente realizando un trabajo digno. Patricia venía a mi encuentro y rápidamente me reconoció, no tuve que hacer mayor esfuerzo para mencionarle quién era. Me saludó y de inmediato me reprochó en un aire amable el porqué no había regresado a la zona desde meses atrás. Según Patricia, llegó a pensar que yo era un espía o un infiltrado o algo semejante, ya que sólo estuve unos días en contacto con este grupo de mujeres y luego no regresé.

A mi modo de ver, el reproche sobre mi ausencia y el que Patricia pensara que yo era un “espía” o una persona infiltrada claramente habla del ambiente vivido en la zona. Las trabajadoras sexuales expresan estar bajo constante amenaza y que existe un medio de disputa entre organizaciones que les genera desconfianza por personas como yo, que aparecen y desaparecen, sin tener finalmente alguna claridad sobre el trabajo desarrollado.

Sin embargo, a pesar de manifestar su extrañeza de verme en ese lugar, de forma inmediata, Patricia comenzó a contarme las arbitrariedades e irregularidades que, según ella, se cometen desde las instituciones hacia las trabajadoras sexuales. Me sorprendió que, de un saludo, pasáramos a los reproches por mi ausencia, y luego a que abiertamente me relatara todos los problemas y las acciones que han realizado como mujeres organizadas para luchar por sus derechos. La desconfianza que manifestó esta mujer se dio en medio de disputas entre organizaciones y actores claves de la zona que

⁵ Los nombres han sido modificados para guardar el anonimato de las informantes.

disputan protagonismo y, en algunos casos, el acceso a recursos económicos.

La situación de tensión entre organizaciones estuvo latente en todo el desarrollo del trabajo de campo. En un par de oportunidades algunas trabajadoras sexuales, tanto de unas como de otras organizaciones, mencionaron conocer mi asistencia a otros eventos, incluso mis antecedentes de investigación resultaron conflictivos y cerraron puertas. Un ejemplo claro lo detecté en el mes de marzo de 2017 al intentar una aproximación con un grupo definido como abolicionista. Al buscar espacios con la mayor cantidad de trabajadoras sexuales logré contactar con la representante de dicha organización. A la reunión programada asistieron cerca de nueve personas representantes de diferentes organizaciones abolicionistas, quienes aprovecharon la oportunidad para cuestionar mi investigación de maestría por ser dirigido por Marta Lamas, académica reconocida por defender los derechos laborales de esta población, y acusarme como cómplice de la explotación sexual en la ciudad y de hacer parte del *lobby* proxeneta internacional. Esa situación ocasionó que un grupo de trabajadoras sexuales cercanas a la organización, y a quienes había contactado previamente, denegaran las entrevistas programadas con ellas.

Este hecho es significativo debido a que mi constante presencia en el campo pudo resultar sospechosa para algunas mujeres, quienes desconfían del uso de la información ofrecida en procesos de investigación previos, ya sea porque sospechan de que la información pueda ser usada por las otras organizaciones o porque en mi rol de investigador puedo ser un representante del Estado, lo cual en ese contexto genera desconfianza. Intentar sostener la neutralidad en un lugar o en el otro fue probablemente uno de los mayores retos para abrir las puertas en las organizaciones, aunque no siempre haya sido percibido de forma sospechosa por las trabajadoras sexuales.

En la estrategia de acceso al campo siempre me presenté como un investigador con un estudio en curso sobre comercio sexual en la ciudad y sin vinculación con alguna organización de la ciudad. Sin embargo, esto nunca liberó del todo el manto de sospecha sobre mi presencia en el campo. En una de las actividades a las que asistí, invitado por una organización, se tomaron fotos como parte de la estrategia de comunicación, fotos que fueron publicadas en redes sociales. Ese hecho ocasionó que, al hablar con trabajadoras sexuales de otras organizaciones, con una postura opuesta a la organización que me invitó al evento, me reclamaran por haber estado en ese lugar donde aparecía, pues, para ellas, el que yo estuviera en esas reuniones era una señal de que estaba “del otro lado”. Esta pequeña anécdota derivó en un problema mayor para el acceso a entrevistas con ese segundo grupo, debido a que ahora veían en mí, como lo manifestaron, a un espía. Esto sólo se logró superar con un nuevo proceso de acercamiento y de establecimiento de confianza que retrasó el trabajo y que sólo dio frutos hasta el último mes de campo cuando logré mayor cercanía, no sin el temor de que esto ocasionara un problema similar en las otras organizaciones.

En este sentido, el acercamiento a algunas organizaciones, incluso con aquellas con las que había tenido contacto previo, resultó más difícil de lo esperado. A ellas se acercan de manera recurrente estudiantes practicantes e investigadores de diferentes universidades, periodistas, funcionarios/as del Distrito, entre otros, lo que les ha creado percepción de desconfianza hacia los procesos de investigación.

La estrategia de acceso a las organizaciones que busqué fue la de observador. Me ofrecí de acompañante/voluntario en diversas actividades. Además, brindé para las integrantes talleres en finanzas personales, lo que me permitió, además, servir con mi presencia más allá de las entrevistas. Los talleres en finanzas sirvieron para resaltar que, no en todos los casos, las entrevistas semiestructuradas aportan toda la in-

formación relevante sobre las prácticas y los discursos de las trabajadoras sexuales. Existen muchas prácticas que las mujeres realizan de manera cotidiana y que no se señalan en las entrevistas con preguntas estructuradas o semiestructuradas, como el uso del dinero en el trabajo sexual, que es un mediador de las construcciones sociales y representaciones sobre las valoraciones y los significados atribuidas al trabajo. Así, los talleres me permitieron rastrear algunas prácticas laborales a partir de una inquietud teórica, retomando el planteamiento de Zelizer (2009), sobre la forma en que se establecen los límites de lo que las mujeres consideran trabajo y lo que creen parte de su intimidad, para asimismo conocer más a profundidad sus dinámicas laborales. En este sentido, mucha de la información más relevante o reveladora emergió en situaciones sociales cotidianas,⁶ que logré capturar cuando estuve presente desde la posición de observador.

EL LUGAR DE LA INVESTIGACIÓN COMO ESTRATEGIA DE ACCESO A LA INFORMACIÓN

Es importante anotar que el lugar define las características del comercio sexual y de las trabajadoras sexuales, por lo que, asimismo, el escenario donde se interpela a las informantes resulta ser decisivo en aspectos relacionados con la forma en que se establecen las interacciones. No es igual un proceso de investigación en el que se realiza alguna clase de trabajo etnográfico al interior de establecimientos, que con las tra-

⁶ He logrado identificar que la presencia de la grabadora de voz en las entrevistas genera un efecto inmediato en los relatos de las personas a quienes se entrevista. El discurso se torna en momentos formal y “políticamente correcto”, pero en el momento de terminar la grabación, en casi todas las oportunidades, suelen suceder los momentos más importantes en términos de la información. En estos casos fue necesario llevar un diario de campo paralelo a la entrevista para anotar la información relevante que no quedó grabada.

bajadoras sexuales que desarrollan su trabajo en la calle. Los establecimientos son espacios altamente erotizados, donde se definen roles muy concretos entre clientes y trabajadoras sexuales, caso diferente a las calles, espacio donde cohabita una serie de actores y actividades que complementan el trabajo sexual (peluquerías, droguerías, papelerías, tiendas, etcétera), aunque es un lugar donde no siempre se buscan los intercambios sexuales. El lugar donde trabajan estas mujeres está diferenciado igualmente por las condiciones de seguridad. En los establecimientos existe personal encargado específicamente para esta labor, caso contrario a la calle, donde muchas mujeres se organizan para defenderse (Laverde, 2014).

El escenario para el desarrollo de la investigación está caracterizado por varios aspectos que permiten mantener relativa neutralidad, por lo menos respecto del ambiente erotizado y los roles asumidos al interior del comercio sexual. El trabajo de acompañamiento con las organizaciones y las entrevistas se realizaron a partir de la presencia en sus sedes, en las reuniones llevadas a cabo en entidades oficiales a las que invitaban a las organizaciones y en lugares institucionales. En este tipo de lugares, ajenos a los espacios de trabajo, las connotaciones de erotismo explícito se neutralizan, en la medida en que no son espacios de ejercicio del trabajo sexual, por tanto, las mujeres no adoptan este rol, así también la presencia de quien investiga no se confunde con la del potencial cliente. Este posicionamiento permite un diálogo más fluido en tanto que existe claridad en la intención con estas mujeres desde el comienzo.

Este espacio por supuesto no está exento de que el *rapport* esté inscrito en una lógica que pueda ser entendida en un sentido de seducción, pues el trabajo de campo no deja de ser una situación social en la que el cuerpo, el afecto y el erotismo tienen un papel en la socialización; sin embargo, en este punto la ética de la investigación respecto de la distancia emocional es trascendental para no traspasar el rol de investigador.

CONCLUSIONES

Reconocer la presencia de los roles desempeñados por el investigador en el campo de estudio del comercio sexual no es un obstáculo para la investigación social; sin embargo, reconocer las limitaciones, incluso las ventajas de los diferentes matices que implica el género y la sexualidad, es necesario para construir un conocimiento situado que ponga en discusión los hallazgos y resultados de las investigaciones.

Como bien lo han señalado Thomas y Williams (2016), la autorreflexión de las prácticas de investigación en relación con el posicionamiento de la sexualidad permite identificar, cuestionar y reflexionar la forma en la que nuestros propios deseos sexuales interfieren en todo el proceso de indagación, que va desde la elección del objeto de investigación, hasta el enfoque metodológico, las conclusiones y los resultados.

En mi experiencia de estudio del comercio sexual, considerar de forma *ex-ante*, así como durante el proceso, las implicaciones y limitaciones de la sexualidad y el erotismo, que están latentes en todo momento, es esencial para comprender no sólo las dinámicas propias del comercio sexual, sino además la forma en la que se investiga, las razones, los enfoques y sus limitaciones. Como bien lo menciona Foucault (2007), la sexualidad es el secreto que es indispensable descubrir, porque, aunque reducido y silenciado, es el límite de todo discurso que revela más en lo que esconde que en lo que hace evidente.

Es, por tanto, necesario continuar a futuro con las reflexiones que planteen las intersecciones entre metodología, sexualidad y ética de la investigación, en particular en el campo de estudio del comercio sexual, el cual ha estado expuesto a una guerra ideológica que ha impedido repensar la complejidad de las expresiones contemporáneas de los mercados sexuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, Laura María (2005). New Research Directions: The Cultural Study of Commercial Sex. *Sexualities*, 8 (5), 618-631.
- Bourdieu, Pierre (2002). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Boynton, Petra (2002). Life on the Streets: The Experiences of Community Researchers in a Study of Prostitution. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 12 (1), 1-12.
- Conaway, M. (1986). The Pretense of the Neutral Researcher. En T. Whitehead y M. Conaway, *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork* (pp. 52-63). Urbana: University of Illinois Press.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Gayet, C. (2011). Dilemas éticos en las investigaciones sobre sexualidad y VIH/Sida. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 26 (2), 485-493.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, Rosana (2015). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. México: Siglo XXI Editores.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hammond, N. y Kingston, S. (2014). Experiencing Stigma as Sex Work Researchers in Professional and Personal Lives. En *Sexualities*, 17 (3), 329-347.
- Lamas, Marta (2017). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.
- Laverde, Carlos (2014). Aportaciones desde una perspectiva socio-jurídica al debate del trabajo sexual en Colombia. *Debate Feminista*, 50, 321-330, <DOI: 10.1016/S0188-9478(16)30140-2>.

- Martínez, Aída (2002). De la moral pública a la vida privada, 1820-1920. En Aída Martínez y Pablo Rodríguez (eds.), *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*. Bogotá: Aguilar.
- Morcillo, Santiago (2010). ¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación. *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, (3), 7-13.
- Murphy, Alexandra (2003). The Dialectical Gaze. Exploring the Subject-Object Tension in the Performances of Women Who Strip. *Journal of Contemporary Ethnography*, 32 (3), 305-335.
- Newton, Esther (1993). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8 (1), 3-23.
- Ross, Karen (2015). "No Sir, She Was Not a Fool in the Field": Gendered Risks and Sexual Violence in Immersed Cross-Cultural Fieldwork. *The Professional Geographer*, 67 (2), 180-186.
- Sanders, Teela (2006). Sexing Up the Subject: Methodological Nuances in Researching the Female Sex Industry. *Sexualities*, 9 (4), 449-468.
- Shaver, Frances M. (2005). Sex Work Research. *Journal of Interpersonal Violence*, 20 (3), 296-319.
- Thomas, Jeremy y Williams, D. J. (2016). Getting Off on Sex Research: A Methodological Commentary on the Sexual Desires of Sex Researchers. *Sexualities*, 19 (1-2), 83-97.
- Tinat, Karine (2014). Jóvenes en nochevieja: una observación participante de Patamban, Michoacán. *Nueva Antropología*, 27 (80), 151-177.
- Weitzer, Ronald (2005). Flawed Theory and Method in Studies of Prostitution. *Violence Against Women*, 11 (7), 934-949.
- Weitzer, Ronald (2009). Sociology of Sex Work. *Annual Review of Sociology*, 35 (1), 213-234.
- Weitzer, Ronald (2013). Researching Sex Work in the Twenty-First Century. *Contemporary Sociology*, 42 (5), 713-722.

Weitzer, Ronald (2019). The Campaign Against Sex Work in the United States: A Successful Moral Crusade. *Sexuality Research and Social Policy*, 17, 399-414, <<https://doi.org/10.1007/s13178-019-00404-1>>.

Zelizer, V. (2009). *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DE LA INVESTIGACIÓN CIRCUNSTANCIAL
AL ACTIVISMO ACADÉMICO:
UNA REFLEXIÓN *POST FACTO*

MARTA LAMAS

*Nunca sirve, con el mero fin de consolarse de él,
ennoblecen un destino que es forzoso padecer.*
Gesualdo Bufalino, *Perorata del apestado*

Hace años, George E. Marcus acuñó el concepto “activista circunstancial” para nombrar a quien realiza un tipo de investigación que pone a prueba los límites de la etnografía, al adaptar “formas antiguas de prácticas etnográficas de campo a objetos de estudio más complejos” (1995: 95). En estas páginas me inspiro en el concepto de Marcus para narrar el proceso por el cual pasé de activista feminista a investigadora “circunstancial” para, finalmente, asumirme como investigadora activista (*activist scholar*). Un objetivo en este capítulo es, a partir de una autorreflexión, mostrar algunos momentos de ese proceso, pues considero relevante dar cuenta de ciertos factores psíquicos y políticos que confluyen en la investigación antropológica. En la primera parte relato el inicio del acompañamiento político que di a una trabajadora sexual que estaba comprometida en la lucha contra el virus de la inmunodeficiencia humana-síndrome de inmunodeficiencia adquirida (VIH-Sida). Luego explico cómo, de ser su asesora

política, me integré a una investigación internacional sobre el uso del condón entre las trabajadoras sexuales. En la tercera parte narro la forma en que nuestra relación se quebró por diferencias políticas. En la cuarta sección hablo acerca de la transformación de mi activismo político en una parte sustantiva de mi trabajo académico. En la quinta concluyo con una breve reflexión acerca del activismo académico feminista y de cómo la intersubjetividad al mismo tiempo que potencia el proceso de investigación también impone restricciones en la escritura.

MI LLEGADA AL CAMPO DEL COMERCIO SEXUAL CALLEJERO

A finales de la década de 1980 yo había interrumpido mi formación profesional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y era lo que el argot universitario califica de “fósil”: una estudiante que mantiene una presencia intermitente en su casa de estudios, sin avanzar en el proceso de titulación de la carrera. En ese entonces laboraba en la revista *Nexos*, cuyo ambiente intelectual me resultaba muy estimulante; en paralelo, mantenía mi activismo feminista.¹ Carlos Monsiváis me había transmitido la importancia de que las feministas nos involucráramos en la lucha contra el VIH-Sida, y seguramente él influyó para que el director del Consejo Nacional de Prevención y Control del Sida (Conasida) —el doctor Jaime Sepúlveda— me invitara a participar en el I Encuentro Nacional de Sida y Participación Social que se llevó a cabo en 1989. En la mesa donde me tocó exponer me sentaron junto a Claudia Colimoro, una guapa rubia platinada

¹ Aunque trabajé como asistente de la dirección de la revista *Nexos* de enero de 1986 a diciembre de 1993, gracias a la solidaridad de mi jefe, Héctor Aguilar Camín, simultáneamente sostuve mi activismo: en 1990 fundé la revista *Debate Feminista* y, en 1992, el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE).

que declaró públicamente ser “prostituta” y habló de la importancia de concientizar a sus compañeras sobre el uso del condón. Al terminar la sesión, pedí que me presentaran con ella y le manifesté mi interés por acompañarla en su trabajo de concientización sobre el uso del condón; le di mi teléfono y le pedí que por favor me llamara para que platicáramos. Me miró con extrañeza y nos despedimos.

Para entonces yo ya había leído sobre los procesos de colaboración que se daban entre feministas y trabajadoras sexuales en Estados Unidos y en varios países de Europa, y racionalicé mi interés como parte de un proyecto político feminista. A lo largo de mi activismo feminista, había acompañado políticamente a mujeres muy distintas (obreras, trabajadoras del hogar, enfermeras, secretarias y empleadas universitarias), pero no a trabajadoras sexuales, tan olvidadas por la izquierda y por las feministas de México. En el encuentro fortuito con Claudia, vislumbré que se abriría un campo de intervención política novedosa y fértil en la capital del país. A los pocos días, una madrugada, recibí su llamada: estaba detenida en una delegación y esperaba que yo, que tenía aspecto de “licenciada”, llegara a confirmar que el trabajo de difusión del condón que ella hacía estaba avalado por el gobierno. Hoy interpreto esa petición como una forma de ponerme a prueba. Esos telefonemas a altas horas de la noche se repitieron y, a partir de mi respuesta, Claudia me permitió ir con ella en las rondas que hacía por ciertos *puntos*² para hablar de la epidemia e impulsar el uso del condón.

Cuando empecé a acompañar políticamente a Claudia, ella lideraba un grupo de “representantes”³ de las trabajado-

² Se llamaban *puntos* los lugares “tolerados” por las autoridades delegacionales para que las trabajadoras sexuales se “pararan” a ofrecer sus servicios.

³ Las autoridades delegacionales llamaban “representantes” a quienes las chicas calificaban de “madrotas”. Luego, a partir de que el Conasida impulsó el trabajo de difusión sobre VIH-Sida, también se las siguió

ras sexuales e intentaba lograr acuerdos con las autoridades de las tres delegaciones con el índice más alto de “prostitución” visible: Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza. Ella aceptó mi compañía, aunque no dilucidó claramente qué era lo que yo quería; entendió que yo no andaba detrás de una comisión, ni pretendía abrir un *punto* por mi cuenta, y que ni siquiera me interesaba ligarme a un cliente. Ahora bien, no iba por dinero, ni tampoco por “aventuras”, entonces, ¿qué buscaba? No bastó asumirme como feminista. Al no encajar dentro de los roles establecidos, surgen dudas sobre quién eres y qué quieres: ¿era una espía de la competencia, una periodista o una agente del gobierno?

Poco a poco, pese a sospechar de mi propósito, Claudia fue comprobando las ventajas que implicaba la relación conmigo. Parte de mi “capital” era mi relación con Carlos Monsiváis. Gracias a él, le conseguí a Claudia cita con dos delegados importantes, el de la Cuauhtémoc (Ignacio Vázquez Torres) y el de la Venustiano Carranza (Roberto Albores Guillén). También por Monsiváis tuvimos acceso al entonces procurador de Justicia del Distrito Federal, Ignacio Morales Lechuga. Claudia vio que yo era una aliada útil, con buenos contactos y con cierto margen de influencia, y me aprovechó como “asesora política”, la figura con la que algunas feministas hacíamos nuestro activismo. Al principio, Claudia me codificó de acuerdo con su sistema clasificatorio de género: una señora “fresa”, un tanto rara, que quién sabe qué se traía entre manos, pero que parecía dispuesta a “ayudarla”. Por mi parte, yo la clasifiqué de acuerdo con el estereotipo feminista: una víctima con potencial de transformación. Así iniciamos una relación de colaboración política, no exenta de afecto.

Seguir a Claudia en sus rondas por los *puntos* me implicó descubrir una dimensión que desconocía, y esos territorios

nombrando como “representantes”. Desde una perspectiva laboral, estas microempresarias eran las “jefas” de sus empleadas, quienes no tenían derechos laborales.

nocturnos me parecieron, además de peligrosos, de una sordez deprimente. Además, al principio me sentía incómoda, pues percibía que mi mera presencia —¡tan atípica!— inquietaba de alguna manera a las *chicas*.⁴ ¿Quién era yo?, ¿qué pretendía? No era una de ellas ni tampoco me veía como policía ni como madrota. Yo recordaba la dura crítica de Monsiváis hacia ciertas personas que salen de noche a visitar “antros” como quien va al zoológico, para ver especímenes extraños, y trataba de no mirarlas fijamente. Hoy pienso que esa actitud evitativa pudieron haberla interpretado como un gesto despreciativo de mi parte.

Anthony Cohen (1992) habla de la incertidumbre que sienten quienes hacen antropología cuando la gente que está en el campo que investigan les formula la pregunta “¿quién eres?” Este antropólogo dice que el dilema de cómo responder implica —al mismo tiempo— cuestiones de autoconocimiento y de estrategia: “¿Qué debo contestar? (por ejemplo, ¿qué es lo políticamente correcto contestar?); o ¿qué puedo decir? (por ejemplo, ¿qué puedo decir que sea inteligible?) ¿Existe acaso una respuesta que sea al mismo tiempo entendible y fiel? ¿Acaso yo mismo sé quién soy?” (1992: 221).

¿Quién era yo? Claudia me presentaba como “una amiga” y yo percibía la desconfianza que despertaba mi presencia: ¿qué tipo de “amiga” era? Decir que yo era feminista no aclaraba mucho, y menos aún responder que trabajaba en *Nexas*: “¿*nex*... qué?” A Claudia la ubicaban como del “ambiente” y a mí me veían como una mezcla de funcionaria del Conasida, periodista, o espía de la competencia. Claudia pertenecía a un estrato social diferente del de las otras mujeres, tanto por su origen familiar como porque venía del trabajo en departamentos. A las dos nos llamaban *güeras*, con esa especie de admiración y resentimiento que en un país racista como México

⁴ *Chicas* es el término con el cual se nombraba a las jóvenes trabajadoras sexuales paradas en los *puntos*.

provoca el tono claro de piel. Éramos diferentes no sólo de las chicas que trabajaban en la calle, sino también de las madrotas. Y pese a que las dos éramos *güeritas*, también eran evidentes las diferencias entre nosotras dos. Pero lo que les resultaba más incomprensible era mi declarado interés como “feminista”. Aunque en esos primeros meses yo no me sentía, ni me asumía, como “antropóloga”, ahora puedo interpretar que durante ese tiempo se dio lo que Mary Louise Pratt (1986) denomina la “inexplicabilidad e injustificabilidad” de la presencia del antropólogo. Sí, a sus ojos mi figura de activista feminista era ambas cosas: inexplicable e injustificable.

MI TRÁNSITO A INVESTIGADORA

Luego de estar acompañando de manera intermitente a Claudia, la doctora Patricia Uribe, en ese momento encargada del Centro Flora del Conasida, y el entonces director de Epidemiología de la Secretaría de Salud, doctor Mauricio Hernández Ávila, me invitaron a participar en la investigación internacional *Multi-center Intervention Study on Commercial Sex Workers and HIV Transmission* (Uribe *et al.*, 1991), que el AIDS and Reproductive Health Network llevó a cabo en Estados Unidos, Etiopía, México y Tailandia. Las mujeres que aceptaban entrar al programa del Conasida decían que no utilizaban condón con todos los clientes, sino que ellas “seleccionaban” con quién sí y con quién no. Dicha investigación se propuso explorar, con métodos cualitativos y cuantitativos, qué estaba pasando.⁵ Como antropóloga yo haría la “observación participante” para detectar y registrar las modalidades en la negociación en la calle del uso del condón: las

⁵ La muestra fue de 914 trabajadoras sexuales a quienes se aplicó un cuestionario con 120 variables. Además se realizaron entrevistas personales a profundidad y se llevaron a cabo reuniones con ocho grupos focales. Véase Uribe *et al.* (1991).

actitudes de las trabajadoras frente a los clientes, la forma en que les proponían usar condón, las respuestas de los clientes cuando ellas les decían “con condón” y, caso extravagante en ese tiempo, si algún cliente exigía uso del preservativo.

Hablé con Claudia respecto de esa invitación para participar en la investigación, en especial, acerca de lo importante que sería esclarecer ante las propias trabajadoras sus actitudes y conductas acerca del condón, y también sobre lo que implicaba cambiar mi acompañamiento político para dedicarme a la investigación.⁶ Le gustó la idea, y más le gustó que se “aclarara” mi papel, pues mi activismo feminista no resultaba creíble. También ocurrió lo mismo con las representantes/madrotas, a quienes les costaba entender que yo no trabajaba para ningún partido político, sino para una causa. Al principio creyeron que yo estaba con Claudia porque me pagaba, y me insinuaron que con ellas ganaría más. Cuando les aclaré que no existía ninguna remuneración económica, mi desinterés económico les resultó de lo más sospechoso. Pero cuando les comuniqué que me habían invitado a participar en una investigación, y asumí mi papel de antropóloga, se terminaron las sospechas. Mi conducta —o sea, mi activismo feminista— ya no era *inexplicable e injustificable*, como diría Pratt, y asumirme como antropóloga aclaró el misterio de mi presencia en el campo.

¿Qué ocurrió cuando transité de “asesora política” a “antropóloga”? Mi perspectiva se tornó más compleja. “Pararme” en un *punto*, noche tras noche, significó descubrir un contexto cuya violencia e incomodidades apenas había vis-

⁶ No siempre coinciden las necesidades de las personas con los objetivos de la investigación científica. Mi paso por la ENAH me inculcó la preocupación de formular una perspectiva de investigación responsable. Al sopesar los usos potenciales que se le podía dar a la investigación acerca de cómo se daba —si es que se daba— la negociación del condón entre trabajadora sexual y cliente, vi con buenos ojos que se obtuviera una información que resultara útil frente a la amenaza del Sida.

lumbrado en mis anteriores rondas. Los *puntos* para llevar a cabo mi investigación fueron los mismos que había visitado con Claudia y donde ya me conocían: Sullivan, la zona alrededor de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y el puente de Insurgentes y el Viaducto. Aunque ya llevaba tiempo acompañando a Claudia, fue hasta darle cierta disciplina al proceso de observación cuando experimenté lo duro que es pararse mínimo cuatro días fijos a la semana⁷ —miércoles, jueves, viernes y sábados— de diez de la noche a dos o tres de la madrugada.

Al principio me resultó difícil permanecer mucho tiempo parada para realizar la observación, pues pese a la relación que las representantes ya tenían con Claudia, no querían que averiguara el tamaño de su negocio. Ante esa dificultad, Claudia propuso entonces abrir un *punto* nuevo, controlado por ella y —con el apoyo de las autoridades de Epidemiología y el Conasida— organizó el *punto* de El Oro. Así, en la colonia Roma, en la calle El Oro esquina con Monterrey, fue el lugar donde me “paré” de diez de la noche a dos, tres o cuatro de la madrugada, dependiendo del movimiento. Además de “pararme” en ese *punto* pasé varias noches en los vestíbulos de algunos hoteles en donde las *chicas* llevaban a los clientes,⁸ y muchas madrugadas desayuné con ellas después de la noche de trabajo.

A diferencia de otras situaciones de investigación en campo, donde a la antropóloga que investiga se la acepta como una extraña, aquí —para no despertar suspicacias o temores entre los clientes— yo me debía ver como una *chica* más. Aunque cumplí con esa exigencia, tratando de adecuar mi

⁷ Había *puntos* que trabajaban seis días a la semana, de martes a domingo, otros cuatro o cinco; y, algunos excepcionalmente los siete días. Eso dependía de varias cuestiones, entre ellas: la ubicación del *punto* y de lo “prestigiado” que estuviera en su oferta de “caras nuevas” o incluso extranjeras.

⁸ La duración del proceso de observación fue de casi diez meses, entre enero y octubre de 1990, con el periodo más intenso en el *punto sui generis* de El Oro.

apariencia, era obvio que yo era un sapo de otro pozo. A las *chicas*, Claudia les dijo que yo era una amiga suya, que hacía una investigación sobre si los clientes aceptaban o no el uso del condón; que me iba a “parar” con ellas, pero que no me iba a ir con ningún cliente, y que si alguno se ponía necio, que lo distrajeran o atajaran. Lo único en lo que fue inflexible fue en el tomar notas: los clientes no debían verme escribiendo, pues podían creer que yo era policía o periodista.⁹ Las primeras noches fui incapaz de estar “parada” todo el tiempo, y me iba a sentar algunos ratos al auto, donde aprovechaba para escribir rápidamente alguna impresión.

Aunque la observación fue mucho más difícil de lo que imaginé, al mismo tiempo, la transgresión de estar en el *punto* se volvió muy gratificante: el riesgo de la noche en la calle, además de provocarme miedo, me resultó sumamente atractivo. Pasadas las primeras semanas de sobresaltos, con la rutina decodifiqué ciertas señales de alarma, y aprendí a estar alerta con los clientes borrachos y con los judiciales. Y así como controlé mi miedo también me obsesioné con el *punto*. Vivía para irme por la noche con las *chicas*. Llegaba a El Oro entre 9:30 y 10 de la noche y me quedaba, dependiendo de si era un miércoles o un viernes, de si era quincena o no, hasta la una o las tres de la mañana. Mi vida se trastornó totalmente, y no sólo por los horarios. Estaba fascinada por la dinámica de complicidad que se generaba en el *punto*, me asombraba la mezcla de sutileza y *cabronez* con la que las *chicas* manejaban a los clientes; y pese a ver ciertos aspectos negativos de esa situación, me intrigaban las fantasías que circulaban en torno al intercambio carnal. Y debo reconocer que no sólo el “adrenalinazo” del *punto* me mantenía entusiasmada; la opinión de Monsiváis me importaba mucho, y él se mostraba interesado en lo que yo estaba haciendo.

⁹ Escribí mi diario de campo a ratos, sentada en el auto, o al regresar a mi casa. Con frecuencia el cansancio hacía que apenas consignara mis observaciones en unas rápidas líneas.

EL QUIEBRE POR LAS DIFERENCIAS POLÍTICAS

La relación con Claudia resultó muy productiva tanto política como antropológicamente, pero sería ingenuo pensar que el interés político o el antropológico fueron las únicas razones que provocaron un cierto *rapport* entre nosotras. Aunque al principio ella me veía como la “licenciada” con los contactos, la distancia social se acortó cuando no tuve temor a contaminarme con el estigma,¹⁰ y estuve dispuesta a arriesgarme a circular públicamente en ese ambiente. También contribuyó que al principio no vi a Claudia como una informante, sino como una potencial feminista. Aunque inicialmente ella interpretó que por morbo yo quería “conocer” el ambiente de la “prostitución”, luego entendió que yo iba tras un objetivo político distinto, que no era el tradicional: no quería ni control ni dinero. Así, paulatinamente se produjo una cercanía amistosa: ella venía a mi casa, conoció a mi hijo y a mis amigas; yo iba a la suya, conocí a sus hijas y a su hijo. Sin embargo, no deseo mistificar nuestra relación, ni idealizar a Claudia.¹¹ En cualquier relación política siempre hay un elemento de poder, y la nuestra estaba cruzada por diferencias

¹⁰ Tuve ocasión de comprobar esa idea de “contaminación” una vez que le solicité a Aguilar Camín el uso de la sala de juntas de *Nexos* para una reunión con las trabajadoras sexuales. La reacción de rechazo de las secretarías en *Nexos* fue impresionante, como si la presencia de las trabajadoras sexuales las fuera a contaminar o afectar en su reputación de mujeres “decentes”.

¹¹ Claudia no estuvo exenta de cometer graves errores, como su nefasta participación en el cierre del Centro de Atención Interdisciplinaria y Servicios (CAIS). Este CAIS, que la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal abrió en 1998, tenía un consultorio de atención médica y psicológica, y una guardería para los hijos de las trabajadoras sexuales. Con la llegada de Emilio Álvarez Icaza como *ombudsman* a la Comisión, se suscitó un conflicto y Claudia Colimoro y otras trabajadoras sexuales tuvieron un choque que provocó el lamentable cierre —en 2004— de ese espacio. Elvira Reyes relata el incidente que yo desconocí cuando ocurrió. Véase Reyes Parra (2007).

de clase social y de estatuto simbólico, muy marcadas ambas. Aun cuando ella me dio la clave de entrada a ese mundo y me acompañó durante mi recorrido, la desigualdad entre nosotras se manifestaba de distintas maneras. Además, yo me convertí en una “experta” en el tema de la “prostitución”, y hoy escribo sobre Claudia mientras ella no escribe sobre mí, ni sobre su experiencia.

A Claudia, Humanos del Mundo Contra el Sida —la asociación civil auspiciada por el Conasida— la lanzó como líder de las trabajadoras sexuales. Formada con la pretensión de defender la salud de las trabajadoras sexuales, esa organización no gubernamental (ONG) (pero apoyada por el gobierno) tuvo el objetivo de hacer prevención entre los grupos de trabajadoras de vía pública.¹² Los funcionarios del Conasida detectaron en Claudia Colimoro a una líder potencial, por ello la invitaron a formar parte de la asociación civil. Claudia era un personaje raro, no trabajaba en la calle, sino en departamentos y *estéticas*, tenía facilidad de palabra y era muy atractiva. Era la mujer idónea para hablar en público promoviendo el uso del condón, pues además no tenía reparos en decir que era trabajadora sexual.

Tener la posibilidad de hacer algo por las demás trabajadoras sexuales, revivió en Claudia su antigua aspiración de hacer política. Sin embargo, su liderazgo se complicó, pues en Humanos del Mundo Contra el Sida los intereses contrapuestos entre las madrotas de la calle *versus* las trabajadoras generaron problemas. Claudia pronto discrepó de la resis-

¹² Se formó desde el Conasida para administrar fondos proporcionados por la Fundación Hivos (por sus siglas en holandés: Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking, o Instituto Humanista para la Cooperación con los Países en Desarrollo). Su presidenta era la doctora Gloria Ornelas; su vicepresidenta, María Antonieta Espinoza (una de las grandes madrotas del comercio sexual en departamentos); su tesorera, la doctora Patricia Uribe; y su secretario, Fernando Jaimes (de reputación dudosa, pues laboraba como *checador* de tiempos y *apuntaplacas* de la señora Soledad Ramírez, una madrota de Sullivan).

tencia de esa asociación civil a cuestionar los malos tratos de las autoridades delegacionales y judiciales, y se molestó por el manejo abusivo del dinero (sin que el Conasida lo supiera, Fernando Jaimes cobraba por el servicio de las tarjetas de control, que debía ser *gratuito*). Sus críticas influyeron a algunas *chicas* del *ambiente*, y éstas confrontaron a las representantes, por lo que el conflicto estalló.

Al desarrollar un liderazgo propio, crecidamente comprometido con las trabajadoras, Claudia se fue alejando más y más del liderazgo impuesto al principio por “Humanos”. En menos de seis meses, Claudia transitó de tomar conciencia sobre el peligro real de la enfermedad a la necesidad de conformar una organización independiente. Se unió a Gerardo Ortega, *la Mema*, líder de un grupo de *vestidas* (*trans* y *travestis*), y fundaron Cuilotzin, una asociación civil que pretendía luchar por todos los trabajadores del sexo: mujeres y hombres.¹³ Pero poco después las tradicionales rivalidades y competencias en el mercado sexual, entre las *chicas* y las *vestidas*, llevaron a Claudia a separarse.

Entonces ella decidió trabajar exclusivamente con mujeres; en 1993, registró una asociación civil sin fines de lucro con el nombre de Mujeres Unidas por la Salud (MUSA). A partir de ese momento, se propuso construir una organización nacional de trabajadoras sexuales; viajó por diferentes estados dando asesorías y organizando pequeños grupos de trabajadoras, en pos de constituir una red nacional. Asistió también a reuniones internacionales y fue la representante para América Latina de la Asociación Internacional de Trabajadoras del Sexo. En el libro de Kempadoo y Doezema (1998) sobre las trabajadoras del sexo a nivel mundial, se consigna que Claudia Colimoro se autonostraba la *Mega puta de México* (1998: 169), y ahí aparece una breve entrevista realizada

¹³ Estuve presente en el registro de la A.C., que se llevó a cabo en la notaría de Ignacio Morales Lechuga.

por Amalia Lucía Cabezas, titulada “Sex Workers in Mexico”, en la cual Claudia dice: “El negocio es bueno para nosotras. Ganamos bien y tenemos un horario flexible, por eso estamos aquí. En ninguna otra profesión ganamos lo que aquí” (1998: 197). Claudia también habla de la necesidad de una nueva legislación laboral, de la importancia de ser respetadas y de que su oficio sea considerado como cualquier otro trabajo. Desde una perspectiva de ver “la prostitución” como un trabajo denuncia: “Si eres una trabajadora sexual no puedes trabajar por tu cuenta” (1998: 198).

Aunque los frutos de su labor fueron escasos (el peso del estigma y la magnitud de los intereses económicos involucrados resultaron obstáculos mayores), Claudia se convirtió en un referente para muchas trabajadoras sexuales. Durante varios años fue la única *exprostituta* que daba la cara en eventos políticos y culturales, así como en programas de televisión, donde planteó la corrupción de las autoridades y los riesgos laborales de las trabajadoras. Desde su papel como líder logró medidas concretas y novedosas, como la instalación de una guardería para hijos de las trabajadoras sexuales con servicio de 24 horas.¹⁴ Así, sabiendo de lo que ella era capaz, cuando a mediados de la década de 1990 Claudia me comunicó que “había abierto” un refugio para niñas de la calle (algunas de ellas *prostituidas*) no sospeché nada; al contrario, pensé que era una forma de repararse emocionalmente.

En ese entonces ya no nos frecuentábamos tanto como antes, pero me llevó a conocer la Casa de las Mercedes. Me comentó que ese iba a ser ahora el proyecto de MUSA; que había logrado el apoyo filantrópico de Julia Abdalá (la pareja de Manuel Bartlett) y que había establecido convenios de cooperación con Cáritas y el gobierno. Al principio involucré a algunas amigas para que apoyaran la Casa de las Merce-

¹⁴ La estancia infantil ubicada en Fray Servando Teresa de Mier 480, delegación Venustiano Carranza, que fue inaugurada el 18 de abril de 1994.

des, sin embargo, ella se fue alejando. Luego me enteré que la Casa de las Mercedes era una Institución de Asistencia Privada, cuya misión era:

Brindar atención a niñas y adolescentes en situación de calle y de escasos recursos, incluyendo a aquellas que están embarazadas y/o con bebé, para asistirles mediante la prestación de albergue temporal, asistencia médica y psicológica, así como proporcionarles capacitación para rehabilitarlas y reintegrarlas al seno social.¹⁵

Objetivo muy loable, pero alejado de la lucha por el reconocimiento de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales. Aunque en ese momento no me di cuenta que atrás del tema de “rescatar” a niñas y jovencitas de la calle había una perspectiva neoabolicionista,¹⁶ sí me resultó evidente que Claudia tendría que adoptar un discurso de rechazo al comercio sexual si quería recibir el apoyo de personas y asociaciones caritativas o filantrópicas vinculadas a grupos religiosos y empresariales.

¹⁵ La Casa de las Mercedes es una Institución de Asistencia Privada (IAP) fundada en 1994, aparecen como fundadores, además de la propia Claudia, Ángeles Espinosa Yglesias, Julia Elena Abdalá Lemus, Manuel Bartlett Díaz, Ignacio Cobo González, Mauro Uscanga Villalobos y José Felipe Abed Rovannet. En el patronato vuelven a estar Julia Abdalá, Ignacio Cobo y José Felipe Abed, junto con Rafael Moreno Valle, Carlos Manuel Meza Viveros y José Ramón Campillo Díaz. Una mezcla de políticos y figuras empresariales.

¹⁶ El neoabolicionismo retoma la idea del abolicionismo de erradicar totalmente la esclavitud, y la aplica al comercio sexual por considerarlo una forma de esclavitud sexual. Esa postura se fortalece a partir de 2000 con la firma del Protocolo de Palermo, y en México será con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno federal que se fortalece una inquietud sobre la trata de personas con fines de explotación sexual. La postura conservadora del neoabolicionismo irá difundiendo cada vez más un discurso que habla de todas las mujeres que trabajan en el comercio sexual como *víctimas* y, por lo tanto, pretende eliminar totalmente esa práctica. Para mayor explicación, véase Lamas (2017b).

Hoy puedo entender que el trabajo de MUSA en la Casa de las Mercedes resultó para Claudia, además de una oportunidad para legitimarse socialmente, una manera de resolver el problema laboral. No me parece mal hacer compatible el sostenimiento económico con las convicciones políticas, eso también ha ocurrido con muchas feministas para quienes trabajar en las asociaciones civiles les ha permitido contar con un salario y seguir dedicadas totalmente a su militancia comprometida.¹⁷ Sin embargo, no fue contar con una seguridad laboral lo que provocó el alejamiento entre nosotras, sino la manera en que se fue filtrando el neoabolicionismo en su visión. Hoy me queda la duda de si Claudia realmente se arrepintió de su activismo pasado en favor de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales.

DEL INVOLUCRAMIENTO POLÍTICO A LA PROFESIONALIZACIÓN ACADÉMICA

Aunque para mediados de la década de 1990 el trabajo de Claudia en la Casa de las Mercedes me alejó del *ambiente*, yo ya había empezado a escribir sobre las trabajadoras sexuales callejeras. En 1993 publiqué en la revista *Debate Feminista* un artículo y en 1994 participé con una ponencia en un Seminario de Antropología Política en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que luego se publicó como capítulo de un libro (Lamas, 1996a). Ese mismo año la revista *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México (Colmex) me publicó otra colaboración (Lamas, 1996b). En ese tiempo yo no estaba en la academia, y no seguí investigando. Además, en ese entonces desconocía el proceso de *lxs trabajadorxs* se-

¹⁷ Al igual que ocurrió en otros países, en México varias integrantes de pequeños grupos feministas pasaron a constituirse en ONG que realizaban intervenciones educativas y *advocacy* de demandas, lo que les permitió recibir financiamiento o vender servicios.

xuales¹⁸ que formarían en 1997 la Red Mexicana de Trabajo Sexual, *dispuestxs* a asumir públicamente su identidad y dar una batalla política.¹⁹

Fue hasta el año 2000 cuando me propuse terminar la carrera en la ENAH y decidí aprovechar mi trabajo de “investigadora circunstancial” para hacer la tesis. Tomé el reporte que había entregado a la doctora Patricia Uribe, releí las transcripciones de los grupos focales, busqué bibliografía especializada y me puse a sistematizar mis notas, mis recuerdos y mis lecturas. Tuve la fortuna de contar con Guillermo de la Peña como director de tesis, y le sigo agradecida por la manera en que me impulsó a leer más textos de antropología. Luego me puse a escribir y reescribir, e hice los trámites para finalmente recibirme en 2003.²⁰

A lo largo del proceso de escritura de la tesis volví a involucrarme con algunas trabajadoras sexuales callejeras. Se trató en realidad de dos grupos: uno de jóvenes de la zona de la estación del metro Revolución y de Tlalpan y otro de mujeres mayores de La Merced. Ante el envejecimiento de varias compañeras y su carencia de derechos laborales, ambos grupos se habían puesto de acuerdo para solicitar al gobierno del entonces Distrito Federal una casa que pudiera servir tanto de asilo para las ancianas como de espacio para las reuniones políticas de las jóvenes. Juntas buscaron a Jesusa Rodríguez, la actriz y directora teatral, cercana a Andrés Manuel López

¹⁸ Se trata de un colectivo mixto y con participación de personas *trans*, por lo cual utilizo la “x” en lugar de decir “las y los”.

¹⁹ El proceso de formación de la Red data de finales de la década de 1980. Véase Madrid, Montejo y Madrid (2014).

²⁰ Como había ingresado en un plan de estudios de la ENAH en el que sí cursabas un año más salías con maestría de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), me titulé primero como etnóloga en la ENAH y luego tramité la maestría en la UNAM: mi tesis se tituló *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica* (Lamas, 2003). Ese mismo año me inscribí al doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, donde me recibí en 2012.

Obrador, que en ese entonces era jefe de gobierno. Como Jesusa recordaba mi experiencia en El Oro, me invitó a la primera reunión que tuvo con ellas en el cabaret El Hábito. Al escucharlas, me sorprendió el discurso político que tenían Adela y Margarita, dos defensoras populares feministas que daban acompañamiento político a las trabajadoras sexuales.

Elena Poniatowska respaldó el proyecto del asilo y López Obrador lo apoyó y amplió.²¹ La Casa Xochiquetzal, como la nombró Jesusa, había sido antes un museo y hubo que adecuarla como vivienda. Aunque fue un caso exitoso de colaboración sociedad/gobierno, también significó una ruptura política dentro del grupo inicial de trabajadoras sexuales. La división entre las más jóvenes (que aspiraban a tener un espacio donde reunirse para llevar a cabo sus procesos de formación y discusión política) y las ancianas (que querían disponer a sus anchas de su refugio) terminó con la muy prudente retirada del grupo de jóvenes.

Yo seguí vinculada a las jóvenes, pues me emocionaba su ímpetu e integridad política. Para sostenerse en su objetivo de trabajar de manera independiente, tenían que enfrentar las amenazas de quienes *controlaban* la zona. Ellas padecían diversas agresiones de las mafias, pues no aceptaban pagar *derecho de piso*, ni tenían “representante”. A estas independientes las acompañé algunas veces a citas con funcionarios del gobierno del Distrito Federal y también a celebrar los días 15 de septiembre su “grito de Independencia” en el jardín del metro Revolución. Sin embargo, cuando Adela y Margarita se trasladaron a otra entidad federativa en busca de nuevos ho-

²¹ Andrés Manuel López Obrador estableció un plan de atención integral para trabajadoras sexuales de la tercera edad. El Instituto de las Mujeres del Distrito Federal fue el encargado de coordinar los servicios que estas mujeres debían recibir gratuitamente de las otras dependencias del gobierno capitalino. Finalmente, en abril de 2006, Enrique Provencio, el secretario de Desarrollo Social del Distrito Federal, hizo la entrega oficial en un acto sobrio y emotivo.

rizontes políticos, mi relación con las trabajadoras independientes del metro Revolución se evaporó.

Fue hasta 2014 que coincidí con el grupo de *trabajadorxs* sexuales independientes que habían logrado, luego de un litigio jurídico, que una juez reconociera su condición de trabajadoras no asalariadas (Madrid, Montejo y Madrid, 2014). Esta resolución obligaba al gobierno de la Ciudad de México a otorgarles la licencia correspondiente para laborar en la vía pública, además de que conminaba a la Asamblea Legislativa a reformar un artículo de la Ley de Cultura Cívica que otorgaba a los vecinos la facultad de denunciar como falta administrativa el ejercicio del comercio sexual. A raíz de la entrega de las credenciales que las reconocían como no asalariadas,²² establecí una relación de colaboración con la asociación civil que las ha apoyado durante años: Brigada Callejera.²³

Fue entonces que calibré cabalmente la fuerte disputa político-ideológica que existía con las neoabolicionistas y me sorprendió la mezcla discursiva que hacían entre comercio sexual y trata. Preocupada por el ominoso panorama que descubrí tardíamente, me puse a investigar y volví a intervenir públicamente, respaldando la lucha por los derechos laborales de quienes se dedican a ese trabajo. En septiembre de 2014 publiqué en la revista *Nexos* un artículo donde distinguía comercio sexual de trata, y a partir de ahí empecé a participar en coloquios y seminarios. Así fui entretejiendo mi activismo de

²² Esa categoría existe en la Ciudad de México desde 1972 y contempla a personas que laboran en vía pública sin una relación patronal ni un salario fijo, como los lustrabotas, los *cuidacoches*, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez oficios más.

²³ El nombre completo es Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”. Según sus propias palabras, esta asociación ciudadana retoma el nombre de esa mujer en homenaje a una víctima de Sida, y con ello honra a las trabajadoras sexuales que han muerto por esa causa, que han sido asesinadas o que han padecido discriminación por trabajar en el comercio sexual y por haber sido infectadas de VIH.

siempre con mi reciente posición académica.²⁴ Esas participaciones —entre 2015 y 2017— se reflejaron en seis capítulos de libros y dos artículos académicos, además de un libro de mi autoría.²⁵

Para escribir el libro investigué bibliográficamente y retomé partes de la tesis, sin embargo, consigné mínimos aspectos de mi vida entretnejidos con esa experiencia. No hice una *autoetnografía*, término incorporado a mediados de la década de 1970 al léxico de la antropología,²⁶ que nombra el registro y la reflexión que aborda la experiencia vivida por quienes efectúan la investigación. Según David Hayano, que la define como el trabajo etnográfico que se lleva a cabo “entre tu propia gente” (1979: 99),²⁷ los problemas que presenta la autoetnografía son los sesgos que surgen del involucramiento y la intimidad con los sujetos de estudio. Sin embargo, George Devereux (1977) plantea la riqueza que implica que quien investiga aproveche su subjetividad, registrando y analizando la forma en que su presencia influye (“trastorna”) el comportamiento de lo investigado. Para este antropólogo y psicoanalista, si se analizan las perturbaciones creadas por la existencia y las actividades de la persona observadora, éstas se vuelven piedras angulares de una verdadera ciencia del

²⁴ En 2014 gané un concurso de oposición y ahora tengo plaza de investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM.

²⁵ Véanse en la bibliografía como Lamas, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d y 2017e.

²⁶ Según Wolcott, el concepto de *autoetnografía* lo utiliza Heider en 1975, pero será Hayano quien lo desarrolle en 1979. Este último señala que Raymond Firth ya lo utilizaba en 1966. Véanse Wolcott (2008) y Hayano (1979).

²⁷ Para Hayano, un primer tipo de autoetnografía es aquel estudio que llevan a cabo etnógrafos en su grupo cultural, social, étnico, racial, religioso, residencial, o del mismo sexo. El segundo gran tipo de autoetnografía es escrito por investigadores que se han familiarizado con algunos grupos subculturales, ocupacionales o recreacionales, y así han adquirido cierta membresía. En ocasiones alcanzar ser integrante de este tipo de grupos implica pasar por un rito de entrada. Véase Hayano (1979: 100).

comportamiento y no —como suele creerse— contratiempos deplorables. Devereux considera imprescindible asumir el interés afectivo personal del científico por su material, y subraya la importancia de analizar la implicación personal de quien investiga. Además, expresa sus dudas sobre la neutralidad y objetividad de quien investiga y, con ironía, concluye diciendo que siempre ayuda descubrir exactamente qué es lo que uno en realidad está haciendo.

¿Qué había estado haciendo yo en realidad? Aunque cuando llegué como activista al campo del comercio sexual callejero mi objetivo fue acompañar un proceso de autoorganización de estas mujeres con las que ningún grupo político se había comprometido, hoy creo que eso fue una “racionalización” que encubrió las motivaciones que Devereux califica como el interés afectivo personal del científico. Seguramente tuvo gran influencia mi paso por la ENAH, donde la preocupación compartida con mis compañeros era la de “cómo investigar la realidad para transformarla” (Fals-Borda: 1979), pero también creo que tuvo mucho que ver mi curiosidad morbosa.

ACTIVISMO ACADÉMICO

Desde la perspectiva que da la distancia, hoy pienso que ha sido mucho después, y a partir de mi relación con Brigada Callejera, que asumo con claridad eso que ahora se califica como “trabajo académico activista” (*activist scholarship*) (Hale, 2008). Aunque la actividad política de las antropólogas feministas se ha expresado desde principios de la década de 1970 hasta mitad de la de 1980 había una clara distinción entre el activismo feminista y la investigación antropológica. Las etnógrafas feministas, que deseaban visibilizar la experiencia de las mujeres, usaban las metodologías clásicas de observación participante y entrevistas a profundidad para producir su escritura y teorizar sobre el lugar de las mujeres

en otras culturas (Lewin, 2006). Inicialmente algunas antropólogas dudaron acerca de si era posible hacer compatible el feminismo y la investigación. En especial, Judith Stacey (1988) subrayó que, pese a que el método etnográfico aparecía como adecuado para la investigación feminista, había una contradicción entre el igualitarismo político del feminismo y la investigación, ya que la escritura y la autoría de la etnografía seguían siendo exclusivamente de quien investigaba. Stacey previno acerca de que este tipo de trabajo ponía a los sujetos investigados en “grave riesgo de manipulación y traición de quien hace la etnografía” (1988: 23). Sus duros cuestionamientos fueron abordados después por varias colegas (Abu-Lughod, 1990; Bell, 1993; Visweswaran, 1994, entre otras), quienes, al incorporar perspectivas teóricas sobre el poder y la agencia —especialmente a partir de autores como Bourdieu, Foucault y Butler—, se propusieron transformar esa praxis etnográfica. Así se desarrolló inicialmente una investigación antropológica feminista,²⁸ que posteriormente se iría asumiendo cada vez más activista al alentar la colaboración;²⁹ priorizar temas sociales urgentes de abordar políticamente; validar la escritura etnográfica dialógica que ubica en el texto tanto a quien investiga como a quien es investigado, y enfatizar las voces, las opiniones y la agencia de las mujeres.³⁰

²⁸ En México destaca el trabajo de Mary Goldsmith con sus investigaciones acerca de las trabajadoras del hogar y su activismo en favor de la regulación del trabajo doméstico. Goldsmith también reflexiona acerca de la antropología feminista. Véase Goldsmith (1986 y 1992). Por otra parte, en México, Martha Patricia Castañeda ha abordado el caso de la etnografía feminista y ha formulado un recuento acerca de las antropólogas feministas mexicanas. Véase Castañeda (2010 y 2012).

²⁹ Charles Hale señala que para hacer investigación colaborativa “el primer paso es alinearse con un grupo organizado que lucha y establecer relaciones de colaboración de producción de conocimiento con integrantes de ese grupo” (2008: 20).

³⁰ Las compilaciones de Sanford y Asale (2006), Phillips y Cole (2013) y Craven y Davis (2014) son un ejemplo. Para México, en los tres tomos de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, hay varias an-

Recientemente, una de las primeras antropólogas feministas, Louise Lamphere, revisó el caso de la antropología feminista activista en Estados Unidos en el lapso que va desde la década de 1970 a la actualidad. Ella señala que desde el año 2000 las feministas han transformado el trabajo de campo y la escritura etnográficos, que los cambios en la teoría han impactado la práctica y se enmarcan en un activismo que ha incrementado la colaboración. El análisis de Lamphere (2016) me sirve para revisar mi proceso, pues ella identifica seis formas distintas en que las feministas desarrollan su compromiso político:

- a) La intervención personal. Las antropólogas que intentan ayudar a sus entrevistadas a negociar cuestiones de su situación personal, usando su tiempo para acompañarlas a realizar trámites, explicándoles políticas, dándoles consejos y consiguiéndoles acceso a servicios. Gran parte de este activismo queda sin ser registrado ni escrito. Este trabajo de mediación se efectúa desde hace mucho tiempo.
- b) La narración de contra-historias. El uso de narraciones personales para contrarrestar la invisibilidad o la estigmatización de grupos de mujeres marginales. Estas contranarrativas legitiman las demandas y los objetivos de mujeres en los movimientos sociales contemporáneos. Además, muestran la agencia de las mujeres y valoran sus saberes.
- c) La investigación crítica del neoliberalismo. En el neoliberalismo, con el adelgazamiento del Estado y el recorte a los servicios sociales del estado de bienestar, muchos grupos sociales han resultado afectados, y la antropología investiga estas consecuencias. Un claro ejemplo es la antología de Craven y Davis (2014).

tropólogas feministas entre sus cincuenta autores. Los tomos incluyen a investigadores de once países de América Latina, seis países de Europa, Canadá y Estados Unidos, y la red RETOS. Véase Leyva *et al.* (2015).

- d) La participación dentro de las ONG o del movimiento social como activistas. Trabajar dentro de una ONG —en ocasiones como “voluntaria”— o participar en el movimiento social le ofrece a la antropóloga feminista la posibilidad de hacer avanzar la agenda o los objetivos políticos, además de acceder a información de primera y conocer las luchas cotidianas.
- e) La estrategia de colaboración. En esta tendencia, la antropóloga no determina las preguntas o la agenda de investigación, sino que trabaja con los líderes de la organización o con la red de activistas para formular un proyecto que tenga que ver con sus necesidades. Esto presenta nuevos dilemas éticos: interpretaciones de datos, análisis de las decisiones de política y de las estrategias. A la gente le incomoda escuchar críticas sobre decisiones equivocadas o programas que fracasaron. Es más rara la colaboración en la escritura, y resulta más fácil hacerlo con personas de clase media.
- f) Las formas de hacer accesible su investigación al público. Esto incluye varias posibilidades: escribiendo editoriales, presentándose en ámbitos comunitarios, haciendo reportes para legisladores o funcionarios, incluso haciendo *lobbying* (cabildeo).

Según Lamphere, los tres primeros tipos de trabajo comprometido (intervenciones personales, contranarrativas e investigaciones críticas del neoliberalismo) han sido parte de investigaciones que son tangencialmente activistas y que ya existían desde la década de 1970. En cambio, la reciente etnografía calificada de *activista* se caracteriza por los tres tipos siguientes: participar en las ONG o el movimiento social como activistas; utilizar la perspectiva de colaboración,³¹ y hacer ac-

³¹ Luke Eric Lassiter describe la etnografía colaborativa como una etnografía que pone el acento en una colaboración en cada paso del proceso de investigación, desde la conceptualización del proyecto pasando por el trabajo de campo hasta llegar a la escritura. Véase Lassiter (2005a y 2005b).

cesible su investigación al público. En mi caso, he desarrollado la intervención personal para apoyar las necesidades individuales o grupales de las trabajadoras sexuales callejeras, y la elaboración de contranarrativas dirigidas a erosionar los estereotipos. En mi libro sobre el comercio sexual en las calles de la Ciudad de México,³² he enmarcado mi reflexión en una crítica a la manera en que en el capitalismo neoliberal se produce la mezcla discursiva entre comercio sexual y trata. Sin embargo, estoy lejos de haber realizado una autoetnografía o una investigación colaborativa.

Una antropóloga feminista, Sherry Ortner, señala que la etnografía “siempre ha significado el intento de comprender otra vida usando al propio yo (*self*) —tanto como es posible— como el instrumento de conocimiento” (1995: 173). Ahora que he pasado de ser una *antropóloga circunstancial* a finalmente asumirme como una *académica activista*, tal vez mi próxima investigación —además de ser realmente colaborativa— podría evolucionar a una autoetnografía. Aunque la autoetnografía y la *self-ethnography*³³ son distintas, ambas implican la utilización deliberada de información sobre quien investiga. Otra antropóloga feminista, Irma McClaurin (2001), plantea que quienes hacen autoetnografía se sirven de las *insights* (introspecciones agudas) que tienen sobre sí mismas para relacionarse mejor con los sujetos estudiados. Según Deborah Reed-Danahay “una característica principal de la perspectiva autoetnográfica es la de concebir que quien hace autoetnografía es alguien que cruza fronteras, y su rol puede ser caracterizado como uno de identidad dual” (1997: 3). Creo que mi estatuto intermedio de feminista (ni “puta” ni “decente”)

³² El libro *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (Lamas, 2017a) es utilizado por Brigada Callejera como una contranarrativa.

³³ Los estudios que analizan la propia vida mediante los procedimientos de la etnografía se califican de *self-ethnography*. Véase Okely (1992); Cohen (1992) y Aull Davies (1999).

ha sido un elemento que me facilitó enormemente cruzar la frontera simbólica que la doble moral instaure entre las mujeres “decentes” y las “putas”. Sé que algo que les gusta de mí y que favorece nuestra interlocución, tanto lo hizo con Claudia como actualmente con las compañeras que Brigada acompaña, es mi total desinterés por defender esa frontera simbólica que fortalece la doble moral sexual que priva en nuestro país. Como señala atinadamente Bourdieu, “los grupos sólo reconocen plenamente a quienes manifiestan públicamente que los reconocen” (1997: 222).

Reflexionar *post facto* acerca de lo que me ocurrió en ese trabajo de campo me retrotrae al comentario de Stacey (1988) acerca de la dificultad de hacer una etnografía realmente feminista. Aunque ella también reconoce que en ocasiones las intervenciones etnográficas llegan a ser constructivas y apreciadas por quienes son sujetos de nuestro trabajo, no se borra la desigualdad. Cuando conocí a Claudia, ella y yo nos contamos nuestras historias de vida. Así fuimos desarrollando percepciones y clasificaciones acerca de la otra, al mismo tiempo fueron surgiendo procesos que hoy me explico con los conceptos de transferencia y contratransferencia que utiliza George Devereux (1977).³⁴ Al principio Claudia y yo nos fantaseamos³⁵ recíprocamente como nuestro “complemen-

³⁴ La *transferencia* es la acción u operación de transferir, o sea, de transmitir o transportar; se aplica básicamente a cuentas, cargas, créditos, poderes, deberes o derechos, pero su acepción en el ámbito de la psicología es la de trasladar el afecto. En el léxico psicológico su sentido general implica un desplazamiento de sentimientos: pasar, de una persona a otra, afectos, emociones, sensaciones. Devereux dice que “no es el estudio del sujeto sino el del observador el que nos proporciona acceso a la esencia de la situación observacional”. La *contratransferencia* se convierte así, para él, en el dato de importancia más decisiva. Véase Devereux (1977).

³⁵ También surgió una fantasía reparadora: yo le daría lo que ella no tenía, y ella a mí me daría lo que me faltaba. Obviamente esto no se verbalizó jamás, y mientras ocurría no fuimos conscientes de ello, pero multitud de detalles y gestos tuvieron ese sentido. Por mi parte, me esforcé por darle lo que creí que necesitaba —conocimiento— y la llené de libros y fo-

to” político —la mujer de la práctica y la mujer de la teoría—, pero después ese vínculo se rompió. Es un hecho que la identidad es reconstruida y reinterpretada por cada persona dentro de un horizonte de significados y saberes disponibles, y es frecuente durante el proceso de reformulación de la propia identidad la modificación de la narrativa acerca de la propia vida. Eso es lo que describe Michael Jackson como el punto crítico que radica en la *intersubjetividad* y la *interexperiencia*: “en la forma en que la constitución del Yo (*selfhood*) surge y se negocia en un campo de relaciones interpersonales como forma de estar en el mundo” (1998: 28).

Hoy sé lo difícil que resulta establecer una relación de confianza, y tengo muy presente que de pronto aparecen cuestiones que erosionan lo que parecía ser un sólido compromiso político, e incluso quiebran una amistad. En el campo del comercio sexual hay una fuerte disputa política, y la relación entre quienes investigan y quienes son investigadas está cruzada por intereses e intervenciones de diverso orden. Así pues, como todavía hay mucho por investigar, sé que quiero hacerlo de otra manera. No me queda claro si, cuando Marcus nombró “activista circunstancial” (1995: 95) a quien realizaba un tipo de investigación que ponía a prueba los límites de la etnografía, estaba ya definiendo lo que hoy calificamos de activismo académico. Lo que sé es que apenas ahora me he dado cuenta de que eso es lo que me interesa hacer de aquí en adelante.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila (1990). Can there be a Feminist Ethnography? *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5 (1), 7-27.

topcopias de artículos, mientras ella intentó darme lo que pensaba que me faltaba: salidas divertidas con posibilidad de encuentros sexuales.

- Abu-Lughod, Lila (2006). Writing against Culture. En Ellen Lewin (ed.), *Feminist Anthropology. A Reader* (pp. 153-169). Londres: Blackwell.
- Aull Davies, Charlotte (1999). *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. Londres: Routledge.
- Bell, Diane (1993). Yes Virginia, there is a Feminist Ethnography: Reflections from Three Australian Fields. En Diane Bell, Pat Caplan y Karim Wazir Jahan (eds.), *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography* (pp. 28-43). Londres: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bufalino, Gesualdo (1983). *Perorata del apestado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama (Colección Otra vuelta de tuerca).
- Castañeda, Martha Patricia (2010). Etnografía feminista. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 233-257). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Castañeda, Martha Patricia (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49.
- Cohen, Anthony P. (1992). Self-Conscious Anthropology. En Judith Okely y Hellen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 221-241). Londres: Association of Social Anthropologists/Routledge.
- Craven, Christa y Davis, Dána-Ain (2014). *Feminist Activist Ethnography. Counterpoints to Neoliberalism in North America*. Maryland: Lexington Books.
- Devereux, George (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI Editores.

- Fals-Borda, Orlando (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Goldsmith, Mary (1986). Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. *Nueva Antropología*, 8 (30), 149-171.
- Goldsmith, Mary (1992). Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista? *Debate Feminista*, 3 (6), 341-346.
- Hale, Charles R. (coord.) (2008). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.
- Hayano, David (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, Prospects. *Human Organization*, 38 (1), 99-104.
- Jackson, Michael (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kempadoo, Kamala y Doezema, Jo (eds.) (1998). *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge.
- Lamas, Marta (1993). El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la Ciudad de México. *Debate Feminista*, 4 (8), 103-134.
- Lamas, Marta (1996a). Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política. *Estudios Sociológicos*, 14 (40), 33-52.
- Lamas, Marta (1996b). Violencia simbólica, mujeres y prostitución. En H. Tejera (ed.), *Antropología política: enfoques contemporáneos* (pp. 391-408). México: INAH/Plaza y Valdés.
- Lamas, Marta (2003). *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*. Tesis de maestría en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH.
- Lamas, Marta (2014a). Las putas honestas, ayer y hoy. En M. Lamas (coord.), *Cuerpo, sexo y política* (pp. 67-92). México: Océano.
- Lamas, Marta (2014b). ¿Prostitución, trata o trabajo? *Nexos*, (441), 1º de septiembre, <<http://www.nexos.com.mx/?p=22354>>.

- Lamas, Marta (2015a). Comercio sexual, pánico moral y violencia institucionalizada. En María J. Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba Ahuatzin (eds.), *Trabajo y violencia. Perspectivas de género* (pp. 25-45). México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Lamas, Marta (2015b). Las “putas honestas” de la Ciudad de México. En Deborah Daich y Mariana Sirimarco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* (pp. 13-35). Buenos Aires: Biblos.
- Lamas, Marta (2016a). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.
- Lamas, Marta (2016b). Trabajadoras sexuales callejeras construyen ciudadanía. En Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Ciudadanía y nuevos actores en grandes ciudades* (pp. 313-331). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Juan Pablos Editor.
- Lamas, Marta (2017a). El freno de la vergüenza. Estigma y participación política entre trabajadoras sexuales callejeras. En Goeffrey Pleyers y Manuel Garza Zepeda (coords.), *México en movimientos. Resistencias y alternativas* (pp. 63-69). México: Miguel Ángel Porrúa/UABJO/UACJ.
- Lamas, Marta (2017b). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.
- Lamas, Marta (2017c). Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México. En Rosario Esteinou y Olbeth Hansberg (coords.), *Acercamientos multidisciplinares a las emociones* (pp. 101-121). México: Secretaría de Desarrollo Institucional-UNAM.
- Lamas, Marta (2017d). Trabajo sexual e intimidación. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 24 (68), 9-32.
- Lamas, Marta (2017e). Trabajo sexual en la calle: un desafío al espacio público democrático. En Patricia Ramírez Kuri (coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal* (pp. 91-120). México: Instituto de Investigaciones Sociales, Facultad de Arquitectura-UNAM.

- Lamas, Marta (2018). Introducción. En Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones* (pp. 9-23). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.
- Lamphere, Louise (2016). Feminist Anthropology Engages Social Movements. Theory, Ethnography and Activism. En Ellen Lewin y Leni M. Silverstein (eds.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* (pp. 41-64). Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Lassiter, Luke E. (2005a). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46 (1), 83-106.
- Lassiter, Luke E. (2005b). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewin, Ellen (2006). *Feminist Anthropology. A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Leyva Solano, Xochitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomos I, II y III. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- Madrid Romero, Elvira, Montejo, Jaime y Madrid, Rosa Icela (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 138-159.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, (24), 95-117.
- McClaurin, Irma (2001). *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- Okely, Judith (1992). Anthropology and Autobiography, Participatory Experience and Embodied Knowledge. En Judith Okely y Hellen Callaway (coords.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 1-28). Londres: Association of Social Anthropologists/Routledge.
- Ortner, Sherry (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), 173-193.

- Phillips, Lynne y Cole, Sally (comps.) (2013). *Contesting Publics. Feminism, Activism and Ethnography*. Londres: Pluto Press.
- Pratt, Mary Louise (1986). Fieldwork in Common Places. En James Clifford y George E. Marcus (coords.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 27-50). Berkeley: University of California Press.
- Reed-Danahay, Deborah (ed.) (1997). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford: Berg Publishers.
- Reyes Parra, Elvira (2007). *Gritos en el silencio: niñas y mujeres frente a redes de prostitución. Un revés para los derechos humanos*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Sanford, Victoria y Asale, Angel A. (comps.) (2006). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- Stacey, Judith (1988). Can there be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11 (1), 21-27.
- Uribe, Patricia, Hernández, Mauricio, De Zalduondo, Barbara, Lamas, Marta, Chávez Peón, Federico y Sepúlveda, Jaime (1991). HIV Spreading and Prevention Strategies among Female Prostitutes. *Seventh International Conference on AIDS*, Abstract WC3I3.
- Visweswaran, Kamala (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolcott, Harry F. (2008). *Ethnography. A Way of Seeing*. Lanham: Altamira Press.

UN CUERPO Y DOS INVESTIGACIONES SOBRE MERCADO SEXUAL

SANTIAGO MORCILLO

La investigación social sobre género y sexualidades suele albergar críticas, más o menos explícitas, a las concepciones objetivistas que omiten el papel de quienes investigan y soslayan sus corporalidades. Las frecuentes interpelaciones sobre la posición sexo-genérica de quienes investigan han favorecido el desarrollo de estas críticas. Asimismo, el contexto actual de expansión de los feminismos, las reivindicaciones ligadas a las inequidades de género y al mismo tiempo la creciente sexualización de la cultura amplifican el foco sobre las dimensiones corporales, sexuadas y generizadas de la investigación, y ponen de relieve tensiones en las relaciones de poder y afectos en el trabajo de campo.

En este marco, los estudios sociológicos o antropológicos sobre los mercados sexuales están lejos de ser la excepción. En la investigación sobre comercio sexual todas las marcas que refieran a la posición sexo-genérica aparecen y hacen improbable evitar cierto grado de sexualización o erotización de quien investigue (Grenz, 2005; Justo y Morcillo, 2011; Morcillo, 2010; O'Connell Davidson, 2008; Sanders, 2006; Walby, 2010). Aun así, según Teela Sanders, no han sido frecuentes los análisis de las relaciones sexo-afectivas entre informantes y quienes investigan que profundicen en las discusiones

metodológicas ni en la reflexividad sobre el papel que ocupa quien investiga. En algunos estudios realizados por mujeres *cis*¹ se abordan las posiciones generizadas, aunque haciendo foco fundamentalmente en la accesibilidad del campo y la seguridad dentro del mismo (Gaspar, 1985; Oliveira, 2004). El papel de los varones (*cis* o *trans*) ha sido relativamente poco trabajado, menos aún en los casos de varones estudiando a varones (Flood, 2013).

Estos debates en sus implicancias metodológicas, epistemológicas y políticas no son exclusivos de los estudios sobre mercados sexuales ni del área de género y sexualidades. El autor de una de las etnografías más celebradas en las últimas décadas ha señalado las tensiones éticas que atraviesan este método: tanto a nivel de las restricciones que suponen las normas institucionales² para investigar con informantes que sufren marginación u opresión como cuando se considera cómo juegan los afectos entablados en el campo en la producción de conocimiento (Bourgois, 1990; Pavón, 2011). La tensión más evidente y más tematizada de este último aspecto tiene que ver con la posibilidad de entablar vínculos que usen los afectos en el campo de forma cínica y expoliativa. Mucho menos problematizado es el riesgo de romantizar esos vínculos de forma tal que se pierdan de vista tanto las asimetrías estructurales como las propias contradicciones de las personas que participan como informantes. A su vez, las discusiones sobre cómo investigar con sujetos en posiciones de subalternidad han ocupado mucho más espacio que la reflexión sobre la ética y la emocionalidad en los vínculos de investigación con sujetos en otras posiciones.

Tomando en cuenta estos puntos, en este capítulo reflexiono sobre mis experiencias de trabajo de campo en dos

¹ *Cis* refiere a personas cuya identidad de género corresponde con el sexo asignado al momento del nacimiento.

² Se refiere a los temidos “comités de ética” y sus normativas que se han desarrollado con fuerza especialmente en el contexto anglosajón.

líneas de investigación: una, de hace algunos años, entre mujeres que ofrecen comercio sexual y otra, más reciente, sobre varones que pagan por sexo. En primer lugar, reviso algunos nudos en los debates sobre las posiciones sexo-generizadas de quienes investigan y el papel de las emociones y los afectos. A continuación recorro algunos puntos clave del trabajo de campo en ambas investigaciones: las formas de acceso, las interpelaciones sexuales, generizadas, y el terreno de la emocionalidad, entendido como un espacio que une significaciones y cuerpos (Hochschild, 1979). Retomo aquí un trabajo previo (Morcillo, 2010) para complejizar mis propias posiciones tomando en cuenta tanto las nuevas investigaciones y experiencias como investigador, así como los cambios en las coyunturas actuales. Intento realizar así una lectura situada que ponga en juego perspectivas metodológicas, epistemológicas y políticas para interpretar estas experiencias y lanzar nuevos interrogantes. Acepté con gusto la generosa invitación a escribir sobre esta temática teniendo claro que al mismo tiempo implicaba un desafío importante. El resultado es un capítulo exploratorio, que deja abiertas para mí varias líneas de indagación, producto del deseo de plantear preguntas más que buscar responderlas.³

INVESTIGAR DESDE EL CUERPO

El amor no es un estado, un sentimiento, una disposición, sino un intercambio, desigual, lleno de historia, con fantasmas, con anhelos que son más o menos legibles para quienes intentan verse con su propia visión defectuosa.

Judith Butler

³ Una versión reelaborada de este trabajo ha sido publicada como “Emociones, masculinidad y sexualización en el trabajo de campo. Reflexiones a partir de dos investigaciones sobre mercado sexual en Argentina” (Morcillo, 2019).

Hace ya algunas décadas se comenzó a reflexionar críticamente sobre la posición de quienes investigamos. En este proceso la antropología y la crítica de sus vínculos con el colonialismo han jugado un papel clave poniendo en cuestión las relaciones sociales de poder que atraviesan los vínculos entablados en la investigación. Sin embargo, esta reflexividad demoró en poner el foco sobre los aspectos corporales, emocionales y generizados presentes en la producción de conocimiento (especialmente en el trabajo de campo). Será de la mano de la epistemología feminista con su crítica hacia el objetivismo totalizante y la propuesta del “conocimiento situado” que se empieza a tener en cuenta el carácter “parcial” de todas las posiciones (Haraway, 1995). Más tardío todavía fue el análisis de la dimensión sexualizada y del erotismo en la investigación. Si bien en estas latitudes algunas etnografías sobre mercados sexuales —como aquella de Néstor Perlongher (1993)— ya habían dejado entrever la dimensión problemático-productiva de la sexualización en el trabajo de campo a mediados de la década de 1980, en la bibliografía del norte global no será hasta la década siguiente que veremos surgir con fuerza debates centrados en este asunto (Kulick y Willson, 1995; Markowitz, 2003; Newton, 1996; O’Connell Davidson, 2008; Sanders, 2006).⁴

En este derrotero la reflexión epistemológica (y política) hizo posible repensar la propia metodología y las implicancias de los vínculos que entablamos en el campo. Por ejemplo, se ha cuestionado la técnica de las entrevistas como una forma de relación que tradicionalmente ha tenido un tono paternalista, especialmente cuando se entrevista a mujeres según Fontana y Frey (1994). Un hito en este

⁴ Aquí subyace un asunto importante que atraviesa otros puntos de mi capítulo (aunque sólo podré aludirlo limitadamente): las relaciones geopolíticas y las formas de circulación y reflujo de los textos académicos y los debates desde el norte hacia el sur global, desde el inglés hacia otras lenguas, pero no viceversa.

debate fue el artículo múltiplemente citado “Interviewing Women Again: Power, Time and the Gift”, de la británica Ann Oakley (1981). Allí se planteaba que la entrevista responde a un paradigma masculino que apunta a la producción de datos, pero sin reconocer el vínculo en la entrevista en tanto el investigador se mantiene distante y sin mostrar sus sentimientos, excluyendo las emociones y la sensibilidad. Para Oakley esta distancia, presente por ejemplo cuando no se contestan las preguntas o las interpelaciones de los informantes, no sólo debilita la confianza, sino que puede transformarse en algo poco ético cuando hay una experiencia compartida (la de la maternidad en su caso).⁵ Por contrapartida se pensaba la entrevista como una “transición hacia la amistad”, y así la investigación feminista aparecía como un espacio no jerárquico y empoderante, donde se tomaba en cuenta la reciprocidad. En la cresta de la segunda ola feminista parecía haberse cimentado un sentido común sobre “la entrevista feminista” (Warren, 2001).

Apenas algunos años después comenzaron a emerger las críticas y matizaciones de esta idea (reconocida como *naïve* por la propia Oakley, 2016). Esta concepción presupone que entrevistada y entrevistadora comparten género, socialización y experiencias de vida críticas como presupuesto para establecer la entrevista como un encuentro no jerárquico y no expropiativo (O’Connell Davidson y Layder, 1994). La perspectiva que subyace aquí, como señalaron las críticas poscoloniales y *queer* de la década de 1990, hace caso omiso de las diferencias de clase, raza, edad y sexualidad al tiempo que esencializa la feminidad. A su vez, surgen preguntas como: ¿qué significado tienen estos aportes para pensar el lugar de los varones en la investigación? y ¿para las investigaciones en

⁵ Oakley (2016) recuerda que uno de los disparadores para escribir su artículo fue la inquietud que le produjo el caso de una entrevistada que le preguntaba, en el marco de una investigación sobre maternidad, “de qué agujero” saldría el bebé que estaba por parir.

el llamado “sur global” donde las relaciones de investigación suelen ser distintas?

El contexto geopolítico también debe ser considerado a la hora de pensar nuestro posicionamiento en el campo. Si concebimos al colonialismo como un rasgo inherente a las relaciones con informantes, la posición específica de quienes hacemos ciencias sociales en el sur global puede quedar capturada por una retórica que emergió como crítica de las relaciones entre académicos e informantes en el norte global, con otra historia y otras condiciones de posibilidad (una última colonización a la que también pueden colaborar los nativos en el sur). Asimismo, caracterizar de forma binaria las posiciones de quienes investigan e informantes pasa por alto los costos que un campo polarizado por el debate feminista impone en términos de capital social y académico (visible cuando contrastamos las trayectorias y los obstáculos que tienen o no colegas que investigan otros temas, véanse Dewey y Zheng, 2013; Hammond y Kingston, 2014).

En el contexto local la afectividad y politización de las investigaciones aparecen con frecuencia, especialmente en el campo de las investigaciones sobre sexualidad, tensionando la pretendida autonomía del quehacer científico. Sin embargo, en Argentina la posición generizada y sexuada de quienes investigan no ha sido un tema central para muchos trabajos, sino más bien algo infrecuente (especialmente cuando se trata de varones) (Pecheny, Manzelli y Capriati, 2010). Esta ausencia va de la mano con la concepción de que, en el intento de escapar de la tradición objetivista, ha pasado a pensar la producción científica como una posibilidad para dar voz a lxs subalternxs, confundiendo “las voces y los portavoces” (Pecheny, 2008: 9). De esta forma también se omite la necesidad de una crítica sobre el sentido común, como si éste tuviera únicamente contenidos emancipadores. A su vez, este gesto veladamente vanguardista, que niega el papel de quien investiga como intérprete y traductor,

puede llevar a representar a quienes no desean ser representados (Figari, 2011).

¿Podemos buscar un punto de partida que, sin pretender omitir el rol de unxs ni de otrxs, haga posible pensar la afectividad y las emociones en el marco del trabajo de campo como formas de generar puentes entre subjetividades situadas? Aquí situarse implica posicionarse en el mapa social y en el campo desde el cuerpo, entonces, “la relación de investigación siempre va a ser cuerpo a cuerpo, no importando qué cuerpo, es decir, como un lugar y no una esencia; como el ‘carácter situado de una mirada’” (Figari, 2011: 4). Desde allí me interesa reflexionar sobre lo que Figari llama una “posición amorosa” centrada en el otro o, siguiendo a Evelyn Fox-Keller, una “percepción alocéntrica” que recupera la pulsión amorosa, origen emocional de la actividad científica y estética:

Una percepción alocéntrica se relaciona con el cuidado del otro (que no se resuelve tan simplemente con un consentimiento informado contractual). No se propone “sacar” información, pretende producirla. Acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica y si es necesario, no dice nada (Figari, 2011: 10).

Ahora bien, esta posición, como han señalado otros trabajos (Dubisch, 1995; Irwin, 2008; O’Connell Davidson, 2008), y como me demostró mi propia experiencia, abre un conjunto de problemas frente a los cuales la formación tradicional en metodología de ciencias sociales prepara de forma bastante escueta —acaso sólo dictando que se debe “lograr un buen *rapport*” y sin explicar mucho más al respecto—. Señalaré dos aristas que se ligan con las investigaciones en el mercado sexual y sobre las que vuelvo más adelante.

Por una parte, emerge la cuestión del consentimiento informado como un procedimiento insuficiente para el cuidado.

Esto intersecta con las discusiones más amplias en los feminismos sobre el consentimiento. Investigar sobre mercados sexuales añade una dimensión extra a este asunto, pues el debate sobre si las mujeres que hacen comercio sexual pueden o no consentir es una parte importante del debate feminista sobre la prostitución (véanse, por ejemplo, Berkins y Korol, 2007; Bernstein, 1999; Lamas, 2016; O'Connell Davidson, 2002), que en Argentina ha tomado particular relevancia luego de la transformación de la ley de trata de personas.⁶ Tal como ha señalado Julia O'Connell Davidson (2008), es posible trazar paralelos entre el consentimiento en la investigación y en la prostitución. Señala, por ejemplo, la importancia que posee el consentimiento para los clientes de prostitución, ya que les permite diferenciarse de los violadores, algo que las feministas radicales abolicionistas pasan por alto.⁷ Sin embargo, para O'Connell Davidson los clientes no están preocupados por las consecuencias ulteriores de ese consentimiento. Por su parte, señala, las líneas éticas para quienes hacen investigación indican no sólo buscar el consentimiento explícito en la medida de sus posibilidades, sino también tomar especial cuidado con sujetos vulnerables, cuyo consentimiento no puede ser tomado en cuenta. Aquí emerge una diferencia entre consentimiento y cuidado (*care*), donde el primero implica una relación contractual en el sentido liberal, y el segundo implica la vulnerabilidad de las personas informantes y presupone que pueden no conocer sus propios intereses. Aparece la dificultad de saber cuál es el marco

⁶ Una de las modificaciones más importantes que incorporó la Ley 26.842 en 2012 fue desestimar el papel del consentimiento de las presuntas víctimas de trata con fines de explotación sexual (Varela, 2015).

⁷ Por ejemplo, Katherine MacKinnon interpreta al pago en la prostitución como una forma de coerción que la iguala a una violación: "el dinero sirve para coaccionar el sexo, no garantiza el consentimiento. Esto convierte a la prostitución en una forma de violación en serie" (2011: 17), y para Janice Raymond (fundadora de la *Coalition Against Trafficking in Women*) la prostitución es directamente una "violación paga" (1995).

para aceptar un consentimiento y cómo posicionarse frente a quienes, aún en posiciones de cierta vulnerabilidad, reivindican constantemente su autonomía. A su vez, el cuidado en las relaciones de investigación pone de relieve otros problemas frente a la publicación y circulación de resultados: las limitaciones en relación a la previsibilidad de los efectos de la investigación (tanto gratificantes como aquellos más problemáticos),⁸ y el tiempo que implica una relación de investigación a largo plazo, pues como indica O’Connell Davidson, a veces investigamos con sujetos con quienes no podemos o no queremos tener una relación de ese tipo.

Por otra parte, ¿cómo pensar el cuidado y la “posición amorosa” en las relaciones de investigación frente a los devenires erotizantes, sexualizantes y romantizadores de esa afectividad? ¿Debemos remitirnos a la idea de la “transferencia” psicoanalítica, pensada como escena amorosa radicalmente restringida donde se “inmoviliza el cuerpo para poder hablar” (Butler, 2002: 62). ¿Es posible demandar esta inmovilidad a quienes participan como informantes? Aun así, no sólo el deseo erótico, sino también las relaciones afectivas con cierto grado de intimidad han probado ser un desafío para quienes hacen investigación, y dar lugar a quienes actúan como informantes en la investigación, para salir de una relación más jerarquizada y limitada, también introduce otras dificultades (Irwin, 2008; O’Connell Davidson, 2008).

La falta de problematización de las dimensiones sexuales y eróticas de la investigación en el campo colaboraba en instituir la mirada del varón blanco cis heterosexual como la posición no marcada, desde la cual se produce una mirada supuestamente neutral (Newton, 1996). Con el giro intimista de la década de 1990 se cuestionó el “tabú” de la sexualidad

⁸ En el caso de O’Connell Davidson, su informante, con quien tenía un vínculo de cierta intimidad, luego de concluida la investigación pasó de sostener una posición de autonomía y empoderamiento en relación con el trabajo sexual a trabajar en una organización para rescatar prostitutas.

en el trabajo de campo y el mandato hegemónico de celibato para quienes hacen etnografía, pues no sólo partía de un prejuicio objetivista, sino que también operaba como forma de mantener a salvo el *self* del investigador. En cambio se proponía “poner en juego el *self*” de quien investiga (Kulick y Willson, 1995) y así se abrieron algunos permisos para discutir sobre el asunto. Algunos han reivindicado el papel productivo del sexo en el campo, por ejemplo, al resultar la única forma de lograr producir ciertos datos en los lugares de *cruising* (Langarita, 2017) o sosteniendo que el “buen sexo” funciona como una comunión con las personas informantes y nos permite compartir dimensiones más íntimas para franquear barreras que bloquearían información muy rica, como afirma Ralph Bolton (1995) respecto de su trabajo de campo también vinculado a las prácticas homosexuales. Otras veces se ha sugerido que puede no ser necesario entablar relaciones sexuales, pero sí mostrarse como una persona sexualizada, es algo que puede servir —incluso a investigadores varones blancos heterosexuales— para construir un “nexo natural” con lxs informantes (Markowitz, 2003).

Sin embargo, una vez más, si se acepta la premisa de colocarse en la investigación como ser sexuado, luego se abren las difíciles preguntas sobre cuándo y cómo autorizarse a entrar en el juego de los deseos, cómo manejar las interpelaciones sexualizantes, cuándo y cómo abrir la propia biografía (en el campo y en el texto). A pesar del entusiasmo por explorar las emociones y la sexualización en el campo, varios de estos trabajos dejaban entrever los temores y los riesgos implicados. ¿En qué medida y/o de qué forma se ha transformado (o no) esta situación, tomando en cuenta cómo desde la década de 1990, a esta parte, asistimos a una expansión radical del feminismo (y del feminismo radical) y a una re-tematización de la sexualidad en torno a la violencia? ¿Qué nuevos sentidos adquieren las emociones y el erotismo en el trabajo de campo? Probablemente los capítulos en este libro servirán para poder

comenzar a reflexionar sobre estas preguntas, y por supuesto, cada experiencia, cada campo de investigación y cada coyuntura presenta sus particularidades, empezamos entonces desde allí.

UN (CUERPO DE) VARÓN EN EL MERCADO SEXUAL

En una clase de mi primer taller de tesis, cuando apenas comenzaba el doctorado, un profesor bromeaba, con una sonrisa socarrona frente a mi desconcierto, sobre lo “divertido” que me sería “salir de trabajo de campo”. Éste sería el preanuncio de un asunto que volvería repetidas veces.

Antes de comenzar el trabajo de campo con mujeres que hacen comercio sexual (desarrollado entre 2008 y 2012) era consciente de que las relaciones de investigación con personas estigmatizadas, de clases populares y que mantienen algún secreto suelen presentar problemas de accesibilidad o rechazos (Adler y Adler, 2001), es el caso de las mujeres en el comercio sexual. Además, el estatus legal de la prostitución hace que buena parte de este sector esté ligado a situaciones ilegales o clandestinas. Otro problema fue el enfrentamiento entre las organizaciones de mujeres que hacen comercio sexual, una abolicionista y otra pro-derechos de las “trabajadoras sexuales”. El acceso por medio de las organizaciones fue un sendero estrecho e implicaba repetidos escrutinios acerca de los objetivos de mi investigación, buscando saber —más o menos veladamente— cómo me posicionaba respecto del debate. Además, ser introducido como un “académico” puede funcionar como una jerarquización que reinstala una distancia y bloquea flujos afectivos (al tiempo que invisibiliza las precariedades del trabajo “académico” en el sur global).

Persuadido por la afirmación de Perlongher, “no hay mejor manera de estudiar el callejeo que callejeando” (1993: 20),

deambulé (“yiré”) por diversos escenarios. En las calles y los cabarets realicé aproximaciones sucesivas a partir de la observación en terreno en distintas localizaciones siguiendo también la idea del “vagabundeo”.⁹ Esta aproximación mostraba que, en primera instancia, mi posición como varón, presuntamente heterosexual, facilitaba una entrada al campo, aunque de cierta forma particular. En un contexto de comercio sexual nadie cuestiona “¿qué hace un varón acá?”¹⁰ Un varón estaría comparativamente menos expuesto a sucesos violentos de lo que suelen estar las mujeres (Nilan, 2002), pero también —en contraste con las investigaciones conducidas por mujeres (por ejemplo, Gaspar, 1985)— limitado para comentarios respecto de algunas cuestiones de embarazo, higiene femenina y menstruación. Cada posición tiene sus puntos dilemáticos, más o menos variables: así como para algunas mujeres investigadoras puede aparecer el dilema sobre si hacer observación participante implica directamente hacer comercio sexual (Sanders, 2006; O’Connell Davidson, 2008), para los investigadores varones la disyuntiva sería si participar implica transformarse en clientes. Es justamente esta potencialidad de tornarse clientes la que garantiza un acceso menos problemático, pero acarrea otros conflictos.

¿Cómo se abre el juego al entrar en los espacios de comercio sexual, cómo es la primera aproximación para inter-

⁹ Entiendo el *vagabundeo* como “un acercamiento de carácter informal, incluso antes de la toma de contacto inicial, al escenario que se realiza a través de la recogida de información previa sobre el mismo: qué es lo que lo caracteriza, aspecto exterior, opiniones, características de la zona y entorno, etcétera” (Rodríguez, Gil y García, 1996: 72).

¹⁰ Para las mujeres aparecen otros elementos que complejizan la ecuación: investigar sobre comercio sexual puertas adentro parece menos accesible para investigadoras mujeres, aunque representaría una menor exposición a violencia o inseguridad de los contextos de calle, otros asuntos son la posible percepción de las investigadoras como “competencia” para las mujeres que están haciendo comercio sexual y las interpelaciones sexuales de los varones clientes (Justo y Morcillo, 2011).

actuar en el campo? La importancia de la mirada es clave en el contexto de comercio sexual. Para Perlongher “el golpe de vista de la prostituta [...] sexualiza y enciende la muchedumbre anodina” (1993: 128) y, dentro del “dispositivo de prostitución”, funciona como una máquina de captura, pues rápidamente reconvierte ese deseo encendido en cantidades medibles de dinero. La mirada es imprescindible para interpretar tanto que una mujer está ofreciendo comercio sexual —pues en las calles o plazas, esto no siempre es inteligible a partir de la vestimenta o de las posturas corporales— como que un varón está queriendo comprar lo que ella ofrece. Es la mirada la que inaugura la seducción abriendo el juego de ilusión de intimidad y atracción sexual que implica el comercio sexual. En el contexto del comercio sexual, las marcas de masculinidad que hacen legible un cuerpo como varón y heterosexual, aumentan su potencialidad como cliente. Aquí la pretensión de que los investigadores sostengan una mirada supuestamente neutral —y para ello descorporeizada— se hace (evidentemente) insostenible.

Incluso para quienes no habitan los espacios de comercio sexual el significado de un cuerpo de varón en este marco parece autoevidente. Por ejemplo, como señalé al principio de este apartado, al comentar sobre mi investigación aparecía siempre una presuposición de que el trabajo de campo consistía en “ir de putas”. Esta presunción se repetía (y se repite), muchas veces bajo la forma de chistes, sin importar el género de mis interlocutores, fuera y dentro del ámbito académico. Algo de estas “bromas” me mostraba la ubiquidad de la presunción y a la vez la imposibilidad de abordar frontalmente la cuestión de la sexualización en el trabajo de campo.

Tanto por la dinámica específica del campo como por el sentido común, el principal peligro parecía ser asimilado con el rol de cliente. ¿Por qué entendí esto como un peligro? En primer lugar, podía suponer ocultar mi investigación. Algunos enfoques conciben la posibilidad de usar métodos encu-

biertos y esto no sería necesariamente un obstáculo para una investigación.¹¹ Desde el posicionamiento que fui construyendo para esta investigación entendí que esto alimentaría una forma de generar conocimiento desde el distanciamiento (y la expropiación). Además, la posición de varón-cliente implicaba ponerme en una situación complicada si algún varón-cliente con expresiones misóginas me reclamaba complicidad, dándome más motivos, no sólo metodológicos, sino ético-políticos, para distanciarme de la posición de cliente cuando asume estas características. Finalmente, investigar desde el rol de cliente hubiera sido un obstáculo para mis propios objetivos de investigación, donde las relaciones de poder entre los clientes y las mujeres que hacen comercio sexual ocupaban un papel importante. Quedar en la posición de cliente implicaba que me hubiera sido inaccesible cierto “discurso oculto” (Scott, 2008). Frecuentemente, quienes hacen comercio sexual usan tácticas que buscan anticipar los sentidos y dirigir la interacción con los clientes, por ejemplo, el “chamuyo” (verborragia no exenta de engaños). Entablar las relaciones de investigaciones desde el lugar de cliente no supone más intimidad, pues justamente buena parte del saber hacer adquirido en las experiencias de las mujeres en el comercio sexual consiste en segregar a los clientes de su intimidad (Morcillo, 2011). Si bien existen otro tipo de vínculos con algunos clientes, éstos pueden aparecer bajo ciertas condiciones, entre ellas, el sostenimiento de un vínculo usualmente durante varios años (Morcillo, 2017a). Entonces, aun cuando las fronteras que segregar a los clientes puedan ser

¹¹ Varios textos han tratado la cuestión de los métodos encubiertos, y una investigación sobre sexualidad es un ejemplo frecuente en estas discusiones: el estudio sobre los *tearooms* de Laud Humphreys (1974) en el que el investigador no sólo mantuvo ocultas las intenciones de su estudio como forma de garantizar la accesibilidad, sino que trianguló su información con datos policiales para rastrear a sus informantes. Véanse también distintas posiciones sobre esta investigación en Adler y Adler (1994) y Langarita (2017).

porosas, si compartir intimidad en los vínculos de las entrevistas demandaba un esfuerzo, el camino para lograr intimidad en un vínculo de comercio sexual resulta mucho más difícil y personalmente cargado de contradicciones. En el corto y mediano plazos identificarme como cliente me habría complicado la posibilidad de un vínculo empático y afectivo.

Los intentos por desplazarme de la posición de cliente estaban supeditados a factores propios de la dinámica de los espacios de comercio sexual. Uno de ellos era la constante confusión entre mi interés por lograr interactuar, conversar, entablar vínculos y el interés sexual. En este sentido, me vi obligado a no rechazar de antemano el juego de seducción y, a la vez, tampoco involucrarme demasiado en él: la seducción en este contexto es más bien parte del negocio y no una forma de ganar intimidad. Las investigaciones en escenarios de seducción atraviesan el desafío de las similitudes entre la aproximación desde el deseo erótico y la búsqueda del famoso *rapport* y la proximidad que se debe generar en el trabajo de campo (Lacombe, 2009). Andrea Lacombe retoma la teoría de la performatividad del lenguaje para comprender por qué sus intentos de esquivar la interacción erótica en discotecas LGBT eran desdeñados o incomprendidos. Esta falla del no, la pérdida de carga semántica de la negación, significará una apertura de los sentidos sobre la posición subjetiva y, a la vez, una constante ambigüedad en la mirada de quienes actúan como informantes.

Asimismo, cuando abandonaba la “bola de nieve” e intentaba nuevas líneas de contacto (“saltar el cerco”) lo hacía usando canales utilizados también por los clientes, lo que demandaba reforzar los intentos por distanciarme de esa posición. Kevin Walby (2010) plantea que contactar a sus entrevistados (varones que hacían comercio sexual) de formas similares a las de los clientes alimenta la sexualización de los encuentros de entrevista. Sin embargo, Walby también remuneraba a sus entrevistados como forma de obtener las entre-

vistas. En mi investigación consideré pagar compensaciones en dinero a cambio de las entrevistas, aunque lo terminé descartando por la falta de recursos que me permitieran pagar montos apreciables para las entrevistadas (en particular para las “escorts” o “prostitutas VIP”). Pero, además, el pago por las entrevistas en el contexto de prostitución puede significar la mercantilización del vínculo con las entrevistadas (Araújo, 2008), y el riesgo de la asimilación con un cliente aumentaba. Por contrapartida, como advertiría más tarde, la ausencia de dinero y la circulación de afecto puede presentar el peligro de la romantización de esa relación —los olvidos de las posiciones estructurales, las contradicciones y la materialidad de los intercambios—, algo que resulta particularmente problemático en el campo del mercado sexual (Morcillo, 2016, 2017a).

También el espacio donde ocurren los encuentros condiciona los sentidos que pueden atribuirse a la interacción. En el contexto de calle, aun en una “zona roja”, hay mayor circulación de personas y de sentidos para connotar la interacción. Esto me habilitó a trabajar sobre mi apariencia e incluso llevar visiblemente una carpeta, papeles y lapicera que daban, ya desde antes de abrir el diálogo, algunas señales de qué es lo que estaba buscando en esas interacciones, adónde se dirigían mis miradas. Sin embargo, las preguntas muchas veces fluían en ambos sentidos, tras lograr un acercamiento y un buen *rappor*t con las entrevistadas (especialmente las travestis y algunas mujeres más jóvenes). La seducción, las interrogaciones e interpelaciones eróticas se reinauguraban tras apagar el grabador —que funcionaba como parte de mi “traje” de investigador, junto con mis papeles y carpeta—. En los contextos de comercio sexual puertas adentro ya no había lugar para los elementos de mi atuendo que me diferenciaban de los clientes. A ello se suma la fuerte heterosexualización de estos entornos que dejaba poca cabida a otras posiciones sexuadas más allá de la que supone ser varón y, por ende, heterosexual.

Distanciarme de la posición de cliente no significó tener ya otro rol claro, sino que me empujó a reflexionar sobre cómo podía, desde mi posición subjetiva y mi experiencia vital, abrirme a entablar los tipos de vínculos que alimentaran la comprensión en el contexto del comercio sexual. El planteo y las dudas iniciales sobre si podría o no ser un cliente, me permitieron no sólo clarificar metodológicamente mi posición como investigador, sino reflexionar también sobre mis propias significaciones en torno a las prácticas sexuales, asociadas al deseo erótico, el afecto y la reciprocidad. Tomar en cuenta mis concepciones, cuestionarme e interrogarme al respecto me habilitó una comprensión más cabal del trabajo emocional y de reelaboración de sentidos que supone dedicarse al comercio sexual.

El rumbo se esclarecería no sólo desde la introspección y el cuestionamiento de mi lugar, sino fundamentalmente en la propia interacción en el campo y la reflexión constante sobre dichos eventos. La inicial sexualización de los espacios de comercio sexual es en cierto punto inevitable, especialmente en los lugares cerrados al estar rodeado de mujeres desnudas o en ropa interior (Sanders, 2006). Sin embargo, en cierto momento logré descentrarme del lugar de varón-cliente y comencé a ver esa sexualidad como una *performance* laboral. Este proceso se acompañó de insinuaciones y chistes sobre temas sexuales o mi orientación sexual, preguntas y pedidos de hablar “de igual a igual” sobre mi sexualidad. Aprender cómo entender y responder en estos momentos significó poder establecer otros lazos con muchas de estas mujeres. A medida que fui adentrándome en el campo y entablando vínculos con las entrevistadas, escuchando sus relatos, una dimensión deserotizada se fue haciendo presente. Pude notar que se abría una dimensión de intimidad no sexualizada cuando algunas expresaban que después de haber charlado largamente conmigo no podrían tenerme como cliente. En esas ocasiones ocupé un lugar distinto, marcado por las interpelaciones que daban por

sentado mi deseo homosexual o las dudas que despertaba mi expresión de género “poco masculina”.

No es sólo el sexo-género lo que impactará en las relaciones de investigación, sino también otros aspectos de las biografías, más cuando consideramos que el mercado sexual está atravesado no sólo por el género, sino también por la clase, la edad y la raza, entre otras. En este cúmulo de elementos fui encontrando qué lugares de mi biografía y de mi posicionamiento como varón facilitaban la empatía con las entrevistadas (a mi masculinidad “extraña” y mi no ser tan blanco podían sumarse mi estatus de foráneo en Buenos Aires o Rosario, ser de familia obrera, estar en una franja etaria intermedia, o cierto gusto por la música popular, entre otros).

Entonces, en el campo se conjugan las miradas, o las llamadas, el acercamiento y demás formas de interacción que son connotadas con sentidos eróticos o no, según un conjunto de factores que van desde algunos más estructurales, como la posición de sexo-género, hasta variables más coyunturales como el tipo de entorno donde se da el encuentro. Los sentidos preestablecidos se pueden consolidar o poner en cuestión en el devenir de la interacción. Al abrir mi propia posición y atender a las respuestas (y preguntas) que ésta generaba, se ponían en entredicho, al menos circunstancialmente, los roles de cliente-prostituta. Esto significaba en ocasiones también compartir mi propia intimidad. El posicionamiento que habilita la entrada de los afectos y las emociones en el marco de las entrevistas no tenía que ver con un gesto compasivo, sino que ensamblaba con la concepción epistemológica de la investigación, que supone la creación de conocimiento como un trabajo intersubjetivo, más que una oposición sujeto-objeto. Justamente una entrevistada fue la que me hizo notar esto, cuando, luego de una entrevista cargada de emociones e incluso lágrimas, se interesó con mayor profundidad por los objetivos de mi investigación y luego por otros aspectos de mi vida.

Una de las características frecuentes en las experiencias de las mujeres que hacen comercio sexual es el uso del secreto o el silencio como táctica para eludir la estigmatización. En este sentido, el espacio de la entrevista —pero no necesariamente el texto que luego resulta de mi análisis— funcionaba como una posibilidad para la aparición de discursos soterrados o narrativas fragmentadas. Una expresión de estos puentes narrativos emergía cuando me revelaban, *motu proprio*, sus dos nombres. Sin suponer la anulación de la asimetría en la situación de entrevista, ésta podía transformarse en un espacio donde las entrevistadas construían su propia reflexividad y ponían en palabras experiencias que permanecían silenciadas, incluso para ellas mismas. Otra entrevistada al finalizar la entrevista me agradeció —antes de que yo le agradeciera a ella—, me dijo que le había servido para hablar de muchos temas que no charlaba con nadie, entre risas me dijo: “me hiciste de psicólogo, fue como una terapia”. Dejando de lado la referencia a la psicología, estas manifestaciones me permitían considerar la entrevista como posibilidad de construir una (otra) narrativa personal.

A pesar de estas experiencias y la relativa indeterminación de las interacciones en el campo, es difícil saber hasta qué punto el artefacto de la entrevista y yo pudimos resignificar la interpelación como “prostitutas” a las mujeres y mi propio lugar como varón-cliente. La circulación de afectos en las relaciones de investigación conlleva el riesgo de la romantización que eclipsa asimetrías y construye idealizaciones unificadas del *self*. Como ha señalado Katherine Irwin (2008), es importante tener en cuenta que las posiciones estructurales tienen un gran peso limitando los márgenes de la redefinición de las relaciones de investigación.

Aquí parece útil retomar la categoría de “frecuentadores” acuñada por Elisiane Pasini (2009) para englobar al conjunto de varones que sin ser necesariamente clientes transitan por el contexto de comercio sexual y cultivan la homosocia-

bilidad. Esta categoría no excluye a clientes ni potenciales clientes, de hecho, se caracteriza por sus potenciales desplazamientos, “el frecuentador es aquel que tiene la capacidad de movimiento, de transitoriedad” (Pasini, 2009: 242). Esta característica tensiona la contraposición que plantean las mujeres que hacen comercio sexual, entre clientes, por un lado, y otros tipos de relaciones (novios, amigos, etcétera) por el otro. Tal como aprendería a lo largo de los años investigando en el mercado sexual, cierto grado de potencialidad de cliente siempre ronda a los cuerpos leídos como varones. Más allá del afecto que circule, mi posición en el campo del mercado sexual siempre parece acechada por la imagen del cliente, algo que puede ser pasado por alto cuando se romantizan los vínculos y se nublan las diferencias estructurales.

UN (CUERPO DE) VARÓN ENTRE VARONES

Antes de comenzar el trabajo de campo con varones que pagan por sexo, éste aparecía como relativamente más accesible, dado que el grado de estigmatización de esta población ha sido históricamente menor al de las prostitutas. Sin embargo, al revisar la bibliografía noté que muchos trabajos se referían a los clientes, pero desde las miradas de las prostitutas. El cliente de prostitución ha permanecido durante mucho tiempo como un agente más o menos invisible en el mercado sexual. Ahora bien, en la última década —y en los últimos cinco años en Argentina— esto ha comenzado a cambiar y se han expandido las campañas del feminismo abolicionista que buscan no sólo hacer visible el rol de quienes pagan por sexo, sino hacerlo desde la categoría de “prostituyente” de forma estigmatizante (Morcillo, Martynoswkyj y de Stéfano Barbero, 2018). Esta transformación marcará el contexto de la investigación.

Prontamente surgirían los interrogantes sobre la validez del enfoque planteado en la investigación anterior. ¿Cuál sería ahora el rol de la conexión afectiva y emocional en el trabajo de campo con varones, especialmente en los casos de varones que tienen conductas y miradas que podemos asociar a una masculinidad hegemónica? En contraste con la metodología feminista que supone una conexión emocional con las entrevistadas como forma de producir conocimiento, varias investigaciones sobre varones plantean las dificultades que suponen estas relaciones de investigación (Grenz, 2005; Flood, 2013). Algunas investigadoras admiten haber manipulado a sus entrevistados para obtener respuestas, tal es el caso de Diane Scully, quien, para entrevistar a varones condenados por violación, no sólo impostaba una fachada emocional falsa, sino que ocultaba aspectos de la información sobre su investigación y limitaba la confidencialidad de los relatos (citada en O'Connell Davidson y Layder, 1994). A pesar de lo controversial de este tratamiento, estas investigaciones permiten poner en cuestión el modelo que busca simplemente “dar voz” a quienes actúan como informantes, y ponen de relieve la necesidad de hacer un análisis crítico de sus discursos.

En un principio el trabajo de campo incluiría únicamente entrevistas a varones que hayan pagado por sexo y una etnografía virtual en foros sobre comercio sexual. A través de algunas líneas de contactos con mujeres que hacían comercio sexual pude lograr entrevistar a algunos clientes y a ello se sumaron varios contactos a través de conocidos. Sin embargo, la técnica de bola de nieve que había tenido algún éxito en la investigación precedente aquí se mostró mucho menos fructífera, lo cual puso de relieve que la posición de cliente se halla protegida por el secreto en respuesta a la potencial estigmatización. Si bien este uso táctico del secreto es compartido por quienes venden sexo (Morcillo, 2017b), la capacidad de proteger ese secreto claramente no es la misma, dada la

menor exposición que el mercado requiere a quienes pagan por sexo.

Luego de algunos meses he conformado un pequeño equipo para entrevistar a varones que pagan por sexo ampliando la muestra e incluyendo diversas edades, posiciones socioeconómicas y niveles educativos. Los vínculos en las entrevistas fueron, en general, menos tensos de lo que esperaba, pero resultan interesantes los contrastes con las entrevistas realizadas por una socióloga que se integró al equipo.¹² Algunos entrevistados tenían más reacciones emocionales ligadas a la vergüenza o ciertas expresiones de corrección política cuando hablaban frente a una mujer. Por mi parte, en ocasiones hubo conexión emocional cuando los entrevistados se permitían cuestionar sus propias formas de masculinidad o se corrían del estereotipo del “macho putañero” (por ejemplo, uno de ellos me comentó emotivamente que hablar en la entrevista le había permitido verse en perspectiva y repensar algunos de sus patrones de conducta). Por contrapartida, la imposibilidad de cuestionar abiertamente los discursos misóginos que aparecían en algunas entrevistas puso a prueba no sólo mis capacidades de escucha, sino la construcción de lazos empáticos como forma de producir conocimiento en las relaciones de investigación en este trabajo de campo.

Este problema se atenúa de alguna forma en el componente de la etnografía virtual. Los foros de internet sobre comercio sexual son espacios de acceso público donde los usuarios comparten experiencias y opiniones sobre comercio sexual. Los dos seleccionados se encuentran *online* desde 2004 y son los más numerosos de Argentina (tienen más de 200 000 usuarios y varios millones de mensajes cada uno). Si

¹² Al trabajo de campo en las ciudades de San Juan y Buenos Aires, se agregó la ciudad de Mar del Plata, donde las entrevistas fueron realizadas por Estefanía Martinowsky, una becaria doctoral que se incorporó a la investigación.

bien cada foro tiene sus reglas, ambos comparten la gratuidad, el objetivo de intercambio de experiencias y un sistema de reputación de los usuarios (de quienes además se muestra su trayectoria de participación). En la sección “Reglas de conducta” de uno de los foros se describe como “un sitio para intercambiar ideas, para intercambiar experiencias, consultas, pasar buenos momentos y hacerte de buenos amigos que comparten tu misma pasión y, sobre todo, para divertirse”. En este espacio de sociabilidad virtual, algunos de los varones que pagan por sexo comparten sus experiencias (“xp”) por medio de narrativas de sus encuentros con “escorts”, otros piden información sobre un servicio, pero también hay varios hilos sobre “temas generales” donde dialogan sobre cuestiones que muchas veces exceden los encuentros e incluso al mercado del sexo. Allí, insospechadamente, emergen constantemente tópicos que abren a la reflexión y el diálogo entre varones. En buena medida la clave del éxito de estos foros es la posibilidad de un anonimato bastante bien protegido (considerando lo difícil que esto resulta actualmente). Ese anonimato permite a los usuarios explayarse de formas que no aparecen en las entrevistas.

La situación de no encontrarme cara a cara con los informantes reducía las incomodidades aparecidas en algunas de las entrevistas. Sin embargo, algunas dificultades aparecían ligadas con el consentimiento. Además de la enorme cantidad de participantes, la lógica de anonimato y extrema precaución de los usuarios por proteger sus identidades *offline* hacen que sea muy complejo o mejor dicho prácticamente imposible obtener un consentimiento informado de cada uno de ellos. Los foros, si bien contienen algunos relatos que tradicionalmente se rotularían como íntimos, son de acceso público. Tomando esto en consideración y atendiendo a la lógica de los participantes en el campo, resolví llevar a cabo una observación no-participante y ampliar los mecanismos para proteger el anonimato.

Después de algunos meses de observación en los foros, supe que había grupos en las redes sociales formados como derivado de la participación en los foros y que, eventualmente, organizaban reuniones para socializar. Estos grupos y reuniones abrieron una serie de interrogantes para la investigación, ¿era viable la participación en estas instancias?, ¿de qué formas y bajo qué identidades? Mientras mi identidad como entrevistador o como miembro silencioso del foro no resultaba problemática, la interacción en el contexto de las reuniones grupales aparecía acechada por interrogantes de difícil respuesta. La propia dinámica de los participantes —que rechazaban utilizar sus nombres en las reuniones y se llamaban sólo por sus identidades *online* (o *nicknames*)— resaltaba la importancia de mantener secretas las identidades personales u *offline*. De hecho, los participantes sólo se conocían por sus identidades *online* e incluso quienes llevaban varios años en la “comunidad gatera” sabían poco o nada del trabajo, las relaciones familiares de otros y hasta tenían problemas a la hora de ponerle un rostro a los *nicknames*. A ello se sumaba la volatilidad de estas identidades *online*, pues es frecuente que los usuarios o perfiles sean borrados, bloqueados o “banneados” por una variedad de motivos, lo cual origina otra fuente de confusión. Usar un método encubierto puede ser controversial para la investigación en ciencias sociales, al mismo tiempo, una revelación precipitada y directa aparecía como disruptiva y violenta en un campo donde la discreción y el secreto sobre las vidas *offline* y fuera del mercado sexual eran una constante.

La identidad asociada a una expresión de género que no encaja en los estereotipos de masculinidad, donde me había encontrado a mí mismo en la investigación previa, no parecía viable para interactuar sin interrupciones en un ambiente donde los chistes homofóbicos eran recurrentes. Además de temas de conversación tradicionales como mecánica de automóviles o fútbol, en particular en uno de los dos grupos se

sumaban chistes y comentarios gordofóbicos, lesbofóbicos y antifeministas. Ahora bien, aunque los clientes de prostitución son muchas veces tratados como un grupo homogéneo, mi trabajo de campo sugiere lo contrario. El otro grupo al que accedí era más heterogéneo en relación con las edades, con mayor participación de *escorts* en las reuniones e intentaba encuentros más festivos; mientras que el grupo más conservador reunía a varones de mayor edad, en promedio, en cenas donde las mujeres eran menos y con menor protagonismo en la charla. Si bien este último grupo fue donde encontré los obstáculos más importantes para continuar la investigación, dada mi incomodidad e incapacidad de establecer un *rapport* con los informantes, ambos grupos suponían un desafío a la hora de encontrar “mi lugar”.

Los datos más importantes de las reuniones no sólo tienen que ver con cómo la dinámica grupal activa formas de masculinidad más jerarquizadoras y ligadas a cierta forma de masculinidad hegemónica —por comparación con las entrevistas individuales—, la importancia de la sociabilidad entre “gateros” o la mencionada distancia que mantenían respecto de sus identidades *offline*, sino también con los desafíos que me imponía y el trabajo emocional, en un sentido distinto, que debía desplegar a fin de interactuar en esos encuentros. Si el desarrollo de una percepción alocéntrica y la habilitación del juego de las emociones compartidas que surgían en la interacción del trabajo de campo había sido un camino viable y que potenció la primera investigación, éste no parecía ser el caso si pretendía investigar en estos grupos de varones. Allí el mantenimiento de cierta distancia, el trabajo emocional para bloquear la expresión de las emociones que hubieran sido disruptivas y la evitación en algunos momentos parecían ser la forma de (sobre) llevar las interacciones. Algunos investigadores mencionan la estrategia de “seguir la corriente” (*play along*) en el contexto de investigaciones sobre varones sexistas (Cowburn, 2007; Flood, 2013), pero

señalan que este camino puede habilitar ciertos patrones masculinos de charla e incrementar la apertura para hablar y al mismo tiempo reforzar las formas ligadas a una masculinidad dominante.

En cualquier caso, las emociones que me disparan las interacciones en estos espacios me permiten construir reflexivamente aspectos de mi posición frente a ciertas formas de masculinidad que emergen entre varones que pagan por sexo, especialmente en los contextos de interacción grupal.¹³ Sin embargo, asociado a estas emociones se pone en juego mi lugar como investigador. Aquí vuelve a resonar la idea de “frecuentador” que sugiere Pasini, recordando que no es nunca un lugar estable, sino una categoría de tránsito que también abre siempre el ser “potencial cliente”. Entonces, uno de los límites que emergió en las reuniones de “gateros” fue la demanda de intervención, esto hubiera significado pasar directamente a una observación participante. Este punto en combinación con la imposibilidad de revelar mi identidad como investigador bloquearon mis posibilidades. No encontré aquí un *self* para responder adecuadamente a las demandas de los informantes sin hacerlo desde la impostación o la impostura.

Mi posición, pensando estructuralmente, es decir, en tanto que varón, no suponía una asimetría en este trabajo de campo. No obstante, esto no implicó que los modos de la interacción presentaran otros problemas, incluso más arduos en algunos casos. En la investigación con mujeres que hacen comercio sexual el riesgo de la intervención de emociones —como forma de intentar desarticular los sentidos hegemónicos que nos situaban como putas y cliente— había sido cierta romantización de los vínculos y el olvido de las asimetrías. En contraste, durante el trabajo con los grupos de “ga-

¹³ En otra investigación sobre significados asociados al virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) donde coordinaba grupos focales pude presenciar esta dinámica. Sin embargo, allí mi lugar como investigador estaba claro y la propia escena era muy distinta.

teros”, desde una posición supuestamente compartida y unos roles esperados —el “ser varón” como supuesto igualador de las masculinidades—, los obstáculos se ligaron a las dificultades para construir empatía, lo que empobrece los vínculos, y el trabajo de ocultar emociones o formas de masculinidad inapropiadas que me llevarían a la exclusión (o eventualmente a la autoexclusión).

REFLEXIONES (Y PREGUNTAS) FINALES

Constituir una relación, especular con las llamadas “ciencias duras” y la incorporación de la fantasía del conocimiento “objetivo” y totalizante ha resultado en el intento, siempre fallido, de fabricar una mirada descorporeizada para las ciencias sociales. Esta mirada espejada niega la relación con esos otros y esas otras, los y las informantes, el vínculo de donde emerge no sólo el conocimiento, sino el re-conocimiento de la propia posición. Ahora bien, como hemos visto, la asunción de nuestra posición abre nuevos interrogantes.

En ambas investigaciones, aunque de formas distintas, el trabajo de campo habilitó un espacio de cuestionamiento de mi posición sexo-genérica, sexualidad y emociones. Aun cuando en algunos momentos lograra desestabilizar los lugares donde se me situaba, nunca resultaba posible suturar un sentido completamente distinto de aquel ligado a la posición de cliente. En ambas investigaciones ensayé diferentes accesos y confirmé que no sólo se trata de tener o no acceso, sino de cómo se accede, quiénes actúan como *gatekeepers* y cómo eso condiciona la posición que podemos construir en las subsiguientes relaciones de investigación. En ambos casos, los accesos más directos y menos mediados resultaron más trabajosos, pero también más fructíferos.

En una perspectiva más amplia, otro elemento que alimenta tensiones —que atraviesan la escritura de este ca-

pítulo— está ligado al cuestionamiento del lugar de los varones cis como enunciadore. En la coyuntura política actual, ¿cómo sería posible usar el *self* de modo epistemológicamente productivo si la identidad atribuida es la de un varón cis heterosexual? La potente propuesta de poner en juego el *self*, y trabajar desde su condición de “parcial” e incluso contradictorio, puede bloquearse en un campo donde algunas vertientes del feminismo retoman miradas dicotómicas, reificadoras y esencialistas. Si bien creo fundamental recordar constantemente las limitaciones que imponen las posiciones estructurales —por ejemplo, la exposición diferencial al riesgo de violencia—, entiendo que esto no debe llevar a construir una mirada monolítica y estática. Desde mi propia experiencia, aprender que mi *self* es parcial implica saber que siempre puedo ser leído como “cliente”, aunque no sea la identificación que deseo (especialmente cuando ésta se halla atravesada por connotaciones sexistas), pero que también puedo ser leído como “raro” entre otros varones, donde eso significa una vulnerabilidad/exclusión.

Los desafíos de investigar desde el cuerpo suponen tanto tener en cuenta las posiciones estructurales como alejarse de sus significaciones preestablecidas y esencialistas, por ejemplo, la tradición que dicta que sólo mujeres entrevistan a sus congéneres como intento de construir vínculos empoderantes. Asimismo, la mirada romántica (y *naïve*), que supone que involucrarse emocionalmente podría mostrar el “verdadero *self*” y allanar distancias entre quienes investigan y quienes actúan como informantes, resulta casi tan problemática como la descorporeización y la negación del *self* en el objetivismo. Se hace necesario entonces evaluar en el contexto particular de cada investigación, cómo y cuáles efectos pueden producir las relaciones de género (pero también de clase, raza, etarias y otras), pues éstos no son *a priori* generalizables, unidireccionales ni homogéneos. Asimismo, es necesario tomar en cuenta los procesos históricos y coyunturales que

atravesan el campo para comprender los sentidos (y sus confusiones) en torno a los cuerpos, las relaciones de investigación y su circulación de afectos y deseos.

Mantener un balance tomando en cuenta todos estos factores implica un gran desafío, especialmente cuando aparecen puntos de debate al interior de la comunidad científica. En el marco de la crítica del celibato etnográfico obligatorio, como suele suceder cuando una tendencia surge para contrarrestar a otra, se hicieron algunas valoraciones sobre el papel de la sexualización en la relación con informantes que pecan, no moralmente, sino científicamente, es decir, pecan de cierto simplismo. Tal es el caso cuando se concibe a las relaciones sexuales como un modo de establecer una mejor conexión entre nuestro *self* y el de quienes actúan como informantes. Puedo comprender la discusión que están planteando estos enfoques en términos de hacer una crítica a la postura que asocia la objetividad con la neutralidad de sexo-género y el celibato valorándolos positivamente. Sin embargo, en estas posiciones subyace un sentido unívoco, que naturaliza y homogeneiza las experiencias y los significados de la sexualidad. Creo necesario comprender los diversos sentidos que en diferentes contextos pueden asumir las sexualidades y las prácticas sexuales. Tampoco la identidad de género es una instancia subjetiva coherente, sino una serie de posiciones contradictorias, conflictivas y mutables que se establecen en contextos situados. Entonces, tanto qué signifique ser varón como qué significaciones adquieran las prácticas sexuales o las emociones no son algo que pueda ser definido fuera de las interacciones que se dan en el campo.

En este sentido, investigar sobre comercio sexual me ha interrogado constantemente sobre los significados que se asocian a las prácticas sexuales, ¿es siempre el sexo, aun consentido, sinónimo de intimidad, de reciprocidad? Comparto la crítica a un celibato obligatorio y valoro la puesta en jue-

go del *self* —que propone Kulick— para desdibujar los límites simbólicos (y corporales) que distancian a quien investiga de quien es informante. Ahora bien, tal como el impacto de las posiciones de sexo-género de quien investiga es relativo a cada investigación, lo mismo sucede con la sexualización o las emociones que emerjan. En el contexto del comercio sexual es importante analizar cuidadosamente dónde se trazan los límites y en qué lugar y con qué sentidos quedan emplazadas cuáles prácticas sexuales. La combinación de circulación de afectos con la romantización puede nublar la forma en que habitualmente se trazan los límites simbólicos en el comercio sexual, que no suele situar las prácticas sexuales comerciales del lado de la intimidad, sino lejos de ella. El problema del deseo erótico o de las emociones no es que funcionen como un “ruido” en la búsqueda de un dato objetivo, sino que rara vez son tenidas en cuenta como elemento condicionante o productor de los vínculos que se entablan en el campo. Difícilmente se avanzará sobre este punto si al interior de la comunidad científica, en vez de analizar críticamente, nos limitamos a condenar, celebrar o hacer chistes sobre la sexualidad en el campo.

Estas reflexiones implican afrontar nuevas preguntas que no son las que suelen pensarse usualmente en la sección “metodología” de un proyecto de investigación. Para ponderar de qué formas relacionarse afectivamente (o no), mostrarse como persona sexuada, e incluso si involucrarse sexualmente tiene sentido en un campo deberá tenerse en cuenta qué factores posicionan a quien investiga y cómo inciden en las construcciones de conocimiento que surgen de las relaciones de investigación. Por ejemplo: ¿qué papel tienen la atracción/seducción, el deseo sexual en el acceso y las estrategias de delimitación del campo? ¿Es posible la resignificación afectiva sin el olvido de las diferencias estructurales? ¿Es siempre más fructífera una conexión empática? ¿Qué efectos producen las diferencias de los sentidos que investigadorxs e informantes

puedan construir sobre el sexo, sus deseos y los del/la otrx? son algunas de las preguntas que siguen abiertas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Patricia y Adler, Peter (2001). The Reluctant Respondent. En Jaber F. Gubrium y James A. Holstein (eds.), *Handbook of Interview Research. Context and Method*. Thousand Oaks/Londres/Nueva Delhi: Sage Publications.
- Araújo Russo, Gláucia Helena (2008). Rodando a bolsinha: dinheiro e relações de prostituição. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Fazendo Gênero 8, Florianópolis/sc.
- Berkins, Lohana y Korol, Claudia (2007). *Diálogo prostitución-trabajo sexual: las protagonistas hablan*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Bernstein, Elizabeth (1999). What's Wrong with Prostitution? What's Right with Sex Work? Comparing Markets in Female Sexual Labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10 (1), 91-119.
- Bolton, Ralph (1995). Tricks, Friends, and Lovers: Erotic Encounters in the Field. En Don Kulick y Margaret Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Bourgois, Philippe (1990). Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America. *Journal of Peace Research*, 27 (1), 43-54.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cowburn, Malcom (2007). Men Researching Men in Prison: The Challenges for Profeminist Research. *The Howard Journal of Criminal Justice*, 46 (3), 276-288.
- Dewey, Susan y Zheng, Tiantian (2013). *Ethical Research with Sex Workers: Anthropological Approaches*. Nueva York: Springer.

- Dubisch, Jill (1995). *Lovers in the Field. Sex, Dominance, and the Female Anthropologist*. En Don Kulick y Margaret Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Figari, Carlos (2011). *Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional de Filosofía y Teoría Jurídico-Social “Enrique Mari”. Buenos Aires.
- Flood, Michael (2013). *Negotiating Gender in Men’s Research among Men*. En Barbara Pini y Bob Pease (eds.), *Men, Masculinities and Methodologies* (pp. 64-76). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fontana, Andrea y Frey, James H. (1994). *Interviewing: The Art of Science*. En Norman Denzin e Yvonna Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Gaspar, María Dulce (1985). *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Río de Janeiro: J. Zahar.
- Grenz, Sabine (2005). *Intersections of Sex and Power in Research on Prostitution: A Female Researcher Interviewing Male Heterosexual Clients*. *Signs*, 30 (4), 2091-2113.
- Hammond, Natalie y Kingston, Sarah (2014). *Experiencing Stigma as Sex Work Researchers in Professional and Personal Lives*. *Sexualities*, 17 (3), 329-347.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hochschild, Arlie R. (1979). *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*. *American Journal of Sociology*, 85 (3), 551-575.
- Humphreys, Laud (1974). *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*. Chicago: Aldine.
- Irwin, Katherine (2008). *En el oscuro corazón de la etnografía. Ética y desigualdades en las relaciones íntimas al interior del campo*. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (12), 133-163.

- Justo, Carolina y Morcillo, Santiago (2011). Posiciones de sexo/género en la configuración de un campo de investigación. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, 11/12 (5), 1-8.
- Kulick, Don y Willson, Margaret (1995). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Lacombe, Andrea (2009). “Tu é ruim de transa!” ou como etnografar contextos de sedução lésbica em duas boates GLBT do subúrbio do Rio de Janeiro. En María Elvira Díaz-Benítez y Carlos E. Figari (eds.), *Prazeres dissidentes*. Río de Janeiro: Garamond Universitaria.
- Lamas, Marta (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.
- Langarita Adiego, José Antonio (2017). On Sex in Fieldwork: Notes on the Methodology Involved in the Ethnographic Study of Anonymous Sex. *Sexualities*, 22 (7-8) [2019], 1253-1267.
- MacKinnon, Catherine (2011). Trata, prostitución y desigualdad. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional sobre Violencia de Género, Buenos Aires.
- Markowitz, Fran (2003). Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía. En José Antonio Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural* (pp. 79-92). Madrid: Talasa Ediciones.
- Morcillo, Santiago (2010). ¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, 3, 7-13.
- Morcillo, Santiago (2011). De cómo vender sexo y no morir en el intento. Fronteras encarnadas y tácticas de quienes trabajan en el mercado sexual. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 7 (3), 17-28.
- Morcillo, Santiago (2016). Comerse un garrón. Dineros y enamoramientos entre mujeres que hacen sexo comercial y sus clientes en Argentina. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Estudios sobre Diversidad Sexual en Iberoamérica, Granada.

- Morcillo, Santiago (2017a). Contrabando de afectos, fugas de capitales y otros desplazamientos. Relaciones de sexo comercial más allá de las fronteras de la prostitución. *Cadernos Pagu*, (49).
- Morcillo, Santiago (2017b). Las joyas de la familia. Secretos, género y dineros en los vínculos afectivo familiares de mujeres que hacen comercio sexual. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (29), 48-67.
- Morcillo, Santiago (2019). Emociones, masculinidad y sexualización en el trabajo de campo. Reflexiones a partir de dos investigaciones sobre mercado sexual en Argentina. *Revista Reflexiones*, 98 (núm. esp.), 1-21.
- Morcillo, Santiago, Martynoswkyj, Estefanía y de Stéfano Barbero, Matías (2018). Una aproximación a los discursos sobre feminismo en varones que pagan por sexo en Argentina. *Boletín Científico Sapiens Research*, 8 (22), 54-62.
- Newton, Esther (1996). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. En Ellen Lewin y William Leap (eds.), *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana: University of Illinois Press.
- Nilan, Pamela (2002). "Dangerous fieldwork" Re-Examined: The Question of Researcher Subject Position. *Qualitative Research*, 2 (3), 363-386.
- O'Connell Davidson, Julia (2002). The Rights and Wrongs of Prostitution. *Hypatia*, 17 (2), 84-98.
- O'Connell Davidson, Julia (2008). If no Means no, Does yes Mean yes? Consenting to Research Intimacies. *History of the Human Sciences*, 21 (4), 49-67.
- O'Connell Davidson, Julia y Layder, Derek (1994). *Methods, Sex, and Madness*. Londres: Routledge.
- Oakley, Ann (1981). Interviewing Women: A Contradiction in Terms. En Helen Roberts (ed.), *Doing Feminist Research*. Londres: Routledge.
- Oakley, Ann (2016). Interviewing Women Again: Power, Time and the Gift. *Sociology*, 50 (1), 195-213.

- Oliveira, Alexandra (2004). *As vendedoras de ilusões: estudo sobre prostituição, alterne e striptease*. Lisboa: Notícias.
- Pasini, Elisiane (2009). Sexo com prostitutas: Uma discussão sobre modelos de masculinos. En María Elvira Díaz-Benítez y Carlos Figari (eds.), *Prazeres dissidentes*. Río de Janeiro: Garamond Univesitaria.
- Pavón, Héctor (2011). Entrevista al antropólogo Philippe Bourgois. *Cosecha Roja*, 16 de diciembre.
- Pecheny, Mario (2008). Introducción: investigar sobre sujetos sexuales. En Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones (eds.), *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pecheny, Mario, Manzelli, Hernán y Capriati, Alejandro (2010). El papel de los varones en la investigación sobre salud sexual y reproductiva. Ponencia presentada en el IV Congreso ALAP: Condiciones y Transformaciones Culturales, Factores Económicos y Tendencias Demográficas en Latinoamericana, La Habana.
- Perlongher, Néstor (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca.
- Raymond, Janice (1995). Prostitution is Rape that's Paid for. *Los Angeles Times*, 11 de septiembre, <http://articles.latimes.com/1995-12-11/local/me-12813_1_human-rights>.
- Rodríguez Gómez, Gregorio, Gil Flores, Javier y García Jiménez, Eduardo (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Sanders, Teela (2006). Sexing Up the Subject: Methodological Nuances in Researching the Female Sex Industry. *Sexualities*, 9 (4), 449-468.
- Sanders, Teela (2008). *Paying for Pleasure: Men who Buy Sex*. Cullompton: Portland, Or.: Willan.
- Scott, James C. (2008). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Era.
- Varela, Cecilia (2015). La campaña antitrata en la Argentina y la agenda supranacional. En D. Daich y M. Sirimarco

- (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* (pp. 109-149). Buenos Aires: Biblos.
- Walby, Kevin (2010). Interviews as Encounters: Issues of Sexuality and Reflexivity when Men Interview Men about Commercial Same Sex Relations. *Qualitative Research*, 10 (6), 639-657.
- Warren, Carol A. B. (2001). Qualitative Interviewing. En Jaber F. Gubrium y James A. Holstein (eds.), *Handbook of Interview Research. Context and Method*. Thousand Oaks/Londres/Nueva Delhi: Sage.

II. EPISTEMOLOGÍAS, NORMATIVIDADES Y HOMOEROTISMO

¿SACAR LA ETNOGRAFÍA DEL CLÓSET?
POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO
EN ANTROPOLOGÍAS DE LAS SEXUALIDADES

JOSÉ FERNANDO SERRANO AMAYA
Y MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ RONDÓN

Mucha gente aún cree que la antropología es principalmente acerca del sexo. Hay una imagen permanente del antropólogo como voyeur.

Lyons y Lyons, *Irregular Connections:
A History of Anthropology and Sexuality*

Con esta cita Andrew Lyons y Harriet Lyons inician un libro sobre la sexualidad en la historia de la antropología. Argumentan que si bien la sexualidad ha tenido un lugar importante en los estudios hechos por figuras clave de la disciplina, no ha sido un tema relevante en la investigación etnográfica. Esta contradictoria relación de la antropología con el estudio de la sexualidad ya era advertida desde décadas anteriores por autoras como Carole Vance (1999) o Gayle Rubin (1984). Señalaba Vance que la disciplina se ha vanagloriado por su interés en investigar sin miedo tabús y exóticas tradiciones sexuales, pero a la vez ha reproducido prejuicios que han hecho de la sexualidad un asunto poco legítimo como área de estudio antropológico.

Un primer argumento para esta contradicción es la condición histórica y cultural de la disciplina. La investigación antropológica ha estado enmarcada en las posibilidades y li-

mitaciones de las culturas sexuales desde las cuales ha surgido, emergencia asociada a regímenes coloniales, patriarcales, heterosexistas y racializados. Un segundo argumento refiere los asuntos metodológicos propios al trabajo etnográfico, pues algunos aspectos de la sexualidad tienden a ser de un ámbito más discreto que impiden verificar o contrastar. Son muchas las justificaciones éticas para explicar las limitaciones del trabajo etnográfico sobre la sexualidad.

Por ello, un número de sus representantes se ha esforzado en cuestionar el heterosexismo de la disciplina tanto investigando sexualidades diversas como haciendo explícito el lugar de las sexualidades, en general, y de sus propias sexualidades, en particular, en el ejercicio antropológico. Debates sobre los alcances de la etnografía hecha por “antropólogos nativos”, llamados a la “salida del clóset” tanto de la teoría antropológica como de quienes hacen etnografía, la influencia de metodologías y epistemologías feministas en la antropología, experiencias de migración, entre otros, se reflejaron en la antropología de la sexualidad en inquietudes sobre las implicaciones de la división *insider/outsider* en el trabajo antropológico y su relevancia para la etnografía y la producción de conocimiento (Moore, 1988; Lewin y Leap, 1996 y 2002; Naples, 1997 y 2003; Cantú, 2009).

Este capítulo revisita tales debates a partir de una revisión del conocimiento etnográfico sobre sexualidades en Colombia y de la experiencia de dos antropólogos. Allí se revelan posicionamientos múltiples e irreductibles a la orientación sexual, las políticas identitarias o a la separación entre academia y política característica del contexto estadounidense. Ambos ejemplos refieren coordenadas políticas y subjetivas más cercanas a como se define la labor antropológica en América Latina, donde producción de conocimiento y activismo no se corresponden con dominios claramente diferenciados como permanentemente antagónicos. Por ende, divisiones dentro/fuera, activismo/academia, resultan insuficientes.

En el capítulo se argumenta que si bien el llamado a realizar una declaración o enunciación de la sexualidad como parte del ejercicio etnográfico o antropológico fue útil para salir de la contradicción señalada antes, resulta insuficiente y limitado. Entre otras razones porque reduce la discusión a una dimensión declarativa, sin duda con relevancia política, pero que deja de lado otros aspectos, como las razones que llevan a producir tal conocimiento, sus usos y efectos. *¿De cuál clóset sacar las sexualidades en el trabajo etnográfico? ¿Para qué? ¿Es esa la única forma de abordar el tema?* Desde un lugar, donde la relación entre quien investiga y el sujeto de investigación es estrecha, y que produce un conocimiento con implicaciones políticas y transformadoras explícitas, las posiciones de sujeto en la investigación se multiplican, así como las implicaciones políticas del conocimiento producido se complejizan.

El capítulo se organiza en cinco secciones. La primera examina el lugar de la sexualidad en la disciplina antropológica, con sus desplazamientos, *impasses* y reconfiguraciones. La segunda indaga la producción etnográfica sobre sexualidad en Colombia y propone ejes para comprender el modo como se organiza este campo de estudio. Las secciones tercera y cuarta recogen las experiencias de los autores (Rodríguez y Serrano, respectivamente) en su trabajo sobre sexualidad, considerando sujetos, lugares y situaciones etnográficas diferentes. La última sección retoma los principales planteamientos del capítulo en diálogo con inquietudes centrales de la producción latinoamericana.

LA SEXUALIDAD ENTRA Y SALE DEL CLÓSET ANTROPOLÓGICO

Si bien hay razones históricas y metodológicas que justificarían que la sexualidad no sea preponderante en la investigación etnográfica, tal contradicción y aparente falta de

atención ha sido productiva para la disciplina. La investigación etnográfica, de manera más general la investigación antropológica, comparte con otras formas de conocimiento y de política un doble estándar. Por una parte, abre la posibilidad de cambio y transformación, y por otra, la cierra.

Un argumento que se ha usado para justificar la necesidad del conocimiento antropológico y etnográfico sobre la sexualidad es su importancia para demostrar el carácter no esencial y fundamentalmente cultural de ésta. Las comparaciones y detalladas descripciones de la variabilidad en el comportamiento y la expresión sexual han sido fundamentales para las propuestas de cambio social en las políticas de sexualidad. El conocimiento antropológico es fundamental para evidenciar la diversidad de la experiencia sexual. La etnografía, como enfoque, método y texto (Guber, 2001) no sólo permite descripciones densas de la variabilidad del comportamiento sexual, sino que además invita a quien investiga a cuestionar sus certezas y la interpretación y traducción de y entre culturas. Diríamos aquí que también entre políticas del conocimiento y políticas sexuales.

Sin embargo, tal valoración de las posibilidades de la antropología para ampliar el campo de estudio de las sexualidades contrasta con algunas de sus prácticas. La crítica contemporánea al etnocentrismo antropológico evidencia tanto las jerarquías en lo que se considera relevante de pesquisa antropológica, en las cuales la sexualidad aparece en los niveles más bajos de la escala, como también la sexofobia, homofobia, el sexismo y androcentrismo con que se ha desarrollado la disciplina. Al describir las sexualidades de “los otros”, la antropología ha contribuido a hacer de esos otros exóticos, extraños y ajenos.

La antropología ha jugado su papel en esa “modernización del sexo” de la que habló Rubin y que incluía clasificaciones, exclusiones, estratos, jerarquías y génesis de lo sexual y de los sujetos sexuados, así como un registro masculino y he-

terosexual de la misma (Rubin, 1984). He ahí la contradicción de la antropología con respecto de la sexualidad: su potencial para complejizar la comprensión de la sexualidad quedaba limitado por su propia jerarquización del conocimiento sobre lo sexual. En ciertas ocasiones, como señaló Rubin, sectores conservadores y sectores liberales coinciden en sus actitudes sobre la sexualidad.

Tanto el androcentrismo de la antropología como el dominio masculino de la sexualidad han sido objeto de atención de antropólogas feministas y lesbianas interesadas en aproximarse al debate desde las experiencias de las mujeres. Al respecto, Evelyn Blackwood (2002) identifica dos modelos que, al menos hasta la década de 1980, marcaron la pregunta antropológica por las sexualidades: los trabajos del feminismo radical y los de la antropología de la homosexualidad. Los primeros afirmaban que la sexualidad era institución masculina, mientras que los segundos definieron el campo desde la perspectiva de los hombres. Blackwood señala que si bien las reflexiones del feminismo radical fueron necesarias para evidenciar el androcentrismo y la subordinación de las mujeres en la sexualidad, estudios antropológicos sobre mujeres y hechos por mujeres mostraban su papel activo en la construcción de la misma, mientras la nascente antropología de la homosexualidad, en perspectiva intercultural, centrada en los hombres, asumía que el comportamiento homosexual femenino era menos común o visible. Antropología feminista y antropología de la homosexualidad pueden tener asuntos en común, entre ellos, la pregunta por la sexualidad, pero son campos con desarrollos paralelos no siempre conectados.

Sin embargo, desde la obsesión etnológica y racial-patriarcal por los cuerpos de las mujeres khoikhoi, la constatación del exceso o la carencia de deseo sexual en unos u otros grupos humanos, o el silencio sobre la sexualidad femenina, se han dado cambios. Sin duda, el “redescubrimiento” que la antropología hizo de la sexualidad en la década de 1980

con la emergencia de las teorías constructivistas, mencionado por Vance, abrió un panorama nuevo al tema. La crisis del virus de la inmunodeficiencia humana (VIH), durante la década de 1990, demandó un nuevo conocimiento sobre la sexualidad (Parker y Aggleton, 1999) en las sociedades que exportaban antropólogos y en las que hasta el momento eran el objeto de su mirada voyerista. En ese panorama, y para los objetivos de este artículo, resulta clave el giro a pensar la sexualidad no sólo en los otros lejanos o en las sociedades que enfrentaban cambios fundamentales por efecto de la pandemia, sino en el trabajo de campo mismo. Ejemplo de ello es la emergencia de lo que se denominó en la antropología estadounidense *Lesbian and Gay Anthropology*.

Si bien se podrían discutir ahora las implicaciones de adjectivar la antropología con una orientación sexual y la tendencia a crear campos y subcampos de estudio, propia a la academia estadounidense, interesa recordar que gracias a estas reflexiones se hizo evidente que la sexualidad también se lleva al trabajo de campo, incluso cuando éste no sea directamente sobre sexualidad. Si se tienen dudas al respecto, basta mirar el diario de campo de Malinowski (1989), los silencios que la academia hizo al respecto y los debates luego de su publicación. El diario de Malinowski es tanto una puesta dentro del clóset como una salida del mismo de la heterosexualidad de quien se considera fundador del método etnográfico. Es además un recordatorio de la condición sexual del trabajo de campo.

La salida del clóset en el trabajo de campo ha sido una preocupación de profesionales de la antropología autoidentificados como gays o lesbianas (Lewin y Leap, 1996). El texto de Lewis y Leap es un llamado a reconocer las implicaciones de la orientación sexual, en este caso homosexual, en la carrera y el ejercicio profesional, así como su efecto en cuestiones éticas. Preocupación válida desde el punto de vista de políticas personales, identidad individual y desarrollo profes-

sional. Preocupación problemática, pues asume que tal declaración resuelve la posición de sujeto ocupada por quien hace etnografía, legitima su trabajo o le da lugar en el canon de la disciplina.

La sexualidad aparece en el trabajo de campo de diversas formas y no sólo al nivel de la experiencia personal o subjetiva de quien hace etnografía. Como también lo señalaron Lewin y Leap (2002), preguntas clave para el trabajo etnográfico como las políticas de la representación, la delimitación de un colectivo, la cuestión de la autoridad en la voz, la legitimidad de la narración para quienes son sus sujetos y para los pares académicos, son todos aspectos cruzados por la sexualidad. Así, de la necesidad de una “salida del clóset” en el trabajo de campo, reflejo del impacto de las políticas de la identidad en la antropología, se pasaría hacia preguntas sobre el método y la institucionalidad del conocimiento antropológico, como se observa en discusiones contemporáneas sobre agencia histórica y etnografía (Ingold, 2014).

Dicha agencia resulta de la descripción densa y de la interpretación construida intersubjetivamente entre quien investiga y los sujetos participantes (Hastrup, 1992). Una agencia que se puede llevar un paso más adelante si se consideran las políticas y las éticas del conocimiento etnográfico en relación con el estudio de la sexualidad y el género, como se ilustrará en las viñetas y los ejemplos tomados de la experiencia de los dos autores. Sin embargo, antes de ello, es necesario ahondar en la reflexión antropológica sobre el tema en Colombia.

SEXUALIDAD COMO OBJETO DE ESTUDIO ETNOGRÁFICO EN LA ANTROPOLOGÍA COLOMBIANA

La sexualidad como tema de debate y estudio ha sido un objeto elusivo en la antropología colombiana. De complemento

en la descripción etnológica de sujetos exóticos, la sexualidad se ha convertido en un campo propio y especializado para el reconocimiento y la discusión de subjetividades sexuales y políticas. Sin embargo, tal camino no ha sido progresivo ni lineal. Por el contrario, ha pasado por momentos de expansión y retracción, de especialización y desdibujamiento. El que existan profesionales de la antropología produciendo conocimiento sobre sexualidad, no implica necesariamente la emergencia de la sexualidad como campo específico en la antropología. La etnografía tampoco ha sido el método único para producir tal conocimiento, el cual se ha dado además en zonas de frontera entre disciplinas. Aun así, existe ya un conocimiento antropológico y etnográfico que da cuenta de las relaciones sociales y culturales que estructuran la sexualidad en distintos contextos colombianos y del lugar de la sexualidad en la formación cultural.

Para el objetivo de este capítulo, se realizó una búsqueda en bases de datos de investigaciones que dan cuenta del cruce entre etnografía y sexualidad. No se intentó un cubrimiento del conocimiento social sobre sexualidad, lo cual desbordaría los objetivos de este capítulo, sino aquel relacionado con la etnografía. Para la búsqueda se emplearon palabras clave como “sexualidad”, “etnografía”, “homosexualidad”, “gay”, “lesbiana”, “bisexual”, “transgénero”, “travesti” y “LGBT” en 32 revistas del país y una latinoamericana.¹ Asimismo, se busca-

¹ *Maguaré*, *Mundo Amazónico*, *Palimpsestvs*, *Revista Colombiana de Sociología y Trabajo Social* (Universidad Nacional de Colombia); *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, *Revista de Estudios Sociales* y *Revista Desarrollo y Sociedad* (Universidad de los Andes); *Boletín de Antropología*, *Digithum. A Relational Perspective on Culture and Society*, *Revista Trabajo Social*, *Kalibán. Revista de Estudiantes de Sociología y Revista Universidad de Antioquia* (Universidad de Antioquia); *Amauta y Collectivus. Revista de Ciencias Sociales* (Universidad del Atlántico); *Saberes en Fronteras* (Universidad Externado de Colombia); *Revista cs* (Universidad ICESI); *La Manzana de la Discordia* (Universidad del Valle); *Universitas Humanística* (Pontificia Universidad Javeriana); *Folios y Revista Colombiana de Educación* (Univer-

ron publicaciones no periódicas (libros) en la Red de Bibliotecas del Banco de la República,² tesis de maestría en género de la Escuela de Estudios de Género, de la Universidad Nacional de Colombia, y documentos de referencia como el estado del arte *La investigación sobre sexualidad en Colombia (1990-2004): balance bibliográfico* (Brigeiro et al., 2010). La búsqueda inicial ofreció ya un dato de relevancia: “etnografía” pocas veces aparece como término descriptivo en los trabajos publicados. Por lo anterior, se debió ampliar la búsqueda con nuevas palabras clave. El resultado fue un *corpus* de trabajos que no obedecen a la disciplina antropológica exclusivamente, ni se autoenuncian como principalmente etnográficos, pero que sí recurren a conceptos o categorías propias de tal quehacer.

La mayoría de los trabajos encontrados versan sobre sujetos subalternizados por razones de orientación sexual o identidad de género. Aunque una cierta mirada exotizante prevalezca en algunos de ellos, no es ésta la perspectiva dominante. Son, por el contrario, las relaciones de poder y las desigualdades sociales cruzadas por la sexualidad y el género las preocupaciones recurrentes, aunque con distintos grados de importancia. Aparecen en estos trabajos no sólo sujetos históricamente constituidos como otros, en sentido tradicional de género masculino, exterioridad y otredad antropo-

idad Pedagógica Nacional); *Ciudad Paz-ando y Corpo-grafías* (Universidad Distrital Francisco José de Caldas); *Memorias e Investigación & Desarrollo* (Universidad del Norte); *Palobra* (Universidad de Cartagena); *Jangwa Pana. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (Universidad del Magdalena); *Co-herencia* (Universidad EAFIT); *Divulgación Científica* (Universidad del Rosario); *Nómadas* (Universidad Central); *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* (Universidad de Caldas); y *Revista Colombiana de Antropología* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH). Por su alcance regional, también se consultó *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* (Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, CLAM).

² La más grande del país y de carácter público.

lógica; sino sujetos políticos con prácticas sociales, agencias políticas y universos de sentido, que hacen de la sexualidad una dimensión constitutiva de la sociedad. A continuación, ampliaremos este punto.

La investigación etnográfica identificada se puede organizar en tres grupos principales: sujetos colectivos; prácticas políticas y económicas; espacialidades. Gran parte de ella tiene un tema común: es un conocimiento producido en relación con el activismo, con fines de activismo o por personas con compromiso e intereses activistas.

Frente al primer tema, las etnografías de la sexualidad en Colombia se han orientado a dar cuenta de las prácticas y los discursos que permiten la emergencia de sujetos colectivos en relación con la orientación sexual, la identidad de género y las políticas de la sexualidad. A partir del análisis de experiencias organizativas, unos trabajos documentan la politización y transformación de la experiencia colectiva de mujeres lesbianas (Esguerra, 2002 y 2006), la participación e incidencia de travestis en los espacios públicos y políticos de la ciudad (Buriticá, 2012) o la conformación de lo que empieza a denominarse como movimiento LGBT (lésbico, gay, bisexual, transgénero) en Colombia (Serrano, 2013). Otros trabajos analizan las disputas por la significación de lo que es ser homosexual, en el contexto de las iniciativas legislativas para reconocer derechos a parejas del mismo sexo (Rodríguez, 2006) y de productos culturales que ponen en circulación representaciones sobre el sujeto gay (Rodríguez, 2003). En estos trabajos el énfasis es menor en un sujeto colectivo definido desde las políticas de la identidad y más sobre sus posiciones en un sistema social jerarquizado y excluyente.

Un tema particular en este grupo de trabajos es la pregunta por las corporalidades, tanto en su dimensión singular como en relación con los regímenes políticos y económicos que conforman los cuerpos y las subjetividades. Trabajos iniciales se centraron en la corporalidad, sexualidad, deseo y

prácticas culturales en hombres gay en contextos homoeróticos masculinos (Serrano, 1999; Cantor, 2004; García, 2004). Posteriormente, investigaciones sobre las construcciones corporales e identitarias de mujeres transgénero en Bogotá (García-Becerra, 2009 y 2010), Cali (García-Becerra, 2013) o el Caribe colombiano (Pérez, 2017) dan cuenta de rupturas, sociabilidades, marginalidades, negociaciones y estructuras de dominación emergentes en los procesos de tránsito de género. Otros trabajos analizan la construcción de cuerpos en el contexto del capitalismo tardío (Pulido, 2015).

La heterosexualidad aparece como objeto antropológico en un cruce entre preguntas por raza y sexualidad. Viveiros (2008) se pregunta por el modo como la raza estructura las relaciones heterosexuales interraciales en Bogotá, a partir de las representaciones y experiencias de hombres y mujeres que se identifican a sí mismos como negros o afrocolombianos. Urrea y Posso (2015) estudian los procesos de subjetivación de distintas feminidades contemporáneas explorando su formación y transformación en contextos marcados por trayectorias de migración del campo a la ciudad, niveles de escolaridad, acceso a conocimientos sobre sexualidad, así como relaciones homosexuales y heterosexuales dentro y fuera del grupo étnico-racial.

Sobre prácticas políticas y económicas, la mayoría de etnografías sobre mujeres transgénero las observa desde su vínculo con la prostitución y con su limitado acceso al mundo laboral, con excepción del trabajo en salones de belleza. Considerando la prostitución a escala transnacional, López (2015) analiza las trayectorias de travestis colombianas que migraron a Italia a finales del siglo xx y principios del xxi, en un contexto de crisis económica y escalamiento del conflicto armado. La racialización de sus cuerpos las hizo objeto de intensa vigilancia policial, así como de un exotismo que ellas capitalizaron en el mercado del sexo. En diálogo con la sociología del trabajo y el feminismo, Posso y La Furcia (2016)

estudian los modos como operan el género, la clase social, la etnicidad y la sexualidad en las trayectorias laborales de estilistas transgénero femeninas en dos ciudades del país: Cali y San Andrés, identificando diversas trayectorias de movilización social y formación de identidad. Bello (2018), por su parte, documenta el doble carácter de las peluquerías en tanto lugares donde confluyen estructuras de dominación de orden económico y social y donde se gestionan construcciones identitarias y corporales colectivas.

El tercer eje identificado, las etnografías de espacialidades, observa una serie de lugares como espacios no sólo de (homo)socialización, sino también de formación de identidades y subjetividades políticas. En esta literatura, el lugar, objetopreciado para el trabajo etnográfico, inicia siendo asociado a lo subterráneo y clandestino para ser analizado como espacio político. En un primer grupo de trabajos, los investigadores se sitúan frente a dichos lugares en calidad de observadores distantes, prestos a registrar prácticas, descifrar lógicas de encuentro sexual y dar cuenta de los secretos que allí se encierran. Suelen ser miradas exotizantes donde no se reconoce una postura política clara frente al trabajo de investigación (García, 2004; Sanabria, 2004). Un segundo grupo de trabajos se pregunta por las relaciones de poder en la construcción de espacialidades vinculadas a la sexualidad y el género, donde el posicionamiento de los investigadores se muestra menos exotizante y transparente frente a sus sujetos de estudio para hacer explícita dicha relación (Ramírez, 2014). Recientemente, las etnografías de las espacialidades exploran las relaciones entre los espacios, las políticas sexuales y la producción de subjetividades (Gil, 2018).

La pregunta por las espacialidades no se reduce a territorios físicos y se extiende incluso a etnografías y antropologías del Estado-nación como territorio político. Así, desde la “antropología de la dominación” —abordaje de los modos en que ciertos grupos sociales han sido definidos como otras y

otros desde lugares de poder— Curiel (2013) realizó una etnografía de “la heterosexualidad como régimen político” en la promulgación de la Constitución Política de 1991. Por su parte, Gil (2013) indaga la producción de “territorios morales” a partir de distintas políticas LGBT (activistas, gubernamentales y de la vida cotidiana) en Bogotá. Según el autor, la producción de cuerpos inteligibles y deseables por parte del Estado tiene lugar a partir de complejas imbricaciones entre género, raza y clase social, donde mayor reconocimiento gozan aquellos que se aproximen más a la heterosexualidad obligatoria.

Sobre la relación entre trabajo etnográfico y activismo, las publicaciones de la organización no gubernamental Caribe Afirmativo, orientadas a dar cuenta de las violencias cotidianas que afectan a personas LGBT en la costa caribeña colombiana, ejemplifican ese tipo de conocimiento producido desde y con fines activistas y fuera de espacios académicos. En investigaciones sobre la construcción del espacio público en la ciudad de Cartagena y de órdenes morales que definen sujetos peligrosos (Castañeda, Pérez y Plata, 2010) o en ejercicios de reflexión sobre experiencias de formación a líderes sociales, funcionarios públicos y periodistas en justicia social y diversidad sexual (Castañeda *et al.*, 2013) se ponen de relieve voces, experiencias y agencia de personas de los llamados sectores LGBT. En este caso, se trata de investigaciones que indagan la configuración local de órdenes sexuales en lugares gravemente afectados por el conflicto armado en Colombia y buscan incidir en la transformación de contextos estructurantes de violencia.

En esta literatura reciente, la distancia entre sujeto de investigación, sujeto político e implicaciones políticas del conocimiento se complejiza y desdibuja. No es tan sólo un asunto de usar como recurso la autoetnografía como método principal o complementario a la etnografía, como se ve en varios casos (García-Becerra, 2009 y 2010; Ortiz, 2014; Pulido, 2015). Se trata de una producción que amplía el método etnográfico

diversificando los sujetos implicados en el ejercicio de investigación, involucrando a quienes investigan desde diversos lugares de nombramiento y posicionamiento; e incluyendo otros contextos además de los habituales, como escenarios virtuales, discursos, políticas públicas, que rebasan la adscripción local tradicional en la etnografía.

Los ejemplos siguientes desarrollan aún más tal relación entre sujetos de investigación, producción de conocimiento sobre sexualidad y políticas sexuales desde la reflexión sobre la experiencia de campo de los dos autores. Se desarrollan cuatro temas: *i*) la negociación de la relación antropológica entre quien investiga y los sujetos de investigación, todos como sujetos generizados y sexualizados; *ii*) la fluidez entre posiciones académicas, activistas y de intervención desde políticas públicas; *iii*) las éticas de la investigación, y *iv*) las implicaciones de producir conocimiento antropológico sobre la sexualidad con objetivos de justicia social.

LA DISOLUCIÓN DE LAS IDENTIDADES POSICIONALES
“ETNÓGRAFO-INFORMANTE”

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ RONDÓN

Empecé a trabajar con travestis que ejercen prostitución en Bogotá en 2006. Dos años después de titularme como antropólogo³ con un trabajo sobre disputas en torno a la representación cultural del sujeto gay, y luego de aproximarme a un campo de estudio que en la academia brasileña —mi referen-

³ Este texto fue redactado por la autora antes de iniciar su proceso de transición de género. Rodríguez decidió, sin embargo, conservar el sujeto masculino de la enunciación y del enunciado debido a su tambaleante pero reiterado posicionamiento como hombre cisgénero, tanto en el momento de la escritura como en las relaciones con mujeres transgénero descritas.

te más cercano al tema en ese momento— era denominado “antropología de la sexualidad”: la descripción detallada de valores y prácticas relativas a la sexualidad propias de un grupo social determinado y el estudio de las redes de sentido en las cuales ésta se inscribe (Heilborn y Reis Brandão, 1999). Una definición que, formalmente, no habla del poder, pese a que quienes trabajaron bajo esta orientación estaban profundamente preocupados por las desigualdades sociales, y que marca una distancia entre quien estudia y los sujetos estudiados, aunque las investigaciones fueran conducidas por “antropólogos nativos” (Narayan, 1993).

Desde entonces, mi relación con algunas travestis ha sido intermitente, con periodos de cercanía y de distancia, así como desde ámbitos tan distintos como el sector público (en la implementación de políticas culturales y políticas de participación) y la academia (concretamente la docencia en antropología). Al abordar mi experiencia, me interesa mostrar cómo las pretendidas identidades posicionales que asumimos durante el trabajo de campo son una abstracción que corre el riesgo de fijar lugares de enunciación y diferenciación que se solapan y colapsan continuamente en la práctica. Planteo que entender adecuadamente las relaciones que “el etnógrafo” establece con los sujetos participantes y el campo requiere tener presente esta tensión.

La autoridad, el deseo (real o supuesto), la amistad y la solidaridad son algunos de los relieves que ha cobrado mi relación con algunas de ellas. El hilo conductor del relato es el vínculo con una de mis “informantes”, término objetificante y que reduce la relación “etnógrafo-sujeto de estudio” a un único aspecto entre los muchos que entran en juego. Lo conservo, sin embargo, pues el colapso de dicha categoría ilustra el argumento central de esta sección.

Antropólogo policía

La Zona Especial de Servicios de Alto Impacto es el único lugar donde se puede ejercer legalmente la prostitución en Bogotá. Ubicada en el barrio Santa Fe, centro de la ciudad, dicha zona ocupa un lugar especial en la geografía de la imaginación de los capitalinos en lo relativo a seguridad, legalidad y moralidad. Aunque cuenta con presencia policial y de entidades gubernamentales, suele ser representada como un lugar anómico, donde la regulación social no es ejercida de forma efectiva por el Estado, sino por grupos criminales vinculados al tráfico de drogas ilegales o a la trata de personas.

Su creación, en 2002, es celebrada por lideresas prostitutas como un logro en su lucha para que el gobierno de la ciudad otorgara un lugar permanente y con garantías de trabajo. Pese a su regulación, ha sido fuente de múltiples conflictos entre prostitutas, policía y dueños de establecimientos comerciales. Travestis se han quejado con frecuencia de la violencia policial contra ellas, que involucra extorsiones, restricciones a la movilidad en el espacio público y detenciones arbitrarias. También han denunciado tratos discriminatorios por parte de dueños de establecimientos, quienes les cobran a ellas tarifas más altas que a mujeres cisgénero que ofrecen servicios sexuales comerciales por la prestación de servicios necesarios para su oficio, como el alquiler de habitaciones, o les niegan su ingreso.

La primera vez que visité el barrio Santa Fe trabajaba en el entonces Instituto Distrital de Cultura y Turismo, cuando fue solicitado el acompañamiento de dicha entidad en la elaboración de un manual de convivencia que regulase las relaciones en ese lugar. Allí conocí a Diana Navarro,⁴ prostituta, travesti y abogada, que desde el derecho ha buscado transformar las condiciones de vida y de trabajo de las mujeres

⁴ Agradezco a Diana los comentarios al borrador de esta sección.

vinculadas al comercio sexual. Nuestra primera interacción fue distante: le pedí sus “datos” —refiriéndome a su información de contacto— para invitarla a participar en los nacientes espacios de interlocución entre organizaciones LGBT y gobierno distrital, a lo que ella respondió con su brazo extendido sosteniendo su documento de identidad. Tras explicar a qué me refería, me dio su número celular haciendo un gesto de apatía.

Meses después, luego de conocer más cerca el Santa Fe, pude interpretar lo ocurrido. Las expectativas de mujeres que ejercen la prostitución frente a los servidores públicos que recorren la zona no suelen ser alentadoras. La presencia de quienes son leídos como representantes del Estado suscita desconfianza, debido a la violencia institucional que históricamente se ha ejercido contra ellas. El episodio parecía revivir esa vieja figura del antropólogo colonial, transfigurado, esta vez, en policía de la sexualidad que, en nombre del Estado, se aproxima a los sujetos Otros de la ciudad pidiéndoles que se identifiquen.

Posteriormente, Diana me expresó su renuencia a ir a reuniones con organizaciones LGBT, debido a que, cuando lo había hecho, éstas no parecían interesarse en los problemas de las travestis. Tras la insistencia mía y de una colega, Diana aceptó la invitación y con el tiempo se convirtió en participante frecuente y voz crítica. También empezó a “abrirnos su mundo”, a invitarnos a reuniones con dueños de establecimientos y compañeras de oficio, y a realizar recorridos para que conociéramos de cerca las dinámicas del lugar.

“NEGRA, MARICA Y PUTA”

En los tres años siguientes se consolidó la interlocución entre gobierno de la ciudad y organizaciones LGBT, lo que conllevó en mi labor una borradura de los límites que separaban,

o debían separar, los ámbitos burocrático y activista. “Olvidar” mi rol frente a las organizaciones LGBT suscitó conflictos con algunos/as líderes. Sin proponerme usurpar su lugar, opiné sobre asuntos en los que el gobierno no debía inmiscuirse y convoqué reuniones cuya agenda respondía más a los intereses de un activista que de un servidor público. Esto parecía confirmar los rumores según los cuales la Alcaldía se estaba apropiando de los espacios autónomos del activismo LGBT; rumores que luego fueron ventilados en tono airado ante las entidades distritales.

En mi relación con Diana, esta indiferenciación tuvo un efecto diferente. Nuestras conversaciones al margen de los espacios formales de reunión ampliaron mi mirada sobre la vida de las travestis que ejercen prostitución, cuyas especificidades suelen diluirse en el acrónimo “LGBT”. Aprovechando que la Secretaría de Cultura tenía a su cargo el Teatro Jorge Eliécer Gaitán, escenario icónico de la ciudad, organizamos con Diana una entrevista pública para que ella hablara sobre su trayectoria activista. En el evento, Diana se presentó como travesti y prostituta que no ejercía el oficio desde hacía un tiempo.

El autonombramiento puede ser, simultáneamente, medio para hacer explícito el propio lugar de enunciación y práctica política. Aunque Diana se ha identificado con la categoría “trans”, los términos que suele emplear se distancian de la corrección política y esto puede suscitar inquietud, si no ansiedad, en sus interlocutores. Cuando la conocí intercalaba la categoría “hombre homosexual de género femenino” con “travesti” para referirse a sí misma. Actualmente, se suele presentar como “negra, marica y puta”. Al margen de si ésta es o no una elección deliberada, con ello se distancia del modo como el activismo LGBT, el gobierno y los medios de comunicación se refieren a las personas transgénero. En Colombia, dicho término engloba a travestis, transexuales, transformistas y otras personas cuya definición se apoya, principalmente, en el género. Diana complejiza ese lugar al

coordinar el género con la raza y la prostitución, ejes de diferenciación que implican desigualdades sociales.

La tríada “negra, marica y puta” también alude a la clase social. Diana me ha manifestado su preocupación por el modo como lo transgénero y la prostitución, cuando se intersecan, suelen constituir un momento en la trayectoria de muchas travestis hacia la indigencia, donde las violencias contra ellas se multiplican. Ámbitos analíticamente separados por la mirada poblacional de los gobiernos distritales, pero estructuralmente próximos. Esta política de nombramiento refiere un *locus* de experiencia, interpretación y crítica del mundo, desde donde Diana ve realidades que eludieron por mucho tiempo mi mirada como servidor público y como antropólogo.

Yo, por el contrario, me he rehusado al autonombamiento; lo que alguna vez me fue reprochado por un hombre gay, para quien el pasar por heterosexual era una muestra más de “los privilegios de los que no están dispuestos a deshacerse ustedes, los bisexuales”. La mayoría de las veces que empleaba categorías identitarias sobre mí mismo me sentía objetificado. Pese a ello, en mi trabajo previo con hombres gay los instaba a identificarse. Lo hacía por la relevancia antropológica de los términos que emplean las personas para referirse a sí mismas, sin pensar que el imperativo de la identificación, cuando es exigido por un tercero, puede obligar a dichas personas a hablar desde el “nicho del salvaje” (Trouillot, 2011), lugar que pareciera haberse revitalizado en la era del multiculturalismo y sus políticas del reconocimiento; nicho que se materializa a través de pequeños pero significativos rituales burocráticos requeridos para que personas de los sectores sociales LGBT, afrocolombianos, indígenas, entre otros, sean inteligibles ante el Estado, como el diligenciamiento de planillas de asistencia a las reuniones con servidores públicos, donde los asistentes deben marcar la población a la que pertenecen: identificarse.

Uno de esos eventos fue un encuentro distrital de organizaciones LGBT que tenía como propósito fomentar entre las/os asistentes el uso de herramientas de producción y difusión de contenidos en internet para fortalecer su trabajo en el activismo. Durante el evento, Diana insinuó que unas travestis estaban interesadas en mí. Al cabo de un rato, una de ellas le preguntó sobre mi orientación sexual. “Yo les dije que, si estaban interesadas en ti, te preguntaran. Que lo único que yo sé es que tú eres un transamante, porque nos quieres y te preocupas por nosotras”, dijo. Fue Diana, y no yo, quien encontró una categoría de nombramiento que me identificara. En este caso, el colapso de la frontera entre burócrata y activista nos había acercado en lugar de alejarnos.

ENTRE EL ACTIVISMO Y LA ACADEMIA

Desde 2017 tengo a mi cargo la asignatura de Metodología cualitativa I en la carrera de antropología de la Pontificia Universidad Javeriana. El curso requiere la realización de salidas de campo que les permita a los/as estudiantes diseñar y aplicar técnicas de investigación, así como formar una perspectiva crítica y ética respecto de las relaciones intersubjetivas en el trabajo de campo. Después de una pausa de varios años en mi trabajo en el barrio Santa Fe, le propuse a Diana realizar un ejercicio “académico-activista” a partir de esta asignatura. En la práctica esto significaba que el trabajo debía trascender el entrenamiento de estudiantes para producir herramientas y conocimiento que beneficiaran el trabajo de Diana y de su organización (la Corporación Opción por el Derecho a Ser y el Deber de Hacer) en favor de las personas que ejercen prostitución.

El acceso a las travestis que ejercen prostitución con los estudiantes ha representado un desafío, en parte, porque el tiempo que les demanda nuestra presencia lo descuentan de

su jornada de trabajo, lo que se traduce en pérdida de clientes y dinero. Son pocas las que han interrumpido sus actividades cotidianas por más de 20 minutos para conversar con un grupo de 25 o 30 curiosos. No ha sido fácil encontrar una forma concreta en la que, desde la práctica antropológica, les retribuyamos su tiempo. Al principio, yo le proponía a Diana los temas que quería trabajar con los/as estudiantes a lo largo del semestre, ella los revisaba y comentaba. Ahora es ella quien los define. Esto ha permitido una reorientación del trabajo, de modo que, mediante el uso de técnicas de investigación cualitativa, las/os estudiantes elaboran productos entregables que son de importancia para ellas y que apuntan a la construcción de memoria travesti en Bogotá: álbumes con registros audiovisuales, cartillas con relatos de vida, líneas de tiempo que muestran los logros del activismo, postales con imágenes de personajes prostitutas y travestis en las telenovelas y el cine colombiano, entre otros.

La apuesta es por un trabajo en colaboración, donde los estudiantes no se relacionen con nuestras interlocutoras como objetos de estudio, ni con el Santa Fe como una dispensa de información. He notado el agotamiento de algunas travestis frente a intervenciones gubernamentales, no gubernamentales, académicas y religiosas en dicho sector, que no transforman significativamente sus condiciones de vida. Asimismo, Diana ha manifestado su molestia con docentes y estudiantes de Ciencias Sociales y Humanidades de distintas universidades que van, realizan prácticas o conducen investigaciones sin que ellas sepan cuál es el destino de la información producida.

Este ejercicio también le apunta a que estudiantes de antropología aprendan a relacionarse de un modo distinto con las personas que ejercen prostitución, se acerquen a su mundo, escuchen sus voces y confronten sus propios marcos morales con los de ellas; a que las salidas de campo no se conviertan en *tours* de “pornomiseria”, ni que las descrip-

ciones que elaboran en su proceso de formación sean el registro de curiosidades destinadas a la satisfacción del deseo de lectores ávidos de relatos exotizantes. Para ello, las propias herramientas del trabajo de campo y de la etnografía han sido útiles. Hemos realizado recorridos guiados por el Santa Fe, donde Diana narra la historia del barrio, desde que se establecieron en él migrantes judíos durante la Segunda Guerra Mundial, hasta su posterior ocupación por mujeres transgénero y cisgénero que ejercen la prostitución, luego de múltiples despojos realizados por universidades y centros comerciales que se asentaron en sectores donde ellas trabajaban. En los recorridos los estudiantes tienen la posibilidad de acercarse a una memoria distinta de la ciudad y hablar brevemente con otras travestis. A partir de esto llevamos a cabo ejercicios de observación y descripción, donde las/os estudiantes deben estar en capacidad de diferenciar sus juicios *a priori* sobre la prostitución, el barrio y las travestis del conocimiento producido *a posteriori*. También deben atender el modo como el género, la sexualidad y la clase social, entre otros ejes estructurantes de relaciones de poder, participan en la construcción de dicho lugar de la ciudad, considerando sus efectos en la vida de quienes allí viven y trabajan, así como en la producción y reproducción de relaciones sociales. Esto, sumado al ejercicio de investigación que realizan durante el semestre y la asistencia a eventos conmemorativos como galas, alfombras rojas, marchas contra la discriminación al interior del barrio, organizados por colectivos y redes de mujeres transgénero con presencia en la zona, busca desarrollar la capacidad de dar cuenta del encuentro de reflexividades durante el trabajo de campo (Guber, 2004) y formar una ética no extractiva en el trabajo de investigación.

Estos comentarios sobre el trabajo de campo y la escritura etnográfica en materia de sexualidad no obedecen a las reflexiones solitarias de un antropólogo. Son el resultado de una colaboración (García-Mingo, 2015) y de la construcción

de perspectivas críticas de mundo que no emanan de la academia, sino que emergen en medio de tensiones y conflictos entre epistemologías valoradas diferencialmente en la sociedad y sujetos que ocupan posiciones jerarquizadas y que cuentan con “recursos simbólicos y materiales” distintos a partir de los cuales entran en relación (Katzer y Samprón, 2011).

SOBRE INVESTIGAR GÉNERO, SEXUALIDAD Y PODER

JOSÉ FERNANDO SERRANO AMAYA

Mi interés en la etnografía e investigación social sobre sexualidades resulta de una particular combinación de producción de conocimiento para fines académicos y políticos, iniciada a mediados de la década de 1980 en medio de la preocupación por la pandemia del VIH-Sida, emergencia de algunas respuestas colectivas y mi formación antropológica. Tanto mi tesis de maestría como mi tesis doctoral (Serrano, 2004 y 2014) fueron oportunidades para volver interés académico una historia de participación y compromiso con temas de derechos, género, sexualidad y construcción de paz. Aun así la academia no ha sido mi único espacio profesional. Las dinámicas del mercado laboral me llevaron durante años a fluctuar entre las demandas de producir conocimiento en consultorías para entidades gubernamentales, no-gubernamentales e internacionales y para objetivos tanto de investigación aplicada como para diseño de políticas públicas. Esto, más que un dato anecdótico, da cuenta de una historia de conexión entre intereses académicos y políticos con impacto en aspectos teóricos y metodológicos en la producción de conocimiento. El estudio antropológico de las sexualidades es también el estudio de carreras profesionales y personales.

Desarrollaré esta discusión en dos direcciones paralelas: la cuestión de investigar experiencias en la cuales se tiene

una mirada tanto interna como externa y las implicaciones de producir conocimiento con objetivos de justicia social. Ambos asuntos resultan de utilidad para explorar la pregunta por las etnografías de la sexualidad en nuestros contextos, tanto en el cuestionamiento a las relaciones de poder en la producción de conocimiento como en la pregunta por lo que significa una posición comprometida con la justicia social.

La producción de conocimiento para soportar iniciativas de justicia social y en estrecha relación con ellas ha sido objeto de innumerables debates. En contextos donde es clara la separación entre academia y activismo, o entre academia e implementación de políticas, los debates giran en torno a la independencia entre cada área y la posibilidad de encontrar tanto puntos de acuerdo como en conflicto. *Activist scholarship* es un área ampliamente desarrollada en la academia anglófona para dar cuenta de investigaciones socialmente comprometidas en el logro de justicia social, con múltiples ejemplos en áreas como el litigio (Lempert, 2001). En contextos donde tales divisiones no son tan claras o donde las necesidades de acción política priman sobre el desarrollo de agendas académicas, se resuelve el asunto adjetivando la producción de conocimiento. Tal es el caso de la larga tradición de “antropología comprometida” en América Latina (Aguirre, 1977), de la investigación acción participativa en perspectiva latinoamericana (Fals-Borda, 1991) o de la etnografía colaborativa (García-Mingo, 2015). En áreas como los estudios feministas, con su desarrollo en las metodologías feministas y producción de conocimiento, y la acción en luchas de justicia social son caras de un mismo proceso.

Colombia: extraño, cómplice y sospechoso

La historia descrita al inicio de este apartado afectó el trabajo de campo en Colombia para mi investigación doctoral (2011-

2014) de diversas maneras. Mi experiencia previa facilitó un acceso a un tema que no siempre es evidente, como el de la violencia homofóbica. A la vez, despertó preguntas sobre el uso de la información y sus implicaciones para el contexto político. Mi posición personal, tanto sexual como política, estaba siempre en cuestionamiento, pero no de la misma forma ni en el mismo aspecto. Tales posiciones, ser a la vez conocedor desde dentro y observante externo, no han sido fijas o claramente diferenciadas en mi trabajo y, como Nancy Naples (1997) señaló en su discusión sobre métodos feministas, cambio social y políticas están en constante fluctuación. Sin embargo, cuando tales posiciones han incluido viajes entre lugares, organizaciones, lenguas, tiempos y culturas, no sólo son cambiantes, sino transversales a la experiencia de campo.

Durante una jornada de campo en el primer semestre de 2013, en la costa norte de Colombia, entrevisté a funcionarios públicos con responsabilidad en la implementación de políticas públicas en temas de derechos humanos. Una constante fue la sospecha ante una investigación que indagaba sobre temas de violencia y preguntaba por la respuesta institucional. En una ocasión llegué a una entidad de gobierno local en compañía de unos activistas de una organización LGBT que me facilitaban el acceso y conocimiento de las políticas regionales. Aunque en los protocolos éticos y de consentimiento informado estaba clara la razón y locación de mi investigación, las funcionarias me asociaron con la organización LGBT local, asumieron mi identidad como homosexual e interpretaron el sentido de mi investigación como apoyo al activismo de la organización que me presentaba. De distancia y sospecha, su actitud hacia mí se transformó en breves horas en complicidad y camaradería, incluyendo comentarios jocosos que compartieron conmigo sobre el atractivo de algunos hombres locales y sus sentimientos de simpatía por *los gays*.

En otro caso, en el cual llegué a una entidad pública por mi propia cuenta, pesó más el que viniera de una universi-

dad extranjera y hubiera nacido en el interior del país. En Colombia, la diferencia regional entre *cachacos*, nacidos en las montañas andinas, y *costeños*, nacidos en la región Caribe, expresa relaciones raciales basadas en jerarquías, inclusiones y exclusiones y una larga historia de colonialismo interno. Tal historia, sumada al venir de una universidad lejana y extranjera, primó sobre la pregunta o sospecha de mi orientación sexual. El ser *outsider*, extraño y lejano, de la capital viviendo fuera del país, marcó el curso de la conversación. Las personas participantes manifestaron sus prejuicios y distancias con el tema.

Yo acepto, pero no entiendo cómo dos hombres se quieren casar. Yo creo en la Biblia y eso no está [en la Biblia]. Yo creo en Dios y le pido me ayude a entender. Yo te lo estoy diciendo a ti porque tú estás haciendo una investigación, y yo tengo un conocimiento. En una charla puedo que tenemos que aceptarlos (a los gays) pero... en mi familia no pasa... de pronto es hormonal...

Me manifestó una de las entrevistadas. Su colega hombre no dudó en manifestarme su interés en conocer más de las prácticas sexuales de las mujeres lesbianas y señalar su repulsión hacia el sexo entre hombres. No puedo saber si hubiéramos llegado a ese punto de la conversación incluyendo en la tarjeta de presentación de mi universidad y el consentimiento informado, información sobre mi orientación sexual. Para ambos la investigación aparecía como un lugar neutral o, al menos, como un espacio donde se pueden expresar y debatir temas que posiblemente no tendrían cabida en otro espacio.

Para las organizaciones de activistas mi orientación sexual no necesitaba explicación ni exteriorización y se relacionaban conmigo a manera de alianza. Algunas de tales organizaciones conocían mi trabajo académico y en activismo previo a mi investigación doctoral y la relación no era

entre investigador/informante, sino entre pares con conocimientos diversos. Durante el trabajo de campo fui invitado a participar en eventos promovidos por las organizaciones locales, a comentar y participar en la escritura de proyectos para buscar financiación y moderar reuniones entre instituciones públicas y organizaciones locales. Para algunas de ellas, mi afiliación con una universidad internacional era de mayor relevancia que mi orientación sexual. Externalidad resultaba en distancia y una posición que facilitaba algunas mediaciones.

Bien podría pensarse que estas posiciones descritas son *queer*, en el sentido de desviadas de un lugar profesional o académico fijo, y *cuir*, en el sentido de apropiaciones y reinterpretaciones en contextos específicos.⁵ En ambos casos, tales posiciones *queer* y *cuir* son políticas, al implicar tránsitos entre relaciones de poder y conocimiento.

EXTRANJERO EN MÁS DE UNA FORMA

En ambos lugares donde realicé trabajo de campo para mi tesis doctoral tuve cierta posición de *insider* y *outsider*. Bien podría asumirse que la nacionalidad o la sexualidad me harían más *insider* en un lugar que en otro, en un contexto que otro. Sin embargo, tal relación no es directa. Una nacionalidad o una sexualidad no implican inmediatamente una posición y otra.

No soy surafricano, inglés no es mi lengua materna ni hablo otras lenguas surafricanas. Antes de mi trabajo de cam-

⁵ No uso aquí el término *queer* en el sentido de teoría *queer*, asociada a cierto *corpus* conceptual producido sobre todo en la academia estadounidense, sino en el sentido de políticas *queer*, un conjunto diverso de políticas de movilización social marginales a movimientos sociales establecidos. Uso el término *cuir*, como una forma en que los debates de la teoría *queer*, de las críticas a la misma y de políticas *queer* han sido interpretados, apropiados, contestados y elaborados en contextos latinoamericanos.

po en Suráfrica sabía ya de las críticas hechas por activistas e intelectuales africanos sobre hacer del país el laboratorio para extraer información y probar investigaciones doctorales extranjeras, como ya había llamado la atención la feminista nigeriana-británica Amina Mama (2007). Mama reconoce el potencial de los sectores intelectuales progresistas africanos en cuanto a retar formas de conocimiento imperialistas, pero llama la atención sobre el problema surgido cuando la academia africana pretende ampliar sus redes regional e internacionalmente. Superar los retos surgidos por la globalización de la academia implica, en su argumento, una constante reflexión ética que mantenga los objetivos libertarios y anti-imperialistas del conocimiento producido por, desde y en la región. Una “ética libertaria” de la producción de conocimiento con particulares consecuencias para los temas de género, como señala Mama, y para la investigación en sexualidad, como señalaré a continuación.

También estaba al tanto de la resistencia de activistas a la explotación de sus historias para objetivos mediático y de investigación. Activistas lesbianas en particular venían llamando la atención sobre los problemas creados por las representaciones académicas y mediáticas de sus vidas, resultado del manejo de temas como la “violencia correctiva” contra mujeres negras en zonas marginalizadas de las ciudades. En mis primeros días en Suráfrica contactar activistas locales demoraba más tiempo de lo usual y el silencio era la respuesta común. Asumir que la mera manifestación de una misma sexualidad iba a implicar empatía resultaba no sólo ingenuo, sino que borraba la importancia de otros factores de distancia y crítica. Aún más, ocultaría una relación entre poder y conocimiento que estaba generizada, sexualizada y afectada por la ubicación institucional que tenía en el momento.

Sexualidad, en este caso, entra entonces menos al ámbito de una política de afirmación personal, como en el lla-

mado a la necesidad de una “salida del clóset” en el trabajo etnográfico y más a unas políticas del conocimiento en contextos globales. Con base en el trabajo de feministas africanas, Ashley Currier (2011) recurre al concepto de “éticas representacionales”. Con dicho término la autora se refiere a la permanente interrogación de las implicaciones generadas en las representaciones e interpretaciones hechas en la investigación cualitativa. La pregunta por dicha ética representacional se orientaba a asegurar la protección de sus participantes y de las organizaciones que facilitaron su acceso. En mi investigación, dicha idea implicó no sólo la aplicación de ciertos principios éticos al momento del diseño de la misma, sino un permanente ejercicio de reflexividad a lo largo de su proceso. Hacer de la violencia en relación con la sexualidad y el género objeto de estudio produciría un fetichismo contrario a los objetivos de cambio social y luchas por la justicia social promovidos por organizaciones sociales. Describir experiencias de victimización que afectan a ciertos grupos puede ser útil para objetivos de activismo, pero puede también acentuar representaciones de vulnerabilidad. Un balance difícil de encontrar.

El 24 de diciembre de 2012 se me facilitó una entrevista con Funeka, una activista por justicia social de uno de los *townships* en los alrededores de Ciudad del Cabo. La entrevista resultaba algo inoportuna no tanto por la fecha, sino porque se haría durante una corta visita de Funeka a casa de la colega que me facilitaba contactos. Yo sentía que estaba interrumpiendo su privacidad, aunque fue mi colega quien me llamó para aprovechar la presencia de Funeka en la ciudad. La entrevista estuvo cargada de emociones contradictorias. Temprano en la entrevista, Funeka hizo descripciones detalladas y extensas de sus experiencias de violencia sexual y de género. Yo le manifesté que si quería podríamos parar la grabación, a lo cual ella respondió que no era necesario. Dado que la narración de experiencias directas de victimización no

estaba incluida en el protocolo de investigación, mi primera reacción fue continuar la conversación con otros temas que ella había mencionado antes, como su experiencia en activismo anti *apartheid*. Sin embargo, a medida que ella contaba su historia de violencia sexual y de género observé a la vez la firmeza y tranquilidad con que lo hacía y el lugar que le daba a tal hecho en su historia personal y política.

Manejar esta información implicó primero una conversación con ella fuera del marco de la entrevista, con mi colega que facilitó el contacto y con mi supervisora en varios momentos de análisis y discusión de la información. Uno de los temas de tales conversaciones fue las tensiones entre hacer visible ciertos eventos de violencia, de utilidad para objetivos activistas, pero con implicaciones en cuanto a la forma de representar ciertas experiencias de vida. En la experiencia mencionada, para Funeka, compartir eventos dramáticos y dolorosos rompía una barrera entre interioridad y exterioridad común en diseños de investigación. Invisibilizar tales narrativas causaba un conflicto con la intención de las personas que compartieron sus historias por dar a conocer sus vivencias. Al suponer que su relato de violencia sexual debería permanecer en la reserva de la investigación, se estaría reduciendo la relación entre sexualidad, violencia y poder al ámbito privado, como ha sido constante en la experiencia de las mujeres. El riesgo de los impactos negativos en las personas no se mitiga tan sólo con el borramiento de datos clave que garanticen el anonimato, pues se extiende a las representaciones, regímenes de verdad y de visibilización mediante los cuales la investigación causa la emergencia de los sujetos. Un tema que ha generado variadas discusiones, por ejemplo, en la antropología de la violencia (Das, 2000 y 2008).

Sin embargo, al tratarse de un tema que cruza asuntos de género, sexualidad, raza, violencias y agenciamiento, entre otros, surgen otros aspectos a considerar. La clasificación del relato mismo como un tema de sexualidad y la identificación

de aquello que lo diferenciaría de otros asuntos. Sin duda, los propios prejuicios sobre qué es el género o la sexualidad, qué se cuenta y qué permanece privado, afectan todo el proceso de investigación. Como en el ejemplo, mi propia percepción, regulada por un marco institucional, determinaba lo que podría o no ser contado, lo que se visibilizaba como más o menos sexual.

Mi vivencia de género, cruzada a la vez por nacionalidad y lenguaje, abre otro aspecto a considerar. Que el género de quien investiga desempeña un papel fundamental en la etnografía de las sexualidades, no tiene duda, pero saber cuál es ese lugar y su peso en el proceso de investigación requiere una mirada más detallada. En la entrevista con Funeka pude observar que su experiencia dando testimonio y su formación política, le permitían acercarse al encuentro de investigación con elementos para definir qué contar, hasta dónde y de qué forma. La diferencia en la relación de poder en la investigación no desaparecía, pero tampoco se reducía a un único aspecto.

La reflexión anterior no se limita al método usado para producir información, sino también al proceso de análisis y el poder interpretativo. En el caso descrito, la metodología interpretativa implicó varios momentos de análisis que empezaron desde el cierre de la entrevista. Al manifestarle a Funeka mis temores durante el ejercicio, la mezcla de emociones y miedos que dificultaba a veces mis preguntas, ella empezó a hacerme una variedad de preguntas sobre Colombia y Australia. Las corporalidades cambiaron a medida que la conversación giró de lugar y temas. En ese momento le pregunté a ella cómo quería que su historia fuera contada. Ella enfatizó algunos aspectos de su relato, llamó la atención sobre otros y ofreció sus explicaciones. Desde el inicio de tal investigación, las personas con quienes me relacioné siempre fueron consideradas como expertas y productoras de conocimiento. Así inició un proceso iterativo en el cual la interpre-

tación salía de las múltiples conversaciones y no sólo de una línea analítica a cargo del investigador.

CONCLUSIÓN: ALTERNATIVAS A UN CONOCIMIENTO *VOYEUR*

En una entrevista para el Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM) Mario Pecheny (2012) afirmaba que en los últimos treinta años se ha consolidado en América Latina un modo particular de pensar la relación entre sexualidad, política y derechos. Si bien la afirmación se hacía para el conocimiento sobre temas de derechos sexuales y reproductivos o de diversidad sexual, resulta relevante para este capítulo. Pecheny soportaba su idea en un balance del conocimiento surgido del análisis de las biografías personales y académicas de un conjunto de intelectuales del tema y no sólo en la revisión de su producción bibliográfica. Así, Pecheny propone cuatro características que darían singularidad a este pensamiento sobre sexualidad: la adopción de un lenguaje de derechos; una comprensión de la sexualidad en las estructuras sociales; la articulación entre actores sociales a veces antagónicos como el Estado y los movimientos sociales, y la responsabilidad social del conocimiento académico.

La discusión propuesta a lo largo de este capítulo puede ser leída en relación con tal forma de singularizar el conocimiento sobre sexualidad en la región. En nuestro caso particular y en la literatura antropológica y etnográfica colombiana reciente, encontramos no sólo una presencia implícita y explícita de una lógica de derechos para pensar el tema, sino también una práctica del conocimiento hecha desde y para una perspectiva de derechos.

Por lo anterior, encontramos el interés de documentar etnográfica y antropológicamente el funcionamiento y las consecuencias de estructuras de poder en la sexualidad. Tal interés se expresa de manera evidente en la inquietud por se-

xualidades y relaciones de género subordinadas, pero está presente también en la interpelación al Estado y sus políticas. Se expresa también en que una parte de este conocimiento, siendo académico, no se produzca solamente en la academia o con miras principalmente a una validación disciplinar, sino a un uso social. Aparece además en la búsqueda de una relación entre quien investiga y los sujetos de la investigación que desestabiliza posiciones y momentos: la experticia no está en un sujeto y la información en otro, sino en la interacción; el trabajo de campo no es el momento de recogida de datos, sino también el espacio para negociar las interpretaciones; el uso del conocimiento no es la pregunta a resolver al momento de publicar, sino el punto de partida. En este sentido, el abordaje etnográfico de la sexualidad implica mucho más que una elección temática, unas consideraciones metodológicas o implicaciones epistemológicas. Sin soslayar estos aspectos, hacer etnografía de la sexualidad involucra también un momento ético referido a la producción de conocimiento.

Por ello, lo biográfico en la experiencia de quienes producen este conocimiento no es tan sólo un dato complementario o contextual. Los tránsitos entre academia, movimientos sociales y entidades públicas están al centro de este conocimiento como clave para entender tanto las políticas del conocimiento —qué conocimiento se produce y para quiénes— como las políticas de la sexualidad. Mientras la relación entre activismo y academia puede ser vista en otros contextos como una necesidad a responder o como dos campos diferenciados que necesitan encontrarse, en este caso se trata de momentos de un proceso constante de producción de conocimiento, producción que, como ilustramos desde la reflexión sobre nuestro quehacer, no está exenta de conflictos.

Uno de los tipos de estos conflictos viene de la insistencia, bien en movimientos sociales, bien en las instituciones, en tener enunciaciones claras sobre el posicionamiento de

los sujetos, ignorando la condición híbrida, mixta o fluctuante entre posiciones en un mismo momento. Por ello, la resistencia de quienes escribimos a ser ubicados en un solo lugar, en apariencia opuesto: académico *versus* activista. Otro tipo de estos conflictos viene de la presunción de *pureza* en cada uno de estos posicionamientos, que al denunciar o cuestionar jerarquías entre ellos, invisibiliza las jerarquías internas. En lo académico y en lo activista hay relaciones de poder entre posiciones y conocimientos que merecen ser evidenciadas desde una pregunta por las políticas del conocimiento.

Así, a diferencia del conocimiento que busca resolver la contradicción entre antropología y sexualidad mostrando su mutua necesidad, o entre biografía personal y saber producido mediante la “salida del clóset” de quien investiga, encontramos y proponemos un conocimiento que busca hacer explícitos los conflictos en el trabajo etnográfico y antropológico, conflictos relacionados entre otros elementos con los riesgos de cooptación del conocimiento social por parte del Estado o la academia, o con el riesgo de mezclar y unificar voces —testimonio leído como investigación, experiencia personal presentada como autoetnografía—, lo que no se resuelve tan sólo con confesiones personales o expresiones de solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1977). El indigenismo y la antropología comprometida. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 39 (48), 33-59.
- Bello Ramírez, Alanis (2018). Peluquerías trans en Bogotá: belleza, trabajo y activismo. En Luz G. Arango Gaviria y Javier A. Pineda Duque (coords.), *Género, trabajo y cuidado en salones de belleza* (pp. 243-286). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Blackwood, Evelyn (2002). Reading Sexualities across Cultures: Anthropology and Theories of Sexuality. En Ellen Lewin y William Leap (coords.), *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology* (pp. 69-92). Urbana: University of Illinois Press.
- Brigeiro, Mauro, Melo Moreno, Marco A., Rivera Amarillo, Claudia y Rodríguez Rondón, Manuel A. (2010). *La investigación sobre sexualidad en Colombia (1990-2004): balance bibliográfico*. Bogotá/Río de Janeiro: Universidad Nacional de Colombia/Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Buriticá López, Isabel C. (2012). *De(s)generizando la prostitución en la participación: el caso de las travestis prostitutas de Mártires*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cantor Jiménez, Erik W. (2004). *De la familia al bar y el video. Construcción de subjetividades homosexuales y de estilos de vida gay en Bogotá. Un estudio de caso*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cantú, Lionel Jr. (2009). *The Sexuality of Migration. Border Crossing and Mexican Immigrant Men*. Nueva York: New York University Press.
- Castañeda Castro, Wilson de Jesús, Pérez Álvarez, Alexander y Plata Chacón, Edgar (2010). “*Cuando dejamos de ser fantasmas*”: usos, percepciones y acciones de control hacia la población LGBT en espacios públicos de Cartagena. Cartagena de Indias: Caribe Afirmativo. Observatorio de Diversidad Sexual e Identidades de Género.
- Castañeda Castro, Wilson de Jesús, Pérez Álvarez, Alexander, Plata Chacón, Edgar, Cantillo Gómez, Rosana y Monsalve Lafaurie, Diana (2013). *Voces y sentidos para re-pensar la diversidad sexual y de género en el Caribe colombiano*. Cartagena de Indias: Caribe Afirmativo Observatorio de Diversidad Sexual e Identidades de Género.

- Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica y en la Frontera.
- Currier, Ashley (2011). Representing Gender and Sexual Dissidence in Southern Africa. *Qualitative Sociology*, 34 (3), 463-481.
- Das, Veena (2000). *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena (2008). Violence, Gender, and Subjectivity. *Annual Review of Anthropology*, 37 (1), 283-299.
- Esguerra Muelle, Camila (2002). *Del peccatum mutum al orgullo de ser lesbiana. Grupo Triángulo Negro de Bogotá (1996-1999)*. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Esguerra Muelle, Camila (2006). Decir nosotras: actos del habla como forma de construcción del sujeto lésbico colectivo y de mujeres LBT (lesbianas, bisexuales y transgeneristas) en Colombia. En Mara Viveros Vigoya (coord.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (pp. 131-158). Bogotá: Tercer Mundo Editores/Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia/Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Fals-Borda, Orlando (1991). *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Santa Fé de Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- García, Darío (2004). *Cruzando los umbrales del secreto: acercamiento a una sociología de la sexualidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- García-Becerra, Andrea (2009). Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*, 45 (1), 119-146.

- García-Becerra, Andrea (2010). *Tacones, siliconas, hormonas. Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García-Becerra, Andrea (2013). Cuerpos en tránsito. Categorias, exclusiones y luchas. En César Abadia-Barrero, Andrés L. Góngora Sierra, Marco A. Melo Moreno y Claudia Platarrueda Vanegas (coords.), *Salud, normalización y capitalismo en Colombia* (pp. 203-224). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García-Mingo, Elisa (2015). Voces caleidoscópicas. Desafíos y potencialidades de la etnografía colaborativa en el trabajo con comunicadores indígenas. *Revista San Gregorio*, 1, 70-79.
- Gil Hernández, Franklin (2013). Fronteras morales y políticas sexuales: apuntes sobre “la política LGBT” y el deseo del Estado. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (13), 43-68.
- Gil Hernández, Franklin (2018). *Estamos aquí. Cartografías de sexualidades disidentes en Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- Hastrup, Kirsten (1992). Writing Ethnography: State of the Art. En Judith Okely y Hellen Callaway (coords.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 116-133). Nueva York: Routledge.
- Heilborn, Maria Luiza y Reis Brandão, Elaine (1999). Introdução: ciências sociais e sexualidade. En Maria Luiza Heilborn (coord.), *Sexualidade: o olhar das ciências sociais* (pp. 7-17). Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ingold, Tim (2014). That’s Enough about Ethnography! *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), 383-395.

- Katzer, Leticia y Samprón, Agustín (2011). El trabajo de campo como proceso. La “etnografía colaborativa” como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 1 (2), 59-70.
- Lempert, Richard O. (2001). Activist Scholarship. *Law & Society Review*, 35 (1), 25-32.
- Lewin, Ellen y Leap, William (1996). *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin, Ellen y Leap, William (eds.) (2002). *Out in Theory. The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- López Murcia, Luz M. (2015). *Transitando en La Italia: trayectorias migratorias de las travestis colombianas, trabajadoras sexuales en Italia, en la década de los noventa*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lyons, Andrew P. y Lyons, Harriet (2004). *Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Malinowski, Bronislaw (1989). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Mama, Amina (2007). Is it Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom. *African Studies Review*, 50 (1), 1-26.
- Moore, Henrietta L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Naples, Nancy (1997). A Feminist Revisiting of the Insider/Outsider Debate: The “Outsider Phenomenon” in Rural Iowa. En Rosanna Hertz (coord.), *Reflexivity and Voice* (pp. 70-94). Thousand Oaks: Sage.
- Naples, Nancy (2003). *Feminism and Method: Ethnography, Discourse Analysis, and Activist Research*. Nueva York: Routledge.
- Narayan, Kirin (1993). How Native is a “Native” Anthropologist? *American Anthropologist*, 95 (3), 671-686.

- Ortiz Gómez, Ana M. (2014). *Tránsitos como experiencia e identificación: análisis de las experiencias trans localizadas en cuerpos asignados de mujeres en Bogotá desde una perspectiva biográfica y feminista*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Parker, Richard G. y Aggleton, Peter (coords.) (1999). *Culture, Society and Sexuality: A Reader*. Londres: University College London Press.
- Pecheny, Mario (2012). *Tradición intelectual. Sexualidad, derechos y política en América Latina. Entrevista con Mario Pecheny*. Río de Janeiro: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, <http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista_Mario_Pecheny_tradicion_intelectual.pdf>.
- Pérez Álvarez, Alexander (2017). Transitar periferias y resistir en la precariedad: cuerpos e identidades trans en el Caribe colombiano. *Tabula Rasa*, (26), 353-374.
- Posso Quiceno, Jeanny y La Furcia, Ange (2016). El fantasma de la puta-peluquera: género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (24), 172-214.
- Pulido Martínez, Diana Patricia (2015). El papel del cuidado en la configuración de cuerpos gordos de mujeres jóvenes en medios de comunicación, un análisis desde Facebook y la Televisión. *Maguaré*, 29 (2), 175-208.
- Ramírez Arcos, Fernando (2014). *De cruising por Chapinero: gubernamentalidad, consumo y transgresión en tres lugares de encuentros sexuales entre hombres en Bogotá*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez Rondón, Manuel A. (2003). El representado no representado o el sujeto gay en la novela *Al diablo la maldita primavera*. En Andrés Góngora Sierra, Marco J. Martínez Moreno, Claudia P. Rivera Amarillo y Manuel A. Rodríguez Rondón (coords.), *Etnografías contemporáneas: otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antro-*

- pológica* (pp. 171-197). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez Rondón, Manuel A. (2006). La lucha por el control de los significados de la existencia homosexual. En Mara Viveros Vigoya (coord.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (pp. 197-214). Bogotá: Tercer Mundo Editores/Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia/Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos.
- Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carol Vance (coord.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 267-319). Boston: Routledge/Kegan Paul.
- Sanabria, Fabián (2004). Los no-lugares del amor en la ciudad: una aproximación etnográfica a las salas X de Medellín. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18 (35), 116-131.
- Serrano Amaya, José F. (1999). Cuerpos construidos para el espectáculo: transformistas, *strippers* y *drag queens*. En Mara Viveros Vigoya y Gloria Garay (coords.), *Cuerpos, diferencias y desigualdades* (pp. 185-198). Bogotá: Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia.
- Serrano Amaya, José F. (2004). *Queering Conflict: The Invisibility of Gender and Sexual Diversity in Peace Building*. Tesis de maestría. Bradford: University of Bradford.
- Serrano Amaya, José F. (2013). Agenciamiento e (in)visibilidad de la diversidad sexual y de género en la construcción de paz. En José F. Serrano Amaya y Adam Baird (coords.), *Paz, paso a paso: una mirada a los conflictos colombianos desde los estudios de paz* (pp. 53-78). Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular/Pontificia Universidad Javeriana.
- Serrano Amaya, José F. (2014). Chiaroscuro: *The Uses of "Homophobia" and Homophobic Violence in Armed Conflicts and Political Transitions*. Tesis de doctorado. Sydney: University of Sydney.

- Trouillot, Michel R. (2011). La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad. En Michel R. Trouillot (coord.), *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno* (pp. 42-77). Popayán/Bogotá: Universidad del Cauca/Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales-Universidad de los Andes.
- Urrea Giraldo, Fernando y Posso Quiceno, Jeanny (2015). *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Vance, Carol (1999). Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment. En Richard G. Parker y Peter Aggleton (coords.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader* (pp. 39-54). Londres: University College London.
- Viveros Vigoya, Mara (2008). Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. En Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (coords.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 247-278). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.

REVISITAR EL CAMPO: PERCEPCIONES,
EMOCIONES Y HETEROTOPÍAS EN LA PRODUCCIÓN
DE CONOCIMIENTO ETNOGRÁFICO CON PERSONAS
NO HETEROCENTRADAS EN ARGENTINA*

GUIDO VESPUCCI

*Estamos constreñidos a saber qué pasa con él [sexo]
mientras sospechamos que él sabe qué es lo que ocurre
con nosotros.*

Michel Foucault

Si uno creyera en las casualidades, se podría decir que “fue llamativo” que apenas días previos a comenzar la escritura de este ensayo, un activista e investigador en diversidad sexual se comunicara telefónicamente conmigo para hacerme comentarios de *Homosexualidad, familia y reivindicaciones: de la liberación sexual al matrimonio igualitario* (versión en libro de mi tesis doctoral en antropología social, editada en 2017a), y entre otras dimensiones, hizo alusión a dos cosas: “es sugestivo lo que contás en la introducción respecto a que tuviste

* Quiero agradecer a la doctora Karine Tinat y al doctor Rodrigo Parrini Roses por la invitación a participar de esta antología, y al doctor Horacio F. Sívori por recomendarme como posible autor de la misma. A Parrini Roses, además, por el estimulante intercambio de ideas previo a la elaboración de este capítulo, y al doctor Rafael Blanco por sus enriquecedores comentarios y sugerencias que me abrieron nuevas pistas de indagación para esta versión y futuros trabajos.

que hacer un trabajo de campo sobre homosexualidad siendo heterosexual [...] como activista e investigador es algo sobre lo que me inquieta reflexionar”, es decir, esas dos cuestiones son, primero, y una vez más, “vos sos hetero y yo soy homo”, y segundo, qué hacemos con eso, con esa diferencia, tanto en términos políticos como en la producción de conocimientos. Entre otros ribetes, le comenté que justamente tenía que abordar esa problemática en los próximos días, en el marco de una reflexión etnográfica sobre cómo operó tal diferencia en el trabajo de campo realizado.

En consonancia, las preguntas a las que intenta responder el presente capítulo son un espejo retrospectivo de esta escena en la que emerge una diferencia —o conjetura sobre la misma— y una necesidad de gestionarla etnográficamente. La relación entre esa “inquietud sobre mí”, así como mi propia “voluntad de saber” sobre los otros, atravesó buena parte de mi trabajo de campo, adoptando diversas formas y demarcando límites y posibilidades. Dos coordenadas —a veces implícitas, a veces explícitas— que se ponían en juego en las interacciones con los informantes contribuyeron en cierta medida a modelarlas.

En efecto, si acordamos en que durante la modernidad determinados mecanismos de saber-poder han constituido un régimen de sexualidad cuyos *dispositivos* nos exhortan a definir quiénes somos (Foucault, 2002), que dicho régimen es originariamente heteronormativo y que entre las respuestas históricas a este régimen se advierten, entre otras posibles, la formación de “ambientes entendidos” (con sus códigos relacionales, jergas y espacios) las identidades sexuales disidentes (gays, lesbianas, bisexuales, entre otras), que expresarían las más íntimas verdades de sí mismos (Sívori, 2005; Vespucci, 2015a, 2015b), cabe preguntarse cómo opera dicho dispositivo en la escena etnográfica cuando se produce el encuentro de alteridades sexuales que fueron —y lo son todavía en algunos contextos— histórica y cultural-

mente estratificadas (Rubin, 1989). ¿Acaso de algún modo el investigador no encarna allí parte de ese dispositivo en su “petición de saber”? y ¿qué efectos puede acarrear en la producción de conocimiento el hecho de que, a pesar de su voluntad, el investigador sea una pieza de ese engranaje, un nodo de esa red?¹ ¿Cómo lograr el *rapport* cuando las nociones de “entendido en”, “experiencia sobre”, “miembro de” inauguran diferencias, distancias y supuestas inconmensurabilidades entre nativos e investigador?

Partiendo de la experiencia de campo que dio lugar a mi tesis doctoral —centrada en una exploración histórica y etnográfica sobre sentidos de homosexualidad y familia en gays y lesbianas situados en distintos momentos y escenarios de Argentina (Vespucci, 2013)—, el capítulo pretende reflexionar sobre una serie de escenas etnográficas que ponían en evidencia las tensiones constitutivas o las huellas de aquel dispositivo de sexualidad:² ¿cómo fui percibido ante la sospe-

¹ En efecto, el dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no-dicho. El dispositivo establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos heterogéneos (Castro, 2004). Si la naturaleza del dispositivo de sexualidad es —como efecto simultáneo de poder al extraer “una verdad” sobre la sexualidad— regular los deseos y comportamientos sexuales bajo una matriz heterocentrada, ¿qué espacio queda para que en una investigación formulada desde el conocimiento etnográfico y desde el compromiso político por evidenciar ese régimen sexual (y así poder agenciar sobre el mismo) no se materialice y reproduzca su naturaleza en las interacciones entre investigador e informantes? Dicho de otra manera, ¿pueden esas interacciones habilitar un espacio para la resignificación de la naturaleza de ese dispositivo?

² Aunque las premisas básicas con las que pensamos este capítulo son distintas para gays y lesbianas, las referencias etnográficas aludirán mayormente a gays debido a ciertas singularidades. Una de ellas remite a los contextos de interacción. Mientras que mis encuentros con estas mujeres fueron producto de entrevistas pactadas y se desarrollaron generalmente en sus domicilios, lo que implicaba desde el inicio un código de cordialidad y un clima distendido, muchos de los encuentros con los informantes

cha —o interpelado frente a la evidencia— de no pertenecer a la “comunidad” de estudio?, ¿qué recursos metodológicos, estrategias de presentación de la persona y emociones se activaron (de manera más espontánea e intuitiva o más consciente y reflexiva) para dirimir dichas tensiones, limar obstáculos e intentar producir conocimiento antropológico?, ¿cuáles fueron los límites o las *heterotopías* espaciales, experienciales y subjetivas (Parrini, 2016)³ que imponían las condiciones del campo?

Para abordar estos interrogantes, junto a determinadas contribuciones del campo de estudios interdisciplinarios sobre diversidad sexual y de recursos teórico-metodológicos del enfoque etnográfico en particular, el capítulo apea a ciertos aportes de la antropología y los estudios sociales de las *emociones* que pusieron en evidencia que éstas no son aspectos naturales ni del orden individual, sino expresiones modeladas por estructuras sociales e históricas concretas y

varones se desarrollaron en espacios públicos y enclaves del ambiente, lo que volvía menos previsible el código comunicativo y tampoco garantizaba la predisposición misma a comunicarse. Por su parte, estas condiciones de incertidumbre envolvían, como veremos, la ya implícita situación de tensión por determinar mi orientación sexual para saber, entre otras posibilidades, si mi acercamiento implicaba un deseo homoerótico más o menos encubierto o si la conversación podía ser la antesala de un intercambio en esa clave, tensiones que ideal y contextualmente no entraban en juego con las mujeres entrevistadas.

³ Ampliando el uso del término *heterotopía* de Foucault, centrado en lo arquitectónico o espacial (esos “lugares fuera de todos los lugares”), Parrini Roses incorpora a la exploración de lo heterotópico las dimensiones de lo experiencial y lo subjetivo, y redefine el concepto desde una mirada antropológica como “todo aquello que queda fuera del registro de una etnografía y que debe ser recuperado mediante otras formas de investigación, así como también a los materiales que marcan la producción de una etnografía sin que estén integrados a sus procesos de formalización, como por ejemplo la escritura” (2016: 98) de un *paper* o una tesis. Aquí retomamos estos diversos usos, pues en efecto, la mayoría de las reflexiones de este capítulo no formaron parte de las estrategias teórico-metodológicas deliberadas de mi investigación ni de la redacción de mi tesis.

re-creadas en cada interacción (Bolaños, 2016). En esta dirección, pretendo mostrar que las interacciones desarrolladas en mi trabajo de campo estuvieron atravesadas por determinadas percepciones, saberes, experiencias y emociones⁴ que —dado el clima de ideas previo al impacto des-diferenciador del matrimonio igualitario (Meccia, 2011; Vespucci, 2017b), donde convivían marcadas tensiones entre visibilización/invisibilización, homofobia/reconocimiento— podían actualizar o desplazar, reproducir o resignificar, la sociogénesis y psicogénesis del dispositivo de heteronormatividad.

LA DIFERENCIA COMO HETEROTOPÍA Y LÍMITE DE ACCESO

Mi entrada al campo estuvo motorizada por la búsqueda de personas que integraran familias homoparentales, ese “nuevo fenómeno social” que estaba adquiriendo cada vez más visibilidad e interés en la agenda mediática y académica hacia mediados de la década de 2000. Un primer efecto de ese ingreso al campo fue la sensación de que estaba frente a un sujeto de estudio menos accesible y más alejado de mi propio circuito de sociabilidad de lo que había supuesto. De hecho, más allá de los rumores y los chismes que —antes del impacto local de las políticas de visibilización lésbico, gay, bisexual, transgénero (LGBT)— circulaban en determinados ámbitos de mi sociabilidad sobre la sexualidad no heterocentrada de “fulano” o “mengana”, no tenía vínculo personal o de confianza con nadie que se hubiera asumido abiertamente como “gay”, “lesbiana” u otra identificación similar, y en Mar del Plata (mi ciudad de residencia) no existía hasta entrado el

⁴ En particular, visitar esta experiencia de campo desde la antropología de las emociones o del hoy denominado “giro afectivo” constituye una primera aproximación, por lo que el alcance analítico en este capítulo implica más un ejercicio de detección y aperturas que de profundización y cierre.

año 2009 ninguna organización política que nucleara a gays y lesbianas con la que pudiera entrar en contacto para allanar dicha búsqueda. En ese momento, año 2008, tampoco sabía de la existencia de los espacios del *ambiente gay* local, como por ejemplo algunas de sus discotecas. Aunque estimo que de haberlo sabido, no hubiera sido el lugar más propicio para una indagación sobre familias homoparentales.

Es por eso que el primer escenario de investigación fue la ciudad de Buenos Aires, porque allí sí estaba al tanto de la existencia de varias organizaciones gay-lésbicas. En consecuencia, el trabajo de campo se inició con dos visitas a una de ellas. Con quien conversé en aquellas oportunidades advirtió: “te va a ser muy difícil encontrar familias gays”, aludiendo a que las mismas se hallaban ocultas o muy resguardadas de la vida pública, “por miedo a la discriminación”. Éste es un dato interesante, ya que marca el clima del momento: una profunda invisibilidad de las familias conformadas por personas de orientación homosexual, que fue disminuyendo de manera bastante acelerada durante el lapso del trabajo de campo, coincidente con el impacto social y mediático que producía el reclamo por el matrimonio igualitario. Sin embargo, conjeturo que en aquel entonces esa invisibilidad no debió haber sido un problema para la organización en cuestión. ¿Cuál pudo haber sido, por consiguiente, el motivo para reservarse tales contactos? Mis credenciales académicas e institucionales, así como las buenas intenciones, no parecieron alcanzar para garantizar su confianza. Por ende, el episodio revela que fui visto como un *otro*, probablemente como alguien que “no entendiera” de homosexualidad. ¿Acaso el universo homosexual fuera esencialmente más encriptado y hermético que otros universos sociales? Justamente la antropología social es la disciplina entrenada para capturar alteridades, esto es, el punto de vista del otro en sus propios términos; pero, desde ya, esto no tiene por qué saberlo todo el mundo, ni significaba que yo estuviera finamente entrenado para desarrollar esa

tarea. Por otro lado, en el decurso de la investigación advertí que la categoría *entendimiento* tenía su peso específico en el universo homoerótico. El hecho es que después de dos visitas me fui sin ninguna pista sobre cómo y dónde localizar a esas familias, provocando el efecto de una heterotopía espacial nada menos que sobre mi propio sujeto de investigación.

No es el punto describir todo un itinerario de campo en cuyo tránsito logré acceder a tales familias —en rigor de verdad, a una variedad de configuraciones relacionales y arreglos íntimos y domésticos no sólo de nuestro presente etnográfico, sino de otros contextos históricos, así como los marcos interpretativos de distintas organizaciones de reivindicación homosexual y LGBT— sino detenernos en algunas escenas etnográficas que, sobre todo, marcaron límites —transitorios o no— de acceso espacial, experiencial y subjetivo, así como algunas maneras en que se procuró allanar dichos obstáculos para producir conocimientos.⁵ La escena relatada —ni más ni menos que mi primera entrada al campo— ya imprimía fronteras sustentadas en el clivaje mismidad/alteridad, a tal punto que imposibilitó transitoriamente el acceso a conocer esas familias a las que el propio informante aludía. No por casualidad el acceso a la primera familia homoparental que pude entrevistar se resolvió mediante un colega que —más allá de la buena predisposición de aquellas mujeres— actuó como garante del perfil académico que yo mismo no había podido “hacer creer”, tal como Goffman advierte respecto del desempeño de un *papel* en la interacción social:

Quando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión

⁵ Lo que significa que no todo lo que *a priori* parecía un límite al conocimiento finalmente lo era. En este sentido, hubo obstáculos irresolubles y otros —mejor llamados “desafíos”— que a mi criterio lograron saldarse o que, como intentaré evidenciar, eran incluso insumos mismos del conocimiento producido.

promovida ante ellos. Se les pide que crean que el sujeto que ven posee en realidad los atributos que aparenta poseer, que la tarea que realiza tendrá las consecuencias que en forma implícita pretende y que, en general, las cosas son como aparentan ser (1997: 29).

Emprender el campo con esa barrera de acceso implicó un golpe emocional ligado al desconcierto o la dislocación del *entusiasmo*, sentimiento que ha sido definido por la filosofía política como un “afecto que no obstante es productivo, capaz de abreviar en una idea de la Razón”, con su tendencia hacia el futuro o una meta que “contagia” y cuya capacidad de crear lazos detenta un carácter colectivo y político (Svampa, Losiggio y Abadi, 2020: 24). Pero el entusiasmo por avanzar en la investigación y comprender incluso esa misma frontera que se había puesto en juego, morigeró los efectos emocionales adversos, los que —control de las emociones mediante (Elias, 2002)— no pasaron de un intercambio cordial. Si hubiera sabido en ese momento que esa escena se repetiría o que otras semejantes en obstáculos me esperaban, incluso se habría derribado el entusiasmo mismo o decantado otras emociones más embarazosas. En efecto, en adelante las sensaciones de “esto no es para mí”, “por qué me metí en esto”, “y si no logro resolver problemas de acceso” —y los cuadros emocionales de desazón y disgusto que me acompañaron— se me interpusieron en reiteradas ocasiones, reforzando en mí la distinción cultural “ellos/yo”, “establecidos/*outsider*”, pues las emociones pueden crear un efecto de “adentro/afuera” (Svampa, Losiggio y Abadi, 2020: 22). Simétricamente, las escenas donde se ponía en juego la reserva o administración de accesos (información, contactos, espacios) evidenciaba que tal distinción era también percibida por los interlocutores, “esto no es para él”, “eso no lo va a entender”, “no lo sabrá aprovechar”.

Debido a que la emoción no siempre es transparente, y las personas pueden controlar sus sentimientos y disfrazar-

los con señales por razones estratégicas (Le Bretón, 2012: 73), tales percepciones y emociones se desprendían de las interacciones de manera más bien implícita, pero no por ello dejaban de ser perceptibles y, a la postre, rastreables y explicables, porque, aunque “para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece” (2012: 73), “ni el investigador es un agente totalmente externo a la realidad que estudia, ni los sujetos ni el investigador ‘están’ en lugares que no hayan sido previamente interpretados” (Guber, 2001: 116), por lo que la recurrencia de dichas manifestaciones —más directas o más encubiertas— no podían dejar de constituir actualizaciones perceptibles del proceso de producción cultural de alteridad sexual o respuestas al dispositivo de sexualidad resultante, aspectos sobre los que sí estaba informado o era, al menos parcialmente, “un entendido”. En efecto, en “el pensamiento heterosexual”, la homosexualidad fue constituida como otredad, mientras que para ésta, “los heterosexuales” no entienden la subcultura gay, ya que no la experimentan ni la sienten como propia. ¿Puede entonces “la razón heterosexual” comprender “la emoción homosexual”?⁶

Aunque en el decurso de la disciplina se han generado vertientes más “nativistas”, la comprensión del otro en el campo dominante del saber antropológico no ha exigido metodológicamente, ni en sus comienzos ni en las últimas décadas, el requisito de pertenecer a la comunidad de estu-

⁶ Aludimos a *emoción* y no a *experiencia* porque partimos de la idea de que la experiencia, en su sentido duro de vivencia, es intransferible. Sin embargo, el conocimiento y la emoción sobre la misma pueden ser transferibles y por ende vías de acceso a la comprensión de esa experiencia. Una singularidad de la subcultura gay es el *continuum* entre *ser*, *experimentar* y *entender*, pero que experiencia y entendimiento sean simétricas en sentido nativo no implica que —aun bajo la meta de “estar ahí” para compartir las experiencias nativas— tales categorías sean simétricas para el conocimiento antropológico y menos aún para el conocimiento histórico.

dio o “fusionarse con los nativos”, como tampoco ha prevalecido la condición positivista de la mera distancia (Guber, 2001: 36-39, 41-44), sino que conviven dialécticas de aproximación/distanciamiento y extrañamiento/inmersión, o, dicho en otras palabras, “volver familiar lo exótico” y “exotizar lo familiar”.⁷ No obstante, ¿cómo arribar a niveles óptimos de aproximación y comprensión si parte de las premisas de una subcultura como la gay supone que sólo puede ser *entendida* por sus miembros, esto es, por quienes *experimentan, vivencian* y *son* parte de una sexualidad no hegemónica —e históricamente estigmatizada, con los efectos que eso conlleva— mediada por códigos de interacción específicos? Junto con una gama de recursos metodológicos que resultaron necesarios y convenientes en la investigación —fuentes para la historización, mapeos espaciales y simbólicos de los ambientes, comparaciones de épocas, escenarios y perfiles de actores, observación participante, entrevistas, etcétera—, la dimensión emocional y perceptiva derivada de las interacciones con los informantes también ocupó un lugar en la producción de conocimiento, ya que implicaba advertir y gestionar diversos niveles de extrañamiento emocional y perceptivo recíprocos —para en adelante aproximarse y volverlos familiares, comprenderlos—, que constituirían un termómetro actual *de* y ventanas retrospectivas *sobre* la formación dinámica de culturas afectivas y significantes que surgieron y se desarrollaron a partir de un régimen de verdad constituido por una *cientia sexualis* y sus respectivos dis-

⁷ En rigor de verdad, tanto el positivismo como el naturalismo niegan al investigador y a los sujetos de estudio como dos partes distintas de una relación. Empeñados en borrar los efectos del investigador en los datos, para unos la solución es la estandarización metodológica y para otros la experiencia directa del mundo social. En cambio, lo que debiera regir el conocimiento antropológico es hacer rendir esa relación mediante el intercambio controlado de reflexividades entre investigador y nativos junto con, por supuesto, su articulación con la teoría social (Guber, 2001: 43, 47 y 53).

positivos heteronormativos. Si para la lógica positivista “la razón es el principal vehículo y elaborador de conocimiento”, mientras que “la emoción es el anti-método que nos aleja del conocimiento ecuánime y objetivo” (Guber, 2001: 109), aquí la dimensión emocional se reveló como un combustible y otra puerta de acceso al conocimiento. ¿Puede ser entonces la “emoción heterosexual” un insumo para aproximarse a la “emoción homosexual” y, mediante esa operación, objetivar la “razón homosexual”, que no es otra cosa que un efecto y una respuesta variable a la “razón heteronormativa”?

¿DECIR O NO DECIR? UN TRASPIÉ QUE CONFIGURÓ LAS RELACIONES EN EL CAMPO

Supuestamente, quienes tienen una “orientación homosexual” e investigan homosexualidades, lo hacen “desde dentro”, requiriendo descotidianizar (Lins, 1989), desfamiliarizar y producir extrañamiento para poder objetivar y explicarse a sí mismos y sus pares. Quienes investigamos sobre homosexualidades desde la “orientación heterosexual”, ya estaríamos extrañados desde el vamos, requiriendo aproximación y familiarización para comprender aquello que es extraño y poder luego explicarlo considerando “el punto de vista nativo en sus propios términos”. ¿Qué tan desde adentro y desde afuera pueden darse estas aproximaciones cognitivas? La identidad no es equivalente a una configuración cultural, es decir, no la resume cual sinécdoque. Más allá de la identidad —e incluso entre identidades antagónicas— se puede compartir una misma configuración cultural (Grimson, 2011) y, como mínimo, acceder a ciertos pisos de comprensión recíproca. Por su parte, la noción de subcultura (la “subcultura gay”) le imprime desde “el estilo, los valores y las experiencias” (Hebdige, 2004) ciertos niveles de especificidad a la praxis y subjetividad de sus miembros, pero que, aun así, no

dejan de tener enlaces con una estructura social y configuración cultural más amplia en la que se inscriben.⁸ Así, si bien pueden afirmarse o cristalizarse identidades sexuales, no sólo que las mismas identificaciones pueden ser inestables y cambiantes a lo largo de las trayectorias biográficas, sino que además puede haber experiencias eróticas, sexuales y afectivas que excedan dichas identificaciones, así como códigos de sociabilidad y prácticas compartidas, tal es el caso, por ejemplo, de ámbitos de homosociabilidad en instituciones educativas y deportivas, con sus prácticas o retóricas homoeróticas, que más que universos con fronteras cerradas han habilitado históricamente un *continuum* o establecido nexos entre los mismos. No obstante, la identificación como punto de sutura y narración del yo tiene al mismo tiempo la “capacidad de excluir, de omitir, de dejar afuera” (Hall, 2019: 19) ta-

⁸ Esto implica que la cultura o subcultura no es un sistema cerrado, estático, homogéneo e integrado de normas y valores, como tampoco se desintegra en una sumatoria de individuos, pues “[no] tenemos tantos universos simbólicos como personas” (Grimson y Semán, 2005: 5). Antes bien, se trata de advertir que “los actores están posicionados” de manera diferente y desigual (Barth, 2000: 128, 136-138; Fonseca, 2005) respecto de determinados significantes que circulan y significados que se intentan imponer socialmente. Ello implica que “la cultura es distributiva”, compartida por algunos actores y no por otros, que “el significado es una relación [...] entre un signo y un observador” (Barth, 2000: 128-136) y que las tramas de sentido compartidas son dinámicas y de fronteras porosas (Vespucci, 2015c). Estas premisas tienen a su vez implicancias epistemológicas e incluso políticas. Frente a las premisas posmodernas que sostienen que los sistemas lingüísticos son inconmensurables, incompatibles e intraducibles (de las que se derivan políticas de reconocimiento y preservación cultural, o un modelo de “multiculturalismo cerrado”), Benhabib argumenta que si los marcos de referencia fueran radicalmente inconmensurables, entonces ni siquiera podríamos saberlo, puesto que “la capacidad para describir un marco de referencia como tal, se basa en la posibilidad de que podamos identificar y seleccionar ciertos rasgos de estos otros marcos lo suficientemente similares a los nuestros como para poder caracterizarlos, en principio, como actividades conceptuales” (2006: 68), contemplando así instancias de comunicación consensuada o negociación simbólica y, a la postre, apuestas por una democracia deliberativa.

les experiencias, y en tanto “proceso que actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de efectos de frontera” (2019: 16).

¿Eran entonces los arreglos íntimos y domésticos —y en especial las familias homoparentales— tan diferentes a las configuraciones íntimas y familiares conformadas por personas de orientación heterosexual, al punto de llegar a ser inconmensurables entre sí? Aunque no es el objetivo del capítulo —orientado más a la reflexión sobre los mecanismos de producción de conocimiento que a los resultados— contribuye a refrescar que la respuesta a la primera parte de esta pregunta no se encuadra de manera dicotómica. Así, desde el nivel estructural, algunas de estas configuraciones son idénticas: familias nucleares completas (hetero u homoparentales), parejas (del mismo o distinto sexo) que conviven, personas que conviven con amigos o parientes. Desde el nivel de las prácticas constitutivas de esas configuraciones, las cosas ya son algo diferentes y variadas, dado que, por ejemplo, no son necesariamente idénticas las vías de acceso a la parentalidad, ni tampoco es lo mismo conformar un arreglo doméstico con parientes o amigos/as por elección que como resultado de haber sido expulsado de la familia de origen; pero también hay prácticas que básicamente se asemejan, como aspectos en la crianza de hijos/as o en las dinámicas conyugales. El nivel de los significados es decididamente variable, e incluso a una misma configuración familiar pueden atribuirse sentidos antagónicos, como la idea de que sus familias son singulares o bien como cualquier familia (Vespucci, 2017a). Por su parte, distinguir las gradaciones de semejanzas y diferencias que caracterizan cada uno de estos niveles, evidencia precisamente que no hay tal inconmensurabilidad, dado que no se trata de universos simbólicos herméticos, homogéneos ni completamente autónomos, sino de configuraciones que en algún punto son interdependientes, que se coproducen en re-

lación con “lo otro” (se trate de “la norma” o de la “desviación-transgresión-desplazamiento de la norma”) ya sea para “igualarse”, “parecerse” o “distinguirse”. Sin embargo, en algún punto nada insignificante, y como condensación de los efectos del régimen de verdad sobre la sexualidad, sus respuestas subculturales y sus traducciones políticas de visibilización identitaria-LGBT, los actores de estas configuraciones podían llegar a autoperibirse desde la más absoluta particularidad (tal es el caso de algunos gays y algunas lesbianas) y a percibirse recíprocamente bajo el efecto —ciertamente reificado, pero no por ello menos verosímil— de una profunda e irreconciliable extrañeza (tal la generalidad entre heteros y homos). ¿Cómo operaron entonces concretamente en el campo esas autopercepciones de singularidad y percepciones recíprocas de extrañamiento?

Una de las situaciones menos gratas fue al inicio del trabajo de campo, mientras intentaba contactarme con referentes del activismo como con gays y lesbianas para conocer sus modos de vida y sentidos sobre familia. El contacto generado con un referente me implicaba viajar, así que conversamos primero telefónicamente. Muy probablemente dicha persona asumió desde el inicio de la charla que yo “era gay”, ya que los entretelones de la gestión para encontrarnos en su ciudad estuvieron acompañados de expresiones de deseo homoerótico y valoraciones del cuerpo de otros hombres que hacían una actividad deportiva que él estaba observando mientras conversábamos. Eran comentarios al pasar frente a los cuales mi propio *habitus* sexual no parecía tener una disposición automática garantizada sobre el código esperable o “eróticamente correcto”, por lo que simplemente me nació acompañarlos con enunciados poco explícitos o precisos, entre risas empáticas, también con algunos silencios, y como dice el dicho, parece que “el que calla otorga”. Las conversaciones telefónicas para gestionar el viaje y entrevistarlo —y así conocer su trabajo y organización— siguieron hasta que me extendió

una invitación a participar en un grupo de reflexión destinado a apoyar a jóvenes en su proceso de *coming out*. ¿Cuál debería ser *a priori* la respuesta “políticamente correcta” y cuál —si es que no fueran estrictamente coincidentes— la “antropológicamente correcta”, en virtud de lograr el inicio de una relación de confianza y futuro *rapport*? Conjeturo que dos o tres posibles, las que no fueron justamente coincidentes con la respuesta que me surgió: “como no soy gay, ¿si voy al grupo te parece que puede resultarles incómodo?” Con decepción y enfado me contestó: “Mejor no vengas”. De ello se deduce que fue una respuesta “etnográficamente incorrecta”, dado que ahí se interrumpió el vínculo a pesar de que luego le enviara un e-mail respondiendo a —según mi interpretación— la imputación implícita de “homofóbico”, remarcando mi inexperiencia pero a la vez *compromiso* con *la investigación* y *la causa* por el reconocimiento de la diversidad sexual.⁹ Sin embargo, la situación ya no tuvo retorno, lo que evidencia que también fue una respuesta “políticamente incorrecta”. En cambio, es probable que el vínculo no se interrumpiera si las respuestas hubieran sido otras, por ejemplo, que yo no

⁹ Aunque con variantes más recientes como la investigación activista o el activismo crítico (Kropff, 2014), desde las décadas de 1960 y 1970 la idea de compromiso en la antropología argentina se ha manifestado bajo dos vías, la de la rigurosidad teórico-metodológica y la de adherir a los mismos objetivos políticos que los nativos (Guber, 2008). Paradójicamente, en varias ocasiones coincidentes con el inicio del trabajo de campo, mi inclinación era comunicar o reforzar la segunda vía, ya que la primera puede resultar ajena o esquivada a los intereses nativos. Pero en esas instancias iniciales, este posicionamiento fue ante todo una vía estratégica (aunque no por ello menos genuina) para gestionar la relación de mismidad/alteridad en vistas a la inserción en el campo, ya que ¿cómo podría yo tener —sino un firme— un refinado y consistente posicionamiento político si justamente lo que estaba intentando conocer era cómo ese actor y su asociación (junto con otros actores y organizaciones) concebían la reivindicación de la gaycidad? En este sentido, no como fórmula, sino como producto de mi posición en el campo, consideré pertinente que mi compromiso político estuviera precedido por el despliegue del compromiso teórico-metodológico.

aclarara si “era gay” o no, con lo cual, como el que calla otorga, eso habría implicado proseguir su imaginario de que sí lo era, pero ¿qué habría ocurrido el día del taller, cuando me dieran la palabra para saber cómo venía con “mi proceso de *coming out*”? ¿Debería también haber continuado con esa ficción? Quizá, otra mejor posibilidad hubiera sido que, seguido de “como no soy gay”, dijera “me parece que puede ser muy enriquecedor para todos que asista a ese taller”, o bien que accionara una *teatralización paródica* del armario (Halperin, 2004: 72), respondiendo: “voy a confesar un secreto, soy heterosexual”, acorde a una estrategia *queer* para desesencializar y desestabilizar identidades sexuales que son construidas, entrenamiento que evidentemente no tenía y que tampoco era moneda corriente en aquel entonces.

Lo cierto es que esto último no ocurrió, en cambio, allí se despertó el *temor* de ser etiquetado —pese a mi voluntad y autopercepción— como “homofóbico” y, correlativamente, se presentó una alerta que me hizo rever —inicialmente más como reflejo que como reflexividad— cómo manejarme (o mejor, no manejarme) en el campo, so pena de provocar involuntariamente otras *ofensas* y ver lesionado el reconocimiento de mis aptitudes para continuar la investigación. Pero antes de abordar ese ajuste intuitivo de “la estrategia metodológica”, es preciso reflexionar qué estaba connotando ese “acontecimiento alarmante”, con sus emociones de enojo y miedo, y cuál era el contexto donde tenía sentido. En primer lugar, tal alarma representaba un límite entre dos universos frente a los cuales no estaban claros los nexos y vasos comunicantes, y, por tanto, la viabilidad de la comunicación, de códigos compartidos y de un cauce de comprensión recíproca. En efecto, 2008 —año en que transcurrió la situación, coincidente con el inicio de mi trabajo de campo— pertenece a un contexto en el que todavía operaban con intensidad los sedimentos de una formación discursiva —una *cientia sexualis*— que había delineado una fronte-

ra sexual homo/hetero con sus respectivas valencias como anormal/normal, inmoral/moral, particular/universal, entre otras. Sedimentos que se activan —y se resignifican hasta cierto punto— como producto de las reapropiaciones de la “subcultura gay” que transformó esa diferencia en una identidad positiva. La valencia puede modificarse, pero la estructura oposicional persiste y se actualiza, alimentando imaginarios de sentido común donde lo gay es (una subcultura) más sexual a la vez que —en su dimensión relacional— dinámica, transitoria, ocasional; lo hetero, en cambio, es (la cultura de) la sexualidad encorsetada, “reprimida”, sus vínculos son —a pesar de sus variantes no hegemónicas— los de la moral sexual familiar, monogámica, heteronormativa y patriarcal.

Ahora bien, esa diferencia no es cualquier diferencia. Las hay de diverso tipo, tales como las de clase, racialidad, edad, religión; si bien sabemos con la perspectiva interseccional que no se trata de determinar que un anclaje tenga más peso o jerarquía que otro —problema que excede las posibilidades de este capítulo—, la sexualidad es un terreno singularmente fuerte, dado que la misma se inscribe en un régimen de verdad que desde la época clásica la determina como *la más íntima verdad de los sujetos*. La sexualidad o, específicamente, la “orientación sexual” era un anclaje que todavía en aquel contexto contribuía a definir fuertemente a los sujetos. Así, se comprende mejor que lo que en buena medida estaba connotando aquel “episodio alarmante” (nutrido de *ofensas* y *temores*) eran las verdades constituidas de nuestras sexualidades, es decir, la posible desestabilización de nuestras identificaciones sexuales y de las proyecciones de las culturas eróticas y sexo-afectivas de “los otros”. Eran, dicho en clave de Elias, percepciones y emociones históricas e interdependientes.¹⁰

¹⁰ En efecto, como ha mostrado Elias, las emociones son históricas y configuracionales, “el pudor, el temor a Dios, la culpa, el miedo a la pena, el miedo a la pérdida del prestigio social o el temor a sí mismo, no son

Por su parte, más que como una meditación, aquel episodio produjo una reacción en mi manera —hasta ese momento escasamente reflexiva, pero a la vez en ciernes de tal proceso— de proceder en el campo, por lo que me decanté en adelante por evitar manifestar o evidenciar mi identificación sexual en el marco de las conversaciones y entrevistas. Sin embargo, evidentemente el dispositivo de sexualidad seguía activo, dado que la mayoría de las veces esa “omisión” no resistía el desarrollo completo de una conversación informal o entrevista, pues tarde o temprano, y generalmente hacia el final —como producto de la tensión entre la omisión y la curiosidad— emergía esa “inquietud sobre mí” a través de la pregunta por mi orientación sexual por parte de mis interlocutores.

NO DECIR Y SUS DIVERSAS PROYECCIONES RESULTANTES

Ese nuevo proceder adoptó diversos destinos y efectos según las situaciones específicas y los distintos perfiles de los actores. En primer lugar, la omisión de información explícita sobre “mi orientación sexual” no significaba necesariamente una única opción implícita, “es o no es” gay, o hetero, sino que abría lugar a las conjeturas y lecturas a partir de “rasgos secundarios” (Becker, 2014). Dicho en otras palabras, “mientras el etnógrafo se presenta a sí mismo como un ser autónomo de su origen social, político o étnico, ligado solamente a sus credenciales académicas, sus interlocutores tienen toda la razón para interpretar esa presencia como algo más próximo a su experiencia” (Guber, 2001: 108). En efecto, cuando pactaba entrevistas sin mucho conocimiento previo sobre la persona, mi somera presentación era la de “un investiga-

estados internos del individuo sino respuestas psíquicas a las coacciones que los hombres ejercen sobre los demás dentro de la interdependencia social” (en Bolaños, 2016: 183).

dor académico”, comprometido con la causa, sí, pero sin ser miembro orgánico de ninguna organización del movimiento LGBT, con lo cual eso podía dar a entender que mi voluntad de saber no era “desde adentro” sino “desde afuera”: investiga sobre la vida de gays y lesbianas porque “es de la universidad”, “como un periodista”, pero el efecto de esta presunción de *outsider* variaba según el interlocutor. Si se trataba de un perfil activista e intelectual, afloraba en algún momento la “inquietud sobre mí”, “¿por qué investigás gays y lesbianas si no sos gay?”, ya que un lugar común y poco problematizado en ese ámbito era el presupuesto de que la mayoría de “quienes investigan sobre gays y lesbianas, son gays y lesbianas” (Pecheny, 2008). En cambio, si el perfil del interlocutor era menos informado acerca de estas premisas, el origen académico no decía nada en sí mismo, entonces, ¿qué es lo que querrá saber este investigador y para qué?, y aquí las lecturas y reacciones fueron también variadas. Hubo quienes se retractaron de la entrevista, no asistiendo al lugar pactado, no devolviendo llamadas o mensajes, e incluso, cancelándola bajo expresiones de malestar, “no voy a permitir que nadie escarbe en mi vida íntima”. En quienes aceptaban y concretaban la propuesta, es llamativo que hubo dos ocasiones en que se desplazó mi disciplina académica, “vos que sos psicólogo lo sabrás mejor que yo”. El dispositivo dialógico de la entrevista, sumado a las técnicas de escucha y atención flotante (Guber, 2001), encontraba evidentemente una marcada familiaridad con el dispositivo terapéutico. En estos casos, la orientación sexual del investigador —o la inquietud por la misma— parece haberse diluido en esa suerte de transferencia donde los entrevistados, quizá inconscientemente, depositaron en mi rol saberes y respuestas a sus preocupaciones y dilemas.

Por su parte, fue habitual que con quienes conjeturaban o creían leer mi orientación heterosexual a partir de algún “rasgo secundario” respecto de ella, fuera por no participar en alguna organización o en el ambiente, por la posible imagen de

una masculinidad estándar, por algún indicio que podía dejar en evidencia mi situación de pareja, o por la misma exhibición de mi voluntad de saber —justamente— sobre lo que no sabía, la relación dialógica se estructuraba entre *ellos los expertos* y *yo el inexperto*. Como este tipo de relación no se configuraba por vía de una declaración personal de mi identidad sexual, sino por deducción o impresión, parece que este procedimiento era mejor receptado —despejando la posibilidad de que mi declaración fuera percibida como un rasgo homofóbico¹¹— y distendía el encuentro. Al final, en este contexto, la suposición de mi orientación sexual terminó siendo un factor que hizo rendir las conversaciones. En efecto, bajo esas coordenadas se derivaron muy ricas situaciones de entrevista, donde emergían, además de relatos biográficos y autopercepciones, una gama de “teorías nativas” sobre la homosexualidad.¹²

¹¹ Tal como me sucedió en aquella ocasión relatada anteriormente y que no fue excepcional, aunque no en mi propio caso. En efecto, a lo largo del trabajo de campo escuché conversaciones entre gays y lesbianas —generalmente con un perfil activista— del estilo a “estaba en tal situación y fulano dijo que era heterosexual”, adjudicando que “esa aclaración” significaba “desmarcarse” y, por ende, un reflejo homofóbico. Si bien en un régimen heteronormativo no se puede descartar esa posibilidad, enunciar la identidad heterosexual tampoco es suficiente para deducir de toda interacción entre heterosexuales y homosexuales dicho reflejo o intención, sino que, para determinar que lo que está en juego es este u otros significados posibles, eso dependerá de la situación específica de conversación. Lo importante es advertir que en el marco de un régimen heterosexista tal enunciado tiende a ser interpretado como un reflejo homofóbico más allá de la situación de conversación específica o la intención del sujeto de enunciación.

¹² Con la noción de *teorías nativas* no estoy sugiriendo que haya una única y verdadera teoría científica sobre la homosexualidad. En primer lugar, porque tal enunciado no revela nada más que un efecto del régimen heterocentrado por el que se constata la disposición a explicar causas para la homosexualidad, mientras tal disposición no es correspondida para con la heterosexualidad, que no requeriría explicación, dada su atribución de “natural” o “normal” (Llamas, 1998). Como señaló Pollak (1987), por fortuna, esa inquietud fue reemplazada en las ciencias sociales por la exploración sobre los modos de vida. En segundo lugar, lo que quiero destacar

Mediante esas teorías —que eran explicaciones sobre sí mismos, sus pares y sus otros— se construían sujetos de enunciación que portaban la marca de una *expertise* frente a “mi posición de desconocimiento”, reforzando así la diferencia entre universos culturales. A grandes rasgos, creo haber detectado tres “teorías” o modelos explicativos con los que los informantes se percibían centralmente a sí mismos. Así, clasifiqué como *modelo gay-lésbico* para aquellas personas que poseían identificaciones positivas de su orientación (homo)sexual y que tendían a reivindicarla públicamente. Por su parte, el *modelo bio-psi* (que pivoteaba entre lo congénito y lo adquirido) tendía a proveer percepciones más problemáticas o directamente negativas (patológicas) de su orientación (homo)sexual; mientras que el *modelo de la privacidad* implicaba una ética de discreción sobre la misma.¹³

con *teorías nativas* es que las mismas tienden a producirse a partir de la propia experiencia y de los insumos culturales que intersectan las trayectorias de las personas y que pueden ser usados y reapropiados para formar tales explicaciones sobre sí mismos, sus pares y sus otros, convirtiéndose en capitales culturales. Dichos capitales pueden o no coincidir con los del saber académico, en última instancia, todos los saberes pueden ser nativos con respecto de su universo de sentido. Sólo quiero destacar un contraste en esta dirección: mientras mis bagajes transitaban centralmente por la exploración de procesos de producción, circulación y apropiación de discursos mediante los que se constituían las subjetividades de los actores, las teorías nativas tendieron a encuadrarse en premisas menos contingentes y más esenciales o ahistóricas, o bien bajo el efecto de lo que Bourdieu (2005) llamó *ilusión biográfica*, una construcción narrativa que describe la vida como un recorrido orientado lógicamente y cronológicamente hacia un punto de llegada o meta para otorgarse una coherencia de vida, y en la que emergen figuras retóricas como “desde adolescente ya sentía que” (tenía atracción por personas del mismo sexo), “siempre supe que era” (homosexual, gay, lesbiana).

¹³ Estos modelos no deben comprenderse como realidades empíricas puras, sino como tipos ideales al estilo weberiano —orientando prácticas y percepciones en los actores— que pueden aparecer de forma hibridada, como una impronta *bio-psi* que se ve resignificada y valorizada positivamente bajo el *modelo gay*, o una *ética de discreción* que opere para encubrir valoraciones negativas del *modelo bio-psi*.

Quienes se identificaban con el *modelo gay* tendían a marcar más la diferencia identitaria y cultural para conmigo, en tanto “representante del universo heterosexual”, así como la relación experto/inexperto. En esta dirección, podían explicarme, por ejemplo, en qué consistían distintas categorías del universo homosexual:

la homosexualidad es la condición de un varón con otro varón, de una mujer con otra mujer, de un transgénero hacia una persona que fue de su mismo género, esas relaciones son homosexuales. Ahora ¿por qué me catalogo como gay? Y, porque yo no estaría con una mujer, y un heterosexual puede tener conductas homosexuales (Francisco, 30 años).

No se trata aquí de testear la representatividad de estas categorizaciones en otros informantes ni de cotejarla con otras teorías nativas o académicas, sino de advertir cómo el lenguaje, particularmente el uso de una *secuencia explicativa* en el enunciado (Adam, 1992),¹⁴ evidencia la construcción de una relación adentro/afuera, propio/ajeno, experto/inexperto.

De igual modo, fueron habituales las explicaciones y valoraciones de prácticas y perfiles en el ambiente gay. Así, cuando les preguntaba si ellos u otros gays conocidos tenían o proyectaban formar una familia, algunos respondían en esta clave: “en el mundo gay hay mucho trastornado, no me parece que sea muy saludable, habría que hacer un test psicológico, porque es algo muy *grosso*, tenés que estar bien, seguro, y conozco muchos gays que están enojados con la vida” (Mauricio, 31 años). O cuando relataban cómo eran los boliches del ambiente, particularmente los espacios conocidos como *laberintos*, junto a la explicación de su dinámica emergían valoraciones: “es nefasto, si realmente tenés ganas de degradarte

¹⁴ En efecto, las secuencias explicativas tienden a estar estructuradas en torno a una esquematización inicial (compuesta de clasificaciones), un problema o una pregunta, una explicación y una conclusión (Adam, 1992: 21).

como persona, andá ahí, realmente si buscás específicamente el placer y el descontrol y todo andá, pero también tené en cuenta que es lo más bajo que estás haciendo, que estás regalandó tu integridad” (Francisco). Diferenciarse moralmente de otros y sus prácticas, era también un modo de presentarse ante mí, como un “gay respetable” que evita los espacios del *reviente* del ambiente.

La relación experto/inexperto que se delineaba en este perfil también preparaba el terreno para las confesiones y “las máximas de la homosexualidad”. Después de varios encuentros o varias horas de conversación —como tiende a ocurrir cuando avanza el *rapport* en cualquier trabajo de campo etnográfico— el curioso e ingenuo investigador que desconocía, confundía o erraba las claves y los focos de interés de los informantes debía estar listo para escuchar las revelaciones: “el verdadero secreto de los homosexuales varones es quién pone el trasero” (Marcelo, 60 años). Este tipo de revelaciones marcaban claramente un límite cognitivo y a la vez producían una heterotopía experiencial que, expresada en sentido común, supondría: podés saber todo sobre la homosexualidad, pero si no pasás por esa experiencia, a fin de cuentas no entenderás la última y secreta verdad de los homosexuales.

Quienes se apoyaban en el *modelo bio-psi*, sobre todo psi, solieron destacar obstáculos en sus trayectorias biográficas y más dificultades para aceptarse, lo que producía otro perfil de alteridad hacía mí, ya no como inexperto, sino como alguien que sabe escuchar por mostrarse *gay-friendly*¹⁵ o comprender gracias a los saberes científicos, los que, como ya mencioné, a veces se desplazaban hacia la psicología: “no soy ningún

¹⁵ En esos contextos no puede descartarse que yo haya ocupado el perfil del “sabio”. Según Goffman —en *Estigma: la identidad deteriorada*— “los sabios” serían aquellas personas (pocas, por definición) que no poseen el estigma, pero a quienes determinadas situaciones de la vida los llevan a estar cerca de los estigmatizados, gozando de su simpatía y confianza (Meccia, 2011: 126).

plumero, me considero hombre en todos los aspectos de la vida, lo único es esto nada más..., es algo personal mío, bueno a otros les pasa lo mismo, porque yo siempre me relacioné con gente casada con mi mismo problema” (Osvaldo, 48 años). Como se advierte, el tono de revelación de “un problema” que atraviesa el relato, evidencia dichos perfiles mediante los que fui visto y asimilado. Para mi sorpresa, esta suerte de transferencia que a veces se producía en el marco de las entrevistas, podía alcanzar profundas confesiones como para contar, por ejemplo, situaciones de abuso durante la infancia:

la inclinación la tuve desde chico, pero también hubo una violación por medio de uno de sus amantes [se refiere al amante de su madre], pero lo que yo no puedo llegar a decir es si realmente fue sin mi permiso..., no sé, porque no sé cómo se dio tampoco, pero sé que no era de propia voluntad, pero ahí estuve yo. Y bueno, después a partir de los 8 años empecé a descubrir mi homosexualidad (Hernán, 47 años).

Aunque el estereotipo de la violación o el abuso infantil para “explicar el origen” de la homosexualidad ha sido frecuente en los relatos que muestran otras investigaciones (Kornblit, Pecheny y Vujosevich, 1988: 59) —por lo que dicho lugar común podría ser un desencadenante para contarlo en una entrevista, a pesar de que nunca formulara una pregunta por “las causas de la homosexualidad”—, lo que interesa aquí nuevamente es detectar la construcción de diversos perfiles mediante los que fui asimilado y cómo esos perfiles habilitaban o limitaban lo que se podía o quería contar y, asimismo, lo que yo podía o debía preguntar y esperar de la situación de interlocución.

Por su parte, quienes apelaban al *modelo de la privacidad* se mostraban más herméticos en sus relatos biográficos, así como en la información suministrada sobre su intimidad y

sexualidad, llegando, como se dijo más arriba, a molestarse por ciertas preguntas e incluso a cancelar la entrevista. En la interacción con dicho perfil, no era mucho lo que yo podía aspirar a conocer, puesto que mi posición podía representar un exceso de curiosidad, como si fuera un detective inescrupuloso de la intimidad ajena —“venís con la lupa a ver qué rareza encontrás”¹⁶— o, en el peor de los casos, “una amenaza” a evitar o neutralizar. Así, mi voluntad de saber quedaba limitada frente a un juego de percepciones y autopercepciones que se desprendían de un modelo de sexualidad anclado en el valor de la privacidad y en el mantenimiento de identidades discretas (Pecheny, 2005), protegiendo en muchos casos ciertas internalizaciones heterosexistas (Saraiva, 2007; Nunam, 2007) —como no estar “asumido” o “ser un tapado”— con las barreras del armario, lo que representaba para mí una barrera cognitiva o heterotopía subjetiva.

El juego implícito de la masculinidad/feminidad en las situaciones de entrevista fue otro factor que desencadenaba percepciones y autopercepciones. Fueron recursivos los enunciados que construían y valoraban críticamente un otro homosexual de rasgos y conductas “afeminadas”, posicionándose muchos de ellos en una masculinidad estándar o incluso de rasgos hipermasculinos:

Que no digan ahí va un maricón, no, no me gusta. No es porque sea discriminado ni nada por el estilo, sino por mi estilo de vida que es así, o sea, voy por la calle y va un tipo,

¹⁶ Enunciado que fue pronunciado entre risas, en el marco de un festejo por la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, pero que no obstante logró incomodarme. Más allá de la intención y el sentido del comentario, del que nunca estuve del todo seguro (si daba pie para reírme o enojarme), evidencia los sedimentos culturales —aun en un contexto distendido y de mayor des-diferenciación hetero/homo— del dispositivo heteronormativo de sexualidad, del coto de silencio, secreto e invisibilidad que implicó la homosexualidad, y de la proyección de lo heterosexual —mi posición— como amenaza para tal discreción.

no va un maricón meneándose de acá como una loca, no me gusta ese tipo de gente, no me gusta. No lo discrimino al que es afeminado o al que es travesti o transexual, cada uno tiene derecho de hacer con su vida lo que quiera, pero no me gusta. Jamás me relacionaría con un transexual, un travesti o un afeminado, jamás, no me interesa. No sé si es una forma de discriminar, si tengo que hablar hablo, pero no me relaciono, no me gusta (Darío, 44 años).

Es factible conjeturar que, como otro rasgo secundario, mi “masculinidad estándar” pueda haber desencadenado en parte esas (auto)percepciones, en una operación de sentido basada en advertir que “quien tengo enfrente no piense que, por tener una orientación homosexual, soy menos varón o masculino que él”. No obstante, tal lectura sobre la relación entre mi masculinidad y mi orientación sexual no era inequívoca, ya que hubo visiones contrapuestas. Así, algunos bromearon diciendo que parecía “un chonguito”, mientras que otros expresaron “no parecés el típico macho”, es decir, eran lecturas contrapuestas, ya que el primer enunciado alude a una marcada masculinidad pero que admite vínculos ho-meróticos, mientras que, inversamente, el segundo supone una masculinidad no hegemónica pero asentada en la heterosexualidad.

Más allá de esa conjetura puntual, lo cierto es que los relatos de los informantes tendían a producir una doble diferenciación: la alteridad para con “los heterosexuales” —que podía pendular entre la valoración de aptitudes “sabias” y la infravaloración del “mundo hetero” como “sexualmente inexperto”, “pacato” o “amenazante”— y la inferiorización o distinción de “otros homosexuales” “más escandalosos”, “trastornados” o “moralmente incorrectos” —como los de rasgos de género feminizados o quienes transitan el “ambiente de reviente”—. Así, mi presencia y conversaciones en el campo desencadenaba percepciones y categorizaciones

sobre sí mismos y sus otros, que podían incluirme deliberada o veladamente, o no, y movilizaba emociones que podían ir de la compasión al afecto y la empatía, del desagrado y la desconfianza a la admiración, evidenciando que las emociones tienen un carácter evaluativo (Svampa, Losiggio y Abadi, 2020: 22), es decir, moral y conceptual.

SER UNO MÁS: COMPARTIENDO EMOCIONES EN TORNO A LA LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO

Mientras hacía el trabajo de campo, eran álgidas las discusiones en el ámbito académico-activista con respecto de si el matrimonio era o no una figura conveniente para reivindicar en las políticas de diversidad sexual.¹⁷ Tras un lapso de campo en que me permití explorar posiciones y percepciones sin pronunciarme “en favor o en contra”, finalmente sentí la necesidad de hacerlo. Mi apoyo al llamado *matrimonio igualitario* (ley nacional núm. 26.618), se recostó en varias dimensiones que me parecían dignas de destacar y que no siempre eran consideradas en todas las discusiones ni, por supuesto, desde las posiciones más críticas. El acceso a los derechos de este instituto jurídico es obviamente uno de ellos. También es significativo que el Estado reconozca otro modo de concebir la alianza y la filiación que no esté basado en la heterosexualidad, la diferencia sexual ni necesariamente en lazos biológicos, de manera que es difícil coincidir en que, como sostenían algunos discursos, esto supone una mera copia y reproducción conservadora —o “normalización”— del modelo estándar de familia, que por su parte ya no es *la* norma hegemónica sino cada vez más un modelo entre otros. Pero además, algo novedoso e interesante de advertir es que el re-

¹⁷ No me refiero, desde ya, a los debates entre posiciones heteronormativas y no heteronormativas, sino a las controversias que representaba la figura matrimonial para éstas.

clamo y aprobación de la ley de matrimonio igualitario tuvo en buena medida un efecto *des-diferenciador*.¹⁸ Así, durante los reclamos previos —más aún en las vísperas a la votación— y festejos inmediatamente posteriores lograron ponerse en juego momentos y sentimientos de *communitas* (DaMatta, 2002) donde la diferencia homo/hetero se desdibujaba.

Meses antes del tratamiento parlamentario de la ley de matrimonio igualitario, participé de varias actividades de divulgación y difusión por el reclamo de dicha ley. Columnas radiales, notas en periódicos, pegatinas de afiches, volanteadas en la calle, etcétera.¹⁹ En particular, esta última fue una actividad para juntar firmas en favor de la ley, organizada por una asociación local de diversidad sexual de Mar del Plata junto con miembros de la FALGBT de la cual soy miembro.²⁰ Se realizó en el centro de la ciudad, aprovechando su masiva concurrencia para que pudiéramos interactuar con la gente, comentarle la propuesta de ley e invitarlos a firmar en apoyo. En ese contexto, el código de las conversaciones que iba teniendo con los/as diversos/as militantes ya no tenía la tensión explícita o subrepticia por cuál era la orientación sexual de cada uno/a —bien podía “ser hetero”, “ser gay”, “bisexual” o cualquier otra sexualidad disidente— sino que nuestra “máscara dramática” (Guber, 2001: 106) performaba una comunión de interés y sentimiento “por la causa”, ya que efectivamente el reclamo por el matrimonio igualitario plasmó aquella emoción de *entusiasmo* por comprometerse en com-

¹⁸ Esta categoría fue acuñada por Ernesto Meccia (2011) para aludir al relajamiento simbólico de los macroetiquetamientos de homosexualidad y heterosexualidad, y que es consecuencia de procesos de desanclaje territorial, relacional y representacional de la homosexualidad.

¹⁹ Varias de estas actividades las hicimos colectivamente con colegas del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades al cual pertenezco.

²⁰ Asociación Marplatense por el Derecho a la Igualdad (AMADI), integrante de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT).

prender el problema de la discriminación por orientación sexual e identidad de género, y así contribuir a revertirla mediante la igualdad de derechos.

Una vez sancionada la ley, este sentimiento de *comunidades* volvió a emerger en el marco de distintos eventos para festejar y rememorar dicho logro. En tales reuniones festivas fue recurrente la expresión de que la ley “devuelve nuestra dignidad como personas”. Más allá del plano legal, práctico o instrumental, es interesante reparar en esta dimensión simbólica que implica la percepción de una restitución de la dignidad y la condición de humanos a personas de orientación homosexual apelando a una suerte de “temporalidad pre-heterosexista”, es decir, revirtiendo el proceso histórico de formación de un régimen de sexualidad que construyó la diferencia hetero/homo, normal/patológico, humano/no humano.

Finalmente, esa etapa se cerró de modo gratificante con un acto organizado por la Asociación Marplatense por el Derecho a la Igualdad (AMADI), en el que fui a recibir el reconocimiento público que fue otorgado a nuestro equipo de investigación —entre otros reconocimientos a demás actores políticos y de la sociedad civil— por su participación en la militancia por el matrimonio igualitario. Nuevamente las nociones de igualdad y de persona —“matrimonio igualitario, las mismas leyes con los mismos nombres, porque todos somos personas, más allá de la orientación sexual”— ocupaban retóricamente la escena. Después de tanto recorrido atravesado por “la diferencia”, esa impronta igualitaria y des-diferenciadora generaba un clima de comunión emocional vibrante y gratificante, un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad política, orgullosos/as de ser personas o ciudadanos/as con los mismos derechos.

Sin embargo, poco tiempo después reaparecía aquella estructura que respondía a procesos de producción y reproducción de diferencias. DaMatta (2002) ha mostrado cómo luego

de rituales que producen *communitas* —como el carnaval o el día de la patria en Brasil— los actores rápidamente vuelven a ocupar sus posiciones en la estructura social. En consonancia, una vez concluidos aquellos eventos productores de una dramaturgia igualitarista y des-diferenciadora, algunas interacciones de campo volvieron nuevamente a su clave diferenciadora, y de “ser uno más” volví a “ser el heterosexual”. Las mismas personas que participaron de esos rituales productores de *communitas* me presentaban ahora como “el primer heterosexual que se interesó por la causa homosexual” en la ciudad de Mar del Plata.

CONSIDERACIONES FINALES

El proceso histórico de formación de un régimen sexual heteronormativo que delineó un personaje, “el/la homosexual”, con sus respectivos efectos estigmatizantes, sumado a las reapropiaciones y resignificaciones que generaron una identidad y subcultura de gays y lesbianas, ha sido lo suficientemente intenso como para que —como acabamos de ver anteriormente— siga produciendo fronteras de grupo en “la era pos-matrimonio igualitario”. En efecto, en mi última entrevista formal con un referente del activismo —ya concluida la investigación doctoral—, el entrevistado alude claramente a los derechos ganados en *nuestra comunidad*. En un marco igualitario —o más igualitario que antaño— las diferencias sedimentadas de ese régimen persisten, aunque conviven con otras políticas y estilos de regulación sexual (Carrara, 2015) que a la vez que des-diferencian las macroetiquetas homo/hetero, multiplican la clasificación de identificaciones sexo-genéricas más específicas (Meccia, 2011) (lesbiana, *butch*, gay, oso, trans, intersexual, bisexual, pansexual, etcétera) o problematizan directamente la noción misma de identidad sexual y de género (*queer*).

Sin embargo, en retrospectiva, fue aquel régimen sexual el que, aun con distintas marcas de coyuntura, estaba operando de modo estructural durante los años transcurridos en mi trabajo de campo. Así, en las situaciones de interacción e interlocución donde evidenciaba mi “voluntad de saber” sobre los modos de vida de personas identificadas como homosexuales, gays o lesbianas, muchas de estas personas devolvían en espejo una “inquietud sobre mí” que se expresaba en diversas categorizaciones con base en la especificidad de aquellas situaciones, así como de sus propios perfiles y teorías nativas sobre la (homo)sexualidad. En efecto, a la par que yo procuraba interpretar y categorizar diversos aspectos derivados de lo que decían, hacían y decían que hacían —lo que me permitió detectar diferentes identidades no heterocentradas y capturar diversos arreglos íntimos y familiares—, los entrevistados produjeron distintos “yoes” mediante los que fui ubicado e interpretado según sus respectivos mapas cognitivos, experiencias y emociones: “experto”, “psicólogo”, “inexperto”, “homofóbico”, “*gay-friendly*”, “uno más de los nuestros”, “tapado” (homosexual encubierto), “reprimido”, “como un periodista”, “detective inescrupuloso de la intimidad ajena”.

De este modo, en buena medida tales categorizaciones y etiquetas materializaban las posibilidades del dispositivo que une la relación entre un régimen sexual heteronormativo y las interacciones situacionales donde —de modo más o menos consciente, más o menos reflexivo— investigador e informantes reflejaban y producían interpretaciones sobre sí mismos y sus otros que podían ir desde la alteridad radical a la mismidad, y donde se movilizaban no sólo saberes y percepciones, sino además emociones, que lejos de ser obturadoras de conocimiento eran parte de los mecanismos de producción del mismo.

Esto supone dos desplazamientos respecto de concepciones epistemológicas ya clásicas en la antropología y las

ciencias sociales, pero que amén de ser declaradamente superadas muchas veces siguen operando en la producción de conocimiento. Una es la erosión entre sujeto activo cognoscente (el/la investigador/a) y sujeto pasivo de conocimiento (los/as nativos/as), puesto que hemos advertido que los saberes son en parte resultado de un intercambio dialógico. La otra es la erosión entre razón y emoción, ya que la fuente mediante la que se generaban esos saberes implicaba una imbricación entre pensamientos y sentimientos, o en palabras de Michelle Rosaldo, “pensamientos encarnados”, donde se intersecan cognición, cuerpo y emoción, como han advertido diversos aportes de la antropología y la sociología de las emociones como los de Mauss, Elias, Bourdieu, Le Breton, entre otros (Bolaños, 2016).

Si bien estos desplazamientos epistemológicos no son novedosos, creo que sí es significativo traerlos como reflexión al campo académico-político-cultural sobre diversidad sexual, un campo híbrido que en parte por ser producto de las luchas del activismo, de militantes y de investigadores identificados como militantes y nativos a la vez, ha tendido por momentos a superponer la categoría experiencial de entendimiento nativo con la posibilidad de entendimiento o comprensión desde el punto de vista científico, contribuyendo involuntariamente a reproducir en alguna medida el régimen de verdad sobre la sexualidad, así como también a resistirlo o resignificarlo para poder sobrellevarlo o transformarlo. No se trata entonces de omitir ni minimizar el peso estructural de esas condiciones históricas, así como de sus variables respuestas, sino justamente de objetivarlas en el proceso de conocimiento. En esa dirección, si bien en el sentido duro del término la experiencia es intransferible, nada impide que tanto “la razón” como “la emoción” sean vehículos para evidenciar —y eventualmente resignificar y “deshacer”— el significado de alteridad inconmensurable que construyó tal régimen entre “heterosexualidad” y “homosexualidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Jean M. (1992). *Les textes: types et prototypes*. París: Nathan.
- Barth, Fredrik (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Río de Janeiro: Contracapa.
- Becker, Howard (2014). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Bolaños Florido, Leidy P. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las ciencias sociales del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 178-197.
- Bourdieu, Pierre (2005). La ilusión biográfica. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, (69), 87-97.
- Carrara, Sérgio (2015). Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, 21 (2), 323-345.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- DaMatta, Roberto (2002). Carnavales, desfiles y procesiones. En Roberto DaMatta, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (2002). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento [1983]*. Barcelona: Ediciones Península.
- Fonseca, Claudia (2005). La clase social y su recusación etnográfica. *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1), 117-140.
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, t. 1. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Goffman, Erving (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Grimson, Alejandro y Semán, Pablo (2005). Presentación: la cuestión cultura. *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1), 1-12.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guber, Rosana (2008). Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina: las dos caras de la “antropología social” en 1960-70. *Journal of the World Anthropology Network-Red de Antropologías del Mundo*, (3), 67-109.
- Hall, Stuart (2019). Introducción: ¿quién necesita identidad? En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Halperin, David (2004). *San Foucault: para una hagiografía gay*. Córdoba: Edelp.
- Hebdige, Dick (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Kornblit, Ana Lía, Pecheny Mario y Vujosevich, Jorge (1988). *Gays y lesbianas. Formación de la identidad y derechos humanos*. Buenos Aires: La Colmena.
- Kropff, Laura (2014). Acerca del posicionamiento: investigación activista, crítica cultural o activismo crítico. En Débora Betrisey y Silvina Merenson (eds.), *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (pp. 71-91). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Le Breton, David (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10), 69-79.
- Lins Ribeiro, Gustavo (1989). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En Marco F. Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (comps.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 232-238). Buenos Aires: Eudeba.
- Llamas, Ricardo (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid: Siglo XXI Editores.

- Meccia, Ernesto (2011). *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Nunan, Adriana (2007). Influência do preconceito internalizado na conjugalidade homossexual masculina. En Miriam Grossi, Anna Paula Uziel y Luiz Mello (orgs.), *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis* (pp. 47-67). Río de Janeiro: Garamond.
- Parrini Roses, Rodrigo (2016). Heterotopías etnográficas: lo distante, lo imposible, lo oculto. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (37), 97-III.
- Pecheny, Mario (2005). Identidades discretas. En Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 131-154). Buenos Aires: Prometeo.
- Pecheny, Mario (2008). Introducción: investigar sobre sujetos sexuales. En Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones (comps.), *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pollak, Michael (1987). La homosexualidad masculina o ¿la felicidad en el ghetto? En Phillippe Ariés *et al.*, *Sexualidades occidentales* (pp. 71-102). Buenos Aires: Paidós.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.
- Saraiva Paiva, Antonio C. (2007). Reserva e invisibilidade: a construção da homoconjugalidade numa perspectiva micropolítica. En Miriam Grossi, Anna Paula Uziel y Luiz Mello (orgs.), *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis* (pp. 23-46). Río de Janeiro: Garamond.
- Sívori, Horacio F. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Svampa, Lucila, Losiggio, Daniela y Abadi, Florencia (2020). El entusiasmo como afecto histórico-político. *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*, (10), 19-28.
- Vespucci, Guido (2013). *Familia(s) y homosexualidad(es). Una exploración etnográfica e histórica por sus diversas relaciones*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín.
- Vespucci, Guido (2015a). “Del armario a la pareja”: la promoción de un *ethos* profamiliar para la homosexualidad en la revista *Diferentes* (Buenos Aires, 1984-1985). *Contemporánea. Historia y Problemas del Siglo xx*, 6 (6), 103-128.
- Vespucci, Guido (2015b). Identificaciones sexuales politizadas y modos de vida lésbicos: un análisis sobre *Cuadernos de Existencia Lesbiana* (Buenos Aires, 1987-1996). *Question*, 1 (47), 432-448.
- Vespucci, Guido (2015c). Transformar la heterogeneidad en recurso comparativo: variaciones etnográficas e históricas en los sentidos de homosexualidad y familia. *Iluminuras*, 16 (38), 77-96.
- Vespucci, Guido (2017a). *Homosexualidad, familia y reivindicaciones: de la liberación sexual al matrimonio igualitario*. Buenos Aires: Unsam Edita.
- Vespucci, Guido (2017b). Familias diversas en Argentina: antes y después del matrimonio igualitario. En Rosa Parisi (comp.), *Coreografie familiari fra omosessualità e genitorialità: pratiche e narrazioni delle nuove forme del vivere assieme* (pp. 51-76). Roma: Aracne.

ENTRE LAS VIOLENCIAS OCURRIDAS
Y LAS ESPERADAS: ANTICIPACIONES, ESTRATEGIAS
DE EVITACIÓN Y OTRAS NEGOCIACIONES EN LA
CIRCULACIÓN DE JÓVENES NO HETEROSEXUALES
EN UNA FAVELA DE RÍO DE JANEIRO

PAULO VICTOR LEITE LOPES

Cuando estaba por iniciar el trabajo de campo de mi investigación de maestría (Lopes, 2011), le compartí a un activista LGBTI+ de Río de Janeiro mi decisión de mudarme al Conjunto de Favelas de La Maré con el propósito de realizar una etnografía con la población lésbico, gay, bisexual, transgénero (LGBT) que ahí reside, y él me dijo: “Qué bien que te mudes ahí para *tomar coió*¹ junto con las *bichas*”.² Con estas palabras, este militante destacaba un aspecto central de la manera en que yo había pensado la investigación y construido mi actuación en campo: la opción de vivir en la favela no tenía como fin “volverse nativo”, pues ni tenía interés en ello ni creía que fuera posible. Tampoco me seducía la idea de la traducción.

¹ *Coió*, en la jerga de la comunidad LGBTI+ de Río de Janeiro, es una expresión muy popular para referirse a la censura, el sermón o la reprobación recibidos. En el contexto de la frase del activista, *tomar/levar coió* es ser blanco de ofensas, insultos y agresiones motivados por la fobia hacia lo LGBTI+.

² *Bicha*, en todo Brasil, es una forma de llamar o referirse a los homosexuales [N. del T.].

Entre otras cosas, reconocía la existencia de una serie de relaciones de vecindad, (re)conocimiento público local, vínculos familiares, etcétera, que poseían los/as interlocutores/as de la investigación y de los que yo carecía, y que hacían que mi experiencia de habitante (temporal) de la favela fuera distinta. Aun así, cuando me encontraba entre ellos/as, creía que debería experimentar cosas y, por consiguiente, aprehenderlas en sus propias circunstancias.

Tampoco, en coincidencia con Goldman (2003), entendía la etnografía “como simples procesos de observación (de comportamientos o de esquemas conceptuales), o como formas de conversación (asumir el punto de vista del otro)”. En este sentido, incorporo también las reflexiones de Favret-Saada (1990), para quien el ejercicio etnográfico no implica la producción de “empatía” o se desenvuelve a través de ella, dado que tal ideal se estructura a partir de la (re)producción de la distancia en relación con el otro y del objetivo de conocer sus afectos sin producir (o reconocer) impactos o consecuencias para el/la antropólogo/a.

En diálogo con esto, y a partir de las palabras del activista arriba citado, la opción de vivir en la favela puede entenderse como que yo pretendía ponerme junto a los demás para recibir el mismo trato (“*tomar coió* junto”), es decir, deseaba aprender con los otros en la experiencia cotidiana, en el día a día, disponiendo para ello mi cuerpo y mis emociones. En este sentido, el trabajo de campo involucraba de mi parte un aprendizaje de sensibilidades, en el que buscaba “observar” y al mismo tiempo “participar” de las relaciones, lo primero sin perjuicio de lo segundo, y viceversa, como advierte Favret-Saada (1990) acerca de determinadas apropiaciones de la “observación participante”.

Considero que esta actitud fue fundamental para mi investigación por diversos motivos. En primer lugar, cabe destacar que las características del estilo de vida de mis interlocutores/as (la intensa vida nocturna que mantenían, el

consumo casi diario de cervezas al final de la jornada de trabajo durante el verano, los compromisos, las “salidas” y los encuentros de último momento) evidenciaron la importancia de estar siempre cerca y presente, no sólo para sedimentar la relación, sino para estar dispuesto a recibir educación de su parte. No obstante, estar presente en ese cotidiano también fue fundamental por otras razones que hube de enfrentar en campo, como la que se refiere a la noción de “sociabilidad violenta” (Machado da Silva, 2008).

A partir del concepto arriba referido, en este capítulo me propongo reflexionar acerca de algunas dinámicas de circulación por el espacio de la favela, concediendo especial atención a determinadas emociones que formaban parte de los comportamientos adoptados por los sujetos en campo; es decir, pretendo discutir cómo la expectativa de violencia y el miedo experimentado por sentirse siempre en riesgo a consecuencia de ser LGBTI+ modelan los desplazamientos de los sujetos en aquel territorio, impactando además sus formas de producirse a sí mismos. Estas elaboraciones fueron (re)conocidas en distintos contextos de observación y participación en campo, y también exploradas en entrevistas con mis interlocutores, lo que permite comprender el modo en que ellas/os manipulan tales emociones y experiencias en el día a día.

Finalmente, a partir de una situación de flirteo con un habitante de la favela, analizo también algunos discursos que se producen ante la transgresión de los comportamientos considerados apropiados por los/as interlocutores/as de la investigación. Como discuto aquí, ese hecho me permitió, por un lado, reflexionar sobre mi lugar en la investigación de campo y, por el otro, evidenció algunos mecanismos de control y fiscalización presentes en las actitudes que encontré en una de las redes con las que trabajé.

SOBRE EL LUGAR DE INVESTIGACIÓN

Localizado en la Zona Leopoldina de la ciudad, en las márgenes de la Bahía de Guanabara, y atravesado en su parte media por tres vías rápidas (avenida Brasil y las líneas Amarilla y Roja), el Conjunto de Favelas de La Maré, o simplemente La Maré, está compuesto de dieciséis favelas con distintas modalidades de vivienda (barracas de madera, palafitos, viviendas de autoconstrucción, conjuntos habitacionales pauperizados y cerro, entre otros). Según datos oficiales, la población se estima en 129 770 personas,³ distribuidas en un área de 3 301 743 metros cuadrados. En 2010, poseía uno de los veinticinco menores índices de desarrollo social (0.547 de 1.0) del municipio,⁴ con una renta media per cápita de 659.34 reales por habitante (cerca de 170 dólares estadounidenses).

La primera ocupación de este espacio tuvo lugar en 1940, en lo que ahora es el Morro de Timbau, y el asentamiento más reciente, Salsa e Merengue, inició en el año 2000. La investigación, no obstante, no se llevó a cabo en toda La Maré, sino en una de sus favelas: Nova Holanda. Inicialmente planeada en 1962 como un “Centro de Habitación Provisional”, esta favela presenta una organización espacial que la distingue de las demás. Sus calles planeadas posibilitan una circulación en la que el “cara a cara” de los callejones y de otras favelas no se concretan. Algunas dinámicas de evitación, de las cuales me ocuparé más adelante, pueden ser observadas aquí más fácilmente, dada la mayor previsibilidad de los usos de este espacio en razón de esta organización geométrica. El diseño perpendicular de las calles posibilita a los sujetos, entre otras cosas, un mejor campo de visión, garantizándoles una mayor capacidad de planeación de los caminos a ser transitados y aquellos a ser evitados.

³ Este barrio es el noveno de la ciudad en términos de población, y el mayor conjunto de favelas del municipio.

⁴ Ocupa la posición 137 de 160 barrios.

Esa posibilidad de planear, debo decirlo, yo mismo la reconocí durante mis propios desplazamientos. Una vez instalado en mi nueva morada en Nova Holanda, me asaltó una mezcla de temor y precaución hacia los sujetos involucrados en el tráfico de drogas. Aparte de las diversas historias de violencia contra periodistas y supuestos delatores, y de los percances sufridos por antropólogos/as que realizaban sus trabajos de campo (que, empeñados en señalarme el “riesgo” al que me enfrentaba, narraban mis amigos y conocidos), estaba mi propio recelo respecto de la imprevisibilidad de las acciones de estos sujetos en casos de violencia en la favela de los que llegué a enterarme. Todos estos enunciados intervinieron en el desarrollo de una estrategia de circulación cuyo propósito era evitar encontrarme de frente con los traficantes o pasar cerca de sus lugares de reunión. Procuraba las calles más pequeñas, menos frecuentadas y más residenciales y periféricas, pues es de sobra sabido que tanto los traficantes como las “bocas de humo”⁵ no se instalan en ellas. Dado su diseño geométrico con pocas curvas, estas calles hacían posible saber dónde se encontraban tales puntos, garantizando así la mayor eficacia para la planeación de mis movimientos. Creo que esa intuición se hizo posible gracias a la experiencia cotidiana de residir en Nova Holanda, aspecto que forma parte importante de las reflexiones que hago sobre la circulación de personas LGBT+ en la favela, reflexiones directamente derivadas de esa disposición etnográfica de estar ahí (Lopes, 2011).

No obstante esta caracterización del territorio, es importante destacar que mi intención no era tratar la “experiencia LGBT+ de la favela” o “en la favela”. Partiendo del postulado de Evans-Pritchard (1985) de que la antropología no es-

⁵ “Boca”, “boca de drogas” y “boca de humo” son términos con los que se designa a los puntos de venta de drogas, espacios en general caracterizados no sólo por el comercio de drogas al menudeo, sino también por la aglomeración de personas involucradas, portadoras de armas de fuego.

tudia pueblos o lugares, sino problemas específicos, procuré reflexionar sobre los modos de constitución del yo, esto es, de las maneras en que los sujetos se valían de distintos elementos a fin de producirse a sí mismos. Me interesé por los desplazamientos de estos jóvenes por la ciudad, sus negociaciones familiares, las maneras en que interactúan con el mercado erótico, sus aproximaciones y distanciamientos de los discursos elaborados por el movimiento LGBTI+, etcétera. En razón de ello, y en diálogo con Geertz (1989), considero que no fue un trabajo “sobre la favela” o “en la favela”, sino a partir de la favela. En este sentido, creo necesario hacer una breve presentación de mis interlocutores/as, de mí mismo y de nuestras interacciones.

Por otra parte, debo aclarar que si bien realicé la investigación con dos redes de jóvenes, en este capítulo me detengo en las conversaciones e interacciones que mantuve con una de ellas en particular. Conocí a la mayor parte de sus miembros en el festejo de cumpleaños de una amiga de la facultad que comenzaba a salir con una habitante de La Maré que formaba parte de esa red.

Fabiana, la pareja de mi amiga, tenía 23 años y cursaba su servicio social en una universidad pública. Era residente en un grupo de investigación de la universidad en la que estudiaba y participaba en un grupo integrado por jóvenes moradores de La Maré. Fue criada por su abuela hasta que cumplió 15 años. Vivía con sus padres y un hermano más joven (16 años) en una casa de tres habitaciones. Fabiana se identificaba como lesbiana y negra, pero en sus interacciones cotidianas con amigos más cercanos recurría a la categoría de “zapatón”⁶ para identificarse. Fabiana decía que no se consideraba ni masculina ni femenina, sino “término medio”, aunque “la gente se da cuenta”.

⁶ Empleado durante la independencia para referirse despectivamente a los portugueses, el término *sapatão* ha pasado a ser aplicado a las lesbianas [N. del T.].

Claudio tenía 23 años. Después de cursar cuatro años en un programa de educación media extemporánea y de tomar un curso preparatorio para entrar a la universidad, fue admitido en la carrera de teatro de una universidad pública. Formaba parte del mismo grupo teatral de Fabiana y daba clases de expresión artística para adolescentes y jóvenes en una organización no gubernamental (ONG) local. Vivía con su madre y un hermano de 15 años en una casa de dos habitaciones. Claudio oscilaba entre una identidad “gay”, “libre” y “bi” (bisexual). Se decía “activo” y “pintosa”.⁷ Estas referencias, en particular las relativas a su bisexualidad, levantaban ámpula en su grupo más próximo, sobre todo en Augusto y Pedro. Bastaba que Claudio comentara que una chica era bonita para que aparecieran caras de desaprobación o duda. Augusto tenía 22 años, no había terminado la preparatoria y era analista de cobranzas. Vivía con sus padres y su hermano. Su madre, como la de Claudio, era también evangélica. En relación con la identidad sexual, se identificaba como gay pero, así como ocurría con Claudio, reivindicaba otras clasificaciones en su cotidiano, sobre todo “bi”, “bicha”, “maricona” y “viado”.⁸

Augusto también dejaba claro que le gustaba “ser pasivo”, y mostraba predilección por compañeros sexuales que tuviesen un desempeño menos femenino que el suyo. Si bien el comportamiento masculino característico incitaba mayor deseo en él, su preferencia no se basaba en un rechazo a lo femenino en sí del sujeto que “daba pinta”, sino en el hecho de que fuera “más mujer” que él. Creo que su rechazo a la pasivi-

⁷ Adjetivo aplicado a alguien que “da pinta”, expresión empleada para clasificar o describir comportamientos considerados femeninos o feminizados en cuerpos de hombres.

⁸ *Viado* es un epíteto muy popular en Brasil para quien presenta un comportamiento homosexual. Probablemente apócope de *transviado* (“desviado”), su semejanza fonética con *veado* (“venado”), que también se usa en el mismo sentido, genera polémica sobre su origen [N. del T.].

dad tenía que ver con una cuestión de performance de género, no necesariamente con el comportamiento sexual.

Pedro tenía 22 años, vivía con sus padres y dos hermanos en el Conjunto Bento Rubião Dantas, otra favela de La Maré. Era el único de esa red que no residía en Nova Holanda. Era administrador de dinero en efectivo en una red de almacenes de artículos para el hogar. Durante parte de su infancia y adolescencia, frecuentó la Iglesia católica. Se identificaba como gay y también se decía “pasivo” y “pintosa”. Afirmaba que no le gustaba “comer”,⁹ que si “tuviera” que hacerlo lo “llegaría” a hacer, pero que “prefería dar”. Con todo, en su relación anterior había sido “versátil”, afirmando entonces que había descubierto que “comer también es bueno”. Al terminar con esa relación, tuvo otras experiencias “dando” y “comiendo”, para concluir que estaba “disfrutando de ser versátil” y “gustando de comer”.

El último personaje de esta red que mencionaré en este capítulo es Ángela. Como me relató en entrevista, Ángela trabajaba “en la promoción de la salud” en proyectos sociales para adolescentes y jóvenes de La Maré. Tenía 22 años, vivía con su madre y dos hermanas, y en el mismo edificio, pero en otro apartamento, vivía su padre. Ángela se presentaba como “lesbiana”, pero era muy común que se refiriera a sí misma como “zapatón”. Con mayor frecuencia que otras interlocutoras lesbianas, utilizaba las categorías “lady”, para designar a una lesbiana más femenina, cuyo comportamiento sexual se esperaba fuera “pasivo”, y “fancha”,¹⁰ para indicar lo opuesto, es decir, una mujer “más masculina” y “activa”. Al igual que Fabiana, no se reconocía como “masculina”, pero decía que podía jugar con eso.

⁹ Entiéndase recibir, ser el que recibe, en términos de intercambio sexual entre dos hombres [N. del T.].

¹⁰ Entre la comunidad LGTB+ de Brasil, término con cierto sentido identitario que una mujer homosexual emplea para referirse a sí misma o a otras [N. del T.].

El trabajo de campo fue fuertemente impactado —me atrevería a decir facilitado— por algunas de las características personales que compartíamos. Durante la realización de la investigación yo tenía entre 23 y 25 años, cuando mis interlocutores/as principales tenían entre 19 y 23. Como ellos/as, soy LGBTI+, y mi performance de género es reconocida socialmente como característicamente gay. No se trata sólo de gestos y atributos, sino de la compartición de determinada estética juvenil, con sus lugares de frecuentación, gustos y otras características comunes. El hecho de provenir de una clase popular es otro elemento que considero me garantizó mayor facilidad en campo: conocer barrios suburbanos, haber sido socializado escuchando cierto tipo de música, haber visto determinados programas de televisión y compartido los mismos espacios de socialización, garantizaron la existencia de un diálogo fluido acerca de experiencias pasadas y presentes, así como de deseos a futuro.

No obstante, había también otras características que no servían de puente entre nosotros, al menos de manera inmediata; no que impidieran el diálogo, pero sí creaban (o materializaban) distanciamientos. Entre ellas se cuentan los intereses que nos diferenciaban (determinados hábitos de consumo cultural y la manera en que me relacionaba con el trabajo y la educación formal) que, a pesar de ser valorados como “chatos”,¹¹ eran tratados con un lenguaje bromista, jocoso. Lo cierto es que, a lo largo de mi trabajo de campo, el humor se constituyó en el lenguaje y la estética privilegiados en las interacciones entre mis interlocutores/as, sus familiares y yo (Lopes, 2011). Fue a través de este lenguaje y esta estética que, como veremos más adelante, se dirimían diversas cuestiones.

Otros dos aspectos que de alguna manera nos distanciaban y eran tratados con lenguaje jocoso: mis compañeros se-

¹¹ Predecibles, tediosos, sin interés [N. del T.].

xo-afectivos (los deseados y los efectivos) y mi vestimenta. En cuanto a lo primero, decían “a Paulo sólo le gusta la gente fea” y “de mujer”, criticando constantemente mis valores estéticos y mi supuesta preferencia por las “pintosas”. En lo que se refiere a la ropa, decían que “tenía que ponerme algo más bonito”. Bromeábamos con las camisas promocionales de cuello holgado o las perforadas que acostumbraba usar cuando estaba en casa o andaba por la favela. Recuerdo que, en el último cumpleaños que pasé durante el trabajo de campo, se cooperaron para regalarme una camisa entre unos, un pantalón entre otros y hubo hasta quienes me dieron unos zapatos.

Como puede verse, buscaban ser cariñosos y atentos conmigo, y yo me comportaba igual con ellos. Como destaca Whyte (2005) al respecto de su interacción con Doc, traté de orientar mis actitudes a partir de una “reciprocidad interpersonal”, es decir, buscaba ser acomedido en lo cotidiano. Así pues, procuraba apoyar en aquello que consideraba que podía hacer mejor, y me di cuenta de que mis interlocutores también lo consideraban así, de manera que a veces me buscaban para emitir opiniones sobre estudios o educación. Di información de cómo estudiar, recomendé cursos de inglés interesantes, opiné sobre los exámenes de admisión y de evaluación, y los cursos que podían tomar, etcétera. Era en ese campo donde mi opinión tenía legitimidad.

Este aspecto es interesante, ya que fue a partir del campo de los estudios que llegué a ser considerado como alguien deseable, incluso por parte de algunos de los/as mayores. En una ocasión, conversando con dos interlocutores acerca de sus madres, me revelaron que cuando recién llegué a La Maré, ellas no tenían una buena opinión de mí, pues me veían como “otro gay más, como sus hijos”. No obstante, una vez que se dio a conocer el motivo por el cual yo tenía que estar tan presente en el cotidiano, además de algunos aspectos de mi biografía (sobre todo los relacionados con la educación formal), su opinión de mí cambió. Al respecto, Claudio decla-

ró acerca de la madre de Augusto: “A ella ahora le gustas, pero sólo porque piensa que eres una buena influencia para Augusto”. Le pregunté que cómo era eso, y me respondió: “Eso de hacer una maestría, un curso de inglés, de estudiar. Ella cree que puedes ayudar a Augusto, ser una buena influencia”.

Este diálogo me sirvió para problematizar mi manera de interactuar con los padres de mis interlocutores/as. Como lo que menos quería era encontrar obstáculos a mi investigación por parte de personas que, entre otras cosas, podrían impedirme la entrada a sus casas, procuraba presentarme como “un buen chico”, es decir, evitar el vocabulario informal, hablar bajo, controlar mis sonoras carcajadas, ser simpático y, sobre todo, no tocar el tema de la homosexualidad, tratado a través del silencio o del conflicto. Considero que el hecho de ser menos *pintosa* que mis interlocutores en general “atenuaba” la supuesta, previsible y esperada homosexualidad. Siempre que se trataba el tema de la escuela, la educación, los cursos y la universidad procuraba hablar bastante, no sólo porque son asuntos que domino, dada mi dedicación a ellos en mi propia trayectoria, sino porque intuía que podría ser una estrategia productiva para mi aceptación. No sé si transmitía eso en mis relaciones, si los papás se creían todo ese paquete, pero fue el papel que intenté representar para garantizar un mejor desarrollo de la investigación.

Una vez caracterizados brevemente tanto el lugar donde se desarrolló la investigación como los principales interlocutores que serán abordados aquí, continuaremos con la exploración de algunos aspectos de la etnografía.

CIRCULACIONES, RUTINAS Y RELATOS

A partir de que di a conocer a algunos de mis interlocutores/as mi tema de investigación, fui enterándome de situaciones de violencia relacionada con la identidad o el performance de

género o sexual en favelas. Tanto los habitantes de esos territorios como gente de fuera (LGBTI+ o no) sabían de algún incidente de fobia contra personas LGBTI+ en esos espacios o me pedían que les contara acerca de ellos. Tan pronto me conocieron y se enteraron de mi proyecto, los/as propios/as interlocutores/as de una de las redes con las que llevé a cabo la investigación me compartieron historias y me hicieron ver que había cierta expectativa sobre mi investigación (Lopes, 2011 y 2019).

Estos relatos, además de tratar de las emociones y los sentimientos de los sujetos (sobre todo el miedo y la noción de riesgo), evidencian aspectos de la circulación de determinados cuerpos (LGBTI+) por la favela. Como clave de interpretación, procuré valerme de la noción de “sociabilidad violenta” (Machado da Silva, 2008), la cual no sólo permite reflexionar acerca de la violencia ocurrida, sino que se refiere también a la experiencia del miedo, a la expectativa de un hecho violento, al sentimiento de estar siempre en riesgo y ser vulnerable.

En su tratamiento de la noción de “sociabilidad violenta”, Machado da Silva (2008) se propone reflexionar acerca del cotidiano de las favelas de Río de Janeiro, de las distintas interacciones y relaciones sociales en territorios en los que la violencia física (“real o esperada”) actúa como elemento estructurador de las dinámicas sociales. Machado da Silva concluye que esta sociabilidad impone “un orden social que somete a los habitantes”, que lo abarca todo y que domina las distintas esferas de la vida social en las favelas cariocas. En este modo de gestión de lo cotidiano, las relaciones sociales son mediadas por la fuerza y tienden a satisfacer a aquellos/as que son más fuertes y que pueden actuar sobre los demás, pese a la acción de sus opositores.

La proximidad o distancia de los sujetos involucrados en el tráfico de drogas es otro elemento que caracteriza la sociabilidad violenta. Como argumenta Fridman (2008: 84), otro autor que formula la noción, “todo mundo conoce a alguien

que está en el tráfico”, por lo que la convivencia con sus actores es en cierta forma inevitable. Este elemento será la clave de la estigmatización de esta población, considerada cómplice del narcotráfico y, por lo tanto, moralmente vinculada a él, según el discurso articulado por distintos sectores sociales, sobre todo los medios y la administración pública. Esa “contigüidad territorial”, como la definen Fridman y otros/as autores/as en la misma publicación, exigirá de los/as habitantes dos estrategias distintas: 1) buscar diferenciarse, distanciarse, llevar a cabo una “limpieza moral” en relación con el estigma de la asociación, y 2) garantizar algún tipo de eslabón, de proximidad con los actores involucrados en el tráfico de drogas, ya que en algún momento puede ser necesario recurrir a su mediación en situaciones comprometedoras.

En mi etnografía (Lopes, 2011), al observar cómo mis interlocutores/as se relacionaban con la sociabilidad violenta, pude constatar la existencia de otro tipo de comportamiento. Además de incorporar el esfuerzo de “limpieza moral” y de la “manutención del vínculo”, mis interlocutores/as desplegaban una serie de comportamientos que en conjunto llamé “estrategias de evitación”. En distintas situaciones en campo se hacía notar cierto esfuerzo de autocontrol: reducción del tono de voz y su impostación para hacerla parecer más grave en la conversación que sosteníamos, evitación del lenguaje informal y de las bromas en cuanto pasábamos frente a la “boca”, contención de toques y cariños en público, etcétera.

Recuerdo que un día Claudio y yo caminábamos en un abrazo entrelazado y conversando. Con nosotros estaban Augusto y Pedro. Era ya de madrugada y habíamos ido a comprar sándwiches para ir a una fiesta. Además de lo avanzado de la hora, por ser día entre semana (era jueves) y haber llovido al anochecer, había poca gente en la calle. Seguíamos por una calle y al doblar en la esquina en la dirección que tomaríamos más adelante nos encontraríamos con una de las “bocas”. Tan pronto nos acercamos al cruce, Claudio sugirió que

nos fuéramos por otro camino más largo para evitarla, pero todos nos rehusamos a tener que prolongar nuestro recorrido, así que dimos vuelta en la esquina en dirección del trayecto acostumbrado (el más corto), aunque nos hiciera pasar por la “boca”. Claudio interrumpió nuestro abrazo, apartó su cuerpo un poco para impedir que yo permaneciera abrazado a su espalda y prosiguió con la mano apoyada en mi hombro. Continuamos todos andando y conversando en parejas. Tan pronto pasamos la “boca”, Claudio se me juntó, colocó sus brazos en mi espalda y volvimos a andar como antes en dirección a la fiesta.

No creí conveniente preguntar a Claudio en el momento acerca de su reacción, pero a través de las experiencias que tuve con esa red y otras personas LGBTI+ a lo largo de mi estancia en la favela pude constatar algunas estrategias de evitación como ésta. En entrevista, Pedro, otro interlocutor, reveló:

Yo: ¿Y cómo es hacer eso en la favela [dar pinta]? ¿Causa problemas?

Pedro: No, donde yo vivo nunca he visto un tipo así. Aquí en Nova Holanda tampoco. A no ser que la *bicha* sea provocadora, es distinto [...] Es decir, meterse con los demás, armar escándalo. Sólo he visto aquel episodio lamentable en Navidad en casa de Claudio...¹²

Yo: Pero ¿existe cierta tensión, alguna preocupación?

Pedro: Sí, existe. A veces yo me vuelvo medio cauteloso.

Yo: ¿Cómo es esa cautela?

Pedro: ¡De no dar tanta *pinta*, ¿no?! Cerca de un malhechor, no sé. No darles tampoco mucha confianza, darles entrada, quedarse hablando...

Yo: Pero cauteloso, ¿por qué, Pedro? ¿Qué pueden ellos hacer?

¹² Pedro hace referencia al episodio de violencia que Claudio y su pareja sufrieron en Nochebuena. Para saber más acerca de este episodio y sus resonancias en el grupo, véanse Lopes (2011 y 2019).

Pedro: Es por el miedo de lo que puedan hacerte, yo qué sé, pueden querer golpear, implicarte, expulsarte [de la favela].

Yo: Lo que dijiste de tener cautela, ¿es evitar dar tanta pinta?

Pedro: Sí. Cuando estás cerca, y eso. No sé, porque yo aquí me la paso contoneándome a todo lo que doy, algo inevitable que no puedo dejar de hacer.

Yo: ¿Aquí en Nova Holanda?

Pedro: Sí... no, aquí o allá [Fuego Cruzado, favela vecina a Nova Holanda en la que vive Pedro], en cualquier favela. Es algo que no puedo dejar de hacer, contonearme, pero así, de una manera que no sea tan escandalosa, ¿ves? Dar tanta pinta...

En este relato, al tiempo que presenta su percepción del riesgo al que se encuentra expuesto, Pedro indica también su manera de enfrentar su vulnerabilidad. El mantenerse “cauteloso” es anticiparse al riesgo, y el presentarse a sí mismo de una manera que él considera más adecuada disminuye la probabilidad de recibir un castigo. Es interesante que Pedro reconozca los dos lados de esa experiencia: si bien se esfuerza por producirse “menos pintosa”, contonearse le resulta “inevitable” (es decir, su éxito, si existe, en su presentación de sí mismo como menos femenino es limitado) y, por otro lado, su temor poco responde a experiencias afectivas en casos concretos y procede más bien de lo subjetivo. Al final, aparte de la experiencia que vivió Claudio, Pedro revela nunca haber visto o tenido conocimiento de historias de violencia en la favela.¹³

Es evidente que los sujetos no se enfrentan a la gestión del riesgo de la misma manera. Los siguientes dos relatos recogidos en campo dejan ver algo de las tensiones que existen al respecto.

¹³ Analizo esta situación en otros dos espacios (Lopes, 2011 y 2019).

Evento I. Bar de Mario

Cuando llegué al bar, cerca de las 11:30 de la noche, estaban sentados a la mesa Claudio, Pedro, Augusto y Fernando. Conversamos sobre diferentes cosas hasta que salió el asunto del señor Clovis, padre de Augusto, y una broma acerca del homenaje que éste le haría a aquél en su cumpleaños. Mientras Pedro, Augusto y yo nos divertíamos con la broma, Fernando y Claudio estaban serios. Me pareció extraño, pero como ellos conversaban por su parte, pensé que podía deberse al asunto que trataban.

Al salir de lo de Mario para otro bar, Claudio y Fernando vinieron a decirme que no debía bromear de esa manera, peor aun cuando había sido yo el que se había quedado riendo solo, ya que un malhechor “muy influyente” al que “no le gustan los *viados*” estaba detrás de mí, de Augusto y de Pedro en el bar. En ese momento, un poco en broma, les pregunté a Fernando y Claudio: “pero, ¿no que había muerto el otro?”, haciendo referencia a Rafael, traficante reconocido por la fama de no gustar de la gente LGBTI+. “Él murió, pero hay otro” y “no era sólo él”, fueron las respuestas que obtuve. Más tarde en la misma noche, Augusto vino a quejarse conmigo: “*Bicha*, ¡el otro fue a quejarse de nosotros! ¡Ya verás! No voy a parar, para nada”. Y rió.

Más tarde, cuando la fiesta ya estaba por terminar, Augusto, Claudio y yo nos sentamos en la esquina próxima a mi casa para conversar un poco más. Mientras conversábamos y reíamos fuerte, alguien lanzó una fruta en nuestra dirección, y entonces Augusto, impostando su voz para hacer que saliera más gruesa de lo habitual, gritó: “¿Qué pasa?”, y ya en su tono normal continuó: “¡Aaah, qué abuuuso!” Nadie respondió. Cerca de nosotros, en la dirección de la que había venido la fruta, había un grupo de cinco hombres jóvenes

que conversaban de pie. No sucedió nada más y continuamos conversando.

A la hora de ir a casa, la única persona que tenía que pasar por la esquina donde estaban esos jóvenes era Augusto. Nos despedimos y Claudio siguió a su casa. Augusto me sacó otro tema, parecía no querer quedarse solo. No estoy seguro, pero me quedé con esa impresión. Cuando dije un “chau” más decisivo, él me respondió igual, y en broma dijo: “Amigo, fue un gusto conocerte. Voy a pasar frente a nuestros *boys* y no sé si sobreviva”. Reí y le dije: “Cualquier cosa, grita ¡beso!”

Evento 2. Cerca de la “boca”

Augusto, Claudio y yo fuimos a comprar un sándwich. A mitad del camino, casi en frente de la “boca” entre las calles X y Y, nos encontramos con Fernando, quien nos dijo que Aline estaba buscando a Augusto. Augusto le llamó a Aline por teléfono y nos quedamos esperando a que llegara. Cuando llegó, Augusto comenzó a gritarse con ella desde lejos, bromeando... Fernando, en tono serio, reprendió a Augusto: “No hagas eso. Ponerse a dar *pinta* aquí frente a la ‘boca’”. “Ah, *viado*, ¡es verdad!”

Estas narraciones tienen como protagonistas los mismos actores con sus respectivos textos. Mientras Fernando se conduce procurando evitar conflictos, Augusto no parece estar muy de acuerdo con la contención de determinados gestos y comportamientos. Una interpretación posible se desprende de la propia relación que establecen con la favela y el papel que creen desempeñar en su cotidiano.¹⁴

¹⁴ Fernando, en su cotidiano, actúa con una especie de rechazo a la favela. No circula mucho, frecuenta poco las fiestas y otros espacios locales, y su sociabilidad es menor que la de los demás; sus comentarios y prácticas buscan identificar su gusto —y, por consiguiente, identificarse— con

El relato arriba transcrito hace referencia a Rafael, responsable de la violencia que Claudio y su pareja sufrieron, y de la cual me ocupó en otro lugar (Lopes, 2011 y 2019). Claudio me había compartido una vez que se conocía a Rafael como un traficante al que “no le gustan” los gays y que una vez intentó deponer al presidente de la Asociación de Vecinos de Nova Holanda en razón de su identidad sexual. Los miembros de la otra red con la que trabajé en la investigación también conocían a Rafael y le tenían respeto y temor. Así pues, a lo largo del trabajo de campo, conocí varios relatos de agresiones y amenazas contra gays, lesbianas, travestis y transexuales de parte de ese narcotraficante, y en esa medida fui compartiendo los sentimientos de miedo y respeto que suscitaba entre mis amigos/as.

En razón de todo esto, puedo afirmar que en mi proceso de “ser afectado” (Favret-Saada, 1990) en campo, en la medida en que experimenté algo de las emociones y sensibilidades de los/as interlocutores/as con los que conviví, pasé a temer al narcotraficante y a “tenerle respeto” sin saber quién era o dónde estaba. Cada vez que alguien comentaba que estaba cerca, mantenía la cabeza agachada o dirigida a otra parte en la que imaginaba que él no estaría. Durante mis casi dos años de trabajo de campo, no lo conocí ni supe cómo era. Apenas había visto su cara (un hombre joven de unos veintitantos años), cuando en un periódico impreso de la ciudad se anunció que había muerto durante un operativo de la Policía Civil en Nova Holanda. Un habitante gay de la favela me dijo que había celebrado el hecho acompañado de algunas travestis. Debo decir que, si bien no podía provocar en mí un

valores y estéticas no asociadas a la favela y a sus habitantes. Augusto, por su parte, circula bastante en la favela, y fueron pocas las veces que en fiestas, bailes y bares lo vi sin hacer una broma o bailar sin hacer gestos considerados propios de lo femenino. Tales gestos y su tono teatral y jocoso son característicos de su manera de presentarse ante sus pares, lo que también le garantiza las miradas de otros asistentes.

sentimiento de celebración, la noticia me trajo una relativa tranquilidad, un apaciguamiento de la expectativa de violencia, de la necesidad de cuidarse y de la experiencia de miedo. Aquí recupero las reflexiones de Goldman (2008: 9), quien, a partir de Favert-Saada (1990), señala que “ser afectado” no quiere decir que “los afectos en cuestión sean los mismos en el antropólogo que en los nativos, sino que, al ser todos ‘afectados’, se crea una situación de ‘comunicación involuntaria’ entre ellos, lo que constituye la condición de posibilidad del trabajo de campo y de la etnografía”.

A despecho de las narrativas y recomendaciones sobre el riesgo de que algo suceda y, consecuentemente, del desarrollo de algunas técnicas de evitación que pasan por la tentativa de neutralizar gestos y desarrollar una relativa discreción, no hubo baile o fiesta en la que no presenciara *performances* feminizantes de gays y, en varias ocasiones, masculinizados de lesbianas. También presencié muchos gestos de cariño, abrazos apretados, caricias en el rostro, señas de corazón hechas con una mano en dirección de otra persona del mismo sexo y, en distintas ocasiones, bromas entre enamorados/as, como robarse un beso rápido; actos todos ellos que desplegaban determinado espíritu de transgresión.

Estos gestos, es preciso aclarar, no eran desplegados solamente cuando estábamos en la favela. Fabiana y Fernanda, por ejemplo, en diversas situaciones y en distintos lugares, escenificaron el mismo acto del beso robado que, acompañado de cierta transgresión, se volvía un indicador singular (tal vez más fuerte y valiente) del amor que pretendían demostrar existía entre ellas.¹⁵ Esta íntima relación entre la manifesta-

¹⁵ Este aspecto remite a lo que Foucault llamó “beneficio del locutor” al referirse a las razones que hacen gratificante formular un discurso que apunta a una creciente represión de la sexualidad. Dice este autor: “Si el sexo es reprimido, esto es, condenado a la prohibición, la inexistencia y al mutismo, el simple acto de hablar de él y de su represión posee cierto aire de transgresión deliberada. Quien emplea este lenguaje se coloca, hasta

ción explícita de una interacción erótica no heterosexual y determinado sentido y sentimiento de transgresión y peligro puede observarse en un evento que ocurrió conmigo y que describo a continuación.

MI CASO

La “Tapa na Peteca”¹⁶ era una fiesta periódica bastante popular en la favela. Ya había oído hablar de ella muchas veces y había visto a varias personas con camisetas de ediciones anteriores. En una de sus ediciones, como deseaba conocer al público participante, me presenté en casa de Augusto para invitarlo a que me acompañara hasta la puerta de la escuela en la que se celebraba la fiesta. La idea era quedarnos en la calle y mirar desde fuera. Permanecimos un tiempo junto a la puerta, en el puesto de refrescos, cervezas y otras bebidas del cuñado de Augusto. En determinado momento de la noche decidimos entrar. El público estaba compuesto, en su gran mayoría, de moradores de Nova Holanda y del Parque Unión, otra favela del conjunto de La Maré. En el patio externo de la escuela, mayor y menos iluminado, el sonido era *funk*; en el patio interno, un área menor y mejor iluminada, había un salón de baile con música electrónica. Augusto y yo circulábamos por los dos patios, salíamos a la calle y regresábamos a la escuela. Nos quedábamos parados un rato y luego volvíamos a circular.

En una de esas vueltas, en la pista de música electrónica, intercambié miradas con un chico que sabía que se relaciona-

cierto punto, fuera del alcance del poder; desordena la ley, anticipa, por poco que sea, la libertad futura” (1988: 12).

¹⁶ “Tapa na peteca” es una expresión con connotación sexual que alude a tocar los genitales femeninos. De origen guaraní y tupí, la palabra *peteca* significa dar un golpe con la mano abierta. *Peteca* es también la pelota de cuero con una especie de penacho de plumas de ave, con la que se practica actualmente el juego de la *peteca* (*jogo da peteca*), una competencia parecida al bádmiton [N. del T.].

ba con hombres. Las miradas se intensificaron y duraban más tiempo. Augusto y yo fuimos a dar una vuelta más. Cuando volvimos, Diego, el chico en cuestión, ya no estaba. Poco después se aproximó y comenzó a bailar cerca de nosotros. Las miradas se intensificaron. Comenzamos a bailar cerca uno del otro, de frente, hasta que nos besamos. No recuerdo cuál fue la reacción de los/as ahí presentes, pues no me fijaba en eso. Nos quedamos ahí un tiempo juntos. Diego salió de la pista de baile para ir al baño y Augusto me llamó para ir al puesto del cuñado a comprar cerveza. Tan pronto salimos de la escuela el volumen de la música disminuyó, Augusto me dijo: “¿Estás loco?! Está lleno de malhechores ahí dentro y haces eso... Vamos a quedarnos un rato aquí afuera y luego volvemos...” Nos quedamos un tiempo afuera, entramos un ratito más y después nos fuimos a casa. No volvimos a ver a Diego aquel día.

Estos intercambios nos llevan a reflexionar acerca de la “socialización” del antropólogo que, según Silva (2000: 71), tiene lugar en el contexto de la observación participante.¹⁷ Según este autor, los/as interlocutores/as en campo procuran enseñar, desde su punto de vista grupal, “los códigos de conducta y la forma más adecuada de llevar a cabo la observación participante”. Desde esta perspectiva, los gestos de Augusto indican lo que, según su propio mapa de valores de conducta, parecía equivocado y, en este caso, también “peligroso”. Al infraccionar reglas implícitas, mi gesto (y el de Diego) suscitó la corrección y la valoración del interlocutor de la investigación.

Tres días después, el miércoles, fui a casa de Augusto a hablar con él. Al responder a mi llamado desde la ventana de su apartamento, me dijo bromeando: “ya estaba preocupado

¹⁷ Para una referencia clásica de estos procesos de socialización de los/as antropólogos/as (o correcciones sufridas por ellos/as) en campo, véase Whyte (2005).

por la señora.¹⁸ Pensaba que los tipos [traficantes] habían ido tras de ti después del beso gay en la Tapa”. Una vez más, me llamó “loco”, porque “esos tipos podrían ponerse furiosos” y yo corría el riesgo de “llevarme unos tiros”. Una semana después, cuando yo la daba ya por terminada, esa historia volvió a ser blanco de algunos comentarios en la mesa del bar con Augusto y algunos de sus amigos, no tanto por el peligro que suponía el beso, sino por las bromas que siempre se hacían sobre “quién se ligó a quién” y las valoraciones estéticas y morales sobre quien hubiera estado con alguno de los miembros del grupo.

Pasados cerca de diez meses, conversando con Claudia (miembro de otra red) sobre una nueva fiesta que tendría lugar en la misma escuela, le dije que pretendía ir, pero que no me había gustado el espacio cuando había ido a “la última Tapa” ahí celebrada. Sonriendo, ella me interrumpió: “Yo sé... sé que fuiste”. Intrigado con su sonrisa cargada de ironía, dado que no recordaba haberle contado que había ido a la fiesta, le pregunté: “¿De qué te ríes?” Ella me contestó que sabía que había “ligado con Diego”. “¿Cómo?”, pregunté. Claudia me explicó que dos amigos que estaban en la fiesta le habían dicho “a todo mundo” que habíamos ligado en la “fiesta llena de malhechores”. Mi encuentro con Diego, así pues, había sido tema de la red de chismes que envolvía a una buena parte de los/as interlocutores/as de mi investigación.

Poco después de mi conversación con Claudia, el tema fue retomado también por Augusto. Estaba en la calle cuando recibí su llamada contándome que se había encontrado a Diego en un transporte público. En su característico tono jocosos, dijo que habían conversado “sobre aquel beso de ustedes”. Diego le había dicho que nunca había hecho algo así, “que fue la primera vez que se besó frente a todo mundo”,

¹⁸ En Brasil, en determinados contextos sociales, es frecuente el tratamiento en femenino entre hombres gay.

a lo que Augusto respondió que nos juzgaba a Diego y a mí “muy militantes”.¹⁹ Ya sin referirse al diálogo con Diego, pero haciendo broma conmigo, afirmó haberle dicho que deberíamos “hacer más”, “besarnos en las calles X, y Y [principales espacios públicos de la favela], frente a la ‘boca’, así, sólo para ver las reacciones”.

Lo interesante de las repercusiones del evento no fue el hecho de que el pv (yo) haya ligado con Diego, sino que lo hayamos hecho en una fiesta abierta, al interior de la favela, llena de traficantes y frente a todo el mundo. Lo más importante no son tanto los actores en escena, sino la acción emprendida, el escenario donde tuvo lugar y los comentarios y chismes suscitados. Ante el riesgo siempre inminente y la práctica común de anticipar la posible violencia, habríamos aumentado nuestras posibilidades de victimización. Al no haber observado la práctica común de evitar muestras de cariño y encuentros públicos, nos volvimos chisme.

Aunque el involucramiento con un habitante de La Maré no formó parte de la metodología de investigación desde un principio, y por lo mismo no ocurrió con una intencionalidad en el abordaje etnográfico, deben reconocerse sus impactos en el proceso investigativo. Lo relevante del caso para mi investigación no es el análisis de la disposición/colocación de mi cuerpo y sus sensibilidades en escena, como sucede en las etnografías desarrolladas por Wacquant (2002), Díaz-Benítez (2007), Albuquerque de Braz (2010) o Blázquez y Liarte-Tiloca (2018) —en que las sensaciones y experiencias sensoriales del investigador son tomadas como objeto y metodología de la investigación—, sino las resonancias de ese gesto y sus desdoblamientos.

En términos de mi lugar y el de mi investigación en campo, toda la producción discursiva suscitada a partir de la fies-

¹⁹ La relación entre la manifestación pública de cariño y la militancia LGBTI+, así como las formas en que las redes con las que trabajé elaboran los discursos del movimiento, son discutidas en Lopes (2011).

ta es relevante para reflexionar, a partir de mí mismo, sobre el funcionamiento y la observación de las reglas de comportamiento, y también sobre las formas de controlar las posibles transgresiones. La continuada reificación del supuesto carácter extraordinario del gesto evidenció que un modo de proceder prescrito, establecido, había sido infringido. No obstante, en lugar de violencia (imaginada, esperada) por parte de los narcotraficantes, la respuesta a ese acto fue la tentativa de adoptarlo y controlarlo a través de lo jocoso, la ironía y el chisme.²⁰ El flirteo que tuve con Diego me permitió ahondar en el conocimiento de los mecanismos de control y “corrección” del comportamiento que privan entre mis interlocutores/as.

Tales reflexiones son oportunas porque retoman postulados discutidos por Kulik (1995) y otros/as autores/as de la antropología (Kulik y Willson, 1995) respecto del silencio en torno a la sexualidad de los/as antropólogos/as, de su involucramiento y de las posibles prácticas afectivo-sexuales en campo. Como advierte Kulik (1995), es interesante contraponer la ausencia de relatos y reflexiones acerca de las experiencias de los/as antropólogos/as en campo con la tradición de estudiar la sexualidad de las personas con las que investigamos. Kulik además llama la atención sobre el hecho de que esa interdicción o tabú respecto de algunas de nuestras experiencias en campo no haya sido eliminada ni siquiera tras las críticas a la antropología que se dieron a lo largo de las décadas de 1970 y 1980, destacando el potencial analítico/interpretativo que se pierde en razón de ello.

Hay además otra dimensión importante que destacar. En su etnografía, Oliveira (2006) cuenta que pese a su indisposición de revelar aspectos de su vida privada en la interacción con sus interlocutores, tuvo que hacerlo por razones

²⁰ Una reflexión interesante sobre el chisme como mecanismo de control social aparece en Fonseca (2000).

de correspondencia en el contexto del intercambio establecido con ellos. En mi trabajo de campo, dada la proximidad y el tipo de relación establecida con determinados/as interlocutores/as, no podía haberme negado a hablar de mi vida. Considero que mi “presencia desexualizada” en un ambiente donde hablar y mantener interacciones eróticas estaba tan presente, habría causado al menos cierta extrañeza o (re) creado jerarquías, distanciamientos y fuertes diferencias. Del mismo modo, en determinado momento del trabajo de campo, todos mis fines de semana los pasé con los/as interlocutores/as de la investigación, lo que resultó en la revelación de mis intereses y encuentros afectivo-sexuales. La confianza y relación que yo pretendía establecer con ellos/as, así como la disponibilidad de aprendizaje que deseaba mantener, dependían de que compartiera determinadas prácticas y deseos, pues sólo así podía sumarme al grupo.

Es oportuno destacar, finalmente, que mi flirteo con Diego, un interlocutor que no formaba parte de la red principal de interlocutores/as, no estuvo muy presente en el cotidiano de la favela y poco impactó mi trabajo de campo. La opinión que de ello tuvieron mis interlocutores/as, los “riesgos” que representaba y los comentarios que suscitaba no tuvieron que ver con mi presencia en La Maré como investigador. Las bromas y amenazas nunca pasaron por afirmaciones como “si llegaran a saberlo en la universidad”, “eso va a entorpecer tu investigación”, o “puede ser que a tu asesor no le guste esto”. Si bien se puede poner en duda el conocimiento de los/as interlocutores/as acerca del *modus operandi* universitario/académico para hacer un cuestionamiento así, o incluso argumentar que se abstuvieran de hacerlo por mi convivencia con ellos, es probable también que tales comportamientos (ligar con un/a interlocutor/a) sean “menos tabú” o descalificadores entre ellos/as que entre nuestros/as colegas de la academia.

El objetivo de contar esta historia no es sugerir que el miedo vivido y revelado por los/as interlocutores/as sea in-

fundado, sino más bien ejemplificar con un caso específico cómo el rompimiento de una prohibición conduce a su reificación a través de las narrativas, las ironías y los chismes que suscita. Lo que las conversaciones surgidas a partir de lo ocurrido indican es que la presencia del narcotráfico representa un potencial real de violencia, y no que sea posible actuar en los márgenes o incluso negociar o hacer arreglos.

Como señalé anteriormente, estas dinámicas de anticipación del riesgo no son exclusivas de los habitantes no heterosexuales de la favela. Las reflexiones de Farias (2008), al observar los modos de circulación y constitución de sí mismos de los jóvenes de la favela ante las facciones de grupos criminales y sus dominios territoriales, indican la existencia de una “asfixia más aguda” y de la producción de una serie de anticipaciones, de cálculos, de evitaciones de esos jóvenes en relación con dichas facciones. En distintos contextos sociales, muchos sujetos experimentan o buscan practicar una homosexualidad discreta (es decir, orientada por un *ethos* de discreción), casi siempre entendida como el despliegue de signos de fuerza y virilidad (o, por lo menos, de la neutralización de aquellas características consideradas femeninas). Así, el evitar un beso o la “pinta” frente a la “boca de humo” en presencia de un narcotraficante no es una conducta exclusiva de esos sujetos o de esos territorios. Como se sabe, las experiencias y expectativas de violencia y discriminación por motivos de identidad sexual no son exclusivas de las favelas, sino que se extienden a otros espacios a consecuencia de la fobia que existe por lo LGBT+ como sistema de valores que estructuran relaciones sociales.

REFLEXIONES FINALES

Durante la ejecución de mi trabajo, a través de las distintas etapas que comprenden la realización de una etnografía, me

preocupé por no ser un actor más que trabaja con la estigmatización de la favela y sus habitantes. En este sentido, procuré no dar por hecho “la cuestión de la violencia”, aunque desde el primer encuentro con los/as interlocutores/as surgieron esas preocupaciones y, de hecho, permanecieron presentes a lo largo del trabajo de campo. Mi papel era entonces reflexionar sobre la manera en que esa cuestión era actualizada o se manifestaba en el cotidiano de mis interlocutores/as.

Las dinámicas de violencia, las distintas posibilidades de mediación al interior de la “sociabilidad violenta”, las estrategias de evitación y las transgresiones no castigadas, así como la regulación por parte de los grupos a través de chismes e ironías, revelan que la cuestión es compleja y que se constituye de acuerdo con las situaciones, los personajes, los sujetos involucrados, los lugares, etcétera. En este sentido, vivir en La Maré (esto es, convivir en vecindad con los interlocutores de la investigación) fue más que “*levar coió junto*”, como preveía el activista al que me referí al principio de este capítulo. En realidad, representó la posibilidad de experimentar la sensación y el sentimiento del miedo, la expectativa de violencia y las posibilidades de transgresión presentes en las narrativas producidas por los/as interlocutores/as a través de sus mecanismos de control.

Distintas investigaciones evidencian el impacto que en su realización tienen las identidades sexual y de género, las cuales se revelan significativas para el tipo de interacción entre antropólogos/as e interlocutores/as, así como en la definición de los temas a abordar y en la propia escritura del texto final. Comprendo que mi acceso a la intimidad de mis interlocutores/as se benefició mucho de mis características de clase, género y sexualidad, y claramente influyó en los temas abordados y las interacciones con ellos. El hecho de compartir la misma experiencia “desviada”, que era el tema de la investigación, facilitó una asociación, una especie de sinergia entre ciertos aspectos de la vida afectiva-sexual de los sujetos

y de mi propia vida, y del desarrollo de mi trabajo. Este entramado, creo, condujo a que, como amigo, interlocutor e investigador, yo tuviera acceso a información acerca de ellos/as y también a la necesidad de compartirles mi propia información (por voluntad propia y también por reconocer una especie de obligación en el sistema de reciprocidad en el que estábamos involucrados).

Si bien la reflexión sobre el caso que nos ocupa ha hecho posible profundizar en mi comprensión de los discursos y las prácticas de circulación y de los comportamientos al interior de la favela, reconozco que mi comprensión del sistema de valores en materia de deseos, género y sexualidad de mis interlocutores/as fue también ampliamente facilitada por las charlas que surgieron en torno a las personas por las que me interesaba, con las que mantenía o mantuve relaciones afectivo-sexuales. En este sentido, y en diálogo con Kulik (1995), para quien encarar/incorporar el deseo en campo puede ser una forma oportuna de sofisticar la lectura sobre el posicionamiento del/la antropólogo/a, creo que esta vez el involucrarse, volverse disponible, no sólo reveló ese aspecto que el autor argumenta, sino también señaló un camino que, aunque no planeado, fue muy productivo para comprender los sistemas morales que pretendí etnografiar.

Estas cuestiones y conclusiones iluminan reflexiones interesantes acerca del propio carácter de la antropología, de las posibilidades y límites del trabajo de campo y, en especial, de la “observación participante”. En esa dirección, tales desafíos, al mismo tiempo teóricos y metodológicos, me llevan a recuperar las provocaciones de Favret-Saada (1990), para quien un error a evitar en la observación participante es la preponderancia de la observación, en detrimento de la participación. En la misma dirección, la ausencia de un campo consolidado de reflexiones sobre el lugar del cuerpo, del deseo y de las experiencias afectivo-sexuales de los/as antropólogos/as en campo dificulta nuestra profundización sobre

las potencialidades, límites e interdicciones de esa participación. Esto es, incorporando el postulado sobre la necesidad de estar en campo, de disponer del cuerpo y de participar sin subsumir la presencia del antropólogo que observa, ¿cuáles son los límites de la actuación “participante” en etnografías que tengan cuerpos, deseos y sexualidades como tema de reflexión? ¿Qué se puede y qué no se puede hacer? ¿Cómo es que tales comportamientos son restringidos, borran, redimensionan o colocan en jaque reflexiones sobre la objetividad, el poder, la autoridad y la ética en la antropología?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguião, Silvia (2007). *Aqui nem todo mundo é igual: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. Tesis de maestría. Río de Janeiro: Instituto de Medicina Social-Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Albuquerque de Braz, Camilo (2010). “Mas agora confessa...” Notas sobre clubes de sexo masculinos. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (4), 127-156, <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/40/396>>.
- Blázquez, Gustavo y Liarte-Tiloca, Agustín (2018). De salidas y derivas. Anthropological Groove y “la noche” como espacio etnográfico. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (60), 193-216, <<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/2630/2083>>.
- Díaz-Benítez, María Elvira (2007). Dark Room Aqui: um ritual de escuridão e silêncio. *Cadernos de Campo (Sao Paulo)*, 16 (16), 93-112.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1985). *Antropología social*. Lisboa: Edições 70.
- Farias, Juliana (2008). Da asfixia: reflexões sobre a atuação do tráfico de drogas nas favelas cariocas. En Luiz Antonio

- Machado da Silva (org.), *Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro* (pp. 173-190). Río de Janeiro: Nova Fronterira.
- Favret-Saada, Jeanne (1990). "Être Affecté". *Gradhiva: Revue d'histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 3-9.
- Fonseca, Claudia (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Foucault, Michel (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- Fridman, Luis Carlos (2008). Morte e vida favelada. En Luiz Antonio Machado da Silva (org.), *Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro* (pp. 77-98). Río de Janeiro: Nova Fronterira.
- Fry, Peter (1982). *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Río de Janeiro: J. Zahar.
- Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Río de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Goldman, Marcio (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia, São Paulo*, 46 (2), 445-476.
- Goldman, Marcio (2008). Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*, 3, I-II.
- Kulick, Don (1995). Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work. En Don Kulick y Margaret Willson (eds.), *Taboo; Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (pp. 1-29). Londres/Nueva York: Routledge.
- Kulick, Don y Willson, Margaret (eds.) (1995). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Lacombe, Andrea (2006). "Para hombre ya estoy yo": masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Río de Janeiro. Buenos Aires: Antropofagia.

- Lacombe, Andrea (2009). “Tu é ruim de transa!” ou como etnografar contextos de sedução lésbica. En María Elvira Díaz-Benítez y Carlos Fígari (orgs.), *Prazeres dissidentes* (pp. 373-392). Río de Janeiro: Garamond (Coleção Sexualidade, gênero e sociedade).
- Leite, Márcia Pereira (2008). Violência, risco e sociabilidade nas margens da cidade: percepções e formas de ação de moradores de favelas cariocas. En Luiz Antonio Machado da Silva (org.), *Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro* (pp. 115-142). Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lopes, Paulo Victor Leite (2011). *Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimento*. Tesis de maestría. Río de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lopes, Paulo Victor Leite (2019). Corpos, gêneros e subjetividades em disputa: reflexões a partir de um caso de violência em uma favela do Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu*, (55), 1-32.
- Machado da Silva, Luiz Antonio (org.) (2008). *Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Mattos, Carla (2009). Nas margens da Lei Maria da Penha: gênero acesso à justiça e violência nas favelas cariocas. Artigo submetido ao Prêmio Igualdade de Gênero, CNPQ/Sec. Especial de Políticas para as Mulheres.
- Oliveira, Leandro de (2006). *Gestos que pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares*. Tesis de maestría. Río de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena, Instituto de Medicina Social-Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Perlongher, Nestor (2008). *O negócio do michê: prosituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Silva, Vagner Gonçalves da (2000). *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antro-*

pológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo.

Wacquant, Loïc (2002). *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Río de Janeiro: Relume-Dumará.

Whyte, William Foote (2005). *Sociedade de esquina*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.

ETNOGRAFÍA Y HETERONORMATIVIDAD

RODRIGO PARRINI

Orinar es equiparable con el pensar.
Giorgio Agamben, *Autorretrato en el estudio*

Hace algunos años unos amigos de la ciudad de Tenosique,¹ en la frontera sur de México, donde realizo una etnografía desde el año 2006, me escribieron al celular para contarme que un amigo mutuo, que vive en una comunidad pequeña aledaña a la ciudad, había sido diagnosticado como portador del virus de la inmunodeficiencia humana (VIH). Luis, como lo llamaré guardando su nombre, se había realizado una prueba rápida de VIH en el parque central de la ciudad, frente al Ayuntamiento. En ese entonces, una fundación holande-

¹ Tenosique es uno de los diecisiete municipios del estado de Tabasco; colinda al este y al sur con la República de Guatemala y al oeste con el estado de Chiapas. La ciudad de Tenosique se encuentra a 58.5 kilómetros de la frontera con Guatemala. En 2010 contaba con 58 960 habitantes, repartidos en más de 130 localidades, muchas de ellas con menos de 500 habitantes. En la ciudad habitaban 32 579 personas. Según datos de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), 69.7% de la población presentaba algún nivel de pobreza; 14.4% vivía en pobreza extrema y 9.5% no tenía acceso a la alimentación (Sedesol, 2013: s.p.). La población mayor de 15 años (10.3%) era analfabeta y 46.5% no había completado la educación primaria. De su población económicamente activa, gran parte trabajaba en el sector primario (agricultura y ganadería) o en el terciario (servicios y actividades de gobierno).

sa dedicada a la prevención del VIH financiaba a organizaciones civiles de Tabasco para que aplicaran pruebas rápidas en todas las localidades del estado. La logística era siempre la misma: se ponían mesas y sillas debajo de una carpa, que muchas veces estaba descubierta en sus costados; los integrantes de las organizaciones tenían los kits para las pruebas y realizaban una atención secuencial: se recibía a la persona interesada y se le brindaba información, luego se le ofrecía orientación sobre sus dudas y se le aplicaba la prueba, para lo que tenía que firmar un consentimiento informado. Dado que eran pruebas rápidas, el resultado se le entregaba en ese mismo momento. Si alguien resultaba positivo se le atendía de modo diferenciado, pues había que realizar una segunda prueba que ratificara los resultados de la primera.

Luis había dado positivo a una de las pruebas rápidas que estaban aplicando integrantes del Club Gay Amazonas, el colectivo que yo investigaba junto con personal de la Jurisdicción Sanitaria. Cuando me escribieron, habían pasado un par de horas tras la entrega del diagnóstico. La información, que según la normativa de la Secretaría de Salud (2010) debía ser confidencial,² se esparció rápidamente entre los integrantes del club y sus conocidos. No sólo por el diagnóstico, también por el saber que produjo: la vida de Luis no volvió a ser la misma. A los problemas de salud que enfrentaba, las dificultades que debía resolver para atenderse en la capital del estado y los síntomas que empezó a experimentar, se sumó un ostracismo que lo rodeó rápidamente y su propia retracción,

² Sobre la confidencialidad, la norma oficial dice que: “En los establecimientos de salud se informará sobre la magnitud y trascendencia del problema de salud que constituye la infección por VIH, los mecanismos de transmisión y las medidas preventivas, con el debido respeto a la dignidad de las personas, el derecho a la igualdad, la confidencialidad, la privacidad y la no discriminación” (Secretaría de Salud, 2010: 11). Cuando se realiza un examen de VIH, el documento dice que se debe garantizar “que el servicio de salud al que acude respetará su derecho a la vida privada (confidencialidad del resultado) y a la confidencialidad del expediente” (2010: 13).

especialmente, frente a otros gay de la localidad. Luis quedó fuera de las redes de sociabilidad sin que nadie lo hubiese expulsado de forma explícita. Luego de participar en un procedimiento médico confidencial mucha gente se enteró que “tenía Sida” (síndrome de inmunodeficiencia adquirida). Alguien me comentó que los muchachos que habían sido sus amantes estaban muy asustados; una madre lo fue a amenazar a las puertas de su casa, advirtiéndole que “no se metiera con su hijo”. Le han gritado, varias veces, “maricón sidoso”.

Un tiempo después, casi un año, un amigo me llamó por teléfono y me contó que Luis estaba internado en el hospital municipal. Yo me encontraba en la ciudad en esos momentos y fuimos a visitarlo. Mi amigo conoce a los funcionarios de ese centro de salud y pudimos entrar a verlo sin problemas. Luis estaba acostado en una camilla en un pasillo y un letrero con letras muy grandes, pegado en una pared, decía “VIH”. Yo no había hablado con él desde que se difundió su estado serológico: ni él sabía si yo sabía, ni yo sabía si él sabía que yo sabía; pero el cartelito con letras rojas pegado a su lado, su extrema delgadez, las diarreas constantes y las fiebres no eran sólo del orden del saber, también eran del orden del dolor y la desesperación. Yo podía ayudarlo sin nunca hablar de su diagnóstico. El sobrentendido era una estrategia disponible y, quizás, necesaria, pero el sobrentendido surgía de la discriminación y del prejuicio, del rechazo y de la humillación.

¿Participaba yo en todo eso?, ¿reproducía los efectos de la comidilla y el silencio o del desprecio y la indiferencia? En el campo no fui más allá de la forma en que socialmente se resolvían estos conflictos, dejé nuestra relación en un saber tácito que nos vinculaba y que nos apartaba. Sabía lo que le sucedía sin decir nada, en un silencio compartido que me produjo una honda sensación de cercanía y distancia. Una *extimidad* radical en la que los dos estábamos, en algún sentido, a la intemperie.

Una etnografía sobre la sexualidad investiga, de algún modo, las conexiones complejas entre un orden institucional que discierne los cuerpos y las inmunidades, los murmullos de la vida cotidiana de una colectividad o un grupo, las maneras en que un sujeto traza fronteras que lo protejan y lo diferencien. En ese campo, se entrecruzan la biopolítica y algunas formaciones discursivas, como la medicina o el humanitarismo sanitario,³ y modos sociohistóricos de subjetivación, mediante los cuales son producidos determinados tipos de sujetos y corresponden también a maneras de regular lo posible y lo esperable. Pensando en la historia que relato: ¿qué sujetos deberían surgir de las pruebas rápidas y todo el aparato estatal y civil de prevención del VIH que no sólo informa, sino también prescribe, produce horizontes de acción y significación legítimos y deseables?, ¿qué subjetividades emergen en ese aparente traspíe de las confidencialidades prometidas entre las lenguas aguzadas de un pueblo?, ¿qué implica saber si dicho saber nos pone en peligro y, potencialmente, nos daña?

Al estudiar la sexualidad entendemos que algunas de las regulaciones y normatividades más profundas de un orden social —institucional y simbólico— se refieren al deseo, a las identidades, los límites y usos del cuerpo, a los modos de establecer relaciones socialmente legítimas. Esto no tiene que ver sólo con determinadas prácticas o algunos discursos. Me parece que apuntamos a una dimensión transversal de la vida y de los órdenes sociales y culturales. Entonces, cuando cierto pensamiento feminista y *queer* mostró que las sociedades conocidas no sólo suponían un orden de sexo-género que, en general, subordinaba a las mujeres y avalaba formas de domi-

³ Que desplegaba la fundación holandesa en los calurosos parques del sur de México, suponiendo un régimen de derechos y garantías parecido al que impera en los países del norte de Europa. Didier Fassin (2016) localiza estas intervenciones en lo que llama “razón humanitaria”, que articula motivos políticos con sentimientos colectivos como la compasión.

nación masculina, sino que también implicaban una regulación detallada y consistente de los deseos eróticos y los usos sensuales y sexuales del cuerpo, lo que emergió fue un pensamiento que mostraba la heteronormatividad casi como una estructura o, al menos, como una forma sistemática y predominante de control productivo de los erotismos, los deseos, los cuerpos, los sujetos y las relaciones (Boellstorff, 2007; Butler, 2001 y 2002; Preciado, 2002 y 2003; Wittig, 2006).

En esa dirección, diré que cualquier trabajo de campo es heteronormativo mientras no demuestre lo contrario. La antropología es una disciplina heteronormada y sólo recientemente ha puesto en discusión sus propios supuestos y postulados con respecto al orden sexual del mundo. Creo que lo ha hecho de manera incipiente y tímida, comparado con la energía colectiva que se ha ocupado en desmontar su epistemología de género (Aggarwal, 2000; Behar y Gordon, 1996; Castañeda, 2010; Stacey, 1988). Quizá, con precaución, podríamos sostener que la antropología contemporánea es hoy menos masculina que heterosexual. Sin embargo, no se trata de pensar una antropología gay, lésbica, LGBTTI (lésbico, gay, bisexual, transgénero, travesti, intersexual), trans o *queer*, aunque también se pueda hacer. A mi entender, el esfuerzo se debe orientar a deconstruir el aparato epistémico-sexual de la antropología tanto en sus postulados conceptuales como metodológicos; en su razón sexo-política, para usar un término de Beatriz (Paul) Preciado (2002 y 2003).⁴

En los hechos que reconstruyo, la heteronormatividad no sólo es un horizonte normativo ineludible (Warner, 1993),

4 Preciado escribe que “la sexo-política es una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo. Con ella, el sexo (los órganos llamados ‘sexuales’, las prácticas sexuales, pero también los códigos de la masculinidad y la feminidad, las identidades sexuales normales y desviantes) entra en los cálculos del poder, haciendo de los discursos sobre el sexo y de las tecnologías de normalización de las identidades sexuales unos agentes de control de la vida” (Preciado, 2003: 18; la traducción es mía).

sino también una forma de legibilidad que enturbia cualquier intento por dar cuenta de otras vidas (Butler, 2001 y 2002). La perspectiva intersticial de una mirada *queer* (Edelman, 2004) debiera sostener una crítica a un orden cultural específico y a las propias premisas y conclusiones a las que arribemos. Mirar de otro modo es inaugurar también otras posibilidades de vida y dar cuenta de ellas.

A partir de esta postura, surge una multitud de preguntas que podemos explorar: ¿es factible pensar una antropología pos-heteronormativa y no heterocentrada?, ¿sus practicantes deberían tener ciertas adscripciones identitarias o apuntamos a los aparatos conceptuales y metodológicos que permiten la operación empírica y escritural de la disciplina y que compromete a cualquier sujeto que la practique, aunque de maneras diversas? Un trabajo de campo que deconstruye, pero también investiga, las heteronormatividades, los regímenes sexo-políticos que garantizan un orden heterosexual del mundo y las subjetividades: ¿qué características debería tener, qué estrategias podría desplegar, con qué herramientas?, ¿qué escritura antropológica y etnográfica podemos imaginar y también practicar si no estamos comprometidos con una *lengua* heterosexual que entiende cabalmente los objetos que investiga, que supone modos de desear y vivir y que, por supuesto, reproduce la hegemonía de una forma de sexualidad?, ¿se trata de hablar otra *lengua*, de producir otra escritura, como alguna vez lo imaginaron algunas filósofas feministas para las mujeres, que no eluda sino intensifique las diferencias?

Luis estaba muriendo. Al salir de la sala de emergencias, su hermana me preguntó cómo lo había visto y le dije que muy mal. Me respondió con una mirada muy angustiada. El etnógrafo que estaba sentado en la sala de espera de ese hospital conocía mucha gente dentro de la institucionalidad nacional y estatal dedicada al VIH. Mucha más gente que mis amigos y sus familias. Este sujeto, también adolorido por el

abandono de Luis y su precariedad corporal y existencial, decidió convocar esos contactos para que lo ayudaran. Eso era el campo, al menos este campo: personas enfermas, instituciones excluyentes, discriminaciones rampantes, los derechos en un mausoleo que se visita para rendir honores, pero que no se habita, rumores, cuerpos que desean y padecen. Todo esto es el campo y, me parece, también la sexualidad.

SABERES COTIDIANOS/SABERES ETNOGRÁFICOS

Entrar al hospital no sólo era ingresar a una institución médica, era también adentrarse en un modo en que la sexualidad era producida y regulada. El papel pegado en la pared con un diagnóstico confidencial correspondía a la exposición de un sujeto vergonzante y lo hacía inteligible mediante su padecimiento, para mostrar su deseo. No se trata sólo de información innecesaria, lo dice la normatividad oficial, es ante todo un gesto de segregación de ese sujeto sexual despreciable. Eso es sexo-política y también biopolítica, ese vínculo moderno entre vida y poder y entre soma y disciplina; ésas son las formas de inteligibilidad de las que habla Judith Butler (2002), cuando piensa las vidas dignas y otras que no lo son. Eso es el campo: el orden sexo-político del mundo y la dominación biopolítica de los cuerpos no están fuera de él, sino en sus definiciones y prácticas más cotidianas e invisibles.

El rumor que inició este relato se transformaba en la verdad de una sigla adherida a la pared de un hospital. Luis sabía que yo sabía, pero nunca le dije nada, porque él no me había dicho nada a mí, directamente. Yo guardaba una extraña fidelidad a la confidencialidad, que estaba completamente desfasada con respecto de los hechos ¿Por qué lo hacía? Al pensarlo ahora, creo que fue una forma de resistir la disolución de las dignidades y los derechos; yo sabía lo que le sucedía de un modo indebido, que reproducía tecnologías sociales

de dominio y desprecio. Participaba en ellas, sin duda, incluso sin quererlo, pero ante esto, asumí una postura: frente a la parcialidad del poder no antepongo una *descripción densa* (Geertz, 2005), que también podría plantear, sino una *participación densa* que dé cuenta del funcionamiento excluyente de un régimen heteronormativo. En este caso, aunque resulte paradójico, mi participación fue el silencio, ese saber no sabiendo, un sobrentendido que se deslizaba en la relación con Luis.

La sexualidad es siempre un campo político. Es también un ámbito atravesado por deseos, afectos, formas de intimidad, identidades más o menos resueltas, relaciones de poder muchas veces brutales, discursos y tramas institucionales múltiples. Por ello, la etnografía no es sólo un trabajo de descripción y la escritura una cita verosímil de lo estudiado. En ella creamos artefactos sexo-políticos, pequeñas máquinas epistémicas, que intentan mostrar un mundo, pero también *desviar* su descripción hegemónica, dilucidar sus invisibilidades y exclusiones, proponer otras perspectivas.

Si, como dijimos, cualquier trabajo de campo es heteronormativo mientras no demuestre lo contrario, quizá nuestra labor consiste en demostrar eso: que hay otras subjetividades y existen otros cuerpos, que podemos hablar de múltiples deseos, que el poder no es una meseta lisa, sino un campo estriado, que las experiencias de los sujetos son plurales y muchas veces parciales. No se trata de mostrar otras identidades o deseos, sino de apostar que cualquier sexualidad contiene una alteridad radical que desestabilizaría las normas y los cuerpos.

Es necesario pensar las especificidades de una etnografía sobre la sexualidad, interrogar sus singularidades epistemológicas, metodológicas y éticas; reconocer sus desafíos y riesgos; sus requerimientos y limitaciones escriturales. Vista desde sus potencialidades etnográficas, la sexualidad tiene un rasgo fundamental: es una ruta que empieza o termina en una di-

mención íntima o personal, pero también empieza y termina en una dimensión pública, colectiva e institucional. Aunque no sea el único campo de investigación marcado por esta trayectoria, creo que lo experimenta de un modo singular. Debemos atender, en primer lugar, los cortocircuitos que ocurren o los hiatos que existen entre la vivencia individual de la sexualidad y sus formaciones colectivas.⁵ En el orden del saber cotidiano, no todo puede ser expuesto, ni siquiera preguntado. La sexualidad, dadas las formas en que se articula con otras relaciones sociales o es sobredeterminada por otros universos simbólicos, es un ámbito de velos y desvelos; de develamientos estratégicos y ocultamientos tácticos; pero también de desgarraduras y tensiones, de revelaciones obligadas o dolorosas.

Los rumores que rodeaban a Luis, las reacciones que había suscitado su diagnóstico, las dificultades que enfrentaba para atender su salud tenían un sesgo vinculado con su deseo y su identidad sexual. Como lo mencioné antes, en ese contexto un diagnóstico de VIH equivalía a homosexualidad; salvo que la persona fuera mujer o un infante. Los secretos y las secrecías se sumaban: no se trataba sólo de tener un virus, sino también de develar un deseo, pero había algo paradójico, muchas veces quienes intentaban “esconder” el diagnóstico eran sujetos que enunciaban abiertamente sus identidades.

⁵ Habría que puntualizar que la sexualidad como un ámbito específico de experiencia y como rasgo de cierto tipo de individualidad tiene un origen histórico (Preciado, 2002; Sabay, 2016). En el caso de Tenosique, un proceso histórico que empieza en la década de 1960 y perdura hasta el día de hoy estableció una serie de discursos sobre la sexualidad y articuló instituciones que la producen e intervienen. Como lo analicé en otra parte, el Club Gay Amazonas fue un agente “modernizador” que incentivó la creación de un dispositivo local de la sexualidad (Parrini, 2018). El vínculo entre sexualidad e intimidad o entre aquella y las formas de individualidad no es una precondición, sino un efecto profundo del dispositivo de sexualidad en sus diversas configuraciones sociohistóricas y culturales. Sin duda, la prevención del VIH, centrada en comportamientos individuales, contribuyó a profundizar la relación entre lo íntimo y lo sexual o entre individualidad y sexualidad.

El VIH no develaba nada que ellos mismos no hubiesen dicho, pero el virus producía una conexión, o la renovaba, entre homosexualidad y muerte, entre placer y culpa, entre formas de vida no reproductivas y sus efectos corporales y morales. El virus era una reafirmación tajante de la heteronormatividad, una confirmación de las sospechas que atingen a la homosexualidad masculina y, también, una evidencia para un orden heteronormado de las subjetividades y las vidas.

Sin embargo, era sorprendente, en estos casos, que las reacciones de ostracismo provinieran de los propios colectivos y sujetos gay de la localidad. Muchas veces el desprestigio de una persona que viviera con VIH se acentuaba entre ellos. Varias personas homosexuales⁶ que murieron por Sida negaron hasta el último momento que tuvieran el virus, en una afirmación de sí que era difícil de comprender y que, en alguna medida, facilitó sus muertes. No se trataba de develar una condición de salud que desde hace años es crónica; sin embargo, es necesario comprender la operación profunda y radical de una autoexclusión, que implicaba una ruptura o un alejamiento de afectos y vínculos, la negación de un deterioro físico paulatino, pero irremediable, y la imposibilidad de acceder a los cuidados que pudieron salvarlos. En esta investigación, el encuentro conflictivo entre los contextos de exclusión y subordinación sexual y la responsabilidad individual condujo a una serie de paradojas que no sólo tensaron los análisis, sino que marcaron el trabajo de campo. Una etnografía estudia relaciones de poder y está, también, atravesada por ellas; se hace preguntas éticas y también investiga los órdenes morales que organizan a una colectividad o grupo social. En esa medida, la heteronormatividad no era sólo

⁶ No puedo dar cuenta en este capítulo de la diversidad de identidades, identificaciones, nominaciones y posiciones que están en juego en este campo. Propongo un análisis detallado en una monografía que dediqué al Club Gay Amazonas y el dispositivo de sexualidad que se forma en Tenosique durante las tres últimas décadas del siglo xx (Parrini, 2018).

una frontera moral entre formas de sexualidad y deseo, entre trayectorias de vida y experiencias del cuerpo; también constituía un modo de diferenciar sujetos sanos y enfermos. En la etnografía encontré que toda la homosexualidad estaba del lado de la enfermedad y la anormalidad, en una mezcla singular, pero consistente, entre abismos metafísicos, condenas religiosas y fallas genéticas (Parrini, 2018). El virus del Sida profundizaba esa división y establecía un nuevo tipo de enfermo: el enfermo entre los enfermos, un sujeto aún más estigmatizado y despreciable. Tanto, que también lo era para quienes compartían un deseo o una identidad.

Dudo en llamar a esto homonormatividad⁷ (Duggan, 2003). No se trataba de una regulación interna, pero excluyente, dentro de las comunidades con sexualidades no heterosexuales, o no ante todo. La partición del mundo y los órdenes a los que da lugar producen la exclusión de ciertos cuerpos e inmunidades, porque su *falla* ya no se podía contener ni evitar. La muerte que habita cualquier homosexualidad (Bersani, 1995), habita de forma intensificada e ineludible la homosexualidad con Sida, y quizá una forma inmediata de exclusión se generaba entre aquellos que debían defenderse de esa doble exclusión, porque de todos modos los amenazaba.

En la historia que reconstruí, el saber de Luis y el mío coincidían, pero no se podían enunciar. La confidencialidad que yo quise mantener revivía en cada momento la transgresión de la que participaba, sabiendo como sabía de una manera anómala e incorrecta. Mi silencio no transformaba esa situación, sólo la desplazaba del rumor al sobrentendido. Entonces, el trabajo etnográfico tenía, en alguna medida, la forma misma del habla social que impugna la discreción y la

⁷ En un contexto de políticas y subjetivaciones neoliberales, Duggan afirma que la homonormatividad “no contesta las suposiciones e instituciones heteronormativas dominantes, sino que las sostiene y las mantiene”, y promete una política y una cultura gay privatizadas, centradas en el consumo y la vida doméstica (Duggan, 2003: 51; la traducción es mía).

privacidad de ciertos datos, abre una serie de informaciones y rumores sobre el otro, intensifica la exclusión e inaugura un modo singular de alteridad. El etnógrafo se encontraba en una situación en la que no podía hablar, pero tampoco callar.

Recuerdo que me encontré con Lucas en una calle de Tenosique en días cercanos a la Navidad. Sabía que su abuela había muerto unos meses atrás y que él la cuidó en esa etapa. Al verlo, me sorprendió su aspecto: estaba muy delgado y con el rostro hundido. Le pregunté si estaba bien y me dijo que sí, pero que la enfermedad y la muerte de su abuela le habían causado “mucho estrés”. Nos despedimos. Le comenté a alguien sobre el encuentro y mencioné que Lucas se veía muy delgado; mi interlocutor contesto, rápidamente, “es que tiene Sida”. No lo volví a ver, dos meses después supe que había muerto en un hospital de Villahermosa. A Lucas lo traté muchas veces y lo vi unos meses antes del último encuentro que relato. Nunca había escuchado un rumor sobre su estado serológico. No fue un examen tomado en un parque el que esparció los rumores, en este caso fue la muerte y, un poco antes, su deterioro físico. Como si existieran otras evidencias, todas del orden del cuerpo, que sustentan un saber sobre el otro: un cuerpo auscultado por la medicina o asolado por la enfermedad.

Con Luis supe sin querer y con Lucas también. De uno el saber fue un rumor, del otro un encuentro fortuito en una calle, pero en los dos casos nunca fue un saber producido por el propio sujeto, sino una suposición de otros que excluía su propio saber: es sabido antes que consultado; es objeto de rumores y no de preguntas; se supone, pero aun así se calla frente a él y se habla a sus espaldas. El saber lo rodea como cotilleo, pero lo abandona como posibilidad de resolver sus circunstancias aciagas. No conduce a la salud o la solidaridad, pero sí implica exclusión. La pregunta es, entonces, qué puede hacer la etnografía con estas cartografías del agravio y el chisme. Este capítulo es una respuesta: las regis-

tra y, si puede, las piensa, pero no desmantela la organización del oprobio y la indiferencia, sino que *participa* en ella. Sabemos que no es una práctica neutral; lo que me parece menos claro es qué sigue a esa neutralidad cuestionada: ¿un total compromiso contra las injusticias y con la verdad?, ¿una acción divergente con respecto del orden social investigado, pero más ética según otros parámetros? Es necesario preguntarse cómo lidia una práctica que produce saberes de manera sistemática con los saberes que atraviesan cualquier relación social o experiencia investigable.

La etnografía *sabe* al saber, pero no interviene en las condiciones y los efectos de su producción. En este sentido, guarda silencio y es testigo del saber del otro o sobre el otro. Luis *tiene* Sida, Lucas *tenía* Sida. Lo dice la gente. Sólo la muerte disuelve el saber en una inocuidad definitiva. Podríamos imaginar una etnografía que no sólo registrara la enfermedad, sino también colaborara en la producción de espacios y relaciones que favorecieran las inmunidades de sujetos excluidos. Una etnografía profiláctica. Pero creo que siempre llegaría tarde a socorrer donde ya se suscitó un daño. A Luis, como lo mencioné, lo ayudé a acceder a los servicios de salud de manera más expedita; pero esto, desde la perspectiva de las tramas de la injusticia y la exclusión, sólo implicaba tomar un atajo para dejar todo intacto. De alguna forma, percibo que esa acción solidaria exhibe, por contraste, todas las acciones que no se realizaron. Sin duda, hay personas a las que no pude ayudar. Lucas fue una de ellas, pero eso no impidió que supiera.

Entonces, ¿de qué orden es el saber etnográfico: de la contemplación quieta de las formas del mundo o del involucramiento activo?, ¿puedo saber sin actuar?, ¿es factible pensar un saber depurado de las condiciones de existencia y los modos de exclusión que investigamos, exento de las relaciones de poder que conocemos y, también, reproducimos?, ¿un saber sobre el otro que se deslinde de su destino?

LO MINÚSCULO Y LO COLOSAL

La sexualidad ha sido un gigantesco dispositivo de saber, dice Foucault (1981). No nos podemos deslindar de ese rasgo fundamental. Sin embargo, las etnografías se encuentran con saberes de distinto orden: desde los que produce la ciencia hasta los que propone la magia. Me pregunto si estos saberes paradójicos que describo, que expropian a los sujetos de una verdad sobre sus cuerpos y los exponen a formas crecientes de violencia, son parte del dispositivo foucaultiano, traspuesto a los mundos rurales de ciudades fronterizas y a sociedades que nunca resolvieron ni el sentido ni el valor de la modernidad y la ciudadanía. Los exámenes rápidos de VIH, como el que se hizo Luis, son resultado de las biotecnologías de detección de enfermedades (Biehl, 2005); los rumores, de formas sociales de producir conocimiento y de anclarlo a relaciones de poder. Esos saberes están a mitad de camino entre los modos científico-técnicos de sexualización y los histórico-rituales, siguiendo una diferenciación propuesta por Foucault (2009: 178). Los sujetos son producidos en esas coordenadas, en las que la sexualidad contendría la verdad más íntima de cualquiera y el rumor la más exterior.

El gobierno federal creó los Centros Ambulatorios para la Prevención y Atención en Sida e Infecciones de Transmisión Sexual (Capasits) en distintas localidades del país. Estos centros respondieron a una estrategia de atención focalizada que evitara los conflictos que suscitaba el VIH en el sistema sanitario nacional. En el año 2010, se inauguró uno en Tenosique que atiende a tres municipios fronterizos.⁸ Antes de la existencia de este lugar las personas que vivían con VIH debían ir a Villahermosa, la capital del estado, para realizar-

⁸ Los municipios son Balancán, Emiliano Zapata y Tenosique. Según datos de la Secretaría de Salud, el centro atiende a 173 pacientes, de los cuales 52 son mujeres (30% del total).

se exámenes, recibir los tratamientos y ser atendidos por médicos especialistas. En Tenosique, la atención es ambulatoria y no hay médicos infectólogos. Los tratamientos antirretrovirales se entregan en este recinto y se toman los exámenes necesarios para mantener un control de la enfermedad. El Capasits de Tenosique está detrás del Hospital Municipal, que es el principal centro médico del municipio. Está dentro, pero aparte, y su emplazamiento fue una respuesta a los conflictos con la confidencialidad de los diagnósticos, pero también a las reticencias que tenían las personas que vivían con VIH a atenderse en la localidad.

Nuevamente, encontramos una doble inscripción de estas personas. Por una parte, la lejanía de la capital, que se encuentra a tres horas de viaje, y el costo de los pasajes dificultaban su acceso a los servicios de salud y las ponía en riesgo. Por otra, la instalación de un espacio singular, sólo dedicado a VIH e ITS, señalaba a quienes se atendieran ahí. Es una tensión entre la falta de acceso a servicios médicos especializados y el estigma que atraviesa la experiencia de vivir con VIH en una localidad pequeña.

Al menos en su funcionamiento local, el Capasits es una intervención del Estado en las sexualidades problemáticas. Este centro no sólo atiende a las personas que viven con VIH, también a las trabajadoras sexuales que se realizan los exámenes médicos necesarios para conseguir o renovar la tarjeta sanitaria que el Ayuntamiento les exige para trabajar en lugares públicos. En ese lugar se provee de preservativos a la población en general. Podemos leer esta institución como una culminación del dispositivo de sexualidad, en el que los cuerpos marcados por diversas “patologías” son auscultados, seguidos y controlados.

La convivencia de trabajadoras sexuales y personas con VIH, muchas de ellas hombres homosexuales o personas trans, devela una cartografía de las sexualidades, las identidades, los cuerpos y las enfermedades que reúne y aparta,

que supone continuidades e hiatos, que identifica comportamientos y subjetividades de modos diferenciales.

La contigüidad entre estos sujetos sociales también aparece en el discurso de algunos políticos, que localizan a las personas gay o trans junto con las mujeres dedicadas al trabajo sexual. En cierta ocasión, un alcalde propuso crear una zona de tolerancia dentro de la ciudad donde se concentraran las cantinas y el trabajo sexual. Él pensaba que en ese lugar cercado y controlable las personas no heterosexuales y las trabajadoras sexuales podrían moverse sin problemas, bajo la vigilancia del Municipio, y así se evitarían los conflictos que denunciaban, según sus palabras, “las madres de familia” con respecto de sus maridos, que gastaban el dinero de sus sueldos en “prostitutas y alcohol”. Si bien esa zona nunca se construyó y el trabajo sexual se ejerce en distintos espacios, desde casas de citas hasta cantinas y bares, el Capasits se transformó, *de facto*, en esa *zona de tolerancia* donde las sexualidades problemáticas son convocadas. Ese centro se constituyó en una zona de tolerancia sanitaria donde los cuerpos son sometidos a exámenes y seguimientos y en la que se emiten diagnósticos sobre su integridad física.

Algunos integrantes del club repartían preservativos e información sobre prevención de VIH e infecciones de transmisión sexual en las escuelas, lugares de trabajo, cantinas y bares, casas de cita, entre otros lugares, y ayudaban a algunas personas que vivían con VIH. A veces pedían dinero en los comercios para financiar un fármaco, un examen o la comida de un paciente. Mucha gente tenía más confianza en ellos que en los funcionarios que se dedicaban a esas tareas. Ellos circulaban y sus cuerpos podían estar presentes en espacios disímiles en un mismo día; se los veía por igual en los sitios de esparcimiento y en las instituciones de salud.

En mi trabajo de campo participé en muchos de esos recorridos, especialmente junto al presidente del club, que era el activista contra el Sida más conocido de la ciudad. Él era un

mediador, un gestor de recursos, un consejero ambulante y un testigo atento de lo que sucedía. Conocía a todas las personas que se atienden en el Capasits, a las trabajadoras sexuales, a los gay locales. Realizaba un activismo local y estatal, por lo que se reunía tanto con autoridades municipales y funcionarios del gobierno del estado como con integrantes de la sociedad civil.

Se puede pensar en el presidente del club como un gestor privilegiado de saberes, pero también como un umbral que abría las puertas a muchos lugares. Como dije, en un día podíamos ir desde las oficinas del presidente municipal hasta las cantinas y casas de citas de las colonias de la ciudad. Con él yo entraba en espacios a donde no habría podido acceder por mis medios y conocía la vida de mucha gente. Cuando lo consideraba necesario, me pedía ayuda en determinada actividad o me invitaba a cierta reunión. En alguna medida, yo participé de su activismo, pero sin comprometerme con él, es decir, mantuve una distancia crítica respecto de sus actividades. Creí que era una posición adecuada que me permitía resguardar el trabajo etnográfico, pero también inscribirlo en los procesos y las relaciones sociales que estudiaba. Nunca me transformé en un activista.

Cuando México recibió financiamiento del Fondo Mundial de Lucha contra el Sida, la Tuberculosis y la Malaria, entre los años 2011 y 2013, millones de preservativos fueron repartidos por todo el país y muchos de ellos a través de organizaciones civiles de distinto tipo (Funsalud, 2014: 2). En Tenosique, el Club Gay Amazonas se encargó de distribuirlos junto con las instituciones sanitarias locales. En casa del presidente del club había cajas que no siempre lograba distribuir, aunque la gente, fundamentalmente hombres, llegaba a distintas horas del día a solicitar preservativos. En esos momentos, las políticas globales de combate a la epidemia marcaban la experiencia cotidiana de una casa en una pequeña ciudad fronteriza. Las profilaxis médicas, las industrias farmacéuti-

cas, los organismos internacionales, las políticas públicas y las organizaciones de activistas y de prevención arribaban, de algún modo, a esas puertas para ofrecer medios de protección a una población que no estaba enterada de los juegos globales ni de las políticas internacionales. En este caso, el saber estaba tachado y no era necesario comprender unas tramas complejas para acceder al preservativo; en última instancia, los conocimientos eran prácticos y Alan los enseñaba rápidamente.

Entre los integrantes del club circulaban historias, bromas y rumores sobre quiénes se cuidaban del VIH y quiénes no. Era una comidilla, a mitad de camino entre el humor y el escarnio, que hablaba de las prácticas sexuales, los gustos y los desaguisados eróticos. Unos sabían de otros por las historias que se contaban o que narraban amantes en común o testigos ocasionales de algún encuentro sexual. El uso del preservativo podía motivar alguno de esos relatos y en ellos se hablaba de deseos, sustancias y órganos del cuerpo, afectos y emociones.

La prevención del VIH, su énfasis profiláctico, sus objetos e imágenes, las narraciones que propone, los órganos que muestra, constituyen un discurso, fundamentalmente, fálico. Tal vez son dos objetos los que determinan su forma de concebir y producir la sexualidad: el preservativo y el dildo. Uno para ser usado, el otro para ejemplificar sus usos posibles. En las actividades de prevención que se realizan en Tenosique, desde talleres en las escuelas hasta entrega de información en las cantinas, el órgano de la prevención era el pene, que en sus penetraciones infectaba o era la vía de contagio, como si fuera un umbral de sustancias diversas y de virus o bacterias. La práctica sexual central siempre era la penetración, que reunía todos los placeres y todos los peligros. El pene que penetra. La *verga*, en el lenguaje popular, sinécdoque de todo el cuerpo y del erotismo, que se intentaba cubrir con los mantos plásticos de la profilaxis, un umbral clausurado para que

no entrara la muerte, que siempre venía del otro: de las vaginas o los anos, de los conductos y las bocas.

Si la sexualidad de la prevención es fálica, eso implica que es sólo masculina. En algún sentido, todo el deseo lo es. En estos guiones preventivos, las mujeres aparecían como receptáculos, no como sujetos deseantes, y los homosexuales se localizaban en una posición ambigua: ser receptores de las penetraciones fálicas, pero también poder practicarlas. El circuito anatómico-erótico pene-ano-boca debía ser recorrido con protección sistemática, porque en todos los orificios, en los canales, en las sustancias, habitaba el virus y sus peligros. Fuera científicamente exacto o no lo fuera. El saber que se articulaba no era sólo del orden de la evidencia, era también del orden del deseo y el poder.

Pero el falo es también un punto de vista, una “prisión perceptual”, para usar un concepto de Gómez-Peña (1999), que delinea *un* cuerpo y *una* sexualidad, que traza cartografías específicas para los flujos afectivos y corporales, que jerarquiza el cuerpo y las prácticas. Una sexualidad heteronormada es siempre masculina, aunque no lo sea completamente.

Aunque la prevención se realizara entre sujetos homosexuales, creo que siempre fue (y quizá es) heteronormativa. No por las prácticas que visibilizaba, sino por la sexualidad y el orden corporal que proponía. Sostiene Beatriz Preciado que “la lógica de la heterosexualidad es la del dildo”, porque “remite a la posibilidad trascendental de dar a un órgano arbitrario el poder de instaurar la diferencia sexual y de género” (2002: 65). Si el dildo muestra la artificialidad de cualquier sexualidad, como afirma Preciado, y supone “la deconstrucción de la heterosexualidad como naturaleza” (2002: 65), en la prevención también restaura el falo como el órgano del placer. El dildo como objeto ejemplificador, como una visión anticipada y desplazada, permite mostrar al pene como órgano cubierto y protegido. Las otras partes del cuerpo, los

otros erotismos, serían los bordes de ese falo envuelto. La sexualidad es una línea de penetración corporal, pero también tecnocientífica, en la que el erotismo sería un territorio agujereado y peligroso.

En el dildo, y en las acciones de prevención del VIH, confluyen dos regímenes de saber y dos formas de mirada. El virus imperceptible para la visión humana, en el que se debe creer cuando alguien dice que está presente en ciertos fluidos; pero, también, el gigantesco aparato global de prevención y tratamiento del VIH, que suma organismos internacionales, investigación científica de punta, presupuestos millonarios y activismos globales, entre otros componentes.

En el acto de cubrir un dildo con un preservativo, lo minúsculo del virus converge con lo colosal de las instituciones y los discursos. En ese acto fundante de la artificialidad de cualquier sexualidad (el dildo como *prótesis* del falo, siguiendo a Preciado), pero también de la heteronormatividad como el punto de vista (la *prisión perceptual* de Gómez-Peña) que organiza las perspectivas y las aproximaciones a los cuerpos y los deseos, el saber se transforma en práctica y ratifica el dominio de la representación sobre la acción, de las técnicas sobre los deseos y de los aparatos sobre los cuerpos. La sexualidad instruida mediante un dildo y protegida con un preservativo, localiza su racionalidad (sanitaria) en el saber, en la técnica y en los comportamientos. Cuando el dildo es envuelto por el preservativo, dos prótesis se cubren mutuamente de la amenaza *minúscula* del virus y validan el dominio *colosal* de la heterosexualidad fálica y masculina.

Si regresamos a Luis y Lucas, vemos que lo minúsculo y lo colosal no tienen mediación en sus experiencias de enfermedad o muerte. Estamos en un plano de efectos antes que de causas y de destinos que son conmovidos por organismos (presencias virales) y rumores, por discursos e instituciones. El VIH abre interrogantes sobre la relación entre esos dos órdenes, que atraviesan los cuerpos y las vidas, porque sería un

modo singular de concurrencia y entrecruzamiento de ambos. Un cruce quizá inédito, pero que marcará definitivamente cualquier sexualidad en lo venidero.

No se trata de pensar lo minúsculo como un nivel microsocial de análisis y lo colosal como otro macrosocial. El virus, identificado por los aparatos científicos y tratado por la medicina, también implica un nivel macro cuando, por ejemplo, alguien toma un sofisticado antirretroviral producto de la investigación biomédica de punta y el activismo global que logró que se universalizara su acceso en algunos países, México entre ellos. Por otro lado, cuando alguien toca la puerta de la casa de Alan para pedirle un preservativo, inaugura una relación microsocial de intercambios, conversaciones y bromas que está sustentada en políticas globales de prevención.

Lo colosal es “un desbordamiento del concepto que no puede ser representado”, escribe José Luis Barrios en un libro sobre estética y tecnología (Barrios, 2010: 287),⁹ pero, por otra parte, podríamos decir que lo minúsculo también carece de representación. El virus del VIH es una idea, no un objeto ni una cosa. Como antes dijimos, el acto de poner un preservativo en un dildo, como imagen fundante de la racionalidad preventiva en este campo, implica proponer una representación para esas dos ideas y, como también sostuvimos, esa representación es fundamentalmente heteronormativa.

Alguna vez integrantes del club me pidieron que llevara desde la Ciudad de México lubricantes, porque no los repartían junto con los preservativos. Esa petición develaba las exigencias *técnicas* singulares de las relaciones sexuales anales (también las trabajadoras sexuales solicitaban lubricantes junto con los preservativos). Pero en la escena del dildo, el preservativo no estaba cubierto de sustancia alguna. La imagen parece corresponder a una relación vaginal; pero,

⁹ Kant define lo *colosal* como “la mera presentación de un concepto, que es demasiado grande para cualquier representación (que linda con lo relativamente portentoso)” (Kant, citado en Barrios, 2010: 288).

sobre todo, a la experiencia corporal masculina en ese tipo de prácticas. El lubricante se esparce en el cuerpo del otro o de la otra y no responde sólo a la mecánica de la penetración, sino del deslizamiento. En el dildo, un preservativo sin lubricante cubre un falo que *penetra*, pero no contempla los cuerpos *penetrados*. Sin embargo, quizá un imaginario intensamente fálico representa estos movimientos como penetraciones y no deslizamientos. Su mecánica no responderá por sus sentidos.

La petición de lubricantes mostraba un saber de esos sujetos sobre sus propios cuerpos que estaba, en algún sentido, vedado en las escenas preventivas, aunque sí aparecía en los relatos jocosos de experiencias eróticas.

Durante el carnaval que se celebra en Tenosique todos los años, antes del inicio de la cuaresma de Semana Santa, los jóvenes que participan de las comparsas del Toro Petate, que reúnen fundamentalmente a varones heterosexuales travestidos con atuendos y objetos femeninos, algunas veces llevan dildos con ellos para divertirse y entretener a los espectadores, que se agolpan en las calles mientras pasan las comparsas, y los usan para exhibir prácticas y gestos eróticos de manera paródica, lamiéndolos frente a otras personas o resregándolos en sus cuerpos. ¿Cómo leer estas prácticas y estos usos? El dildo, en este caso, ya no responde a una escena preventiva ni a sus saberes; puede ir acompañado de preservativos inflados como globos, es decir, también como objetos de fiesta y de goce colectivo. El dildo se transforma, en esas correrías carnavalescas en las que nadie se puede enojar por las transgresiones que ocurran, en un falo que parodia el homoerotismo, pero también lo ostenta. Los preservativos flotan o rebotan en el suelo, arrastrados por el viento y los cuerpos, llenos del aire que no deben contener cuando son extendidos en el pene. El dildo pasa de mano en mano, entre risas y tocamientos sin enseñar nada, pero exponiendo todo, especialmente aquello que no se debe mostrar en el espacio

público. En esa escena festiva, el dildo y el preservativo se distancian y adquieren otras funciones.

¿Es la heteronormatividad la que flota inflada en medio del carnaval?, ¿el falo es lo que se comparte en las calles?

FORMACIONES LIBIDINALES Y FORMACIONES DISCURSIVAS

¿Qué implicaciones tendría esto en el trabajo etnográfico? En las descripciones que he propuesto, la etnografía se localiza en nodos sociales y experienciales donde lo colosal se entrecruza con lo minúsculo. Una labor documental permitirá conocer, al menos en parte, la forma de eso colosal, por ejemplo, las políticas globales de prevención del VIH y las políticas públicas nacionales, los activismos de distintos niveles, la circulación de información y tecnologías, entre otros aspectos. La observación participante ayudará a conocer los modos en que aparece lo minúsculo, los ejercicios de representación que realiza un sujeto o un colectivo para “darse una idea” de lo que no puede percibir y que, en alguna medida, no existe como materialidad o imagen, sino como efecto (el virus aparece mediante síntomas de enfermedad). Alguna vez traté de explicar a una mujer que vivía con VIH la importancia para su salud de tomar regularmente los tratamientos antirretrovirales; ella administraba una casa de citas en una colonia de la ciudad y, según me comentó Alan, era analfabeta. Yo usé la imagen de un castillo que era atacado y que necesitaba renovar, constantemente, sus defensas. No percibí que esa propuesta le hiciera sentido. La relación entre un horario estricto para el consumo de los medicamentos y el avance de un virus era casi irrepresentable. Habría que pensar una poética virológica que ayudara a asentar cognitivamente esa relación en determinados contextos. Pero la etnografía debe conocer y mostrar las poéticas de los mundos y sujetos que investiga o con los que trabaja; no necesaria-

mente las crea. Varios meses después de esta conversación, esa mujer murió: los castillos que imaginé fueron derribados por la muerte.

¿No es desbordada la sexualidad constantemente?, ¿no es la escena del dildo cubierto una imagen de lo contenido, que se opone de alguna forma, a lo desbordado? Podríamos decir que la etnografía encuentra sexualidades minúsculas y colosales, siempre desbordadas respecto de los límites discursivos, institucionales, morales y experienciales que, en este caso, se establecen y reproducen en las prácticas de prevención del VIH.

Por una parte, la confidencialidad sería una forma de evitar que la información se desbordara y que un diagnóstico constituyera un saber técnico y privado antes que otro público y colectivo. La confidencialidad sería una especie de *preservativo* para la verdad médica de unos exámenes, que se extiende sobre la información producida para mantenerla resguardada; como un *estuche* epistémico-jurídico en el que unos *virus* estarían protegidos o que salvaguardaría de otros virus, como el rumor. En el caso de Luis, su diagnóstico fue *desbordado* por el habla colectiva que lo esparció por todas partes. No fue alguien, fueron todos. El rumor es el desbordamiento de lo minúsculo del virus, y tal vez esto produce un efecto paradójico: la existencia del virus para Luis no viene de su diagnóstico sino de las habladurías. Con independencia del marco normativo, creo que esto muestra dos modos de producir un saber: uno médico y técnico, que determina la presencia de un virus mediante exámenes que sólo un experto puede leer, en último término; otro cotidiano, en que el saber se genera mediante rumores y cotilleos, en los que cualquiera puede participar. Luis, como sujeto histórico, está más cerca de esta última forma que de la primera y aunque se ve afectado por la falta de confidencialidad, también dispone de una manera de entender lo que le ocurre. Comprende mucho mejor el rumor que los exámenes.

Por otra parte, el dildo que se utiliza para jugar y producir risas durante el carnaval ya no tiene una función explicativa. Se transforma en un objeto de goce colectivo y no de enseñanza técnica. Si lo minúsculo no tiene representación, tampoco lo colosal. La sexualidad entera, sea leída como dispositivo o institución, es desbordada mediante sus propios objetos técnicos o sus prótesis. Quizá con mayor claridad que el dildo, el carnaval muestra la artificialidad de cualquier sexualidad, los contornos frágiles de la heteronormatividad, la fragmentación del placer y el potencial erótico de los objetos. El carnaval revela las intensidades libidinales que recorren el mundo y a los seres vivos. No las normativas que cierran las posibilidades eróticas y restringen las experiencias; no los aparatos técnico-sanitarios, que modelan los comportamientos bajo una racionalidad médica.

João Biehl y Peter Locke (2010) sostienen que en el pensamiento de Deleuze hay pistas para salir de los atolladeros a los que habría conducido el uso de Foucault en la antropología. El concepto de *devenir* sería una de ellas. Recientemente, publicaron una antología en la que distintos/as antropólogos/as abordan ese concepto: una antropología del devenir. En el prefacio del libro dicen que “las creaciones etnográficas versan sobre la plasticidad y el inacabamiento (*unfinishedness*) de los sujetos humanos y sus mundos de vida (*lifeworlds*)” (Biehl y Locke, 2017: x; la traducción es mía). El devenir, dirán también, “perturba y excede nuestras formas de conocer y actuar” y atiende a lo “hasta ahora impensado (*as-yet-unthought*), que interroga la historia y mantiene los modos de existencia (*modes of existence*) abiertos a la improvisación” (2017: x).

En un sentido parecido, también marcado por el pensamiento deleuziano, Manuel de Landa sostiene que vivimos “en un mundo poblado por estructuras”, que serían “mezclas complejas de construcciones geológicas, biológicas, sociales, y lingüísticas” (2011: 13). Esas mezclas constituyen “amalgamas”, de las que no podemos disponer de manera arbitraria,

pero que permiten “interactuar de múltiples maneras con otras construcciones históricas que nos rodean” y producir “combinaciones novedosas” (2011: 13).

Para estos autores, de maneras diversas, son relevantes las amalgamas y los devenires, así como los mundos, las formas de vida y los sujetos plurales. Insisten, también, en la importancia de otras formas de conocer, que no enfatizan un cierre conceptual, sino la apertura, las interacciones múltiples, la improvisación y las combinaciones novedosas.

Un problema, en este campo, es la clausura que la noción de sexualidad implica y que impide conocer o atisbar otros erotismos y devenires sexuales, modos plurales de desear, formaciones corporales subrepticias o emergentes, formas de vida (sexual) no delineadas. Podríamos decir que, siguiendo esa estrategia teórica y analítica, sólo veremos dildos cubiertos con preservativos o confidencialidades expuestas. La antropología y la etnografía, para dejar de ser heteronormadas, deben desplazarse teóricamente. No se trata de producir antropologías desde identidades subordinadas. O no ante todo. Más bien, es la *episteme* sexual de la disciplina la que deberíamos transformar.

François Lyotard, en un libro dedicado a la economía libidinal, sostiene que existen diferencias notables entre “una formación libidinal y una formación discursiva”, y añade que un dispositivo libidinal “considerado precisamente como estabilización e incluso estasis o grupo de estasis energéticas, examinado formalmente es una estructura” (Lyotard, 1990: 33). Sin embargo, dicha estructura, leída en términos de economía, muestra que “su fijeza o su consistencia —las cuales permiten mantener en el espacio-tiempo denominaciones idénticas a sí mismas entre un esto y los no-esto—, trabajan los movimientos pulsionales como si fueran represas, esclusas o canalizaciones” (1990: 33).

Una formación libidinal, que es necesario especificar en términos etnográficos, permitiría pensar más allá de las for-

maciones discursivas, que se han privilegiado en el campo de la sexualidad (entiéndase: significados, identidades, discursos, narraciones). Sin duda, trazar empíricamente ese tipo de formación es arduo y, en este capítulo, me limito a avizorar su potencial etnográfico y remarcar que no se trata sólo de añadir conceptos o de cambiar de autor/a. En algún sentido, para transformar el marco heteronormativo de la antropología y el trabajo etnográfico, es necesario modificar las perspectivas junto con los conceptos. En esa medida, mientras ambas sigan atrapadas en la escena del dildo cubierto por un preservativo, su pensamiento será heteronormado, y no importa la identidad o los deseos de sus practicantes. Tal vez la promesa de otras miradas, de una búsqueda de *amalgamas* en el ámbito de la sexualidad, de devenires colectivos y subjetivos, de modos de existencia abiertos y novedosos, habría que indagarla en los lubricantes faltantes, aquellos que no acompañan a los preservativos en las escenas preventivas, pero que reclaman los cuerpos y los deseos, también las sensaciones y las materialidades. Los lubricantes como superficies de deslizamiento, que impugnan la dirección vertical del dildo-falo y la cubierta técnica del preservativo, para atisbar orificios, aperturas, humedades y elasticidades.

¿Podemos imaginar una etnografía no fálica de los dildos y los preservativos, de lubricantes y zonas de tolerancia, de confidencialidades interrumpidas, de virus inimaginables, de vidas frágiles pero deseantes? Una formación libidinal “trabaja los movimientos pulsionales como si fueran esclusas o canalizaciones”, dice Lyotard: ¿qué canalizan el rumor o el carnaval?, ¿qué contienen, como esclusas, la confidencialidad o la prevención?

Creo que una formación libidinal permitirá hallar los nodos donde lo minúsculo se entrecruza con lo colosal y donde ideas irrepresentables o apenas imaginables recorren los mundos y los sujetos. Las intensidades, que preocupan a Lyotard, no son del orden del cuerpo ni del lenguaje; pasan a tra-

vés de ellos, conmoviéndolos. Las intensidades producen una “piel libidinal”, que está hecha “de un *patchwork* de órganos, de elementos de cuerpos orgánicos y sociales; la piel libidinal en primer lugar como reguero de intensidades [...] una memoria de intensidades, una capitalización, una localización de sus pasos” (Lyotard, 1990: 25).

¿Se puede pensar o imaginar una etnografía de intensidades que no se deshaga de ellas mediante su objetivación, pero tampoco las olvide en la impotencia de la escritura?, ¿cómo habría que practicar una etnografía de ese tipo, qué corporalidades implicaría, que usos del lenguaje?

Una antropología de devenir, como la denominan Biehl y Locke, no sólo se desplaza en el mundo que estudia, sino que sabe que cualquier existencia está marcada por constricciones simbólicas, materiales, corporales e institucionales. Devenir no es ir más allá, parecen decir esos antropólogos, sino estar radicalmente aquí. Devenir sería moverse dentro de la constricción. Una etnografía de los devenires sexuales estaría atenta, justamente, al juego permanente y nunca resuelto entre el deseo y el poder, entre las formas de subjetivación y las trayectorias de ciertos sujetos, entre la manifestación histórica de los dispositivos y los procesos de politización que transforman sus funcionamientos y desplazan sus límites.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2018). *Autorretrato en el estudio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aggarwal, Ravina (2000). Traversing Lines of Control: Feminist Anthropology Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 571 (1), 14-29.
- Barrios, José L. (2010). *El cuerpo disuelto. Lo colosal y lo monstruoso*. México: Universidad Iberoamericana.

- Behar, Ruth y Gordon, Deborah A. (eds.) (1996). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bersani, Leo (1995). ¿Es el recto una tumba? En Ricardo Llamas (comp.), *Construyendo identidades: estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-115). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Biehl, João (2005). Technologies of Invisibility: Politics of Life and Social Inequality. En Jonathan X. Inda (ed.), *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics* (pp. 248-271). Malden: Blackwell.
- Biehl, João y Locke, Peter (2010). Deleuze and the Anthropology of Becoming. *Current Anthropology*, 51 (3), 317-351.
- Biehl, João y Locke, Peter (eds.) (2017). *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- Boellstorff, Tom (2007). Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36, 17-35.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Castañeda, Martha Patricia (2010). Etnografía feminista. En Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- De Landa, Manuel (2011). *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa.
- Duggan, Lisa (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Edelman, Lee (2004). *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Fassin, Didier (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

- Foucault, Michel (1981). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Fundación Mexicana para la Salud (Funsalud) (2014). *Cierre del Proyecto México VIH/Sida*. México: Funsalud, <<http://funsalud.org.mx/portal/proyectos/proyecto-mexico-vih-sida-ronda-9/cierre-del-proyecto-mexico-vihsida/>> (consultado el 2 de marzo de 2019).
- Geertz, Clifford (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez Peña, Guillermo (1999). Dioramas vivientes y agonizantes. El performance como una estrategia de “antropología inversa”. *Hemispheric Institute*, Biblioteca de Video Digital, <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/perfis-de-artistas/item/397-pocha-texts-dioramas>> (consultado el 12 de febrero de 2019).
- Liotard, Jean-François (1990). *Economía libidinal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Parrini, Rodrigo (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. México/Madrid: UAM-unidades Xochimilco e Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.
- Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, Beatriz (2003). Multitudes queer. Notes pour une politiques des “anormaux”. *Multitudes*, 12 (2), 17-25, <<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-17.htm>> (consultado el 7 de marzo de 2019).
- Sabsay, Leticia (2016). *The Political Imaginary of Sexual Freedom. Subjectivity and Power in the New Sexual Democratic Turn*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) (2013). *Cédula de Información Municipal, Tenosique*. Unidad de Microrregiones, Dirección Adjunta de Planeación Microrregional

- (Sedesol), <<http://www.microrregiones.gob.mx/zap/dat-Generales.aspx?entra=pdzp&ent=27&mun=017>> (consultado el 2 de marzo de 2019).
- Secretaría de Salud (2010). Norma Oficial Mexicana. NOM-010-SSA2-2010. Para la prevención y el control de la infección por Virus de la Inmunodeficiencia Humana, <<http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/drhumanos/NOM-010-SSA2-2010.pdf>> (consultado el 2 de febrero de 2019).
- Stacey, Judith (1988). Can there Be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11 (1), 21-27.
- Warner, Michael (1993). Introduction. En Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (pp. vi-xxx1). Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

III. CUERPOS, AFECTOS Y SUBJETIVIDADES

DE LAS MARCAS QUE HACEN CUERPOS
Y DESHACEN CRÍMENES: NOTAS ETNOGRÁFICAS
SOBRE LA GESTIÓN DEL TRÁFICO DE PERSONAS
EN LA POLICÍA FEDERAL BRASILEÑA*

LAURA LOWENKRON

Basado en una investigación etnográfica en una delegación de la Policía Federal brasileña en Río de Janeiro en 2013, este capítulo analiza prácticas investigativas y procedimientos administrativos policiales que delimitan cuáles cuerpos pueden ser inscritos en la categoría social, política y criminal del tráfico internacional de personas, y cuáles no. Con el objeto de llamar la atención hacia las dimensiones sensoriales más sutiles de tales

* Capítulo basado en el proyecto “Género, fronteras y Estado: la construcción del tráfico de personas en investigaciones e interrogatorios policiales”, financiado por la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP, por sus siglas en portugués), Proceso 2012/11629-4. El material etnográfico y las primeras reflexiones (bastante preliminares) de este capítulo se presentaron en el seminario “(Ins)crituras: sobre mapas y marcas corporales-espaciales”, organizado por Adriana Vianna en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), en 2014, y también discutido en el grupo de estudios coordinado por Adriana Piscitell y en el Seminario de Estudiantes de Posdoctorado, ambos en el Núcleo de Estudos de Género Pagu/Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Agradezco a todos/as los/as colegas que participaron en estos encuentros y debates sus generosas interlocuciones e importantes críticas y sugerencias.

prácticas administrativas, el análisis propone modos etnográficos de articular la perspectiva analítica interseccional (Cho, Williams y McCall, 2013) a un abordaje antropológico preocupado por entender la micropolítica de las sensaciones y de las emociones (Lutz y Abu-Lughod, 1990; Miller, 1997; Coelho, 2010).

En el ámbito del marco legal brasileño, durante mucho tiempo coexistieron dos definiciones jurídicas de “tráfico de personas”: la del llamado Protocolo de Palermo, de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2000), ratificado por Brasil en 2004, y la del Código Penal, alterada hacia finales de 2016. La política y el Plan Nacional de Combate al Tráfico de Personas que sirven de base a los debates y las políticas públicas brasileñas sobre el tema se orientan en la definición del Protocolo de Palermo, según el cual “el crimen se define poniendo énfasis en la coerción o abuso de la situación de vulnerabilidad en alguna fase del proceso de desplazamiento realizado con fines de explotación en cualquier sector de la actividad” (Piscitelli, 2008a: 41). Hasta hace poco, la noción jurídica de “tráfico de personas” que orienta el sistema de justicia criminal nacional se asociaba exclusivamente con la intermediación o facilitación de desplazamientos internacionales y domésticos con fines de prostitución u otras formas de explotación sexual, como definían los recientemente revocados artículos 231 y 231-A del Código Penal brasileño.

Con la Ley 13.344 de octubre de 2016, que revocó esos artículos y pasó a definir el tráfico de personas en el artículo 149-A del Código Penal, las finalidades del crimen de tráfico de personas se diversificaron para incluir la remoción de órganos, tejidos o partes del cuerpo, la sumisión al trabajo análogo al de esclavo o servidumbre y la adopción ilegal, y pasó a exigirse algún tipo de coerción en el desplazamiento para caracterizar el delito.¹ Como la investigación fue anterior a

¹ Sin embargo, se mantuvieron los términos ambiguos presentes en el protocolo, como “mediante abuso” (sin la expresión “vulnerabilidad” del protocolo) y la finalidad de “explotación sexual”. Como tales términos

tal modificación legal, el trabajo de campo etnográfico en la Policía Federal se basó principalmente en la modalidad y definición de “tráfico de personas” prevista en el revocado art. 231 del Código Penal, sin dejar de observar cómo otras modalidades de “explotación” a veces eran incluidas y otras veces quedaban fuera de esa categoría en función del marco legal vigente hasta finales de 2016, así como de las sensibilidades sociales de los distintos actores involucrados en esta gestión.

A lo largo de la investigación, más allá del pequeñísimo número de interrogatorios y de la irrelevancia atribuida a la materia en ese espacio institucional, lo que más me llamó la atención fue que, en la mayoría de las conversaciones, los policías caracterizaban el fenómeno de “tráfico de personas” menos en relación con la definición legal del Código Penal que a partir de un contraste con las narrativas mediáticas y las construcciones políticas idealizadas sobre el fenómeno, según las cuales las víctimas serían engañadas en cuanto a la finalidad del desplazamiento y forzadas a prostituirse. A partir de ello, el foco de mi atención etnográfica se modificó ligeramente: en vez de observar cómo los policías construyen la categoría “tráfico de personas”, el trabajo de campo en la delegación y la etnografía de los interrogatorios dirigidos a la averiguación de este delito me permitieron entender principalmente cómo ellos desconstruyen la *materialidad* y la *autoría* del crimen a partir de un proceso de descaracterización de sus personajes sociales, donde el “criminal” es la “víctima”.

En términos analíticos, parto del supuesto de que la materialidad de los cuerpos que sirve de base a la desconstrucción de la materialidad del crimen del “tráfico de personas” no preexiste a las formas de gestión y clasificación que los inscriben en regímenes sensoriales y discursivos específi-

no fueron claramente definidos, no se puede saber aún cómo serán interpretadas tales expresiones en futuras decisiones judiciales, pero es posible prever que la movilidad de prostitutas podrá continuar siendo fácilmente criminalizada.

cos, sino, como sugiere Butler (2002),² es efecto del proceso de materialización gobernado por normas reguladoras. Así, sugiero que los policías, al demarcar, circunscribir y diferenciar a aquellos que pueden o no regirse a partir de la categoría criminal de “tráfico de personas”, acaban produciendo los cuerpos que gobiernan. Buscando llamar la atención sobre las dimensiones sensoriales más sutiles de esas prácticas administrativas, muestro cómo el “tráfico de personas” se define no sólo en relación con las leyes penales que lo definen jurídicamente, sino también a las sensibilidades sociales de los agentes responsables de la gestión cotidiana de los cuerpos y de las conductas que se amoldan o no al “hecho típico”.³

A partir de la narrativa etnográfica de algunos “casos”, evidencio las articulaciones entre clasificaciones jurídicas (como la noción de “víctima”, “criminal”, “testigo”), marcadores sociales de diferenciación (como género, sexualidad, edad, etnia, clase y nacionalidad) y categorías sensoriales *estético-morales* (como belleza, fealdad, olor, suciedad) en el proceso de gestión, demarcación y producción de corporalidades y de desconstrucción de criminalidades. Mi argumento es que, al no poder catalogarse fácilmente mediante la categoría criminal de “tráfico de personas”, ciertos cuerpos adquieren inteligibilidad y legibilidad a través de su inscripción en otras categorías jurídicas (como “trabajador esclavo” y “migrante irregular”) o de su reducción al plano de la abyección⁴

² La autora se refiere al proceso de materialización de los cuerpos sexuados.

³ El “hecho típico” se configura cuando existe una “adecuación perfecta de la conducta del agente al modelo abstracto (tipo) previsto en la ley penal” (Greco, 2003: 68).

⁴ La *abyección* se entiende aquí como la concibe Judith Butler: “Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los suje-

(como “la prostituta vieja y acabada” y “el travesti feo y he-diondo”).

Cabe destacar que, a pesar de que el combate al “tráfico de personas” está políticamente anclado en la “razón humanitaria” (Fassin, 2011), diversos autores han denunciado que uno de los principales efectos de la lucha contra esta práctica en diversas partes del mundo ha sido la intensificación de la vigilancia policial de las fronteras y la criminalización de los tránsitos de trabajadores/as migrantes, marcados por género, sexualidad, edad, clase, raza/etnia y nacionalidad (Agustín, 2005; Andrijasevic, 2007; Ausserer, 2007; Blanchette y Silva, 2010; Castilho, 2008; Dias y Sprandel, 2011; Kempadoo, 2005; Piscitelli, 2008a y 2013; Teixeira, 2008). Este estudio pretende también contribuir a estos debates, mostrando que la presencia de la Policía Federal en las fronteras no es un simple ejercicio de demarcación o vigilancia de límites territoriales fijos y fácilmente localizables, sino un esfuerzo moral y administrativo continuo, cotidiano e inacabado por ordenar zonas de indefinición que constituyen el *locus* privilegiado del desorden, la contaminación y el peligro (Douglas, 1976).

LOS MÚLTIPLES SENTIDOS, MARCAS E (IN)SCRITURAS EN LAS INVESTIGACIONES POLICIALES

“Si la realidad es opaca, existen zonas privilegiadas —señales, indicios— que permiten descifrarla” (Ginzburg, 1989: 177). Esta idea constituye el punto esencial del “paradigma indiciario”, clave para entender el trabajo investigativo policial. Una de las formas privilegiadas de la averiguación del crimen de “tráfico de personas” (y de otros crímenes) por parte de la Policía Federal es la realización de “audiencias” de testigos

tos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto” (2002: 19-20).

(frecuentemente, las supuestas “víctimas” y los “sospechosos”). A pesar de que el término “audiencia” denota la escucha policial, en estos procedimientos investigativos entran en juego otros sentidos además del auditivo, como la visión, el olfato y el llamado “sexto sentido” (la intuición), también las formas de registro que convierten y traducen (reducen a términos simples) las declaraciones orales en documentos escritos, los llamados “términos de declaraciones”.⁵

Es mediante estos múltiples sentidos y técnicas de inscripción/escritura que los policías federales reconocen (o no) los “indicios” de materialidad y autoría del crimen de “tráfico de personas” en los cuerpos de las personas interrogadas y los traducen, a partir de un lenguaje jurídico, en otras expresiones y formas que son fijadas y materializadas en los expedientes de los interrogatorios policiales. En este proceso de inscripción se construyen y desconstruyen clasificaciones jurídicas (“crimen”, “víctima”, “traficante”) no sólo a partir de la confrontación entre tipos penales y aquello que los “declarantes” dicen (y los policías escriben), sino también de aquello que los sujetos inspeccionados aparentan ser, tomando en cuenta la articulación entre marcadores sociales de diferenciación, marcas corporales (incluyendo marcas de violencia) y categorías sensoriales más sutiles que podemos denominar *estético-morales*. Así pues, es posible sugerir que, como sucede con otras investigaciones criminales, la *materialidad del crimen* y la *materialidad de los cuerpos* se constituyen mutuamente (Lowenkron, 2013), lo que permite que la primera sea también desconstituida en relación con la segunda.

No pretendo sugerir con ello que el examen de los cuerpos sea el elemento exclusivo o decisivo a partir del cual los policías configuran o no los “indicios” de materialidad del

⁵ Para un análisis etnográfico del proceso de “reducción a términos” en los interrogatorios sobre tráfico de personas en la Policía Federal, véase Lowenkron y Ferreira (2014).

crimen de “tráfico de personas”. Otros elementos que sirven de evidencia del movimiento de estos mismos cuerpos son los primeros “indicios” por averiguar una vez que los policías reciben una denuncia. Esto se hace mediante la consulta a bancos de datos, a partir de la cual los policías verifican si la supuesta “víctima” y el acusado tienen o no pasaporte, y si existen registros de entrada y salida del país.

Sin embargo, la importancia de la materialidad de los cuerpos en la configuración del crimen se volvió particularmente clara para mí a partir de los constantes comentarios de los policías (generalmente hombres) sobre la “belleza” o “fealdad” de las supuestas “víctimas” (casi siempre feminizadas y sexualizadas) del “tráfico de personas con fines de explotación sexual”, como muestra un “caso” narrado por un delegado. Éste me contó que recibió una denuncia de la embajada de Estados Unidos de que un ciudadano estadounidense estaría traficando prostitutas brasileñas a España. Inmediatamente se comunicó al aeropuerto y pidió que impidiesen el embarque del grupo para que los “hechos” denunciados pudiesen ser averiguados. Una vez allá dijo que se trataba de “hermosas chicas”, “todas blancas, bien arregladas, jóvenes y de buena apariencia. Ninguna era menor de edad. La más joven tenía 19 años y la mayor unos 23”.

Al ser abordadas por la autoridad policiaca, las jóvenes negaron estar siendo “traficadas” y dijeron que el hombre era su amigo. El delegado resolvió infundirles miedo, amedrentarlas con la posibilidad de que su pasaporte les fuese retenido y terminaran siendo esclavizadas. La más joven se puso un tanto asustada, pero la mayor le paró el alto diciéndole que su amigo era un hombre muy rico, dueño de una empresa petrolera, que le había dado varias joyas y que no necesitaba meterse en ese tipo de cosas. Más aún, argumentó que era mayor de edad, dominaba la lengua del país y no era prostituta, sabía lo que estaba haciendo y tenía derecho de ir a donde quisiera, y que el policía no tenía nada que ver con eso. El de-

legado comenta que, jurídicamente, ella tenía toda la razón y que, en ese caso, no hay que hablar de “víctima”:

Eran jóvenes adultas, con estudios superiores, bien informadas, de clase media, bonitas, que se fueron a ser prostitutas porque quisieron y estaban yendo a viajar conscientes de los riesgos que corrían y hasta se habían puesto difíciles con el policía que intentó ayudarlas. No se trata de una joven del medio rural o de alguien que se prostituye porque está pasando hambre.

Esto muestra cómo las marcas estéticas, constituidas a partir de la articulación de género, clase, edad y raza, además de la postura de las supuestas víctimas, influyen en la evaluación policial respecto del potencial de victimización (o de vulnerabilidad). Por otro lado, no sólo la belleza, sino también la fealdad y otras marcas corporales de precariedad social pueden servir para desconstruir a la víctima ideal e idealizada de este crimen. Esto se hizo evidente a partir del caso de una brasileña deportada de Europa que tenía en el cuerpo marcas de agresión, tortura y violencia, y fue reconocida como “víctima de tráfico de personas” en la Secretaría Estatal de Asistencia Social y Derechos Humanos (SEASDH) de Río de Janeiro, pero no en la Policía Federal, o al menos no por parte del delegado que ahí la atendió personalmente.

LA HISTORIA HOLLYWOODENSE DE UNA PROSTITUTA FEA

Visiblemente contrariada, según me dijeron varios policías, esta joven compareció a la delegación acompañada y conducida (me dijeron que parecía haber sido forzada) por una representante de la Secretaría que abriga al Núcleo de Combate al Tráfico de Personas (NETP), principal brazo del Estado brasileño responsable de la correcta aplicación de las

políticas públicas sobre el tema a nivel estatal. Entre las principales atribuciones de la institución destacan la realización de campañas de “prevención” y “sensibilización”, y la atención y direccionamiento de las víctimas a servicios especializados, como refugios, sistema de salud y la propia policía. Inicialmente, tuve conocimiento del “caso” de boca del delegado que realizó la “audiencia” y del escribiente que registró y formalizó la declaración de la supuesta “víctima” y de la denunciante que la acompañaba en dos “términos de declaración”.

Leí ambas declaraciones tal como fueron registradas, además de oír directamente las narrativas sobre el “caso” de boca de varios policías y de la funcionaria de la SEASDH que llevó a la supuesta “víctima” a declarar. Según el “término de declaraciones”, la mujer dijo que “salió espontáneamente de Brasil rumbo a España [...], que salió de turismo; que al trabajar en España no recibió pago de su patrón”, habiendo entonces acudido al consulado brasileño. Como me explicaron los policías, el hecho de no haber recibido pago por su trabajo no es suficiente para transformarla en “víctima de tráfico de personas” en términos legales, ya que hasta aquí no hubo “explotación sexual”, y porque nadie “promovió” o “facilitó” su salida del territorio nacional ni su entrada en territorio extranjero con la finalidad de explotarla, como requiere el artículo 231 del Código Penal. Habiendo viajado sin intermediación alguna y de manera espontánea, ella acabó sometida a una situación de explotación en el exterior que no podía vincularse directamente a la modalidad de su desplazamiento, aunque sí, probablemente, a su condición migratoria, que no le garantizaba el derecho de trabajar ni la posibilidad de reivindicar derechos laborales en el país.

Tras ser descartado el “tipo penal” de “tráfico de personas”, según el Código Penal, la narrativa documental continúa en el mismo estilo policial poco emotivo (atento a la “dinámica de los hechos”), pero en un tono más dramático,

aproximándose a las representaciones idealizadas sobre el fenómeno del “tráfico de personas” que aparecen en las campañas mediáticas y en los discursos políticos (Blanchette y Silva, 2010; Andrijasevic, 2007), basados en el Protocolo de Palermo. Según el documento, la mujer contó que, al buscar ayuda en el consulado brasileño, fue presentada a una persona que le ofreció trabajar en una casa de prostitución como empleada doméstica. Optando por esa segunda alternativa, acabó siendo engañada. Fue mantenida en una cárcel privada en la casa de su patrón, obligada a prostituirse y sometida rutinariamente a diversas violencias físicas y sexuales, incluso a actos de tortura. A fin de librarse de tal condición de explotación y violación, habría aceptado la propuesta de su patrón de pasar a transportar drogas como “mula” entre diferentes países europeos. En uno de los viajes, tiró la droga e intentó huir, pero volvió a ser capturada y, desde entonces, fue amenazada y perseguida permanentemente.

Según la declaración de la denunciante que la acompañaba, la joven habría sido deportada de Alemania, a expensas de aquel país, por existir indicios de que era una posible “víctima de tráfico internacional de personas”. Habiendo sido informada sobre la llegada de la brasileña “deportada” mediante un telefonema del consulado alemán, la representante de la SEASDH envió un equipo especializado para recibirla en el aeropuerto. La joven fue inmediatamente encaminada a un albergue público, donde pernoctó, para al día siguiente ser recibida y entrevistada en la Secretaría. En este espacio institucional, ella contó una historia triste que incluía una trayectoria de migraciones ilegales desde la infancia, violencia conyugal y deportaciones, además de los casos de violencia narrados, que allí fueron caracterizados como “tráfico de personas” según el Protocolo de Palermo.

Para ser reconocida como “víctima” en la SEASDH, más importante que su discurso parecen haber sido las marcas y cicatrices que mostraba su cuerpo performáticamente desnudo,

así como las imágenes fotográficas registradas en su celular de los actos de tortura que había sufrido. En aquel departamento burocrático, las lesiones corporales y las fotografías fueron eficaces no sólo como estrategia de sensibilización moral, sino también como “evidencias” que comprobaban la autenticidad de su narrativa de victimización. No obstante, esas mismas marcas e imágenes no fueron suficientes y eficientes para despejar las sospechas que pesaban sobre su cuerpo “feo” y “acabado” en la Policía Federal. A los oídos casi siempre desconfiados y la mirada masculina del delegado de Policía Federal, la narrativa fue descalificada como una “historia hollywoodense”.

Además de la audición y la visión, lo que parece haber sido decisivo en esta evaluación fue la nítida confianza en un agudo “sexto sentido” policial. Al contarme sobre el caso, el delegado dijo que era todo demasiado fantasioso para ser verdad, principalmente porque involucraba denuncias contra autoridades consulares. Según su perspectiva, aquel cuerpo que no guardaba ya cualquier señal de juventud, y repleto de cicatrices y marcas de violencia y sufrimiento, fue reconocido menos como el de una “víctima” que como el de una “mujer fea y acabada” o, en las palabras del delegado, como el de “una prostituta que perdió sus atractivos y acabó mal en Europa”. Sobre la poca importancia atribuida a las imágenes de tortura en el celular, otro policía comentó simplemente que las prácticas sadomasoquistas forman parte de los juegos eróticos en el “mundo de la prostitución”.

Tras hacer la declaración, la supuesta “víctima” pidió al escribiente que destruyera su “término de declaraciones”. Este performance puede indicar, por un lado, la “fuerza social” atribuida a la materialidad de los documentos burocráticos (Ferreira, 2015) que, como sugiere Navaro-Yashin (2007), pueden engendrar diferentes tipos de afectos, como deseo y atracción, pero también terror y miedo. Asimismo, puede interpretarse como la manera que encontró la joven

de explicitar a los policías que había sido obligada a testificar y, al mismo tiempo, reivindicar su derecho al silencio (Ross, 2003)⁶ que, en el universo jurídico, es garantizado a los “sospechosos”, mas no a las “víctimas” o a los “testigos”. Cabe apuntar que ella tampoco aceptó la propuesta de la representante de la SEASDH de ingresar al programa de protección de testigos.

Sin entrar a cuestionar la validez de la discusión entre policías y defensores de derechos humanos sobre si la narrativa era verdadera o simulada, o si cabía o no en la categoría jurídica de “tráfico de personas”, para entender el rechazo al lugar social de víctima que la mujer antes había encarnado de manera performativa, tal vez sea importante pensarlo en relación con su trayectoria burocrática. La promesa de acogimiento que en un principio encontró en la SEASDH sirvió en la práctica solamente para transformarla en testigo criminal. En un segundo momento, la mirada desinteresada, la escucha desconfiada del delegado y el estilo nada emotivo que define la escritura policial le dejaron ver que ahí de nada serviría valerse de sus cicatrices, las cuales no serían reconocidas como marcas de violencia, sino como indicios corporales de abyección relacionados con el “mundo de la prostitución”. Posiblemente, ella percibió que, en aquel espacio institucional, orientado menos por la “razón humanitaria” (Fassin, 2011) que por la lógica judicial, no tendría recompensa alguna (material o simbólica) por desempeñar el papel de “víctima” o reivindicar esta condición.

Si en este “caso” la fealdad articulada con el género, la edad y la sexualidad parece haber contribuido a desconstruir

⁶ En su análisis de testimonios de mujeres en la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Sudáfrica, la autora destaca que la lengua no se reduce a palabras, sino que incluye también gestos y silencios que deben ser respetados. Según ella, “el silencio es un discurso legítimo sobre el dolor y existe una responsabilidad ética de reconocerlo como tal” (Ross, 2003: 49, traducción mía).

la figura de la “víctima”, en otro, que a continuación veremos, al ser asociada a la clase, a la enfermedad mental y al hedor (además de otros “indicios”), sirvió para constituir precariedades capaces de desmontar la corporalidad idealizada de un “traficante internacional de personas”.

EL TRAVESTI FEO Y HEDIONDO

Por segunda vez consecutiva, una transexual que mantenía una especie de albergue de travestis en un barrio de clase media de la zona oeste de Río de Janeiro fue acusada, mediante denuncia anónima, de cometer los crímenes de “favorecimiento de la prostitución” y “tráfico internacional de personas con fines de explotación sexual”. Tanto en los documentos como en las narrativas policiales,⁷ esta persona era referida como “el travesti” (o transexual) en función de una constante asociación jerárquica entre su nombre oficial masculino, inscrito en su documento de identificación personal, y su nombre social femenino, siempre precedido por la expresión “alias”. El denunciante anónimo registró además que “los” travestis que se prostituían en el área tenían sexo en los carros y en lugares públicos.⁸

⁷ Es necesario hacer notar que los términos “transexual” y “travesti” eran usados como sinónimos en el contexto estudiado y, por ello, seguí el mismo patrón a lo largo de mi narrativa etnográfica, sin problematizar las diferencias conceptuales que pudieran existir en otros campos. Opté, por consiguiente, por preservar textualmente la tensión entre la identidad de género de las travestis y las narrativas de los policías (y del denunciante) sobre el “caso”, alternando entre el uso del pronombre femenino “la” cuando me refiero al personaje, y el pronombre masculino “el”, cuando me refiero al modo en que ellos la nombraban. Agradezco a Flávia Teixeira por esta sugerencia.

⁸ A pesar de no estar explicitado en la denuncia, este último comentario permitió que las transexuales hospedadas en el albergue pudiesen ser legalmente clasificadas no sólo como potenciales “víctimas” de “tráfico de personas” y “explotación sexual”, sino también eventuales “criminales”

El agente que analizó la denuncia interpretó que la referencia al crimen de “tráfico internacional de personas” tenía la intención de atraer la atribución de la Policía Federal (con competencia para la averiguación de “ilícitos transnacionales”) (Hirata, 2015), apostando a que la presencia policial pudiese, tal vez, espantar y desterrar de aquel lugar a los vecinos indeseables. Pese a considerarlo “una pérdida de tiempo”, un equipo de agentes de la Policía Federal fue designado para averiguar los “hechos”. En el operativo pudo confirmarse que la casa servía de albergue o alojamiento a varias travestis, que pagaban veinte reales por día por el hospedaje, pero que no prestaban servicios sexuales en este espacio (aunque sí en las calles del barrio), lo que cancelaba la posibilidad de una eventual penalización por los crímenes de “casa de prostitución”⁹ o “rufianismo” [forma de lenocinio, N. del T.]¹⁰ que, de todos modos, sería atribución de la Policía Civil y no de la Policía Federal.

Según la relatoría del operativo policial, la mayoría “de los travestis” y “homosexuales” que ahí residían provenían de otros estados y necesitaban un lugar donde hospedarse antes de poder establecerse en Río de Janeiro. A pesar de que se prostituían en la ciudad, nada se mencionó respecto de si eso podría, o no, ser considerado “tráfico interno de personas”. El documento registra, además, que “los” moradores decían haber obtenido este contacto a través de “otros” travestis, pero

por practicar “actos obscenos” (art. 233 del Código Penal: Practicar actos obscenos en lugares públicos, o abiertos o expuestos al público. Pena: detención de tres meses a un año, o multa) (Brasil, 1940).

⁹ Art. 229 del Código Penal: Mantener, por cuenta propia o de un tercero, un establecimiento en el que se practique la explotación sexual, con o sin fines de lucro o mediación directa del propietario o gerente. Pena: prisión, de dos a cinco años, y multa (Brasil, 1940).

¹⁰ Art. 230 del Código Penal: Sacar provecho de la prostitución ajena, participando directamente de sus ganancias o haciéndose mantener, en su totalidad o en parte, por quien la ejerza. Pena: prisión, de uno a cuatro años, y multa (Brasil, 1940).

que ninguno de ellos tenía pasaporte o registro de viajes al exterior, sumado al hecho de que el propio investigado no tenía pasaporte válido y no había viajado al exterior en más de diez años. Esto muestra que la investigación se enfocaba en la posible movilidad transnacional de las travestis, necesaria para configurar el delito de “tráfico internacional de personas”, y no en la ocurrencia de posibles crímenes “locales”. “No existe, por lo tanto, indicio alguno de que cualquiera de ellos haya sido vendido en Europa [como alegaba el denunciante anónimo]”, concluye la relatoría policial.

Confirmando la hipótesis del agente que examinó la denuncia, la travesti afirmó que durante el “operativo” en su residencia era constantemente importunada por “visitas” de la policía para forzar falsas acusaciones. La acusada atribuía las denuncias a un vecino —definido por ella como “expolicía”, “evangélico” y “homofóbico”— que no aceptaba sus “opciones sexuales”. Casi toda esta información fue repetida en el “término de declaraciones”, producida a partir de su “audiencia” en la delegación, con la única diferencia de que sólo el término “homofóbico” fue utilizado para caracterizar al denunciante.

En este mismo documento, los policías que realizaron la “audiencia” revelaron además que el “declarante” prefirió no mencionar el nombre del probable denunciante para “no generar más conflicto”, en razón de sus problemas de salud y la edad avanzada de su madre. También fue registrado que “el” investigado informó que en aquel momento no había ningún otro “amigo” o “conocido” residiendo en su casa. Algunos de ellos habrían alquilado cuartos en la ciudad, pero desconocía la dirección, y otros volvieron a sus lugares de origen. Estos relatos muestran que la denuncia anónima que llevó a los policías a dirigirse al lugar fue eficaz para expulsar de la zona a la mayoría de las travestis.

A pesar de no haber estado presente durante su audiencia, llegué a conocer el contenido de su declaración en la delega-

ción pocos días después a través de la lectura del interrogatorio y de las narrativas policiacas. Según ambas fuentes, la travesti compareció acompañada de su madre, que vivía con ella en aquel momento y a la cual mantenía. Además de eso trajo un certificado médico que comprobaba que estaba sometida a un tratamiento psiquiátrico. Al incluir en la “audiencia” policial la categoría “homofobia” y el diagnóstico médico de “enfermedad mental”, la acusada parecía buscar negociar y manipular su “identidad deteriorada” (Goffman, 1978), substituyendo el estigma de “criminal” que le fuera atribuido por el vecino, por la imagen de “víctima” de persecución “homofóbica” o, al menos, de alguien “enfermo” e “inofensivo”.

No obstante, al seleccionar la discriminación por orientación sexual como la única razón que había motivado la actitud persecutoria y discriminatoria del denunciante, la transexual acabó por ofuscar otros marcadores sociales de diferenciación o formas de delimitación de fronteras sociales y corporales que su presencia contaminante en el barrio parecía confundir y amenazar. Durante el “operativo” en el albergue de las travestis, las bromas de los policías —cuyos cuerpos eran sociológicamente más próximos al del denunciante que al de la investigada— contribuyen a entender la incomodidad de los vecinos en toda su complejidad. Los comentarios muestran claramente cómo los juegos acusatorios se inscriben en disputas desiguales a través de las cuales se delimitan las fronteras sociales y forman parte de dinámicas más amplias de defensa y limpieza moral del territorio mismo y de sus habitantes (Vianna y Farias, 2011).

Los policías de ambos equipos que, en ocasiones distintas, habían participado del operativo en el “albergue”, dijeron haber encontrado y visualizado en la casa “un travesti más horrendo que el otro”.¹¹ “Parecía una visión del infier-

¹¹ Es necesario hacer notar que no siempre la transexualidad es vista como “fealdad” en el contexto policial. Durante el trabajo de campo, una travesti “bonita” (descrita ésta en femenino) que se identificaba como “tra-

no”, decía uno de ellos; “un baile de espantos”, completaba otro. Ellos explicaron, además, que la residencia del acusado se situaba en una calle residencial, con portón cerrado, llena de casas “bien puestas”. En medio de ellas se encontraba el “albergue lleno de desviados horrorosos”, cuya presencia agredía estéticamente, contaminaba moralmente y devaluaba económicamente el vecindario, amenazando contaminar y devaluar también a sus habitantes.

La manifiesta incomodidad estética y moral con la prostitución en las calles del barrio expresado en la denuncia, relacionado además con la apariencia y el estilo de vida de las travestis descritas (aunque no escritas) por los policías, evidencian que, más allá de la (trans)sexualidad, parecen estar en juego, en este caso, convenciones asociadas a las diferencias o, con mayor precisión, a la “distinción” (Bourdieu, 2007) de clase; convenciones éstas que tornan inteligibles e indeseables tanto a estos cuerpos y sus comportamientos indecorosos como al estilo de habitar “de los” feos travestis en esta vecindad tan “impecable” de “clase media”. Como en otros contextos (Elias y Scotson, 2000; Galdeano, 2009; Eilbaüm, 2012), los chismes despectivos y las acusaciones fueron aparentemente usados como estrategias de delimitación de las fronteras sociales que buscan impedir la contaminación y preservar la pureza del territorio y de las personas que ahí viven. “Nadie quiere un negocio de ésos al lado de su casa”, comentó un policía. En una conversación interrumpida por muchas risotadas, el agente con más experiencia del equipo complementó el argumento de su colega con algunas comparaciones:

Si vives en un apartamento y hay ocho prostitutas en el apartamento de enfrente, puede que se trate de mujeres más lla-

bajadora sexual”, apareció como denunciante del crimen de “pornografía infantil”. No fue objeto de broma ni ridiculizada, sino que se convirtió en blanco de curiosidad sexualizada y erotizada por poseer un “perfil” con imágenes pornográficas en internet.

mativas, así, siempre con tacones altos, la boca bien pintada, pero es algo que no molesta. Ahora, cuando tienes como vecino un sitio como ése donde ves muchos desviados, todos como monstruos, porque parecen salidos de una tumba... [risas] Te ríes porque no estás viendo... [más risas]. ¡Te da terror! Son enfermos mentales. Es un negocio realmente sombrío. De mal ver, de mal ver... ¿Cómo puede un ser humano agredirse a sí mismo de esa manera hasta quedar todo deforme? Es horrible, horrible, horrible. Lo de moda ahora son esos tipos musculosos y fortachones que ni parecen homosexuales. Eso es otra cosa. Ésos, si tienes un vecino de éstos, no molestan. El tipo fortachón y así, con esa playera ajustada, fisicoculturista que se la vive en el gimnasio... es su cuento. El problema es ése del travesti. Quienquiera que sea su vecino... ¡sufre! Su propiedad pierde valor. Este denunciante me dijo: “Tengo que vender mi casa, amigo mío, pero el posible comprador no puede ver un vecino como éste, pues así no querrá comprármela, ni regalada”. Así me dijo. Entonces aquí somos víctima de esto, el tipo se vale de la institución, viene a hacer aquí una denuncia para que vayamos allá... Pero no hay manera de justificar abrir un interrogatorio. A juicio de la Policía Federal, no hay delito que perseguir.

Al comparecer en la delegación para su “audiencia”, la travesti llamó la atención por su fealdad y su talla (un metro noventa de altura). Nada de lo que me fue relatado, o que ya había visto en otras “audiencias” que presencié en esta delegación, indica que no haya sido tratada con el debido respeto profesional por parte de los policías. No obstante, tras bambalinas se volvió objeto de tantas risas y bromas que, en aquel contexto, también me hicieron reír, lo que muestra que yo había sido efectivamente *afectada*¹² por el humor policiaco.

¹² Favret-Saada (1990) utiliza esta expresión en el contexto de su estudio sobre la brujería en la región del Bocage francés para referirse al libre juego de afectos, inicialmente desprovisto de representación, que se ac-

Saber reír en el momento oportuno es importante para la definición y el movimiento de nuestros cuerpos en campo, ya que la risa es una de las claves empleadas para determinar la competencia de una persona para transitar por determinado espacio moral y social (Miller, 1997). Es importante señalar que “todo esto es, al mismo tiempo, social, obligatorio y, sin embargo, violento y natural” (Mauss, 1980: 60).

El escritor y el delegado que realizaron la “audiencia” comentaron, oral e informalmente, con una mezcla de pena e ironía, que, además de ser “muy feo”, “el” travesti parecía estar “drogado” con medicamentos psiquiátricos (como comprobaba su certificado médico) y “hedía” mucho. Cabe recordar que nuestras creencias sobre el olor están directamente asociadas a convenciones morales de higiene y asepsia, como nota Miller (1997). Según este autor, el olor posee un poder contaminador particular, situado como está en el lugar más bajo de la jerarquía moral de los sentidos, en contraste con la visión y la audición, puertas de entrada privilegiadas del conocimiento y los placeres intelectuales y contemplativos. De esta manera, la metáfora detectivesca de que los investigadores “olfatean” a los sospechosos, al volverse tan literal en el contexto de esta “audiencia” policial, acabó produciendo asco, risa, repulsión y piedad, es decir, sentimientos morales que producen y refuerzan desigualdades sociales (Lutz y Abu-Lughod, 1990; Miller, 1997; Coelho, 2010).

En el papel, estas emociones y sensaciones fueron evidentemente traducidas en otros términos y convertidas menos en “indicios” de materialidad del crimen que en vulnerabilidades sociales que contribuyeron a desconstruir la figura idealizada del “criminal”, ya que el “tráfico internacional de personas” es políticamente construido y socialmente imaginado como negocio lucrativo. En su relatoría, el delega-

tualiza en situaciones de comunicación involuntaria y no intencional entre el etnógrafo y sus interlocutores durante el trabajo de campo.

do destacó la inexistencia de “indicios” del crimen citado en la denuncia. La “fealdad” y el “hedor” fueron sustituidos por expresiones aptas para inscribir al cuerpo del investigado en mapas sociales más precisos. La acusada fue descrita como “humilde”, “insolvente” y “portadora de problemas psiquiátricos”, lo que, en términos del delegado, no demostraba que trabajase en la “instigación de la prostitución” o el “tráfico internacional de personas”. Así termina su relatoría del “caso”, que habría de ser enviado a dictamen al Ministerio Público Federal.

Así pues, el hedor, como la fealdad, remite a las ideas de impureza, suciedad, contaminación. No obstante, estas nociones “pueden distraer la atención de los aspectos sociales y morales de una situación, focalizándola en una simple cuestión material” (Douglas, 1976: 169). Como recuerda Mary Douglas (1976), la contaminación, que se materializa frecuentemente en categorías sensoriales, es ante todo expresión moral del desorden, esto es, se refiere a aquello que está “fuera de lugar”, confundiendo o amenazando las fronteras sociales. De ahí la importancia ordenadora del trabajo policial de demarcar, circunscribir y clasificar esos cuerpos incómodos que transitaban por espacios que no debían. Pero, ante la negativa o la imposibilidad de encuadrarlos en categorías jurídicas (“víctima”, en el caso de la mujer, y “criminal”, en el caso de la travesti), los policías responsables del control del movimiento de estos cuerpos los inscriben en modelos alternativos de inteligibilidad que, por un lado, exigen a la policía de la responsabilidad de administrarlos por no haber crimen que perseguir (Ferreira, 2015) y, del otro, ponen en suspensión a los propios denunciantes y sus motivaciones.

Mediante un proceso de desplazamiento de categorías, los policías desconstruyen no sólo el crimen de “tráfico de personas”, sino también la retórica humanitaria de la protección, sustituyéndola por el idioma moral del repudio estético

y la abyección. En lugar de cuerpos “en peligro” y “peligrosos”, como el de la mujer deportada de Europa en calidad de posible víctima de “tráfico de personas” y el de la travesti denunciada por “explotar sexualmente” y “traficar personas”, las corporalidades son producidas y reconocidas simplemente como “contaminadas”, “contaminantes”, “indeseables” y “abyectas”, como el de “una prostituta que perdió sus atractivos y acabó mal en Europa” y de “un travesti horroroso y hediondo” que incomodaba al vecindario. Cabe apuntar, también, que la articulación de olor, suciedad y abyección puede aparecer relacionada no sólo al género, la sexualidad y la clase, sino también a la etnia y nacionalidad, como queda de manifiesto en las denuncias de “trabajo esclavo” que involucra a los inmigrantes irregulares chinos analizado a continuación.

LOS TRABAJADORES CHINOS ILEGALES Y ESCLAVIZADOS

Una denuncia anónima fue recibida por la Comisión de Derechos Humanos y Ciudadanía de la Asamblea Legislativa del Estado de Río de Janeiro (ALERJ) y turnada al Ministerio Público del Trabajo, que solicitó que dos agentes de la Policía Federal acompañaran y brindaran seguridad a la acción fiscal. Como el vecino de la travesti, el denunciante parece aludir a conductas descritas en tipos penales como forma de obtener la intervención policial ante una amenaza que originalmente no era criminal. Una vez más parecía tratarse de una estrategia para expulsar de determinado territorio cuerpos percibidos como peligrosamente contaminados y contaminantes.

Según el denunciante, un comerciante de San Gonzalo, municipio pobre próximo a las ciudades de Niteroi y Río de Janeiro, tendría a una pareja de chinos reducida a una condición análoga a la de esclavos y tramaría vender a su hijo. El dueño del establecimiento alegraría que tanto el joven como

la chica tenían con él una deuda de ochenta mil reales y por ello no les pagaría salario alguno. Cabe notar que, en el contexto de los debates sobre “tráfico de personas” y “trabajo esclavo”, las deudas son entendidas no sólo como forma de explotación económica, sino también de limitar la libertad de movimiento de los cuerpos.

Además de ello, en la “denuncia anónima” el local se describe como “insalubre”, lo cual lo haría blanco de “protestas de vecinos” que reclamaban por la “podredumbre que emanaba de él”. Los distintos términos articulados en el documento contribuyen a caracterizar la posible ocurrencia del crimen de “reducción a la condición análoga a la de esclavo”.¹³ Cuestionado sobre los hechos, el trabajador chino negó las acusaciones contra el patrón e insistió en saber si la investigación criminal perjudicaría el proceso de legalización de sus familiares en Brasil (lo que indica que es su preocupación principal), pero reiteradamente fue informado que no.

Tuve acceso tanto al registro de ocurrencia basado en la denuncia anónima como al “término de declaraciones” del trabajador extranjero mientras hacía lectura de otro interrogatorio a otro ciudadano chino declarada y comprobadamente sometido a “trabajo esclavo”, como si ambos constituyeran uno solo “caso”. Por un lado, esta confusión de las dos situaciones sugiere una falta de organización que puede estar re-

¹³ Arts. 149 y 150 del Código Penal: Reducir a alguien a una condición análoga a la de esclavo, ya sea sometiéndolo a trabajos forzados o a una jornada extenuante, sujetándolo a condiciones degradantes de trabajo, o restringiendo, por cualquier medio, su movimiento en razón de la deuda contraída con el patrón o encargado. Pena: prisión de dos a ocho años, y multa, además de la pena correspondiente a la violencia. § 10. En las mismas penas incurre quien: I - impide el uso de cualquier medio de transporte por parte del trabajador, con el fin de retenerlo en el lugar de trabajo; II - mantiene vigilancia ostensiva en el lugar de trabajo o se apodera de documentos u objetos personales del trabajador, con el fin de retenerlo en el lugar de trabajo. § 20. La pena aumenta una mitad si el crimen fuese cometido: I - contra un infante o adolescente; II - por motivo de prejuicio racial, de color, etnia, religión u origen (Brasil, 1940).

lacionada con la relativa insignificancia atribuida a esta investigación y a los sujetos en ella involucrados.¹⁴ Por otro lado, dicha confusión condujo a que la primera investigación quedara inconclusa, como si no hubiese nada más que la policía pudiese averiguar, pero tampoco fue completamente olvidada, tanto que estos fragmentos aparentemente perdidos y reiteradamente ignorados del “caso” pudieron ser recuperados en el ejercicio de mi etnografía de este interrogatorio policial.

Hasta aquí he enfatizado que la materialidad del crimen de “tráfico de personas” es construida y desconstruida no sólo en relación con las leyes penales que lo definen jurídicamente, sino también “mediante el olfato, golpe de vista e intuición” (Ginzburg, 1989: 179) de los agentes responsables de la gestión y selección de cuerpos en movimiento que pueden o no ser así clasificados. El último “caso” analizado remite a otros agentes estatales, saberes especializados y “artefactos gráficos” (Hull, 2012), por medio de los cuales las corporalidades y las criminalidades son fabricadas y materializadas en distintas modalidades de registro y apoyo documental. Más allá de eso, enseña que no se puede menospreciar la fuerza del llamado “principio de legalidad” en este espacio institucional, ya que los procedimientos administrativos policiales están anclados en tipos penales.

Conforme a lo registrado en el “término de declaraciones” de la “víctima”/“testigo”, basado en su declaración todavía en el hospital y con ayuda de un intérprete, el extranjero dejó su provincia en China donde trabajaba en una fábrica de tejidos, porque recibió una propuesta de empleo para trabajar en la pastelería de su primo —también chino— en un ba-

¹⁴ La interpretación de que ciertos errores y lagunas en los procedimientos y documentos burocráticos pueden estar relacionados con la poca importancia atribuida a determinados cuerpos está inspirada en el trabajo etnográfico de Letícia Ferreira (2009) sobre cuerpos no identificados en el Instituto Médico Legal de Río de Janeiro.

rrio de los suburbios de Río de Janeiro. La oferta salarial era de 1 500 reales por mes, siendo que, durante tres años, el dueño del establecimiento retendría la mayor parte de esta cantidad (1 300 reales), en función de las deudas relativas a los gastos del viaje. Sin dudarle, el extranjero aceptó ganar 200 reales mensuales durante tres años, cantidad considerable en China, más aún tomando en cuenta que los gastos de hospedaje y alimentación en Brasil también serían cubiertos por el empleador (lo que muestra, hasta aquí, que no se sintiera “explotado”). Después de algunos meses de intensas jornadas de trabajo, con el argumento de que era “lento”, dejó de recibir el pago y su empleador comenzó a agredirlo propinándole azotes en la espalda con una correa para perro, arrojándole agua caliente o quemándole el cuerpo con colillas de cigarro y dándole golpes con el rodillo de amasar en la parte interior de las piernas, entre otras agresiones físicas de rutina que se materializaron en heridas, quemaduras y cicatrices por todo el cuerpo.

A partir de una “denuncia anónima” que informaba que el chino buscaba la forma de comunicarse con los clientes de la pastelería para pedir ayuda, llegaron hasta el local policías civiles para hacer la “búsqueda”. Cabe destacar que “búsqueda” es la expresión técnica usada para denominar estas operaciones policiacas, cuyo objetivo principal es la recolección de pruebas para incriminar al “objetivo”, pero que en este “caso” también fue concebida y descrita como una operación de “rescate de la víctima”. La “víctima” fue encontrada “muy asustada” y con “diversas heridas en cara, cabeza y piernas”, conforme describieron en el “reporte de los sucesos” los policías que participaron en el operativo, y con fotografías atestaban el “reporte de atención médica” del hospital y el “laudo de examen del cuerpo del delito” del Instituto Médico Legal, según el cual:

la exuberancia, la cantidad y la diversidad de lesiones observadas sobre el cuerpo examinado, en casi todas las principales regiones corpóreas, así como las flagrantes características de diversidad temporal, atestadas por las distintas fases de evolución cicatricial, observándose la coexistencia de lesiones, recientes y antiguas, en una misma región del cuerpo, no dejan duda sobre el carácter de continuidad y crueldad sobre ellas empleado.

Los policías, que procedieron a aprehender en flagrancia al acusado, destacaron también las “precarias condiciones de higiene local, incompatibles con un lugar que se propone comercializar alimentos, para no mencionar el insalubre estado del alojamiento en el cual la víctima mantenía residencia”. A partir de esto, intervino la vigilancia sanitaria, que, luego de inspeccionar el local, clausuró el establecimiento comercial por encontrar “condiciones higiénico-sanitarias insatisfactorias”. Si bien la suciedad fue registrada por su importancia en la caracterización de las “condiciones degradantes de trabajo” que definen, en parte, el tipo penal de “trabajo esclavo” (art. 149 del Código Penal), en este “caso” parece haber sido mantenida en segundo plano a lo largo de la narrativa de los expedientes judiciales en función de la centralidad y de la fuerza estético-moral que adquirieron las imágenes y las reiteradas descripciones de las marcas corporales de violencia.

Además de sus múltiples veces recordada etnia/nacionalidad, fueron estas heridas las que dominaron las descripciones policiales sobre su apariencia violentamente desfigurada (y no voluntariamente “deformado”, como la travesti), obliterando otros posibles marcadores sociales y categorías sensoriales de diferenciación que podrían caracterizarlo. Tanto en las conversaciones informales cuanto en los documentos, nadie jamás se refirió a él, por ejemplo, como “joven” (sólo una vez fue registrada, sin mayor énfasis, su edad de 23 años), “humilde”, “insolvente”, “bello”, “feo” o “hediondo”. El cuerpo inspec-

cionado en este “caso” había sido más explícitamente “visto, palpado, descrito, investigado y, finalmente, documentado” (Nadai y Veiga, 2020: 182) y presentado menos a partir de sensaciones difusas enunciadas oralmente por los policías que por medio de exámenes realizados por ojos, manos y saberes especializados de médicos y peritos criminales, autenticados por fotografías y documentos anexos a los expedientes.

Ante la irrefutable articulación entre *materialidad del cuerpo* y *materialidad del crimen* (Lowenkron, 2013) por medio no sólo de imágenes, sino también de narrativas y firmas autorizadas, sellos oficiales y documentos timbrados, el agresor fue procesado y condenado por la Justicia Estatal de Río de Janeiro por los crímenes de “trabajo esclavo” y “tortura”. Como se trataba de crímenes “locales” y cometidos solamente por el empleador de la víctima, los expedientes fueron turnados a la Justicia Federal y a la Policía Federal. El objetivo era averiguar y castigar la conducta de la “red criminal” involucrada en el tránsito internacional e ilegal del “chino torturado y esclavizado”.

La ausencia, en la época de los hechos, de la tipificación legal del crimen de “tráfico de personas con fines de trabajo esclavo” condujo a que, aun habiendo sido por todos reconocido el cuerpo del chino como gravemente violentado y vulnerabilizado, las formas de clasificación y gestión burocrática de su desplazamiento transnacional se volvieran objeto de intensas controversias intra e interinstitucionales. En la Policía Federal, la materialidad del cuerpo no encontraba correspondencia con el tipo penal de “tráfico internacional de personas”, lo cual imposibilitaba la configuración de la materialidad del crimen: aun habiendo existido desplazamiento internacional intermediado/promovido por otras personas, seguido de explotación económica y violencia corporal, faltaba aún el componente *sexual* para caracterizar este delito tal como era definido en la legislación criminal nacional hasta 2016.

La autoridad judicial que remitió los expedientes a la Policía Federal determinaba la averiguación de la posible ocurrencia del crimen de “tráfico internacional de personas con fines de trabajo esclavo”. El delegado responsable de la instauración del interrogatorio registraba la imposibilidad de aplicar la definición del Protocolo de Palermo, siendo que en Brasil hasta entonces la figura criminal de “tráfico de personas” estaba limitada a la finalidad de “explotación sexual”, como preveía el art. 231 del Código Penal. De esa manera, acabó instaurando un interrogatorio para la averiguación del crimen de “reducción a la condición análoga a la de esclavo”. Este marco penal se volvió objeto de críticas y controversias clasificatorias que fueron debidamente documentadas, en vista de que el crimen ya había sido procesado y condenado por la Justicia Estatal (lo que constituiría un *bis in idem*¹⁵). La alternativa más correcta, decían algunos policías federales, sería enmarcar el “caso” en las infracciones de “ingreso irregular de extranjero” y de “ocultación de extranjero en situación irregular”, definidas en el art. 125 del Estatuto del Extranjero.¹⁶

Como “víctima de tráfico de personas”, el chino podría obtener una visa humanitaria de permanencia (previsto en la resolución 93 del Consejo Nacional de Inmigración),¹⁷ como

¹⁵ Repetición de una sanción por el mismo hecho, lo que está jurídicamente prohibido.

¹⁶ “Art. 125: constituye una infracción, quedando el infractor sujeto a las penas aquí establecidas: [...] VII - emplear o mantener a su servicio a un extranjero en situación irregular o impedido de ejercer una actividad remunerada. Pena: multa de 30 (treinta) veces el Mayor Valor de Referencia por extranjero; [...]. XII - introducir a un extranjero clandestinamente u ocultar a un clandestino o irregular. Pena: detención de 1 (uno) a 3 (tres) años y, si el infractor fuese extranjero, expulsión” (Ley 6.815 de 1980, Estatuto del Extranjero) (Brasil, 1980).

¹⁷ La visa de permanencia de un año puede concederse, a pedido de la autoridad policial, judicial o de las instituciones que trabajan con la atención de víctimas, en caso de que el extranjero esté en Brasil en situación de “vulnerabilidad” y sea víctima del crimen de “tráfico de personas”, según la

llegó a señalar (en un “expediente” suelto anexo al interrogatorio) una delegada del órgano central de la Policía Federal en Brasilia, responsable de la coordinación del Servicio de Protección a Testigos. Como “inmigrante irregular” sometido a “trabajo esclavo”, pudo haber sido deportado de inmediato, si no fuera por encontrarse provisionalmente bajo la tutela del Estado en condición de “testigo” protegido en el curso de un proceso criminal de la Justicia Estatal (como “víctima” de los delitos de “trabajo esclavo” y “tortura”). Hubo un delegado federal, de la División de Derechos Humanos del órgano central de la Policía Federal en Brasilia, que sugirió, mediante un “despacho”, que había indicios de haberse cometido el crimen de “falsedad ideológica”¹⁸ al momento de su paso por el punto de control migratorio, ya que el chino declaró estar viajando como turista, sabiendo que el motivo era otro.

Ante la inexistencia del “tipo penal” de “tráfico internacional de personas con fines de trabajo esclavo”, en el cual las conductas investigadas por la Policía Federal pudiesen haber sido más claramente enmarcadas, poco a poco la materialidad del cuerpo “torturado”, “violentado” y “esclavizado” fue desapareciendo de la narrativa de los expedientes. En lugar de la figura de “víctima” fueron surgiendo nuevas categorías y modelos de inteligibilidad para el “caso”, de tal manera que el chino reapareció como “testigo protegido”, “migrante irregu-

definición del Protocolo de Palermo. La resolución normativa prevé además que el extranjero pueda decidir colaborar voluntariamente con una eventual investigación o proceso criminal en curso, no siendo ésta una exigencia para obtener la visa.

¹⁸ Falsedad ideológica, art. 299 del Código Penal: Omitir, en un documento público o particular, la declaración que en él debía constar, o en él incluir, o hacer incluir una declaración falsa o distinta a la que debía estar escrita, a fin de obstaculizar la ley, crear obligación o alterar la verdad sobre un hecho jurídicamente relevante. Pena: prisión, de uno a cinco años y multa, si el documento es público, y prisión de uno a tres años y multa, si el documento es particular.

lar” o hasta posible “criminal”. Estas formas de clasificación no fueron orientadas por una resignificación estético-moral de las marcas corporales de violencia, como ocurrió en el “caso” de la “prostituta fea y acabada”. En el caso del chino, las fotografías dejaron a todos en la delegación visiblemente afectados y consternados, pero el desplazamiento de categorías estuvo acompañado también de una creciente invisibilización de las imágenes de violencia. En este caso, tal omisión parece haber sido motivada por la apremiante y pragmática necesidad de encontrar categorías jurídicas alternativas y soluciones administrativas viables para la gestión y fijación de este *cuerpo en movimiento* en el espacio institucional de la Policía Federal.

DIFERENCIAS QUE CUENTAN

A lo largo de este capítulo, he analizado cómo la Policía Federal (des)construye la materialidad del crimen de “tráfico de personas”. En las prácticas investigativas policiales, como hemos visto, esta (des)materialización depende no sólo de las leyes penales, sino también de las sensibilidades sociales de los agentes responsables del control de esos cuerpos en movimiento. He procurado también evidenciar que esta gestión forma parte de un proceso continuo, cotidiano e inacabado de control policial y delimitación de fronteras no sólo físicas, sino también simbólicas y morales, que se materializa en diversas estrategias de desciframiento, ordenación e inscripción de cuerpos peligrosamente situados en zonas indefinidas.

Para entender los procesos de gestión e inscripción de estos cuerpos fue preciso prestar atención a la dimensión sensorial más sutil de estas prácticas administrativas. A pesar de la tendencia a enfatizar lo auditivo en las “audiencias” policiales, la centralidad que tiene la apariencia en el proceso de (des)construcción de corporalidades de “víctimas” y “cri-

minales” obliga a centrar la atención en la vista como sentido privilegiado durante las investigaciones criminales (Lowenkron, 2014). Aparte de ser el ojo el órgano examinador y conocedor por excelencia, “es la vista la que procesa la fealdad, la deformidad, la mutilación y la mayoría de las cosas que se perciben como violencia” (Miller, 1997: 81, traducción mía). No obstante, procuré también llamar la atención sobre otros sentidos más negligibles, como el olfato, el tacto y la intuición, en la valoración y (des)materialización de los cuerpos y de los “indicios” del crimen.

Mi objetivo fue identificar las marcas que importan en la constitución de la materialidad de los cuerpos y que tienen la capacidad de desconstruir la materialidad del crimen de “tráfico internacional de personas” en la Policía Federal. Para comprender este proceso, fue importante comparar las formas de gestión y las categorías empleadas con otras maneras alternativas de clasificar, administrar e inscribir esos cuerpos en tránsito en otros espacios sociales institucionales. Esto implicó observar, en cada contexto, cuáles son las “diferencias que cuentan”, pregunta clave que orienta la perspectiva de los llamados “análisis interseccionales”, como señalan las presentadoras de un *dossier* reciente sobre el tema en la revista *Signs* (Cho, Williams y McCall, 2013). Tomar esta cuestión en serio significa explorar las diferencias a las que se otorga un sentido y la manera en que estas diferencias se vinculan con el poder en cada contexto. Según esas autoras, lo que define esta perspectiva analítica no es el uso del término *interseccionalidad*¹⁹ u otro tomado de una lista de citas formales, sino de una aproximación al problema de la identidad/diferencia que concibe las categorías no como distintas, sino permeadas por otras categorías, fluidas y cambiantes, y siempre en proceso de crear y ser creadas por dinámicas de poder. Como

¹⁹ Además del citado *dossier* de la revista *Signs*, Piscitelli (2008b) y Moutinho (2014) ofrecen un panorama del campo de estudios interseccionales en Brasil y de las cuestiones que lo definen.

también esclarece Piscitelli (2008b), más que simplemente articular categorías identitarias (como género, raza, sexualidad, edad, clase y nacionalidad), los análisis interseccionales procuran entender cómo distintas modalidades y categorías de diferenciación se constituyen mutuamente en contextos sociopolíticos particulares y, principalmente, cómo los sujetos son constituidos mediante ese proceso en medio de múltiples relaciones de poder y diversas dinámicas de sujeción y resistencia. Esto resulta en un desplazamiento de la noción de “identidad” hacia la idea de “diferencia” o, mejor, de procesos de diferenciación. Al optar por tomar como categoría analítica la propia “diferencia” (y no marcadores específicos de diferencia), convertida muchas veces (mas no necesariamente) en desigualdades sociales, Avtar Brah (2006) plantea un número de preguntas interesantes para esta discusión:

¿Cómo designa la diferencia lo “otro”? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son los supuestos a partir de los cuales un grupo es marcado como diferente? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones tomadas en cuenta para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se constituyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? [...] ¿Opera la diferencia lateral o jerárquicamente? (2006: 359).

Asociando la perspectiva analítica interseccional a un abordaje preocupado por entender la micropolítica de las sensaciones y de las emociones (Lutz y Abu-Lughod, 1990; Coelho, 2010; Miller, 1997), procuré mostrar cómo las categorías sensoriales más sutiles se emplean como criterios de inteligibilidad de los cuerpos inspeccionados en el curso de las investigaciones criminales, y cómo los propios sujetos investigados pueden incorporarlas y manipularlas estratégicamente. Así pues, presté particular atención a las maneras en que los discursos específicos sobre la diferencia son no sólo constituidos, cuestionados, reproducidos y resignificados

(Brah, 2006; Piscitelli, 2008b), sino también encarnados, corporeizados y materializados en categorías sensoriales.

Dicho de otro modo, el trabajo de campo en la Policía Federal permitió explorar cómo categorías sensoriales *estético-morales* (como belleza, fealdad, hedor, suciedad), marcadores sociales de diferenciación (como género, sexualidad, edad, clase, etnia y nacionalidad) y marcas corporales (incluyendo las de violencia) se articulan para constituirse mutuamente en procesos de gestión y materialización de corporalidades, crímenes y otras formas de delimitación de fronteras sociales y corporales, como la abyección.

Al investigar cuáles son las marcas que importan en la constitución de la materialidad de los cuerpos, en la percepción (o no) de la violencia y en la (des)configuración de la materialidad del crimen de “tráfico de personas” en la Policía Federal, procuré abordar empíricamente un conjunto de cuestiones analíticas: 1) ¿cuál es el lugar moral de las convenciones y categorías estéticas en la materialización de corporalidades y la gestión y producción de desigualdades?; 2) ¿cómo el olor de los cuerpos, asociado a patrones morales de higiene, es diferencialmente percibido y evaluado mediante su articulación con marcadores como género, sexualidad, edad, raza/etnia, clase y nacionalidad?; 3) ¿cómo operan contextualmente las distintas combinaciones entre categorías sensoriales y marcadores sociales de diferenciación para hacer y deshacer clasificaciones jurídicas?; 4) ¿cómo pueden las marcas corporales de violencia articuladas a otros marcadores que atraviesan y constituyen la materialidad de los cuerpos, ser diferencialmente eficaces en la movilización de respuestas emotivas, jurídicas y burocráticas en distintos contextos institucionales?, y 5) ¿cómo son manipuladas las categorías sensoriales (*estético-morales*) en procesos de diferenciación y delimitación de fronteras sociales para encubrir otros marcadores sociales de diferenciación, o para corporeizar, materializar y articularlos, constituyéndose y constitu-

yéndolos simultáneamente? A lo largo de este capítulo, más que haber ofrecido respuestas definitivas a estas preguntas, espero haber ilustrado algunas de las formas de análisis que pueden inaugurar.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, Laura (2005). Migrants in the Mistress's House: Other Voices in the "Trafficking" Debate. *Social Politics*, 12 (1), 96-117.
- Andrijasevic, Rutvika (2007). Beautiful Dead Bodies: Gender, Migration and Representation in Anti-trafficking Campaigns. *Feminist Review*, (86), 24-44.
- Ausserer, Caroline (2007). *Controle em nome da proteção: análise crítica dos discursos sobre tráfico internacional de pessoas*. Tesis de maestría. Río de Janeiro: Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Blanchette, Thaddeus Gregory y Silva, Ana Paula da (2010). Mulheres vulneráveis e meninas más: uma análise antropológica de narrativas hegemônicas sobre o tráfico de pessoas no Brasil. En Ferreira *et al.*, *A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções* (pp. 325-360). Río de Janeiro: Garamond.
- Bourdieu, Pierre (2007). *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: Zouk/Editora da Universidade de São Paulo.
- Brah, Avtar (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), 329-376.
- Brasil (1940). Lei 6.815 de 19 de agosto de 1980: Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Brasil.
- Brasil (1981). Decreto-Lei 2.848, 7 de dezembro de 1940: *Código Penal* (CP). Brasil.

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Capez, Fernando (2003). *Curso de Processo Penal*. 10ª ed. revista. São Paulo: Saraiva.
- Castilho, Ela Wiecko V. de (2008). A criminalização do tráfico de mulheres: proteção das mulheres ou reforço da violência de gênero? *Caderno Pagu*, (31), 101-123.
- Cho, Sumi, Williams Crenshaw, Kimberlé y McCall, Leslie (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications and Praxis. *Signs*, 38 (4), 785-810.
- Coelho, Maria Claudia (2010). Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, 16 (2), 265-285.
- Dias, Guilherme Mansur y Sprandel, Marcia Anita (2011). Reflexões sobre políticas para migrações e tráfico de pessoas no Brasil. *REHMU. Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 19 (37), 59-77.
- Douglas, Mary (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Eilbaüm, Lucía (2012). “O Bairro Fala”: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Hucitec/Anpocs.
- Elias, Nobert y Scotson, John L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fassin, Didier (2011). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Favret-Saada, Jeanne (1990). Être affecté. *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, (8), 3-9.
- Ferreira, Letícia Carvalho de Mesquita (2009). *Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960*. Rio de Janeiro: e-papers/LACED.
- Ferreira, Letícia Carvalho de Mesquita (2015). *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Galdeano, Ana Paula (2009). O desgosto da “mistura” com prostitutas e favelados: mudanças e paradoxos no campo dos direitos humanos. *Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 2 (4), 127-156.
- Ginzburg, Carlo (1989). Sinais: raízes de um paradigma indiciário. En Carlo Ginzburg (ed.), *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história* (pp. 143-179). São Paulo: Companhia das Letras.
- Goffman, Erving (1978). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Greco, Rogério (2003). *Curso de Direito Penal: parte geral*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Impetus.
- Hirata, Daniel (2015). Segurança pública e fronteiras: apontamentos a partir do “Arco Norte”. *Ciência e Cultura (C&C)*, 67 (2), 30-34.
- Hull, Matthew (2012). *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Kempadoo, Kamala (2005). From Moral Panic to Global Justice: Changing Perspectives on Trafficking. En Kamala Kempadoo, Jyoti Sanghera y Bandana Pattanaik (eds.), *Trafficking and Prostitution Reconsidered, New Perspectives on Migration, Sex Work, and Human Rights* (pp. vii-xxiv). Boulder: Paradigm.
- Lowenkron, Laura (2012). *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Tesis de doctorado. Rio de Janeiro: Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lowenkron, Laura (2013). Da materialidade dos corpos à materialidade do crime: à materialização da pornografia infantil em investigações policiais. *Mana*, 19 (3), 505-528.
- Lowenkron, Laura (2014). Dos sentimentos subjetivos às provas objetivas: uma etnografia do olhar investigativo

- (policial e antropológico) frente a cenas de pornografia infantil. *Revista de Antropologia*, 57 (1), 146-17.
- Lowenkron, Laura y Ferreira, Letícia (2014). Anthropological perspectives on documents: ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant*, 11 (2), 76-112.
- Lutz, Catherine y Abu-Lughod, Lila (orgs.) (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel (1980). A expressão obrigatória dos sentimentos. En Sérvulo Augusto Figueira (ed.), *Psicanálise e Ciências Sociais* (pp. 147-153). Río de Janeiro: Francisco Alves.
- Miller, William Ian (1997). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Moutinho, Laura (2014). Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, (42), 201-248.
- Nadai, Larissa y Veiga, Cilmará (2020). Fazer falar os pedaços de carne: comparações entre laudos periciais em casos seriais produzidos pelo Instituto Médico Legal (IML) de Campinas e de Juiz de Fora. En Letícia Ferreira y Laura Lowenkron (orgs.), *Etnografia de documentos: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias*. Río de Janeiro: e-papers.
- Navaro-Yashin, Yael (2007). Make-Believe Papers, Legal Forms and the Counterfeit: Affective Interactions Between Documents and People in Britain and Cyprus. *Anthropological Theory*, 7, 79-98.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2000). Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças.
- Piscitelli, Adriana (2008a). Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, (31), 29-63.

- Piscitelli, Adriana (2008b). Interseccionalidades, categorías de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11 (2), 263-274.
- Piscitelli, Adriana (2013). *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Río de Janeiro: Eduerj.
- Ross, Fiona (2003). *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. Londres: Pluto Press.
- Teixeira, Flávia do Bonsucesso (2008). L'Italia dei Diveti: entre o sonho de ser européia e o babado da prostituição. *Cadernos Pagu*, (31), 275-308.
- Velho, Gilberto (1987). *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- Vianna, Adriana y Farias, Juliana (2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, (37), 79-116.

“MUCHO MÁS QUE UNA CLASE DE SALSA”:
AFECTIVIDAD Y EROTISMO EN UN ESPACIO
COMERCIAL DE SALSA Y BACHATA
DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

MARIANA PALUMBO

En el contexto de modernidad tardía las trayectorias afectivas de los sujetos devienen heterogéneas y zigzagueantes. Las personas transitan por diferentes vínculos o parejas a lo largo de su vida y conforman relaciones que, como explica Lipovetsky (2000), se adecuan a sus expectativas individuales.

A partir de la lectura de Beck y Beck-Gernsheim (2001) e Illouz (2009) postulo que las soluciones de mercado ocupan un papel central en este estadio de la modernidad, el cual está signado por un creciente proceso de individualización y de desintegración de las certidumbres del progreso de la sociedad industrial. Dentro de éstas se halla la mercantilización de lo afectivo, a partir de la compra y venta de servicios diseñados para los ámbitos emocionales de nuestras vidas, entre ellos los de búsqueda de pareja y vínculos eróticos. Estamos ante lo que la bibliografía especializada¹ considera una mercantilización de la vida íntima. Dentro de esta

¹ Entre las autoras que desarrollaron esta idea se encuentran los trabajos de Elizalde y Felitti, 2015; Guerra, 2016; Gregori, 2011; Haack y Falcke, 2014; Hakim, 2012; Hochschild, 2012; Illouz, 2012; Piscitelli, 2009.

mercantilización, en un contexto de mayor autonomía femenina, tanto los varones como las mujeres aparecen como activos/as consumidores/as del mercado sexual y afectivo. Hay una amplia oferta de bienes y servicios en pos de la sexualización y erotismo femenino, analizadas por Elizalde y Felitti (2015), como son *coaching* (entrenamiento) sexual, libros, revistas y películas.

Desde la perspectiva de Zelizer (2009), entiendo que existe un abanico de relaciones y negociaciones entre intimidades en todos los ámbitos de la vida social por medio de transacciones económicas. Las relaciones de intimidad están en estrecha relación con el mercado; son mundos que conviven y coexisten. Dentro de todas las relaciones de intimidad se generan formas propias de transferencia económica, que incluyen una variedad de interacciones sociales que implican el consumo, la producción y la distribución de bienes, servicios, o los medios para adquirirlos.

Dentro de este amplio mercado de lo íntimo, se encuentran las clases de salsa y bachata como espacio a donde ir “de levante”.² Para este capítulo utilicé el material etnográfico de las clases de salsa y bachata.³ Observé por más de un año, tal como detallo en el apartado metodológico, estas clases que se impartían en una discoteca del barrio de Palermo en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, donde concurrían principalmente personas de entre 35 y 45 años de edad. La mayoría de estas personas estaban separadas⁴ o divorciadas y habían comenzado a ir a las clases con el propósito de reinsertar-

² Expresión coloquial que se utiliza en Argentina para referirse a salir a conocer personas con quienes quizá vincularse erótica o afectivamente.

³ Esta investigación se desprende de lo que fueron los resultados de mi tesis doctoral: *Solos y solas: búsquedas de encuentros eróticos y afectivos entre mujeres y varones heterosexuales (Área Metropolitana de Buenos Aires, 2015-2017)*, donde analicé la búsqueda de encuentros de este tipo en espacios de sociabilidad cara a cara y virtuales.

⁴ Incluyo dentro de las personas separadas a aquellas que tuvieron relaciones de noviazgo que pueden haber incluido como no convivencia.

se en el mercado erótico y afectivo. Según datos oficiales, en la ciudad de Buenos Aires la concentración de los divorcios está dada en los grupos de 35-39, 40-44 y 45-49 años de edad (Dirección General de Estadísticas y Censos. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2014).

A partir de mi aproximación etnográfica problematicé la relación entre mercado y sexo, examiné cómo las mujeres y los varones heterosexuales que comenzaban a ir a las clases de salsa y bachata lo hacían para conseguir vínculos eróticos o afectivos, ya sea para obtener una pareja o tener encuentros sexuales. No obstante, en ese espacio generaban un mundo de intimidad que, si bien incluía lo sexual, trascendía la mera práctica sexual. Se hacía un grupo de pares o de amigos/as con quienes conversar, divertirse y compartir, y se sexualizaban en términos de aumento de su propio *sex appeal* y autoestima. Aunque los/as asistentes a las clases tenían relaciones sexuales entre sí, era mantenido en secreto. Esto se debía a que los encuentros sexuales dentro del grupo generaban, muchas veces, escenas de celos y conflictos, los cuales merocaban la energía grupal.

Desde la perspectiva de Zelizer, esbozada párrafos atrás, la transacción económica de ingresar y pagar en un espacio para “ir de levante” termina implicando toda una serie de vinculaciones íntimas que exceden al hecho de tener relaciones sexuales entre compañeros/as y que amplían, en los/as estudiantes, la variedad de prácticas relativas a su propia sexualización. Los/as docentes que impartían las clases realizaban lo que he dado en llamar una “pedagogía erótica”, tal como desarrollo en el capítulo, con la cual se practicaban movimientos que acrecientan el *sex appeal* de sus estudiantes. Esta pedagogía era brindada a partir de chistes y *tips* de levante que generaban una re-erotización y aumento de la autoestima de las propias personas. Muchas de las personas que comenzaban estas clases, al cabo de un tiempo, meses o años, dejaban de ir a tomar clases de salsa y bachata dado que

habían comenzado una relación erótica-afectiva con alguien fuera del “ambiente” salsero y bachatero. Esta deserción se debe, a partir de los relatos de los organizadores de las clases, a que para las personas externas al ambiente las clases eran sólo un lugar de levante, lo que originaba escenas de celos dentro de las parejas.

Al tomar en cuenta lo anterior, el objetivo de este capítulo es describir y analizar las relaciones que se generaban entre quienes se reinsertaban en el mercado erótico y afectivo y las personas que generaban las condiciones materiales para que esto sucediera: las/os organizadoras/es. Las mujeres y los varones son cis⁵ heterosexuales adultos de sectores medios que no están en pareja y residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires⁶ en la actualidad (2015-2017). Esto lo analizo desde un espacio de sociabilidad erótica y afectiva⁷ cara a cara: las clases de salsa y bachata. Las dimensiones de análisis que se indagan son: *a*) los cuidados que los/as organizadores/as brindan a sus clientes/as; *b*) las motivaciones que poseen los/as organizadores/as para llevar a cabo estas actividades; *c*) el contenido de la publicidad; *d*) la accesibilidad a éstos, y *e*) el tipo de clientes/as que concurren.

⁵ *Cis* es una forma de indicar a las personas que no son trans, es decir, aquellas que se identifican con el género asignado al nacer. Los términos *cis* y *trans* oponen dos prefijos latinos. “Cis” quiere decir “de este lado”, mientras que “trans” significa “del otro lado” (Blumer, Ansara y Watson, 2013). Asimismo, a partir del prefijo *cis* se nombra a la mayoría dominante y se explícita que las identidades no trans también son construidas (Seraño, 2016).

⁶ El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) comprende a la ciudad de Buenos Aires y veinticuatro partidos del Gran Buenos Aires.

⁷ Respecto de mi planteo de “encuentros eróticos y afectivos” se tiene como finalidad dar cuenta de la multiplicidad y la porosidad de los tipos de búsquedas de vínculos que aparecen cuando las personas acceden a los espacios de sociabilidad analizados, tanto a los que son cara a cara como a los virtuales. Las personas entrevistadas pueden o no buscar pareja. Aparecen una variedad de búsquedas de tipo eróticas, que pueden incluir sólo encuentros sexuales y otras que no conllevan tener relaciones sexuales, como compañía o flirteo.

La estructura del capítulo se basa en un apartado sobre metodología y reflexividad sobre la investigación llevada a cabo. En segundo lugar, explico el marco conceptual desde el cual parto en el análisis. A continuación, problematizo este espacio dentro del mercado erótico y afectivo, y analizo las relaciones y afectividades que se establecen entre organizadores/as y clientes/as, a saber, de contención, cuidado y aumento de la autoestima.

METODOLOGÍA Y REFLEXIVIDAD

La metodología de este capítulo se basa en un abordaje cualitativo. Para la construcción de los datos utilicé el material etnográfico —observaciones, entrevistas y charlas informales—, a la vez que un análisis de los contenidos en Facebook de las clases de salsa y bachata.

El evento de las clases de salsa y bachata es organizado por dos profesores, una mujer y un varón, quienes están casados. La pareja da, junto con otra docente, la clase de salsa; y junto con otros/as profesores/as (que varían), la de bachata. Las clases de salsa y bachata constan, cada una, de tres partes: precalentamiento, clase y final. En el precalentamiento se practican los *pasos básicos*, que son los movimientos corporales que están presentes en todos los bailes. Luego los profesores dividen la clase en tres niveles: principiante, intermedio y avanzado. Cada uno de los profesores toma uno de los niveles y se ocupa de marcar y enseñar los pasos; los explican uno a uno, por momentos sin música y en otros con música.

Cuando termina cada una de las clases, los profesores ponen un tema “libre” para que la gente baile como y con quien quiera. Esto genera un momento de encuentro entre las personas de los diferentes niveles. Para finalizar la clase hacen un sorteo de clases gratis, con el número que le dan a cada persona en la entrada. Luego del sorteo, los/as organizadores/as

nos invitan a todos/as a que vayamos a comer juntos/as. Esto sucede los martes y domingos. Los jueves no se sale a cenar, dado que ese día, luego de las clases, el lugar funciona como discoteca. No obstante, el lugar regala pizzas que son colocadas en la barra para que cada uno/a se sirva y se pueden comprar bebidas alcohólicas.

Concurrí y tomé clases de salsa y bachata en este espacio durante un año y medio (2015-2016). Mis observaciones sobrepasaron el espacio de las clases, pues fui invitada a cumpleaños, cenas y otras actividades sociales que los/as clientes/as y organizadores/as realizaron en conjunto. En este deambular y estar abierta a las distintas actividades que mis informantes me invitaban, tuve acceso a conversaciones que, aunque *a priori* parecían intrascendentes, me permitieron indagar, entre otras cuestiones, en los consumos de clase y las expectativas de los vínculos erótico-afectivos de quienes concurren. Asimismo, el “estar allí” me habilitó para conocer cómo se relacionan los/as organizadores/as con sus estudiantes y qué papel desempeñan en este espacio de sociabilidad. Son ellos/as quienes generan las condiciones para que las mujeres y los varones heterosexuales que van a las clases de salsa y bachata entablen relaciones eróticas y afectivas, ya sea de búsqueda de pareja, *flirteo*⁸ o la generación de un grupo de pares.

Este ámbito de sociabilidad cara a cara fue elegido con base en distintos criterios. Representan una variedad de consumos culturales propios de sectores de clase media y son accesibles para los sujetos que los frecuentan, tanto económica como geográficamente, es decir, que son pagados, pero a un bajo costo para sus clientes/as, y están ubicados en un barrio mayoritariamente de clase media en la ciudad de Buenos Aires, donde ellos/as circulan. Asimismo, elegí clases de baile dado que, por poco o mucho tiempo, ya sean clases de *rock*, salsa, bachata o tango, son una práctica frecuente entre las

⁸ La expresión *flirtear* es un sinónimo del verbo *coquetear*.

mujeres y los varones solteros/as, separados/as o divorciados/as que comencé entrevistando a través de la técnica de bola de nieve cuando comencé la investigación. Elegí, al tomar en cuenta lo anterior, específicamente la salsa y la bachata porque son danzas donde las personas dicen encontrar, de forma más explícita, aquello que buscan: mayor cercanía corporal, ya que son “bailes latinos”.⁹ Durante las entrevistas, aquellas/os entrevistadas/os que bailaban salsa me nombraban distintas discotecas y espacios a donde concurrían, dentro de los cuales estaba el ámbito analizado en este capítulo. Un día mientras hacía una búsqueda en internet de distintos espacios donde tomar clases de salsa y bachata en la ciudad de Buenos Aires, el primero que apareció en mi búsqueda fue la discoteca donde realicé mis observaciones. Siguiendo ese impulso, al jueves siguiente decidí ir a tomar una clase, cuando terminó me acerqué a hablar con la pareja organizadora del espacio. Les conté sobre el propósito de mi investigación y me invitaron a tomar un café a la semana siguiente cerca de su casa. En ese primer encuentro se generó una relación de confianza, familiaridad y mutuo reconocimiento que se mantiene aún hoy en día. Por más de dos horas y media hablamos de todo, desde cómo se habían conocido hasta de técnicas de baile. Durante el tiempo que tomé clases, me presentaron con suma calidez con sus estudiantes y con las/os *profes*, les contaban de mi “estudio” y las/os incentivaban a que me concedieran entrevistas. Se fueron formando así relaciones de mayor o menor cercanía con ellas/os, pero siempre primó la confianza y el afecto.

⁹ Para el caso del tango y la milonga, otro de los ritmos que implican cercanía corporal y donde concurren también personas que buscan vínculos eróticos y afectivos, véase Carozzi (2014, 2015). La autora estudia las relaciones entre las posiciones generizadas y la manera en que se distribuye el movimiento en el mundo del tango a partir de una etnografía de clases de tango y milongas del centro de la ciudad de Buenos Aires.

Sobre la edad de las personas que concurren a este espacio, si bien hay personas más jóvenes, la mayoría ronda entre los 35 y 45 años. La cantidad de varones y mujeres es en promedio similar, alrededor de 40 o 50 personas, aunque en algunas ocasiones hay más varones que mujeres, o viceversa.

Las y los informantes eran, en su mayoría, personas separadas y divorciadas y algunos/as de ellos/as tenían hijos/as a cargo. En el caso de quienes eran madres o padres, éstos/as concurrían cuando no estaban a cargo de sus hijos/as. En relación con la clase social, eran de sectores medios. Retomo la caracterización y tipología de clase media que desarrolla Sautu (2016) para Argentina. Para la autora, la clase media comprende fracciones compuestas por ocupaciones que se desempeñan en el sector privado y en el sector público de la economía. Su rasgo común es que no se insertan donde está el poder económico y político, pero tampoco en el otro extremo de la estructura de clase. Los gerentes operativos, los profesionales, los propietarios y agentes de sector privado conforman la clase media junto con diversos niveles de la burocracia nacional, provincial y municipal (Sautu, 2016: 180).

En esta investigación me valí de la tradición feminista, la cual me llevó a preguntarme, desde la perspectiva del conocimiento situado de Donna Haraway (1991), desde dónde veo, qué limita mi visión, qué se ciega y qué se ilumina cuando se investiga, por qué no observo ciertos aspectos y qué otros poderes sensoriales activan mi trabajo investigativo más allá de la visión. Otro aporte central del feminismo en mi investigación fue la dimensión afectiva,¹⁰ la cual me permitió analizar

¹⁰ Hacia finales de la década de 1980 se da el “giro afectivo” dentro de las ciencias sociales y humanísticas, gracias a los aportes de los feminismos académicos. A partir de este cambio se toman en cuenta los afectos y la sexualidad en la construcción de conocimiento y como fenómeno de análisis. López denomina “giro afectivo” y “giro emocional” a un enfoque teórico-metodológico que, sin negar la importancia de lo discursivo,

la complejidad del mercado, más allá de las lecturas estructurales del mismo. Incorporé la dimensión afectiva, sexual y corporal no sólo para analizar las experiencias en las búsquedas eróticas y afectivas de mi fenómeno de estudio, sino también cómo mi propia afectividad, mi género, mi sexualidad y mi corporalidad se ponían en juego al momento de investigar. En términos de Stina Bergman Blix (2015) y Åsa Wettergren (2015), tuve en cuenta cuál fue mi participación emocional y qué relación afectiva tienen las personas con el espacio de las clases de salsa y bachata.

Durante el desarrollo del trabajo de campo, yo me presentaba como una estudiante doctoral de la Universidad de Buenos Aires que estudiaba las trayectorias sexuales y afectivas de las personas que estaban solteras. Asimismo, les comentaba que también había estudiado sobre las dinámicas del amor romántico y la violencia contra las mujeres jóvenes. Esta “carta de presentación” generaba que las/os entrevistadas/os me vieran como “una asesora sentimental”, como alguien que las/os escuchaba y a quien le comentaban cuestiones personales. Me contaban luego de las entrevistas o en charlas informales si habían conocido a alguien o cómo se sentían. Cuando aparecía una sensación de incertidumbre respecto del terreno amoroso, me consultaban mi opinión sobre alguna de sus prácticas o si alguna de las otras personas que yo había entrevistado había encontrado una solución certera para una determinada situación. Preguntas y pedidos al estilo de cómo conseguir pareja, cuál era mi opinión sobre el amor y qué me sucedía a mí personalmente ante una determinada situación aparecieron en las diferentes charlas.

Dentro de las clases era vista, también, como una estudiante más. Aprendí a bailar junto con mis informantes; como desconocía ese ritmo comencé en el nivel principiante

sostiene la necesidad de reconocer que en las dinámicas sociales están en juego fuerzas del orden de lo corporal irreductibles a la interpelación discursiva (López, 2014: 263).

y pasé a nivel intermedio junto con ellos/as. El día que “pasé de nivel” me aplaudieron como se hace con cada uno/a de los/as estudiantes. Fuera del ámbito de las clases, era considerada por los varones como una mujer más dentro de la oferta del mercado erótico-afectivo. Recibí invitaciones para salir y viví distintas escenas de “levante” y cortejo. Me hacían bromas y me preguntaban por dónde iban mis “descubrimientos”. En otras oportunidades también oficié de entrevistada de uno de los estudiantes que hacía una especialización en *coaching*.

A partir de mi escucha activa, el interés genuino en lo que me iban compartiendo y concurriendo como “una más” a los eventos sociales que me invitaban —llevando siempre alguna bebida, riéndome y dando mi punto de vista cuando me lo pedían— se fue generando un ida y vuelta que me permitió permanecer de manera fluida en el campo. Asimismo, considero que mi *habitus* de clase media, compatible con el de ellas/os, no sólo me hacía parecer “una más” y que mi presencia no fuera disruptiva, sino que también me generaba a mí misma cierta comodidad con ellas/os. No obstante, esos momentos de sinergia se conjugaban con otros de rechazo, como cuando hacían comentarios machistas o racistas. Un tópico sobre el que todas/os evitaban hablar, a modo de autorregularse y de cuidar el espacio, era la política partidaria. Realicé mi trabajo de campo en los primeros años de gobierno de Mauricio Macri (2015-2019), en el cual se instalaron y profundizaron distintas políticas de tinte neoliberal. Durante esos años la “grieta” entre partidarios y adversarios de sus políticas se había profundizado dentro de la sociedad argentina. Las pocas veces que alguna/o de las/os estudiantes hizo algún comentario político rápidamente las/os organizadores pedían de modo amable pero determinante que se cambie de tema, lo cual era apoyado por todas/os.

SERVICIOS PARA LA VIDA EMOCIONAL

La expansión del mercado se visualiza hasta en los aspectos más íntimos de la vida de las personas. Explica Hochschild: “El mercado está presente en nuestros dormitorios, en nuestra mesa del desayuno, en nuestras historias de amor, enredado en nuestras más profundas alegrías y sufrimientos” (2012: 222).¹¹ Los espacios sociales destinados a la configuración de mercados eróticos y afectivos donde tienen lugar los encuentros pueden ser bares, discotecas, saunas, sitios virtuales de contenido sexual, sitios de citas, empresas dedicadas a la formación de pareja y las clases de diferentes bailes, entre otros.

La inexistencia de los mecanismos formales para unir en pareja a las personas —como era el hecho de que la familia eligiera— generó la emergencia de lo que Eva Illouz (2012) teoriza como un *habitus* romántico. A partir de éste, las personas toman decisiones individuales, socialmente condicionadas, de índole económica y emocional, racional e irracional. Esto ha habilitado de manera creciente la proliferación del mercado erótico y afectivo, tanto en ámbitos cara a cara como virtuales.

Este mercado, si bien produce ganancias extraordinarias para las empresas, en el ámbito virtual, el grupo Match,¹² por ejemplo, donde también se encuentra la aplicación de citas Tinder, cotiza desde el año 2015 en la bolsa de Nueva York en el índice Nasdaq (De las Heras, 2015). A partir de mi investigación, observo que el mercado de encuentros eróticos y afectivos es percibido positivamente, aunque con tensiones, por mis sujetos de análisis; es decir, si bien el mercado des-

¹¹ “The market is now present in our bedrooms, at our breakfast tables, in our love lives, entangled in our deepest joys and sorrows”. Traducción propia al español.

¹² El grupo Match es una compañía americana de internet. Es dueña y opera distintos sitios web de citas incluidos OkCupid, PlentyofFish, Tinder y Match.com.

personaliza nuestros vínculos, las personas actúan frente a eso. Los individuos generan, basándome en la lectura de Hochschild (2012), resistencias para re-personalizarlos.

Complejizo la perspectiva propuesta por Illouz (2009 y 2012) respecto del mercado de espacios sociales destinados a la configuración de encuentros eróticos y afectivos. Para la autora, en este tipo de mercado prevalece una búsqueda racional, estratificada según la lógica de consumidores y nichos de mercado (Illouz, 2012: 78), y la máxima de costo-beneficio¹³ —tanto en tiempo como en el modo de acercamiento entre las personas—. Considero, desde una perspectiva interaccionista basada principalmente en la teoría de Randall Collins (2009), que en los ámbitos cara a cara, además de dichas características, pueden encontrarse lazos sociales atravesados por dinámicas de simetría; hay negociaciones emocionales y, gracias a la acumulación de ritos de interacción cargados de energía emocional positiva, se desarrollan otros vínculos de mayor cercanía entre organizadores/as y usuarios/as, tal como presento en el análisis.

La teoría de Collins propone que los rituales y sus cadenas de interacción implican situaciones de encuentro entre dos o más personas cargadas de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividas anteriormente, a partir de las cuales y en las cuales se infieren, desarrollan, (re)producen, perciben, improvisan creencias y emociones, valores, memorias, acciones, estructuras y moralidades (Collins, 2009); es decir, los rituales de interacción operan en las ocasiones en que se conjuga un alto grado de atención com-

¹³ Para Simmel (1986), en su análisis sobre las ciudades en la Alemania del siglo XIX, el cálculo como la indiferencia y el hastío son formas en las que la sociedad se manifiesta emocionalmente. No responden a características individuales de las personas, sino que son transformaciones emocionales que experimenta el urbanita. “Modificaciones que obedecen a ciertas condiciones de posibilidad y que no están referidas a personas aisladas sino a éstas en relación con otras” (Sabido, 2007: 219).

partido (esto es, un nivel elevado de intersubjetividad) con un alto grado de consonancia emocional, mediante la sincronización corporal. Producen sentimientos de membresía a través de símbolos compartidos, como energía emocional que los/as participantes sienten y que les despierta sentimientos de seguridad en sí mismos y entusiasmo. No obstante, la distribución de la energía emocional (creciente o decreciente) se da de forma desigual, según las posiciones relativas de poder y estatus de los sujetos.

A diferencia de los mercados nocivos, analizados por Satz (2015), en los cuales hay extremas vulnerabilidades adyacentes sobre una de las partes y en los que el conocimiento y la capacidad de acción de los sujetos son débiles o altamente asimétricos entre las partes, en las clases de salsa, parte del mercado erótico y afectivo, observo que en el nivel de los intercambios y en la relaciones que se establecen entre las personas aparecen lógicas más equitativas y de cuidado entre los/as clientes/as y los/as organizadores/as. Esto se observa en la preocupación constante que tienen por sus estudiantes, por saber cómo están y si necesitan algo, así como en los múltiples espacios de encuentro que generan por fuera de las clases, de manera gratuita, en los cuales las/os organizadoras/es, aunque continúan siendo una autoridad ante la mirada grupal, hablan de sus vidas y se distiende la lógica entre docente y estudiante. Otro de los componentes que distancian a las clases de salsa y bachata de los mercados nocivos, desde la lectura de Satz, es que en la toma de decisiones los sujetos se guían por sus intereses de bienestar y de agencia. Los sujetos buscan activamente en estos espacios y toman en cuenta sus intereses al momento de entablar vínculos, es decir, intervienen criterios de selección de clase, corporales, de género, entre otros.

Por último, en las clases, en el nivel de las interacciones, se generan vinculaciones afectivas positivas, las cuales fueron centrales para poder desentrañar las interacciones detrás de las lecturas estructurales sobre el mercado. Desde una

dimensión afectiva observé que se llegan a generar vínculos de amistad, compañerismo y contención entre los docentes y estudiantes, como presento a lo largo del análisis. Retomo la noción de “vinculación afectiva” de Elias (1999), la cual remite a que necesitamos de los otros para la satisfacción o insatisfacción individual; es decir, el término “vinculación afectiva” piensa el binomio individuo-sociedad en correlación: uno se explica por el otro. Sostienen García y Sabido (2014), quienes retoman la perspectiva elisiana, que esta perspectiva permite comprender la afectividad en su carácter relacional (en el “nosotros”) de las emociones que se desarrollan en las interacciones.

“VENÍ A CAMBIAR TU VIDA BAILANDO”.

LA SALSA COMO UN AMBIENTE DE CONTENCIÓN

La pareja organizadora de las clases de salsa y bachata explica que comenzaron a armar sus clases de casualidad; nada de lo que sucedió se lo propusieron. Este matrimonio, que está en pareja desde hace más de quince años, cuenta que cuando los dueños de academias o de discotecas los veían bailar, como les gustaba su estilo, les proponían que armaran una noche social de salsa y bachata o dieran clases.

Desde hace diez años dan clases en diferentes espacios, incorporaron la bachata y comenzaron a armar fiestas de salsa y bachata. En la publicación de sus eventos, a través de su perfil de Facebook y el de la discoteca donde dan las clases, se promocionan como docentes que quieren dar herramientas para mejorar el baile, dando “lo mejor” de ellos mismos. Así también tienen *slogans* que repiten durante las clases y que están escritos en su Facebook como “Animate a cambiar tu vida bailando” o “Mucho más que una clase de salsa”.

En relación con la salsa y la bachata, la pareja organizadora gana dinero de las clases impartidas en la discoteca y de

clases para estudiantes particulares. No obstante, sus mayores ingresos los obtienen de otros trabajos. Él es músico y ella es abogada. A partir de las entrevistas y las observaciones realizadas, considero que hay un interés por el bienestar de sus estudiantes más allá de las clases y por el cual no reciben dinero. Lo que ofrecen a partir de estas clases es la incorporación de los/as clientes/as a un grupo de pares donde el dinero pasa a tener un lugar secundario.

Si bien el ingreso a las clases es de paga (ochenta pesos argentinos, alrededor de cinco dólares en 2016), la pareja organizadora invita a que “los alumnos”, como los llaman, vayan a cenar con ellos luego de la clase; arman salidas de fin de semana, cenas, cumpleaños colectivos, entre otras actividades. Siempre se tiene en cuenta el poder adquisitivo de las personas, les consultan dónde quieren ir a comer luego de la clase y avisan si el restaurante es caro o económico. La organizadora me explica: “si es principio de mes vamos a un restaurante, si estamos a fin de mes vamos al *árabe* que es muy rico, pero barato”. Si alguno no tiene dinero los propios organizadores le prestan. El repertorio de restaurantes es de cuatro lugares diferentes cerca de la discoteca donde tienen lugar las clases: una cervecería, una pizzería, un restaurante y el árabe. Algunas veces se reúnen en casas de alguno de los/as estudiantes u organizadores/as. Las personas que tienen auto llevan a quienes van a pie. En algunas cenas fuimos cinco y en otras diecisiete. En relación con el pago de la cena, la cuenta se divide en partes iguales. La organizadora busca que sus estudiantes se sientan contenidos.

Observé la contención y la preocupación de la organizadora por sus estudiantes, por ejemplo, al estar atenta a que nadie cene solo. En una charla informal, mientras cenábamos, nos explicó a mí y a unas mujeres que comenzaban a ir a las clases que siempre después de éstas van a comer todos juntos porque la mayoría vive solo. “Siempre después de las clases vamos a comer con los alumnos porque la mayoría

viven solos. Y qué ¿vas a ir a tu casa y te vas a cocinar? Comemos juntos. Si somos poquitos comemos en casa, que es más barato. Si es principio de mes vamos a un restaurante más caro, sino, a una pizzería y a veces cuando somos pocos vamos al árabe”.

En la clase todos/as son tratados como iguales. Los/as organizadores/as siempre están atentos a lo que necesitan los/as estudiantes, hay un trabajo emocional, en términos de *emotional labor* (Hochschild, 2012), para transmitir alegría a los/as estudiantes. El trabajo emocional entendido como *emotional labor* implica que se vende por un salario y por lo tanto tiene *valor de cambio* (Hochschild, 1983: 7). Los docentes se hacen chistes entre sí y con los/as estudiantes y se les pregunta si están bien. En el ambiente de la salsa y la bachata las personas se muestran afectivas con abrazos y siempre con ánimos de conversar. No obstante, la organizadora marca una diferencia entre quienes son amigos/as y quienes son sólo estudiantes. A quienes no son considerados por la organizadora como amigos/as y se dirigen a ella de forma grosera, como por ejemplo llamarla “boluda”,¹⁴ les indica que eso es una falta de respeto y que no vuelvan a hablarle así. Habrá amistad con quienes acumulen ritos de interacciones en los cuales haya modelos de foco común y consonancia emocional. La energía emocional acumulada en las interacciones entre la organizadora y sus estudiantes deviene un capital social que se traduce en la figura de la amistad. La profesora, que además es la organizadora, está en la cúspide del espacio y deviene en el “objeto sagrado”. Collins entiende que el “objeto sagrado” es aquel que centra la atención del grupo y deviene receptáculo simbólico de sus energías emocionales.

¹⁴ Expresión coloquial que se utiliza en Argentina para referirse a alguien con poca inteligencia. Cuando es utilizada entre amigos/as o en un entorno cercano es simplemente una forma de referirse al otro y no implica una carga negativa, pero en aquellos casos que es empleada por alguien de poca confianza deviene un insulto.

Cuando alguien siente que ha alcanzado esa cota, gana acceso exclusivo a una reserva de energía emocional que sólo él está en posición de explotar; se transfigura en alguien “carismático”; existen otros para quienes es un “objeto sagrado” que les compele a prestarle atención; y se convierten en sus espectadores (2009: 170).

Las clases son los días martes, jueves y domingo (las de bachata de 19:00 a 20:30 y las de salsa de 20:30 a 22:00). Las clases de los martes y jueves comienzan luego de que las personas salen de trabajar. Los martes y domingos las clases terminan temprano, pero los días jueves duran hasta alrededor de las cuatro de la madrugada. En las clases que se imparten los días de semana algunas personas van vestidas con ropa que usan para ir a trabajar, hay quienes visten ambos o camisa y pantalón.

El público al que apuntan es a todo aquel que quiera aprender a bailar salsa y bachata. Concurren mayormente personas con títulos terciarios y universitarios: psicólogos/as, sociólogos/as, médicos/as, relacionistas públicos, ingenieros/as, docentes de jardín de niños, primaria y secundaria. Las razones por las cuales el público toma clases son diversas. Hay personas que van porque quieren aprender, otras porque se separaron y quieren conocer gente para sociabilizar, y otras porque creen que es un lugar “de levante”, donde pueden encontrar personas con quienes tener vínculos eróticos; es decir, el uso que le dan sus estudiantes al producto que se vende es múltiple, aunque la salsa y la bachata terminan siendo el *leitmotiv* de estar en ese lugar. Todos/as quieren aprender a bailar y saber de esos ritmos en tanto que los vuelve más prestigiosos y deseables, les da más capital simbólico y erótico dentro de este espacio social.

Las dinámicas de las clases se basan en postulados heteronormativos, no sólo porque se baila entre varones y mujeres y porque el varón “marca” y la mujer “se deja llevar por

el hombre”, tal como nos explican los/as docentes, sino también por las metáforas a las que apelan para enseñar los pasos. Una de las personas que organiza, cuando explica el movimiento de meneo de la zona torácica, al cual denominan como “hacer pechito”, dice: “los varones no tanto si no pareciera que se la *comen*”,¹⁵ es decir, la sensualidad y el buen desarrollo del paso en los varones debe darse dentro de ciertos límites que no rebasen una *hexis* corporal heterosexual. En cambio, para las mujeres dice: “ustedes sí pueden ser más *sexys*”, dando a entender que podían expresar su sensualidad corporal de manera acentuada y poner en juego su *sex appeal*. Para Hakim (2012) el *sex appeal* es un atributo dentro de su noción de capital erótico, el cual está conformado por la belleza, el atractivo sexual, el cuidado en la imagen, tener aptitudes sociales —tales como gracia, vitalidad y humor—, la juventud y la propia sexualidad.

El espacio comercial y sexual de las clases de salsa y bachata tiene códigos donde prima la lógica del cuidado entre todas/os sus participantes. Quienes organizan me contaron, durante una entrevista, una situación en la que se cristaliza el pasaje de lo aceptable a lo inadmisibles dentro de las dinámicas y las representaciones sobre la masculinidad y la femineidad de ese ambiente. Un varón de 40 años que comenzó a ir a las clases de salsa y bachata se comportaba de manera agresiva con sus compañeras mujeres. Él las maltrataba y criticaba cuando no realizaban de manera correcta un paso de baile, se reía de ellas de forma sobradora y las insultaba cuando ellas respondían a estas situaciones de violencia. Las mujeres ante estas escenas de maltrato no tuvieron una actitud pasiva, por el contrario, discutieron con él en diferentes momentos, le indicaban que las tratara bien, que se calmara, y ante alguna agresión de su parte ellas se alejaban y se nega-

¹⁵ Expresión utilizada coloquialmente en Argentina para indicar que un varón no es heterosexual.

ban a bailar con él. Las mujeres le comentaron este malestar a la pareja organizadora y a sus compañeros/as. Los docentes fueron los primeros en intervenir, hablaron con él y le dijeron que si no cambiaba su actitud preferían que no volviera a las clases. Sin embargo, quienes lograron hacerle entender fehacientemente cómo debía comportarse fueron otros varones. Ellos por “una cuestión de fraternidad”, valor fundamental en este espacio, le hicieron saber al varón que agredía que si la situación continuaba “lo cagarían a piñas”. Ante su presencia, algunos varones se juntaban y hablaban en voz alta sobre las actitudes violentas de él para con sus compañeras y lo miraban fijamente cuando él transitaba la pista de baile. Todos/as, incluido él, sabían de quién estaban hablando y el malestar que causaba su presencia en el grupo. Asimismo, un varón habló con él, fuera de la clase, y le dijo que todos estaban al tanto de que trataba mal a sus compañeras y que eso no era bien visto por el resto de los/as compañeros/as. Le sugirió, en tono intimidante, que comenzara a tratarlas “como corresponde”, o sea, con cordialidad, si no, habría consecuencias, ya que varios querían pegarle. Tanto en la agresión del varón hacia sus compañeras como en la amenaza de los compañeros contra él se utilizó la violencia, propia de la masculinidad hegemónica.

Tal como se observa de la escena descrita, los/as organizadores/as cuidan a sus clientas, pero no sólo ellos/as. Los compañeros varones se juntaron y a partir de un ritual de poder, en términos de Collins (2009), donde hay dominación y sometimiento, le hicieron saber explícitamente cuáles prácticas de masculinidad hegemónica estaban permitidas en ese espacio y cuáles no. Si bien allí las mujeres en relación con la danza tienen un lugar pasivo, no proponen pasos —salvo la organizadora—, no pueden ser tocadas sin su consentimiento. La escena descrita es también, desde la teoría de Collins, un ritual de estatus que implica la condición social de pertenecer o no a un grupo. Los varones que lo enfrentan ganan popularidad entre sus pares y para con las mujeres, mientras

que el estudiante que fue agresivo aumenta su impopularidad. Aunque no es expulsado, le marcan al nuevo miembro cuáles son las interacciones que no deben realizarse si quiere devenir miembro del ambiente de la salsa y la bachata; y cuáles son las fronteras del sentido del tacto aceptadas. El tacto debe ser interpretado más allá de la esfera corporal, implica la capacidad de controlar los impulsos ante los otros. Explica Sabido (2007) respecto de este sentido: “la necesidad [del sentido del tacto] supone que a pesar de la cercanía física se marque cierto ‘umbral’ y una distancia de agrado de unos con otros. Romper esta barrera implica entonces formas de desagrado” (2007: 224).

Por último, tal como he explicado, las motivaciones de generar espacios donde la gente se vincule erótica y afectivamente no se explica sólo por lógicas de mercado, sino que se juegan otros sentires y razones externas. En el caso de la pareja organizadora de las clases de salsa y bachata, el interés emerge por su propia carrera emocional más allá de un interés comercial. La noción de “carrera emocional” de Wettergren (2015) permite analizar, procesualmente, la variabilidad y el aprendizaje constante de los estados de ánimo y las manifestaciones emocionales de las personas en determinadas circunstancias, así también a lo largo de su vida. Esta noción se inspira en la noción goffmaniana de “carrera moral”, que supone las maneras y los procesos a partir de los cuales las personas articulan una biografía en relación con la existencia de un estigma. En la misma línea, Becker (2009) entiende el carácter procesual, las etapas y la socialización progresiva de la carrera de quien es considerado desviado.

En el caso de la carrera emocional del organizador, éste comenzó a bailar porque su hermana siempre había querido bailar salsa. Cuando ella murió, él entró en depresión. El recordar el deseo de su hermana lo incentivó a tomar clases. Para él la salsa lo comunica con su hermana y es una manera de salir adelante. En el caso de la organizadora, ella comenzó

a bailar cuando se separó de su ex pareja. Ella estuvo en pareja desde los 14 a los 24 años. Cuando se separó tuvo una etapa de encierro porque “no sabía salir sola, siempre había salido con él”, como forma de comenzar a salir decidió tomar clases de salsa. Al igual que sus estudiantes que van porque se separaron y necesitan vincularse, ella encontró en el ambiente de la salsa un espacio de contención.

“UN CAMBIO DE VIDA”. LA RELACIÓN ENTRE CLIENTES/AS Y ORGANIZADORES/AS

Tal como he desarrollado, son múltiples las motivaciones que llevan a las personas a tomar clases de salsa y bachata, pero más allá de estas diferencias, un denominador común en sus motivaciones es que consideran el ambiente¹⁶ de la salsa y la bachata como un ámbito de sociabilidad signado por la alegría, el disfrute y el contacto corporal, lo cual genera cambios en la vida de las personas.

La alegría y el disfrute son afectos que los/as entrevistados/as nombran durante las entrevistas y que no sólo observé, sino que también experimenté.

E: ¿Por qué creés que la gente elige venir a bailar salsa y bachata?

Organizadora: La gente la pasa bien. La gente se divierte. La música es alegre. Si vos la pasas bien y te divertís es como cuando salís un sábado a la noche y recorres cuatro o cinco boliches. Seguramente va a haber alguno que te guste más que el resto por el lugar, el ambiente, la gente, cómo te trató el de la puerta, no sé. Siempre va a haber algo. Y por algo de esos cuatro o cinco que recorriste, al sábado siguientes

¹⁶ El ambiente es un conjunto de redes o espacios de interacción entre personas que comparten un interés o una marca de estatus específico (Sivori, 2005: 19).

te vas a ir al que más te gustó. Yo creo que esto pasa con la salsa. A la salsa llega gente que hizo tango, hizo pintura, va a los gimnasios, hacen otras actividades. Pero esto es lo que mejor hace. Es eso, eligen porque es donde mejor se sienten (entrevista a la organizadora de clases de salsa y bachata).

Esta sensación de cambio en la autoestima se puede visualizar a través de la siguiente secuencia de escenas. Comencé a observar las clases de salsa y bachata en el mes de abril. Durante el mes de marzo y abril ingresó la “nueva generación”, la de 2016. Las personas que ingresaban se mostraban tímidas. En el nivel principiante, a diferencia de los otros, había más silencio; todos/as estaban atentos/as a las indicaciones que daba la profesora y los movimientos eran toscos. A medida que iban avanzando en las clases, los pasos comenzaban a ser performados con mayor fluidez. Esto les otorgaba seguridad a los/as estudiantes. Los chistes y comentarios que realizaban los/as profesores/as potenciaban esa confianza. A partir de éstos, apelaban a la sensualidad y al compañerismo entre ellos/as. Para noviembre, la escena era diferente a la de abril. Los/as estudiantes del nivel principiante ya habían logrado pasar al intermedio. Bailaban con menos torpeza, había más disfrute, posturas erguidas, charlas y risas. La risa es, para Collins (2009), un ritual natural que ilumina el factor de consonancia rítmica y colectiva del ritual micro-interaccional.

A medida que avanzaba en la investigación noté un cambio en la corporalidad y en la forma de vincularse de los/as estudiantes: más soltura, utilización de ropas más ajustadas, nuevos peinados, maquillaje en las mujeres y cuerpos más erguidos y que denotaban movimientos más *sexys* y seguros. Este cambio de actitud, a nivel corporal y de confianza, implica una re-erotización de las personas que se da en un marco signado por una pedagogía erótica y de contención. El organizador refiere lo anterior de la siguiente manera:

E: ¿Qué es lo que te gusta de dar clases de salsa y bachata?

Organizador: Me encanta ver cómo una persona que entra así toda tímida “hola, ¿qué tal? Mi nombre es X” y después de los seis meses la ves cómo cambió [cambia el tono de voz. Tono fuerte] “Hola, sí, mi nombre es X” ¿Ves? Ese tipo de cosas es genial. Y sólo bailando (entrevista al organizador de clases de salsa y bachata).

Otro de los componentes que aumenta la confianza de los/as estudiantes es el compromiso y el cuidado que tienen los/as organizadores/as con ellos/as. Una escena que se reitera es que en cada clase se pregunta si hay alguien nuevo; en caso de que así sea, se le recibe con un fuerte aplauso. Luego de las clases siempre vamos todas/os a comer juntos/as. La pareja organizadora se preocupa de consultarle a cada uno de los nuevos estudiantes por qué comenzaron a venir a las clases de salsa y bachata. Para ello, el/a organizador/a se sienta cerca de las personas nuevas y les pregunta, sin exponerlas ante el resto, por su historia personal y sobre qué los impulsó a tomar las clases. Siempre intercambian números telefónicos. A nivel personal, luego de una cena, un domingo de invierno alrededor de las doce de la noche, el colectivo no venía y los/as organizadores/as decidieron llevarme a mi casa en su auto, aunque era tarde y vivía lejos. A la tarde siguiente le envié un mensaje de Whatsapp a la organizadora para agradecer su gesto. Ella me respondió “nunca dejamos en *banda*¹⁷ a nadie. Menos a una mujer”. Esta actitud que tuvo la pareja organizadora conmigo la tienen con cada uno/a de sus estudiantes.

La pareja organizadora me explica que en el trato con sus estudiantes nuevos/as lo más importante es recibirlos y despedirlos afectuosamente. Si bien es una manera para que vuelvan la próxima clase y aumentar su cantidad de clientes,

¹⁷ Expresión coloquial utilizada en Argentina para indicar que no se abandona a una persona.

me explica el organizador que cuando vuelven a la segunda clase “empieza nuestro trabajo de que la persona se desenvuelva”. Para él, que “se desenvuelva” no implica sólo darle herramientas de danza, sino que, a partir de charlas e invitarlo/a a otros eventos, apunta a que esa persona se sienta contenida y tengan un mayor bienestar. Esto excede el negocio de las clases. Según el organizador, la mayoría de sus clientes/as comienzan las clases porque están atravesando una situación emocionalmente compleja: “una mala relación con su pareja, con su trabajo. Y también peor, se separó, se quedó sin trabajo o perdió un ser querido. En líneas generales suele ser mucho de eso. Y también de personas tímidas, introvertidas”.

El organizador me cuenta que él entabló una relación de amistad con uno de sus estudiantes que era muy introvertido. Cuando pasaron los meses le dijo: “qué bueno haberlos conocido, yo estaba pensando en matarme. Yo no quería seguir teniendo la vida que tenía hasta que los conocí a ustedes. Ustedes me cambiaron la vida”. Me explica que éstas son las motivaciones que lo llevan a dar sus clases. Lo afectivo no sólo aparece desde los/as estudiantes hacia los/as profesores, sino que también se da a la inversa. La pareja organizadora explica cómo las clases son un cambio positivo para las personas. La organizadora me cuenta que una pareja se conoció en sus clases, se casaron y tuvieron hijos. “Nos invitaron al casamiento. Eso es genial, me encanta. Nos valoran a nosotros como diciendo ‘nosotros nos casamos y fue gracias a ustedes’”.

Por último, a partir de las entrevistas a los/as organizadores/as se desprende una secuencia de escenas en relación con el cambio corporal y de autoestima que experimentó un estudiante. Llegó a las clases un estudiante que era obeso y que ellos describían como “mala *onda*, un resentido”. A medida que empezó a bailar, ellos notaron cambios en su personalidad y corporalidad. Bajó de peso y comenzó a estar más contento. Conoció por fuera de las clases de salsa y bachata a una mujer con la cual se casó. Aunque este estudiante dejó de ve-

nir a las clases —cuando los/as estudiantes se emparejan con personas externas al ambiente suelen dejar de concurrir—, para la pareja organizadora lo más importante es que haya conseguido pareja. Ellos explican los cambios positivos en las trayectorias de sus estudiantes a partir de la adecuación a guiones románticos y heteronormativos. Para los/as organizadores/as, el horizonte de sentido del bienestar y la realización subjetiva de sus estudiantes se da en la constitución de una pareja, el casamiento y la maternidad y paternidad. A su vez, que se posicionan como los actantes que facilitan el acceso a ese tipo de realización. Sobresale el imaginario, en un contexto de modernidad tardía, de la autorrealización a partir de la conformación de vínculos eróticos y afectivos. Desde una lectura de la modernidad tardía propuesta, entiendo que, en esta etapa de la modernidad, los discursos terapéuticos postulan la intimidad y las relaciones estrechas como estados emocionales saludables y como parte constitutiva de la autorrealización de los sujetos. El amor se constituye así como una nueva (pos)religión y se deposita en los vínculos eróticos y afectivos la contención y el sentido vital.

CONCLUSIONES

En este capítulo examiné cómo el mercado está presente en los diferentes ámbitos de la vida de las personas, incluido el íntimo. Analicé al mercado en búsqueda de vínculos eróticos y afectivos de la ciudad de Buenos Aires, a partir de las clases de salsa y bachata. Fueron abordadas distintas dimensiones de análisis, a saber, el contenido de la publicidad que circula, los tipos de usuarios/as que concurren, la accesibilidad a estos espacios y los cuidados que ofrecen los/as emprendedores/as de espacios de sociabilidad cara a cara.

A partir de mi aproximación etnográfica a este espacio, problematicé la relación entre mercado y sexo, la cual se en-

cuentra en íntima vinculación. En este ámbito las personas se sexualizan, por ejemplo, aumentan su autoestima, se re-erotizan y generan relaciones diversas, que, aunque incluyen la práctica sexual, la exceden. Se genera un “ambiente” de pertenencia, espacios de simetría y amistad entre pares y con sus docentes. Asimismo, la propuesta analítica que esboqué, de corte interaccionista, si bien reconoce que dentro del mercado erótico y afectivo rigen lógicas de cálculo económico, demuestra que también se generan intercambios afectivos entre organizadores/as y clientes/as; es decir, a partir de la realización de trabajo de campo, de corte etnográfico, complejicé las lecturas preponderantes de corte estructural que ponen su foco en la dominación del mercado, desconocen las agencias de los sujetos y la diversidad de interacciones que exceden las lógicas económicas, a la vez que nos atraviesan.

El propósito de este capítulo es examinar el papel de quienes son los/as organizadores/as de las clases; desde allí postulo que coexiste la despersonalización de los vínculos, debido a las dinámicas propias de mercado, con la generación de vinculaciones afectivas positivas y con cierto nivel de simetría entre organizadores/as y clientes/as de espacios de sociabilidad cara a cara.

En el caso de las clases de salsa y bachata, lo que sobresale es que es un ámbito signado por la integración y el cuidado. Las clases son el primer escalón que transitan los/as clientes/as para luego pasar a ser parte del “ambiente” salsero y bachatero. En éste no sólo aprenden o se vuelven aficionados a una danza, sino que hallan un espacio de pertenencia. Estas características desbordan una visión que entiende al mercado meramente desde lógicas racionales e instrumentalistas; por el contrario, entre organizadores/as y clientes/as hay camaradería e interés mutuo.

Tal como explica Frigerio (2006), basándose en la lectura de Jean-Luc Nancy (2010), “los sujetos no llevan una vida según el movimiento de los cuerpos celestes, sino [...] según

los movimientos que producen en nosotros los sucesivos encuentros que tejen parte de nuestra vida cotidiana” (2006: 39). Es decir, los/as organizadores/as *afectan*, a nivel emocional, a sus clientes, a la vez que son *afectados* de la misma manera por éstos. Tanto unos como otros encuentran, aunque con gradientes, contención y un espacio de sociabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2001). *El normal caos del amor: las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- Becker, Howard (2009). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires/México: Siglo XXI Editores.
- Bergman Blix, Stina (2015). Emotional Insights in the Field. En Helena Flam y Jochen Kleres (eds.), *Methods of Exploring Emotions* (pp. 125-133). Nueva York: Routledge.
- Blumer, Markie, Ansara, Gavriel y Watson, Courtney (2013). Cisgenderism in Family Therapy: How Everyday Clinical Practices Can Delegitimize People’s Gender Self-Designations. *Journal of Family Psychotherapy*, 24 (4), 267-285.
- Carozzi, María Julia (2014). Lo sexual es invisible a los ojos: exhibición erótica y ocultamiento de los vínculos sexuales en las milongas céntricas de Buenos Aires. *Versión Temática*, 33.
- Carozzi, María Julia (2015). *Aquí se baila el tango: una etnografía de las milongas porteñas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona/Madrid: Anthropos/UAM.
- De las Heras, Jaime (2015). Tinder, lleva el amor a Bolsa. *El Mundo*, 19 de noviembre, <<http://www.elmundo.es/economia/2015/11/19/564dff63ca474112198b45eb.html>>.
- Dirección General de Estadística y Censos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2014). *Matrimonios en la ciudad*

- de Buenos Aires. Años 1990-2013*. Buenos Aires: Dirección General de Estadística y Censos.
- Elias, Norbert (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elizalde, Silvia y Felitti, Karina (2015). “Vení a sacar a la perra que hay en vos”: pedagogías de la seducción, mercado y nuevos retos para los feminismos. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 1 (2), 1-32.
- Frigerio, Graciela (2006). *Educación: figuras y efectos del amor*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- García Andrade, Adriana y Sabido Ramos, Olga (coords.) (2014). *Cuerpo y afectividades en la sociedad contemporánea*. México: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-Azcapotzalco.
- Goffman, Erving (1979). *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- Gregori, María F. (2011). Mercado erótico: notas conceituais e etnográficas. En Adriana Piscitelli, Gláucia Oliveira de Assis y José M. Nieto Olivares (eds.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp. 461-490). Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Género-Universidad Estadual de Campinas.
- Guerra, Pablo (2016). Dilemas éticos en el mercado: un análisis desde la economía solidaria con aplicación en los mercados del sexo. *Otra Economía*, 10 (18), 91-105.
- Haack, Karla R. y Falcke, Denise (2014). Love and Marital Quality in Romantic Relationships Mediated and Non-Mediated by Internet. *Paidéia*, 24 (57), 105-113.
- Hakim, Catherine (2012). *Capital erótico: el poder de fascinar a los demás*. Madrid: Debate.
- Haraway, Donna (1991). *Manifiesto para Cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx*. Madrid: Cátedra.
- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

- Hochschild, Arlie (2012). *The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times*. Nueva York: Metropolitan Books.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Lipovetsky, Gilles (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López, Helena (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En A. García Andrade y O. Sabido Ramos (eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en ciencias sociales* (pp. 11-36). México: Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco.
- Nancy, Jean-Luc (2010). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Piscitelli, Adriana (2009). Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. *Horizonte Antropológico*, 15 (31), 101-136.
- Sabido Ramos, Olga (2007). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona/México: Anthropos/UAM-Azcapotzalco.
- Satz, Debra (2015). *Por qué algunas cosas no deberían estar en venta. Los límites morales del mercado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sautu, Ruth (2016). La formación y la actualidad de la clase media argentina. En Gabriel Kessler (coord.), *La sociedad argentina hoy. Radiografía de una nueva estructura* (pp. 163-184). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Serano, Julia (2016). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press.
- Simmel, Georg (1986). *El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

- Simmel, Georg (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Sivori, Horacio (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Wettergren, Åsa (2015). How do we Know what we Feel? En Helena Flam y John Kleres (eds.), *Methods of Exploring Emotions* (pp. 115-124). Nueva York: Routledge.
- Zelizer, Viviana (2009). *La negociación de la intimidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

SANGRE, LÁGRIMAS Y ABRAZOS:
REFLEXIONES ENCARNADAS DEL TRABAJO
DE CAMPO EN CÍRCULOS DE MUJERES

KARINA FELITTI Y ROSARIO RAMÍREZ

Desde hace décadas las ciencias sociales han abandonado la pretensión positivista de neutralidad con la que nacieron y proponen visibilizar la inevitable implicación de quien investiga con respecto de su campo de estudio. Se reconoce que las subjetividades están presentes en la elección de los temas, la elaboración de las hipótesis, la construcción del *corpus* y el diseño metodológico, y que esto no es necesariamente un obstáculo para la generación de conocimiento científico válido. La epistemología feminista ha participado en la definición del conocimiento situado y señalado la predominancia del sesgo androcéntrico¹ en la investigación científica (Harding, 1996; Haraway, 1995), mientras que los estudios de la subalternidad y poscoloniales pusieron en evidencia los modos diferenciales de definir y comprender a los actores sociales y sus acciones, el desigual valor de la palabra y las relaciones de poder existentes en la racialización y el capitalismo. Por su parte, el análisis de la colonialidad del género, como propone

¹ Moreno (2008) señala el androcentrismo de investigaciones y estudios que toman al hombre y la perspectiva masculina como medida de todas las cosas, y arrojan resultados que se toman como válidos para la generalidad de los individuos, sin atender a sus particularidades.

Lugones (2011), enfoca las resistencias que emanan de una intersubjetividad historizada y encarnada y pone sobre la mesa las diferentes agendas y cosmovisiones de los feminismos.

En lo que respecta al trabajo de campo, existe el acuerdo de que el cuerpo actúa como herramienta y mediador de conocimientos incluso en el laboratorio, estereotípicamente representado como espacio “objetivo” y no contaminado (Latour y Woolgar, 1995). Aun así, hay situaciones que generan mayor debate, suspicacias e incomodidades como las producidas por el involucramiento afectivo y sexual de quien investiga y de las personas que forman parte de su campo de trabajo. No obstante, como señalaron hace más de veinte años Kulick y Willson (1995) y recientemente Haller y Martin (2018), todavía se presta poca atención al rol que desempeñan el sexo, la sexualidad, el erotismo, el deseo, la atracción y el rechazo personal en el trabajo etnográfico.

Este capítulo propone dar cuenta de ellas a partir de la reconstrucción y el análisis de escenas etnográficas en círculos de mujeres² y talleres conexos (sobre menstruación, fertilidad consciente, sexualidad sagrada y duelo gestacional) en Argentina (ciudad de Buenos Aires) y México (Ciudad de México), ocurridas entre 2013 y 2018. En estos espacios fuimos observadoras, analistas y protagonistas de situaciones que tuvieron la sexualidad como vector principal, en escenas que generaron reflexiones conceptuales y políticas, motivaron decisiones metodológicas, replantearon preguntas

² En este capítulo cuando nos referimos a mujeres hablamos de mujeres cis —que viven su identidad de género de acuerdo con el sexo que les fue asignado al nacer—, ya que ellas han sido las asistentes a los espacios etnografiados. No obstante, queremos aclarar que la mayoría de las convocatorias de las actividades analizadas refieren a mujeres sin ninguna otra especificación. Asimismo, varias organizadoras/facilitadoras de esta oferta se han mostrado interesadas en incluir varones trans (por ejemplo, en talleres de menstruación) y mujeres trans en sus actividades, por lo que fueron redefiniendo sus estrategias de comunicación y actividades para propiciarlo.

de investigación y repercutieron también en nuestras propias biografías sexuales (Gallego, 2010). Partimos de entender la sexualidad en un sentido integral, es decir, como una “construcción histórica que reúne a una multitud de distintas posibilidades biológicas y mentales —identidad genérica, diferencias corporales, capacidades reproductivas, necesidades, deseos, fantasías— que no necesariamente deben estar vinculadas, y que en otras culturas no lo han estado” (Weeks, 1998: 20). Siguiendo a Paiva (2018), tenemos en cuenta el espacio físico donde las escenas se enmarcaron y la acción dramática desplegada a partir de guiones sexuales, interiorizados en procesos de socialización previos y resignificados a partir de cada trayectoria (Simon y Gagnon, 1999). Narramos estas escenas en primera persona, a partir de las notas de nuestros diarios de campo, advertidas de la reelaboración que implica volcarlas en un artículo académico con dos autoras que dan cuenta de dos investigaciones diferentes y transcurrido un tiempo desde los registros originales. Destacamos el carácter construido, histórico, de la experiencia y el hecho de estar constituidas por ella (Scott, 2011).

En cuanto al tema de estudio que origina esta reflexión sobre el oficio de investigar los círculos de mujeres como emergentes de las manifestaciones contemporáneas de la espiritualidad femenina, tomamos la espiritualidad como la dimensión personal de la experiencia y de las prácticas religiosas (Ceriani, 2013), que florece fuera de las iglesias y que mantiene con ellas una actitud crítica, con un énfasis en lo individual y experiencial como fuente de autoridad principal sobre sus interpretaciones (Frigerio, 2016). Asimismo, entendemos por espiritualidad femenina en el escenario no institucional la feminización de los discursos espirituales y religiosos que adquiere su anclaje a partir de la construcción simbólica de la Diosa, la encarnación de lo sagrado a través del cuerpo y sus procesos, la consideración de las mujeres como centro y motor para la transformación social, y la crea-

ción de círculos de mujeres como modelo arquetípico de relación y organización (Ramírez, 2020).

El marco metodológico seguido en nuestros estudios es el de la “antropología encarnada” (Esteban, 2004), que hace consciente y explícita la interconexión entre la experiencia corporal propia y la investigación. Se trata de un ejercicio antropológico que tiene en cuenta la dimensión de lo “auto” (auto-observación, autoanálisis), la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as, articulado con el análisis desde el concepto de *embodiment*, de corporalidad, en la tensión entre el cuerpo individual, social y político. Esteban (2004) en su estudio sobre la imagen corporal vertebró su propia experiencia con este tema y da cuenta de los aspectos “curativos”, redentores y expiatorios de su trabajo antropológico (2004: 12). De un modo similar, no evadimos la pregunta por nuestra propia “sanación” respecto al tabú —en el sentido de lo secreto, desconocido, desvalorizado, negado, invisibilizado— de la menstruación, el aborto, el homoerotismo, el deseo y el placer sexual. En estos espacios sociales móviles, diversos y heterogéneos observamos y pusimos el cuerpo en prácticas rituales como la siembra de sangre,³ respiramos, cantamos y danzamos con la mano sobre nuestros úteros, hicimos ejercicios de reconocimiento corporal que incluyeron la autoexploración genital y la búsqueda de placer sexual; nos abrazamos, besamos y acariciamos con otras; y siguiendo la técnica hawaiana del Ho’oponopono dijimos: “Lo siento. Perdóname. Te amo. Gracias” mirando de cerca a mujeres que recién conocíamos y que en esas dinámicas eran propuestas como nuestras “hermanas”.

³ La siembra de sangre consiste en la colocación de la sangre menstrual en la tierra o en las plantas. Esta práctica, que puede realizarse en contextos cotidianos o rituales, es una manera simbólica de tender un puente entre la tierra y la ciclicidad femenina. Habitualmente va acompañada de un rezo, de una petición o de un agradecimiento por la fertilidad, el amor, etcétera.

Más que una observación participante, realizamos una participación observante que generó un entrenamiento práctico corporal y aprendizajes (Citro, 2018). Nuestra formación intervino el campo cuando al presentarnos como investigadoras devinimos, sin proponerlo, en una fuente de referencia académica para algunos temas específicos; en otros casos, fuimos el ejemplo de la distancia que el feminismo académico trama con las mujeres no politizadas. Al mismo tiempo, al presentar nuestros estudios sobre esta oferta espiritual para mujeres en ámbitos académicos, ofrecimos difusión y colaboramos con su reconocimiento en un sentido positivo, en tanto nuestras observaciones confirmaron puntos en común con paradigmas seculares de reivindicación de derechos de las mujeres. A la vez, ese campo nos intervino y confirmó la imposibilidad de una observación sin implicación subjetiva y corporal. Vivimos, analizamos y escribimos sobre experiencias de alegría, tristeza, placer; y dimos cuenta de la emoción, de lo sensible y su imbricamiento con lo religioso, con lo espiritual, en una operación que cuestiona modelos dualistas y los alcances de la secularización de la modernidad (Viotti, 2017). Estas experiencias, al igual que en el ejercicio antropológico de identificación mutua, nos modelaron y nos hicieron de una identidad, porque las manos que se estrecharon, los cuerpos que se abrazaron, la sangre que se recolectaba y las lágrimas que se vertían en estos rituales fueron también las nuestras.

La tensión entre género y poder que atraviesa estos espacios (Fedele y Knibbe, 2013) y el potencial emancipatorio de una forma de espiritualidad que habilita y promueve la reunión entre mujeres reconoce sus experiencias personales como valiosas y únicas, recupera los saberes femeninos en clave genealógica (linajes), cuestiona de modo explícito o implícito modelos de relación patriarcales y pone en valor el autoconocimiento corporal y la autogestión en materia de salud, lo cual ha sido analizado por nosotras en diferentes

trabajos (Ramírez, 2016, 2017 y 2020; Felitti y Rohatsch, 2018; Felitti e Irrazabal, 2018; Felitti, 2017 y 2016). Entre los desafíos que los círculos y talleres hacen a las culturas hegemónicas se destacan el cuestionamiento al tabú de la menstruación, la heterosexualidad obligatoria, el control del cuerpo que ejercen modelos médicos y farmacológicos, así como el mercado de la moda, la “higiene femenina” y la alimentación. En cada círculo y taller, y en las secuencias planteadas fuera de ellos, pudimos observar los elementos que vuelven a esta propuesta transformadora y su incidencia en nosotras mismas, como mujeres que investigan a otras mujeres y que en ese trayecto también se redescubren.

El ejercicio reflexivo que propone este capítulo recoge algunas experiencias del trabajo de campo en espacios de espiritualidad femenina en dos países de América Latina que comparten un escenario con importantes similitudes en cuanto a su escenario religioso y espiritual: una fuerte presencia del catolicismo y un pluralismo religioso vital (Frigerio, 2018; Mallimaci, 2013), una creciente adhesión a la oferta cultural de la Nueva Era (Gutiérrez, 1996; Semán y Viotti, 2015) que incluye una revalorización de la diferencia cultural y religiosa —tanto oriental como indígena— adaptada a un público de clase media urbana (Viotti, 2018). Son también dos países en los cuales el movimiento feminista, en sus diferentes manifestaciones y con sus cuestionamientos, denuncias, demandas y logros, se ha vuelto más visible para la opinión pública y es, además, un actor clave en el juego político contemporáneo, que impulsa normativas y políticas públicas para garantizar libertades individuales, la no discriminación y derechos sexuales y reproductivos. El movimiento de “Ni Una Menos”, iniciado en Argentina el 3 de junio de 2015 para exigir al Estado su intervención ante la violencia de género y los feminicidios, se extendió a otros países de América Latina y el resto del mundo. Uno de ellos fue México, que ya tenía experiencia en los reclamos públicos contra feminicidios.

A su vez, el avance que significó la despenalización del aborto en la Ciudad de México en 2007 fue un antecedente clave para el trabajo de activismos locales en toda la región. En 2018, el Congreso de la Nación Argentina debatió el proyecto de ley de interrupción legal del embarazo (ILE) presentado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y esto dio origen a una “marea verde” —en referencia al color del pañuelo que distingue a quienes apoyan el aborto legal— que sigue vigente y activa en la mayoría de los países de Latinoamérica. Este contexto de tematización social de cuestiones relativas al cuerpo, el género y la sexualidad, comprendidas en un marco de derechos humanos y definiciones feministas, es el que aloja a los círculos de espiritualidad, sus contenidos y dinámicas, junto con los intereses y las expectativas de convocantes y participantes.

En la oferta específica de espiritualidad femenina y su manifestación más extendida, los círculos de mujeres, reconocemos también similitudes entre Argentina y México respecto de los modos de organización y convocatoria, público, temas y dinámicas. Nuestro campo de estudio está conformado por mujeres jóvenes y adultas, que cuentan ya o están en proceso de alcanzar algún tipo de instrucción profesional (universitaria, terciaria o de oficios). Muchas de ellas están distanciadas de las matrices religiosas institucionales y han redireccionado sus búsquedas como creyentes hacia la espiritualidad feminizada. A la vez, participan de ámbitos y prácticas alternativas o no hegemónicas, principalmente en el tema de la alimentación, el cuidado del cuerpo y la salud, y la vinculación con la naturaleza. En el caso de las facilitadoras de estos círculos y talleres sus liderazgos tienden a ser de tipo carismático. A través de las redes sociales *on* y *offline*, habilitan la circulación de saberes y promocionan servicios (talleres, círculos, acompañamientos, lectura de tarot, etcétera) y productos (libros, copas menstruales, toallas de tela, almohadillas, aceites esenciales, etcétera) que son también una

fuente de sus ingresos. Mayoritariamente, sus perfiles están conectados de manera presencial o digital con otras facilitadoras del mismo país y de Iberoamérica, y suelen establecer vínculos con otros movimientos como los feministas —especialmente el ecofeminismo—, el neopaganismo, el neochamanismo, el vegetarianismo/veganismo y los movimientos o las organizaciones sociales/políticas que defienden la justicia social y critican a la sociedad de consumo y el modelo capitalista.

En los circuitos de espiritualidad femenina tiene presencia una performatividad de austeridad y contra estereotipada de la belleza (poco o nada de maquillaje, cabello sin tintes, calzado bajo, ropa suelta) y el consumo de objetos y bienes como la falda larga u otras vestimentas de estilo hinduista, el cuarzo protector, el huevo de obsidiana (Elizalde, 2016), aceites esenciales y alimentos definidos como “saludables”. En ambos extremos de la región latinoamericana observamos que los círculos femeninos sirven de anclaje social para las mujeres que los forman y, principalmente, proveen alternativas de conexión consigo mismas. El reconocimiento del cuerpo, sus procesos hormonales y los trayectos de sanación, así como el tratamiento de la genealogía familiar y la relación sororaria y empática con las otras integrantes del espacio, resultan ser los temas de mayor significación y sedimentan una plataforma de construcción identitaria.

Cuando comenzamos a presentar los avances de esta investigación en nuestros respectivos ámbitos laborales, entre 2014 y 2015, percibimos miradas de asombro, escuchamos murmullos y recibimos comentarios de parte de colegas y activistas sociales y feministas que impugnaban la posibilidad de vincular el ideario y las prácticas feministas con las dinámicas de los círculos. En su lectura, los procesos de subjetivización promovidos por la espiritualidad de la Nueva Era eran pruebas de una cultura individualista que rompe lazos y compromisos sociales y políticos, obstaculiza el avance de la

secularización y repone nociones de “Naturaleza” para pensar a las mujeres, que colisionan con el enfoque constructivista del género. Transitando el inicio de una nueva década podemos decir que esta postura ha ido modificándose, ya sea por la realización y difusión de estudios que oponen evidencias ante acusaciones sin sostén empírico, la revisión por parte de facilitadoras y practicantes de sus propias prácticas —especialmente en lo que respecta al binarismo de género y el énfasis en la materialidad del cuerpo— y la presencia cada vez más visible de movimientos religiosos y espirituales, incluidas algunas iglesias, que abogan por la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, y desafían los movimientos que denuncian los peligros de la “ideología de género”. Particularmente en el feminismo, el arquetipo de la bruja es retomado en las movilizaciones contemporáneas con la frase “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”, escrita en cuadernos, calcos, pancartas, camisetas y en el propio cuerpo de las participantes. La bruja, entendida como mujer sabia que poseía conocimientos sobre fertilidad, menstruación, abortos (Blazquez, 2008) y que por su poder resultaba un obstáculo para el avance del capitalismo (Federici, 2010), traza con su escoba otro puente de conexión entre Argentina y México, ya que en ambos lugares esta imagen ha redoblado su presencia pública.

Argumentada ya la pertinencia de esta coproducción autoral sobre las formas de abordar la sexualidad en el trabajo etnográfico, este capítulo plantea un recorrido que sigue tres ejes. El primero presenta nuestro posicionamiento y las formas de analizar teórica y metodológicamente las espiritualidades femeninas que seguimos. Continuamos con el análisis de algunas escenas que muestran nuestra implicación en el campo de estudio a partir de experiencias compartidas en rituales y conversaciones, y el modo en que estas vivencias revelaron los retos de abordar el cuerpo, la espiritualidad y la sexualidad en nuestras investigaciones y produ-

ieron decisiones sobre la modalidad de trabajo. Concluimos con un apartado en el cual mostramos los ejercicios de validación del conocimiento generado y los diálogos entre distintos puntos de vista y campos sociales que se vieron imbricados y cuestionados, tanto en nuestras etnografías como en los análisis.

PUNTOS DE PARTIDA: CAMINOS, ATAJOS Y OBSTÁCULOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Una parte importante del análisis de los círculos de mujeres implica el rastreo de las trayectorias de las mujeres que son parte de estos colectivos, sus relatos de vida y la manera en la que llegan a ser representantes y participantes de un tipo de espiritualidad específica. Ahora bien, ¿cuál es la trayectoria de quienes analizan estos espacios?

En nuestro caso, la llegada al tema no fue corolario de una búsqueda personal espiritual que nos reveló la existencia de estos espacios o desde la oportunidad de hacer coincidir una experiencia vital y corporal (embarazo, maternidad, particularidades del ciclo menstrual) con un tema de investigación, situación que se menciona frecuentemente en otros estudios. Supimos de la oferta de espiritualidad femenina por contactos personales y porque de algún modo se conectaba con nuestros temas de interés en el campo de la sexualidad y la religión hasta ese momento. De ahí que el desafío *a priori* no fue el distanciamiento con el objeto de estudio, sino la posibilidad de introducirnos a espacios donde predomina lo emocional y la creencia en la trascendencia. Nos vimos obligadas a involucrar nuestros cuerpos para poder percibir y analizar un tipo de espiritualidad que, de acuerdo con Fedele y Llera (2011), cuestiona el dualismo cartesiano de cuerpo y alma. De todos modos, si bien nuestro trabajo no buscó responder preguntas sobre quién soy yo, qué necesito “curar” o

“sanar” de mi vida personal, eventualmente estos interrogantes adquirieron un lugar en nuestras biografías.

A la vez, fue necesario poner en evidencia nuestros prejuicios en cuanto a la falta de politicidad de estos espacios y su afinidad con las políticas neoliberales, dado que no éramos ajenas a los comentarios que luego recibimos por parte de colegas. En nuestras respectivas iniciaciones en los rituales de los círculos de mujeres, vislumbramos un tema de investigación original sobre un fenómeno social y cultural poco explorado y que, sin embargo, parecía tocar y transformar a las mujeres que allí participaban y también a otras de nuestros ámbitos de trabajo y entornos sociales, quienes se sintieron habilitadas a contarnos sus experiencias, asumiendo que no las juzgaríamos y que su impronta secularizada no sería cuestionada en tanto éramos “entendidas” en el tema.

Nos preguntábamos ¿qué son y qué tienen de especial esas reuniones entre mujeres? ¿Qué tipo de actividades, ideas, rituales se desarrollan y comparten al interior de los círculos? ¿Acaso están vinculados con los grupos de concientización feminista representativos de la segunda ola o en qué se diferencian de éstos? ¿Qué transformaciones personales y sociales traen consigo los círculos de mujeres de matriz espiritual? A partir de una etnografía amplia y sostenida en el tiempo llegaron las respuestas a estos y otros interrogantes que superaron por mucho las expectativas planteadas al inicio de los proyectos, al proponer una serie de dilemas éticos y posturas epistemológicas que implicaron una revisión de nuestra propia trayectoria como investigadoras en los estudios de género, las religiones y las espiritualidades. A modo de ejemplo, el rechazo a la píldora anticonceptiva que manifestaban varias jóvenes de estos grupos difería de la expresada por muchas mujeres de clase media que habían vivido su juventud en la década de 1960 (Felitti, 2012). Esas jóvenes de la “generación de la píldora” valoraban la posibilidad de separar efectivamente sexo y reproducción, privilegiaban esto por

encima de los efectos que las pastillas podían generar en su salud y no se inquietaban por la “desconexión” con sus ciclos menstruales: su idea de liberación era diferente a la que escuchábamos en los círculos y talleres actuales y esto nos obligaba a no dar por sentado el entender todos los significados. Al mismo tiempo, la participación en estos espacios implicó una disposición corporal específica, que llevó a una performance estética también particular y muchas veces ajena a nuestras costumbres cotidianas:

Mi primer círculo de mujeres fue en el domicilio de una joven que vendía la copa menstrual argentina. Me dijo “hoy hay luna llena y nos reunimos en casa. Vení, te va a encantar”. Volví más tarde y estaban ya otras seis mujeres, sentadas en posición de loto, con una plasticidad notable. Cuerpos jóvenes, flexibles, vistiendo faldas largas y musculosas sin corpiño. Yo en cambio con un jean ajustado, con dolor de espalda de estar en el suelo, sin saber cómo poner las piernas y con las uñas de los pies esmaltadas, la única que lucía así de un grupo conformado finamente por quince mujeres. La reunión comenzó cuando sentadas todas en círculo nos tomamos de la mano, con los ojos cerrados, y cantamos un “oh” que hizo vibrar la lámpara del techo. Quizás fue el viento pero la sensación fue de extrañeza y de estar ante algo que no iba a ser fácil de poner en palabras (Karina, nota de diario de campo).

En nuestros estudios nos preguntamos por las narrativas que se resignifican y adquieren sentido en las mujeres que son parte de estas reuniones; la potencia de la construcción de sacralidad personal (la mujer diosa); la vivencia no patológica del ciclo menstrual; la socialización desde el marco de la sororidad; la relación de estas experiencias con la diversidad religiosa y el ejercicio espiritual, y las construcciones de género y los feminismos. Definir de antemano estos interro-

gantes, a partir de un conjunto de observaciones previas, nos permitió, de inicio, tener una distancia crítica ante lo observado. Hacer explícita nuestra condición de mujeres investigadoras o de investigadoras mujeres, una alternancia que varió de acuerdo con las circunstancias, habilitó modos particulares de gestionar nuestra identidad y disposición corporal y emocional en las dinámicas grupales y ante las mujeres que actuaron como interlocutoras. Estos ejes estuvieron acompañados de experiencias determinantes y desafiantes como la siguiente:

La prohibición aplicada a una mujer menstruante para entrar a un temazcal detonó muchos cuestionamientos, el recibimiento de las compañeras de casa con una meditación de luna llena fue, más que una bienvenida, el anuncio de cómo serían los espacios frecuentados a lo largo de la investigación y, finalmente y como suele pasar, la entrada al campo rompió cualquier espacio de confort construido desde el escritorio al haber hecho en el primer círculo una siembra de sangre en contexto ritual (Rosario, nota de diario de campo).

La elección del tema y de los colectivos a analizar implicó selecciones estratégicas y lo mismo ocurrió con la metodología, las técnicas de investigación y la gestión de nuestro lugar en los círculos. Estaba claro de inicio que no nos definíamos como creyentes o practicantes espirituales; no estábamos ahí en búsqueda de una resocialización religiosa/espiritual o de una experiencia de conversión paulina, sino para observar y entender con la distancia necesaria y el involucramiento recomendado para estos casos. En palabras de Bourdieu (2000), no participamos de la creencia inherente a la pertenencia de un campo para hacer ciencia social, antes bien nos separamos de ella para poder avanzar en el estudio. Al mismo tiempo, entendimos que esa distancia requerida para observar algo externo no es posible —como muestra de manera

irónica la película *Kitchen Stories* (2003), cuando el antropólogo coloca una silla alta en una cocina para observar “sin interferir” su campo de estudio—, mucho menos si se estudian espacios donde el sentir y la vitalidad son elementos fundantes. Asimismo, el abordaje desde la antropología del cuerpo reclamaba superar la separación radical entre conocimiento/práctica, mente/cuerpo, naturaleza/cultura, yo/las otras, en tanto participábamos de rituales sobre procesos corporales que nos eran conocidos personalmente —por ejemplo, el ciclo menstrual, un aborto, un embarazo— y que podíamos eventualmente estar transitando el día de nuestra etnografía.

De ahí que nuestra presencia en el campo estuvo lejos de ser un ejercicio etnográfico en distancia. En cada espacio la instrucción por parte de las facilitadoras fue la misma: ser parte para conocer, vivir para entender. Predisponer el cuerpo implicó la adopción de ciertas posturas, un entrenamiento corporal (Wacquant, 2008/2009) en respiración, estiramientos, posiciones de yoga; el uso de determinada vestimenta —prendas sueltas, faldas preferentemente—, poco maquillaje; compartir en las rondas alimentos saludables.

En diciembre de 2014 por invitación de Rosario participé en un círculo de mujeres en el Bosque de Chapultepec, Ciudad de México. Recuerdo que ella, a quien acababa de conocer, me prestó una falda que usé sobre una calza para cumplir con las instrucciones previas enviadas por la organizadora. Alguien me sacó una foto en la que estoy con los ojos cerrados y un sahumero en la mano. Escribí en mis notas “para seis de las mujeres del círculo, de entre 30 y 50, la vida amorosa pesa de manera tal que se vuelve lo más rápidamente decible. El Bosque es hermoso, cuidado, tan grande que hay espacio para estar en soledad. R. invita a pensar en esas energías y volverlas un huevo de luz, a cavar en la tierra, en la Gaia, un hoyo que nos permita enterrarlo, lo bueno y lo malo, todo para que se regenere. Me da un poco de impre-

sión cavar con las manos pero a esa altura estoy llorando mucho. Pienso que yo también tengo una historia de amor violenta, que estoy mucho más cerca de esas mujeres que recién conozco que lo que supuse al inicio. Luego comenzamos a caminar hacia adelante, con pasos firmes, sin dudar, a pesar de tener los ojos cerrados. “Me lo merezco, yo me lo merezco”, hay que repetir. Recuerdo que al terminar me quedé una hora conversando en el metro con Rosario, una a cada lado del molinete porque íbamos en diferentes direcciones. Era la segunda vez que nos veíamos pero el compartir esa experiencia había generado una confianza notable. La misma que generaba con las entrevistadas con quienes había compartido estos rituales (Karina, nota de diario de campo).

Quizá resulte obvio que la observación participante trae consigo la implicación de quien investiga con y para con sus interlocutores/as, pero esta inmersión fue más allá de la observación y la participación. Ella llevaba consigo la implicación corporal de una manera radical, desde la vivencia sensitiva, donde lo experimentado y las emociones que estas producían se convirtieron eventualmente en modos de conocer nuestro sujeto empírico y los sentidos de los discursos y rituales de los cuales participábamos. En muchos casos las iniciaciones que presenciamos, la sangre que vimos correr y sembrarse, las emociones de las que dimos cuenta también fueron las nuestras. Por ejemplo, en la experimentación corporal que implicó el uso de la copa menstrual y la discusión colectiva sobre las restricciones y los silencios que acompañan los ciclos de los cuerpos menstruantes, no incorporamos nuevas teorías sobre el cuerpo o análisis sobre la historia de la menstruación, ya que esta información formaba parte de un bagaje cultural y académico previo; pero en la puesta en común de esa información en los círculos y talleres —en algunos casos simplificada o levemente tergiversada—, lo que

alguna vez habíamos reflexionado de manera individual en la construcción de un estado del arte o de forma colectiva en las aulas universitarias se abrió a otras interpretaciones propias, elaboradas sin prescindir pero tampoco limitarse por lo que se supone correcto para el “feminismo académico”, y en diálogo con otras mujeres a quienes escuchábamos con atención y respeto mientras registrábamos con la mayor rigurosidad posible sus relatos. En este sentido, consideramos que el trabajo de campo también es un rito de paso. Se dice que:

la experiencia sobre el terreno transforma radicalmente al sujeto; es como el psicoanálisis, como el lavado de cerebro, pero también es una iniciación ritual que, mediante pruebas terribles y profundas percepciones lleva al iniciado a un nuevo nivel de madurez [...] La analogía de la conversión quizá sea demasiado exagerada, pero quien realiza trabajo de campo sí experimenta cierta transformación interior [...] El converso habla de sí mismo y de Dios, el antropólogo y su etnografía hablan de personas, pero la descripción de cómo “son ellos” suele revelar mucho de quién “soy yo” (Peacock, 2005: 130- 131).

La intersubjetividad que resulta de este tipo de inmersiones en campo implica la elaboración del hecho etnográfico a partir de las observaciones, interacciones y técnicas de investigación, pero también la construcción que hacen de nosotras como investigadoras las mujeres que fueron parte de estos círculos espirituales revela un ejercicio de clasificación y (re)conocimiento mutuo en un campo social y cultural concreto. En este sentido, la experiencia vivida en términos fenomenológicos (Csordas, 1994), las vinculaciones afectivas (Elias, 1999) y la experiencia corporal (Bourdieu, 1999), lejos de significar un obstáculo para la producción de conocimiento, resultó decisiva en los procesos cognitivos propios y de nuestras interlocutoras en tanto que condensan un tipo de

conocimiento práctico. A su vez, ello trajo consigo una forma de escritura y abordaje que incorpora el carácter visceral de las dinámicas de la vida social.

Siguiendo a Wacquant (2008/2009: 16), aun cuando hay quienes plantean que los antropólogos “no nativos” nunca pueden trascender su estatus de otredad, al estar presentes en los espacios microsociales los investigadores “provisionalmente suspenden o significativamente atenúan muchas diferencias pertinentes a su investigación en el camino para construir relaciones extensas e íntimas”. En paralelo, la experiencia emocional y física del ritual es la que da a quien investiga la posibilidad de tener alguna pista sobre lo que otros/as participantes construyen como experiencia y crear así una posición intersubjetiva.

Como ya adelantamos, analizar las prácticas espirituales enmarcadas en los círculos de mujeres trajo consigo consideraciones teóricas, éticas y políticas importantes. La valoración que hacen estos espacios del útero y de los ciclos menstruales pueden ser considerados como una apuesta a la re-esencialización de las mujeres, que deja de lado a quienes se definen de ese modo más allá de la anatomía, fisiología y apariencia de sus cuerpos y la performatividad que despliegan. Si bien este enfoque binario y anclado en la materialidad del cuerpo y sus procesos existe, la evidencia que recogimos muestra también una sensibilidad y un compromiso con los derechos de la transexualidad y la puesta en valor de la diversidad de sentidos de lo que significa ser mujer, apoyando por ejemplo a las mujeres que eligen no ser madres. Asimismo, en la significación sagrada del cuerpo de las mujeres —lo “sagrado femenino”—, sus procesos, afectos y experiencias desde una lectura no patriarcal, vislumbramos un esencialismo estratégico que descansa en el discurso espiritual. Esto coloca nuestro trabajo en una posición doblemente controvertida: en tensión con planteos teóricos construccionistas que se articulan en el binarismo naturaleza/cultura, y con una parte del feminismo

concentrado en hacer avanzar la secularización y receloso de los aportes que pueden hacer las referencias a lo sagrado, religioso y espiritual a sus agendas. De acuerdo con nuestro registro, la reivindicación de la “naturaleza femenina” no era excluyente ni ajena al género como construcción social; operaba en un sentido positivo en la vivencia de las informantes y era pensada, en muchos casos, como una vía de emancipación.

Como ya dijimos, la elección de este tema de estudio nos dejó frente a la identificación y construcción de un fenómeno social que genera controversias como son las prácticas vinculadas con los circuitos Nueva Era que además, en este caso, se vinculan con lo femenino y los roles y modelos de género. Al inicio de nuestras investigaciones los estudios sobre la espiritualidad femenina eran escasos y los círculos de mujeres muy poco conocidos. Nuestra inmersión en el campo nos permitió comprobar que la lógica individualista y centrada mayormente en el *self* —marcas destacadas dentro de las delimitaciones de la matriz Nueva Era (Frigerio, 2013)— estaba acompañada de un componente colectivo y relacional que servía de verificación de las creencias y que condensaba en los rituales la potencia simbólica de las narrativas sobre el cuerpo, los afectos y las transformaciones personales.

El campo mismo nos reveló la importancia de la corporalidad como una parte constitutiva del sujeto social culturalmente situado a través de las redes de significación (Haraway, 1995). Partimos entonces de entender la corporalidad en tanto materialidad (Muñiz, 2010: 7) y no como entidad cerrada (Csordas, 1994: 2), sino fluida, compleja y relacional, asentada en un marco de sentido (Sabido, 2012). Sin embargo, también encontramos que la experiencia de las otras y de nosotras mismas en este marco social concreto estaba cruzada por los afectos. Así, problematizamos la manera en la que los afectos y las emociones compartidas en un espacio colectivo ligado

con lo espiritual tienen incidencia sobre la experiencia vivida y los modos en que la constitución relacional de las emociones llega a ser impulso de la acción social e individual (Frijda, Manstead y Bem, 2000).

La emoción entonces puede ser definida como el aspecto “cargado de energía” de la acción, donde la energía es entendida como implicando al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y cuerpo [...] lo que hace que la emoción lleve incrustada esa “energía” es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente (Illouz, 2010: 24).

Las etnografías pusieron a nuestras interlocutoras y a nosotras mismas en el centro de las reflexiones sobre la construcción sociocultural de lo femenino desde una narrativa corporal y emocional anclada en la vivencia y desde la carne. Mucho se dice que el trabajo de campo es un ejercicio en el que se pone el cuerpo y, en este caso, siguiendo la máxima desarrollada por Mauss (1973), nuestro cuerpo se convirtió en nuestra herramienta de trabajo, y lo afectivo tomó un lugar como modo de experimentación y de cognición (Abramowski y Canevaro, 2017: 16); porque comprendimos que, como dice Illouz, “las emociones son aspectos profundamente internalizados y reflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas” (2010: 24).

Así, el trabajo de campo en círculos de mujeres nos hizo repensar el feminismo en tanto movimiento, desde un marco místico (Ramírez, 2019), holístico (Bobel, 2010) y posmoderno (Restrepo, 2008) que puede legitimar sus demandas también bajo narrativas espirituales y colectivas formadas bajo esas premisas, que no siempre se manifiestan en el espacio público, y no necesariamente desde el paradigma de los derechos humanos y las estrategias de organización y acción de

los movimientos sociales y partidos políticos. El marco interpretativo que usamos ubicó a las participantes de los círculos y talleres como constructoras culturales y de una espiritualidad concreta, y nos ubicó a nosotras mismas ante un campo social complejo y dialogante con distintas disciplinas y saberes; amplió nuestra mirada y puso en tensión y relación temáticas que parecían inconexas.

RESIGNIFICAR LA SEXUALIDAD: AUTOEXPLORACIÓN, CONOCIMIENTO Y PODER

Los círculos de mujeres tienen, entre otros, el objetivo de compartir, sanar y transformar la vida de las mujeres en tanto espacios liminales que se construyen y contienen en colectivo. La sexualidad, las relaciones de pareja —mayormente heterosexuales—, la sanación física y emocional, la menstruación, el linaje femenino —sea vínculo de sangre, histórico o imaginario— suelen ser temas recurrentes en estos espacios. Como indica Plummer (2003), la tematización pública de la sexualidad, lo que se dice del sexo, incluye el abordaje de sus problemas. Deseo, vínculos, coerción/violencia, reproducción, sexo, enfermedad, fueron temas presentes en conversaciones, rituales y ejercicios, en diferentes momentos en estos espacios. Se “trabajó” en el sentido terapéutico del término para “sanar”, “aliviar”, “soltar” lo que obstaculizaba el desarrollo personal pleno de cada mujer a partir de contar lo que Plummer (2003) denomina “historias sexuales”.

Particularmente, el marco del círculo, al ser un espacio de confianza y contención, habilita que las historias de intimidad fluyan y sean recepcionadas de manera respetuosa, que los cuerpos se reconozcan desde las narrativas y desde el autoconocimiento experimentado, y que los saberes tanto espirituales como de una corporalidad sagrada se reflexionen, se apropien y se encarnen. En nuestros trayectos etnográficos

vimos transformaciones en las participantes —y en nosotras mismas—, cambios que oscilaban entre el ejercicio subjetivo de construir sus experiencias desde sí mismas, con sus palabras, y asumir decisiones que provocaban cambios en sus vidas cotidianas. Además, algunas veces —con más frecuencia en el último tiempo de la “marea verde” feminista y la mayor visibilidad y aceptación de su agenda— varias de ellas han impulsado acciones colectivas para transformar la vida de otras mujeres fuera de esos espacios y eventualmente han convidado a otras, sin un afán proselitista como sucede con otros movimientos religiosos/espirituales.

Tal como ya indicamos, una de las cuestiones más sensibles y más abordadas es la menstruación y el ciclo hormonal femenino en su conjunto. Si bien cada grupo imprime sus propios matices en los contenidos y las formas de comunicar el funcionamiento y potencial espiritual de la ciclicidad femenina, hay discursos recurrentes: la visión no patológica del ciclo hormonal y de la menstruación; la promoción del uso de tecnologías menstruales ecológicas —toallas y compresas de tela, esponjas marinas, copa menstrual— o el sangrado libre; los beneficios de la ginecología natural con su uso medicinal de plantas; la reivindicación del cuerpo como algo sagrado; la importancia del autoconocimiento del ciclo y del cuerpo femenino en su conjunto; el tratamiento de la sangre como un fluido natural y sagrado que une a la mujer con la Madre Tierra a través de su uso ritual —siembras de sangre—, rituales para la menarca y la menopausia, y reconstrucción de la historia menstrual en clave de linaje, por mencionar algunos. En cada una de estas aproximaciones, especialmente en el ritual, cobra importancia la vivencia colectiva, y hay también lugar para la experimentación personal con dispositivos como la copa y el registro privado de sensaciones y síntomas en agendas o cuadernos lunares. En todas estas posibilidades se producen emociones y reflexiones que extienden sus efectos en otros ámbitos de la vida co-

tidiana y el conocimiento de cada mujer sobre sí misma y de algún modo, sobre las demás.

Una palabra define la primera vez que usé una copa menstrual inspirada en las muchas referencias escuchadas en los círculos femeninos: *shock*. Ver la sangre contenida me causó ansiedad y miedo, sentí que algo estaba mal, que mi cuerpo había reaccionado de manera desfavorable, que necesitaba un médico. Me enfrenté a mi propio tabú, a mi propio cuerpo y a emociones que no sabía que podría tener por esas razones. Mi madre me calmó y esa tarde habló largamente conmigo. Desde su visión como médica me explicó lo que hubiera agradecido a mis nueve años y yo le conté lo que antropológicamente estaba comprendiendo y estudiando. Experimenté, sin planearlo, la conexión que brinda la transmisión de conocimientos desde y hacia el linaje femenino; cuestión que, por supuesto, no hubiese interpretado de este modo de no haber escuchado una y otra vez esta lectura durante el trabajo etnográfico. Entonces, así como yo había cruzado el campo, el campo me cruzó a mi y transformó muchas de las nociones que tengo sobre mi misma y sobre mis propios límites. Llevé el campo a mi casa y eso me colocó en otro sitio, quizá no tal como otras me lo contaban, pero sí desde mi propia narrativa y comprensión... sentí que ahora sí podía escribir sobre esto (Rosario, nota de diario de campo).

En un taller que propone modos de acompañar la menarquia la facilitadora invita a las ocho participantes a dividirnos en dos grupos para contarnos nuestro primer sangrado menstrual. Dos de las mujeres que están conmigo tienen lindos recuerdos, otra, de la edad de mi madre, habla del tabú y también de su recorrido para superar su vivencia adolescente. Cuando cuento mi experiencia: falta de información, sangrado en el primer día de vacaciones en la playa,

restricciones que impone mi madre para el baño y ninguna alternativa al algodón como tecnología de gestión menstrual, me doy cuenta que hoy tengo todas las palabras (digo “gestión menstrual”) y también toda la angustia. Lloro mucho y me pregunto si un trabajo de investigación vale tanta tristeza. Al escuchar a otras mujeres con angustia me siento más cerca de ellas y entiendo la conveniencia profesional de poner el cuerpo y la oportunidad personal de “soltar” algo latente (Karina, nota de diario de campo).

Como ya hemos dicho, asistimos a talleres y círculos que tenían como fin que las mujeres reconocieran sus cuerpos, y el de otras, desde la narrativa de la sexualidad sagrada a través de una pedagogía que incluía la autoexploración como base del autoconocimiento. En estos casos, el fluir del círculo llevó a prácticas eróticas que se realizaban de forma individual pero en colectivo, o bien como grupo —por ejemplo con ejercicios de *contact* o danzas que implicaban proximidad corporal— bajo la consigna de saber más sobre nosotras y nuestros goces. La sexualidad se leía desde un marco afectivo que combinaba amor y placer, y en el cual el cuerpo propio proveía de un conocimiento que iba a servir para disfrutar con una misma, compartir con el grupo y trasladar fuera del círculo, por ejemplo, con la pareja. A partir de dinámicas de autoconocimiento corporal se buscaba apuntalar nuestro erotismo y autoestima.

En uno de los talleres de útero la facilitadora nos invitó a acostarnos y a cubrirnos con una manta. Con una música suave de fondo seguía las indicaciones de la facilitadora que invitaba a llevar las manos a la cara interna de los muslos, a acariciarlos, ubicar el útero, percibir su energía. Mis sensaciones fueron variadas: sorpresa, vergüenza, placer. Al poner en común lo que nos había sucedido pude tener una mayor comprensión de la experiencia de las otras par-

ticipantes. Si yo había sentido incomodidad, aun habiendo dejado atrás una disciplina corporal de la Iglesia católica a partir de mi acercamiento al feminismo y los estudios de sexualidad, cuán difícil habría sido para mujeres que se reconocían con una vida-sexualidad “reprimida”. ¿Hablaba mi incomodidad de cuentas por saldar también? (Karina, nota de diario de campo).

Con luces tenues y música de fondo, la guía del círculo nos llevó a una meditación profunda donde el tacto era el que guiaba el ritmo y latir del corazón. Invitó en algún momento a que ese contacto fuera directo en la piel y escuché que las mujeres cercanas se quitaban la ropa. Fue un proceso lento y silencioso. Al terminar la meditación la mayoría de las asistentes se encontraban desnudas y listas para la danza final —todas menos la que estaba a mi lado y yo misma, que había decidido quedarme en ropa interior—. Mi compañera, al notar esto, me dijo “¿todo esto es necesario? yo me amo también con ropa”, poniendo en palabras lo que en ese momento yo no pude articular (Rosario, nota de diario de campo).

Experiencias como las que relatamos arriba resultaron reveladoras en varios sentidos. Por un lado, las narrativas en torno a la sexualidad y la sanación suelen girar en torno a una dualidad que se conecta y se comparte en el acto sexual o en las relaciones de pareja, y éstas son pensadas casi siempre desde una matriz heterosexual. Sin embargo, muchas de las prácticas tienen un componente homoerótico que no es cuestionado o no es visto como tal, aun cuando el cuerpo propio y de las otras es expuesto a sus deseos y carnalidad. Fue a través de un ejercicio de análisis que vimos que al interior de los círculos femeninos, aun cuando se siguen diversas normas y determinaciones sociales y de género entendidas como “tradicionales”, hay señales de cuestionamientos de la heteronorma en el plano erótico y del deseo que surgen de las propias

dinámicas y menos desde posiciones teóricas o activismos políticos. Esta proximidad emocional —llorar, ver llorar, escuchar relatos de violencia— y física —tocar y ser tocada, besar y ser besada, acariciar y ser acariciada— entre nosotras y las mujeres, cuyas prácticas investigamos, trajo preguntas sobre la ética de la investigación —sus protocolos y pertinencias—, pero también puso en carne propia los efectos de esa amorosidad pregonada por la espiritualidad femenina, lo que nos permitió comprender mejor su poder de convocatoria, anclada en su capacidad de “abrazar” diferencias.

En una evaluación de pares de un artículo académico recibí como comentario que se notaba en mi escritura el estar demasiado vinculada con el campo estudiado. A las pocas semanas me encontré en un círculo de mujeres con una de las entrevistadas para ese trabajo. Nos saludamos con cariño y nos fuimos encontrando en los cuarenta metros cuadrados del salón en diferentes momentos de las danzas y movimientos que tuvieron lugar en las tres horas del encuentro. Al final de la ceremonia quedamos por azar una al lado de la otra y la facilitadora invitó a que nuestra compañera próxima nos hiciera un masaje. En ese momento, con las manos de mi entrevistada en mi cuello y acariciando mi cabello recordaba la crítica. Pensé, efectivamente estoy muy próxima a las mujeres que estudio, pero ¿por qué es un problema?, ¿puede hacerse de otra forma trabajo de campo en estos espacios? (Karina, nota de diario de campo).

ARGUMENTOS CIENTÍFICOS Y RAZONES POLÍTICAS ANTE LA SOSPECHA

El campo de estudios de la sexualidad es de formación reciente; ha ido ganando paulatinamente legitimidad académica y se han reducido las sospechas morales sobre quienes

trabajamos en él (Weeks, 1998). Asimismo, los estudios de religión fueron incorporando temas que van más allá del estudio de instituciones y repensando la propia definición de lo institucional, dando cuenta del pluralismo religioso, la perspectiva de género, la diversidad sexual, la interculturalidad y las problemáticas medioambientales (Algranti y Mosqueira, 2015). Al mismo tiempo, como ya señalamos al inicio del capítulo, dentro de los feminismos la espiritualidad ha vuelto a ponerse en valor, como ya lo habían hecho algunas feministas de la segunda ola (Simonis, 2012) y el feminismo de las mujeres de color. Como afirma Bell Hooks:

El feminismo ha sido y sigue siendo un movimiento de resistencia que reconoce el valor de la práctica espiritual. Antes de que la teoría y la práctica feminista me ayudaran a ser totalmente consciente de lo necesarias que eran la autoestima y la autoaceptación para la autorrealización, me movía por una senda espiritual que afirmaba esos mismos mensajes. A pesar del sexismo de las religiones dirigidas por hombres, las mujeres han encontrado en la práctica espiritual un lugar de consuelo y refugio [...] Identificar la liberación de cualquier forma de dominación y opresión como una búsqueda espiritual nos devuelve a una espiritualidad que liga la práctica espiritual con nuestras luchas por la justicia y la liberación. Solo una idea de plenitud espiritual que incluya la perspectiva feminista puede servir de base para una auténtica vida espiritual (2017: 135 y 140).

Si bien este escenario parece propicio para la discusión académica y política de las prácticas espirituales femeninas contemporáneas, en algunas reuniones científicas percibimos aún la incomodidad de abordar ciertos temas. Explicar en un congreso que con la sangre menstrual puede hacerse una mascarilla facial o pintura para creaciones artísticas ha dado lugar a gestos de sorpresa, asco y audibles murmu-

llos. A su vez, en algunos espacios feministas y de la academia de género resuena la pregunta “qué aporta hablar de menstruación a las luchas políticas por el aborto legal o los derechos sexuales”, como relata una interlocutora en México. Si somos científicas que utilizamos la categoría de género, ¿por qué esa complacencia con la noción de “naturaleza femenina” y la idea de “mujeres cíclicas”? ¿nos estamos saliendo del marco académico feminista al visibilizar las aportaciones de las “mujeres espirituales” a las formas de vivir la sexualidad, el cuerpo, los afectos, la espiritualidad?, ¿acaso nuestra participación activa en los círculos y rituales femeninos había implicado nuestra conversión a *new agers*? ¿Habíamos devenido “nativas”? A esto se le suma la pregunta de nuestras compañeras de círculos, quienes nos ven también como “académicas”, a quienes debemos demostrar que estamos genuinamente implicadas en sus dinámicas y no sólo estamos allí “extrayendo” información, ocupando lugares destinados a mujeres que sí necesitan de estas sanaciones y, además, recibiendo un salario que, aunque insuficiente, se genera a partir de nuestro trabajo sobre ellas, mientras intentamos que sea un estudio con ellas.

Por todo lo que antes relatamos es evidente que la implicación corporal, emocional y subjetiva dejó sus huellas. Somos conscientes de que “aparentemente es muy difícil decir algo sobre el significado de prácticas rituales cuando el punto de vista es primariamente emic” (Knibbe, Van der Meulen y Versteeg, 2012: 110). Consideramos que con nuestra reflexión sobre el trabajo etnográfico no sólo colaboramos con el borramiento del dualismo emic/etic, subjetividad/objetividad, cuerpo/emoción, sino que también pudimos abonar a un modo intersubjetivo de construir conocimiento. En cada trabajo académico que producimos reconocimos la voz de las mujeres que compartieron sus abrazos, su contención y su acompañamiento en nuestros propios procesos de autocoñocimiento y revalorización.

“Otra vez tú hablando de menstruación”, “¿en serio todas se masturbaban bajo una manta?”, “¿te hiciste amiga de estas hippies?”, “¿por qué traes ese bolso con las fases del ciclo menstrual dibujadas?” Estas frases que escuchamos en nuestros respectivos ámbitos de trabajo dan cuenta de la distancia entre las posiciones hegemónicas —que prefieren el estudio de instituciones formales y suelen ser indiferentes al género— y el enunciado formal sobre la importancia de la subjetividad y la implicación en el trabajo de campo de quien investiga, la legitimidad de la sexualidad como tema de estudio y la valoración de las experiencias de mujeres —subjetivas, corporales— como parte de las dinámicas sociales. Pero más que incomodarnos con las interpelaciones del grupo de pares académicos y en nuestros círculos de sociabilidad más cercanos, nos hacemos cargo de poner en evidencia la existencia de espacios que para ser estudiados desafían los modelos desde donde construimos el conocimiento.

No es que nos hayamos convertido en *new agers*, como más de una vez nos han señalado con molestia en nuestras redes sociales cuando compartimos lecturas, reflexiones, imágenes o convocatorias que tienen origen en estos espacios de espiritualidad femenina; más bien, comprendimos la potencia de estas narrativas espirituales, corporales y sexuales cuando se incorporan, se viven y adquieren legitimidad desde la experiencia. Vimos esto en nuestras interlocutoras, cuando hablan de la manera en la que (re)viven sus ciclos menstruales, en la forma en la cual se relacionan con otras mujeres y en los modos de construir sus posicionamientos políticos sobre la autonomía corporal y sobre sus derechos —civiles, sociales, sexuales, reproductivos, etcétera—. No perdimos el mapa de ruta, nuestra mirada crítica o nuestros posicionamientos políticos en la participación. Antes bien, afinamos la mirada y comprendimos que, aunque no partimos del afán reivindicativo de los espacios y grupos que frecuentamos, los hallazgos de nuestra investigación nos permitieron darle lu-

gar y reconocer la importancia de búsquedas de las que nosotras mismas fuimos testigos y parte. Reconocemos que sin haber puesto el cuerpo y la emoción el estudio no habría sido posible, y nos preguntamos por qué algunas de las objeciones no se vierten sobre estudios feministas y de género que implican la participación política de quienes escriben en las mismas redes, por qué es menos problemático compartir con el sujeto/objeto de la investigación una marcha que un ritual, un café que una cena, un apretón de manos o un abrazo.

No experimentamos una conversión, pero sí vivimos una resocialización crítica desde las narrativas escuchadas y producidas a partir de la sistematización de información y la relectura tanto de la realidad inmediata como de un espacio social. Éste condensa en sí mismo diálogos y posiciones personales que, a la luz de las búsquedas, luchas y reconfiguraciones de género, se politizan y muestran la porosidad de los límites de los campos de estudio (de la sexualidad, el género, las religiones, la espiritualidad) y de los modos de definir lo político y caracterizar a los activismos. Ante el cuestionamiento de colegas e interlocutores/as confirmamos que la observación y las formas de hacer etnografía y producir conocimiento sí se ven modificadas desde los espacios sociales y desde la interacción; porque los cruces entre la teoría, las posiciones políticas y las reivindicaciones de los sujetos desde sus prácticas encuentran un sitio en el diseño de las investigaciones y, a la vez, dialogan e interpelan a las teorías y al quehacer etnográfico en sus compromisos sociales y éticos, y en las formas de comprensión de otros colectivos y sujetos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Analizar un tema poco explorado desde los estudios académicos no sólo es un ejercicio de innovación, sino también de ruptura, escucha y modestia. Parte de reconocer que muchas

veces como científicas sociales llegamos “demasiado tarde” o “ingenuamente” a procesos complejos donde las categorías y los campos de análisis se mezclan y rearticulan en las prácticas sociales, superando por mucho los conceptos tradicionales utilizados; y no sólo eso, abordar fenómenos emergentes lleva a poner en marcha formas metodológicas diversas que reconfiguran tanto el modo de actuar de quienes investigamos como el diálogo y la intervención con quienes compartimos las experiencias en cada campo etnográfico.

En nuestro caso, abordar los círculos femeninos y sus múltiples temáticas develó una trama en la cual la sexualidad, la espiritualidad y el feminismo se vieron tanto imbricados como cuestionados en sus límites y diálogos. Advertimos que era necesaria una mirada crítica ante los postulados epistemológicos y políticos de cada esfera, cuestión que nos llevó a redoblar nuestra agudeza para ver y analizar de qué manera los dualismos y determinismos teóricos, junto con los dogmatismos políticos, revelaban los poros desde los cuales nos encontramos construyendo conocimiento.

Escribir sobre mujeres siendo mujeres y con ayuda de nuestros cuerpos, como ya otras han dicho, no es un ejercicio de privilegio epistémico. Hablar de ciertos procesos femeninos y de mujeres de una clase social y con una experiencia de vida determinada que no responde a una otredad antropológicamente construida —como el caso de las mujeres indígenas, por ejemplo—, sigue siendo un tabú o “debe cumplir” maneras y tiempos específicos para ser enunciado. La sexualidad femenina, las formas de goce y el cuerpo desde el deseo propio cargan aún con una mirada androcéntrica y objetivista. Incluso los estudios sobre mujeres que parten de otra mirada, se enfocan más en experiencias relacionadas con la violencia de género, el acceso a la anticoncepción y el aborto, la discriminación en todas sus formas, pero mucho menos en el placer sexual y en procesos como la menstruación; y cuando tratan este tema, se concentran en denunciar la in-

dustria del cuidado femenino, las enseñanzas biologicistas y las construcciones estereotipadas que realizan los medios de comunicación y la industria de la publicidad sobre quienes están con su “periodo”. En nuestras investigaciones intentamos romper con esas formas narrativas y de experiencia, no sólo como el resultado de nuestro trabajo, sino desde una especie de “reclamo” y de una posición crítica de nuestros campos de estudio e interlocutoras. Encontramos que había más que decir y lo hicimos escuchando a las propias mujeres y sus experiencias.

Aún hoy, pese al notable avance de los estudios de género y de las sexualidades en la academia latinoamericana, cuando se sale de la zona segura que ofrecen estas especialidades y entramos, por ejemplo, a los estudios de religión, las investigaciones centradas en las mujeres y sus prácticas ocupan un lugar marginal en comparación con temas que tienen a la masculinidad hegemónica como protagonista; y si ellas están presentes, es para señalar su manipulación y su rol de víctimas ante instituciones religiosas —especialmente las católicas— y los activismos religiosos antiderechos sexuales y reproductivos. En el caso que aquí presentamos nos propusimos dar cuenta de la superposición de reparos y desdenes: abordar la espiritualidad, asociada políticamente al individualismo neoliberal y minimizada por una parte importante de la academia católico-céntrica, que practican mujeres de clase media urbana y no las populares, indígenas, de color, cuyas prácticas se centran en procesos corporales como la menstruación. Esto aún genera reacciones que van desde el asco hasta la pregunta por la “naturaleza” de lo femenino y la importancia de las “cuestiones de mujeres”.

Ante esto, desde nuestro lugar profesional como científicas que reconocen su posición política, comprendemos que hacer etnografía implicando la emoción y las vivencias carnales propias y de las otras, nos coloca en un lugar particular frente a las formas “objetivas” de crear conocimiento.

Por un lado, reclama posiciones críticas e informadas acerca de nuestro actuar y nuestros posicionamientos y, por otro, disputa algunos límites teórico-metodológicos al “romper” las formas esperadas de implicación. Como hemos señalado a lo largo de este capítulo, la implicación corporal y emocional de quien investiga es reconocida como un vector de conocimiento, pero aun así, ya sea por los temas abordados, el grupo social estudiado o la identidad de género de quienes investigan, el reclamo por la objetividad y la distancia se acrecienta. Para decirlo claramente: no genera la misma repercusión un sociólogo que practica boxeo con los protagonistas de su etnografía en un gimnasio de Chicago, que una investigadora que acaricia y se deja acariciar por las mujeres que forman parte de su muestra de análisis.

Hablar desde el cuerpo, de sus procesos, de las emociones y los afectos, no necesariamente implica un obstáculo para el proceso de creación de conocimiento. Asumir esta posición implicaría desconocer la amplia gama de estudios que han buscado reconocer el potencial corporal y experiencial de las investigaciones y las innovaciones producidas allí, en la realidad social, donde las cosas suceden. Sin embargo, y a pesar de la creciente presencia de la menstruación como tema de discusión pública, en la vida cotidiana de millones de mujeres sigue siendo un tabú y en las ciencias sociales latinoamericanas, un tema menor en comparación con el aborto, la anticoncepción y las maternidades. La forma de presentar el ciclo hormonal de los círculos de mujeres devela la importancia cultural y corporal de este proceso al sacarlo de la narrativa médica hegemónica y de cara a las nuevas narrativas que trasladan fuera de la secrecía de los cuartos de baño. De un modo similar, el relato y la vivencia del placer que sienten las mujeres con sus propias manos y las de otras, de sus formas lúdicas de expresarse, sin tramar sus acciones en una matriz política o identitaria explícitamente disidente de la heteronorma, nos reveló posibilidades de enunciación y práctica

que se salen de los marcos establecidos por los estudios de salud, de sexualidad y de religión.

Como hemos dicho, situar nuestro trabajo y a nuestras interlocutoras en el entramado social que las enmarca implica asumir una serie de decisiones teóricas y metodológicas, y compromisos sociales y políticos en relación con ellas. Asimismo, sostenemos la necesidad de reconocer una posición afectiva con el campo, ya que ninguna investigación social carece de intereses compartidos o disímiles con los sujetos de estudio, dado que la interacción genera vínculos. Por otro lado, consideramos que construir a las mujeres como otredad desde las visiones androcéntricas o romantizadas e idealizadas de ciertos feminismos, obstaculiza conocer las múltiples maneras de recrearse en el mundo. En el caso que nos ocupa, sus voces, posicionamientos y lugares de enunciación como sujetos culturales tienen la potencia suficiente para ser abordadas etnográfica y científicamente como generadoras de conocimiento socialmente relevante, aun cuando éste se construye desde argumentos no hegemónicos, al menos teóricamente.

Investigar las espiritualidades alternativas o emergentes resulta ser un reto, porque al visibilizar su existencia y crecimiento no sólo se cuestionan las formas tradicionales, institucionalizadas y hegemónicas de vivencia de lo sagrado, sino porque requiere de innovación en nuestra labor. Reconocer la posibilidad de invenciones en el plano religioso y su vivencia, y los relatos de quienes experimentan, transitan y adquieren sentido desde estos espacios, resulta una obligación para nuestras agendas de trabajo que están armadas en guiones de reconocimiento y pluralismo, pero que ante ciertos temas y sujetos resultan más o menos reactivas.

Los feminismos proponen colocar el cuerpo como espacio político. La espiritualidad desde sus narrativas lo ha hecho también a su modo. Sin duda, estos procesos sociales y corporales encarnados nos han mostrado otras formas de ser, de actuar y crear conocimiento que no suelen ser reconoci-

das y valoradas. Nuestras investigaciones nos invitaron a generar las bases para que esos otros discursos —los del deseo, la carne, la sangre y aquellos que tocan las fibras afectivas y eróticas— adquieran un sitio real y no sólo aspiracional en el trabajo académico.

BIBLIOGRAFÍA

- Abramowski, Ana y Canevaro, Santiago (2017). Introducción. En Ana Abramowski y Santiago Canevaro (comps.), *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 9-26). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Algranti, Joaquín y Mosqueira, Mariela (2015). Preguntas para una disciplina que se piensa a sí misma. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, xxv (44), 182-187.
- Blazquez Graf, Norma (2008). *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Bobel, Chris (2010). *New Blood: Third-wave Feminism and the Politics of Menstruation*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Bourdieu, Pierre (1999). El conocimiento por cuerpos. En Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (pp. 171-214). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2000). Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos. En Pierre Bourdieu, *Cosas dichas* (pp. 93-97). Barcelona: Gedisa.
- Ceriani, César (2013). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus*, 3 (2), 1-7, <<http://corpusarchivos.revues.org/582>>.

- Citro, Silvia (2018). Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco argentino: entre la antropología, el arte y el ritual. En Mariana Giordano (coord.), *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (pp. 21-49). Buenos Aires: Biblos.
- Csordas, Thomas (1994). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, Norbert (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elizalde, Silvia (2016). La piedra que cura. Sexualidad femenina, salud y “sanación espiritual” mediante el uso-proceso-medicina del “huevo de Obsidiana”. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Nacionales de Debate Interdisciplinario en Salud y Población*. Buenos Aires.
- Esteban, Mari Luz (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)*, 12, 1-21, <<https://ojs.ehu.es/index.php/papelesCEIC/article/viewFile/12093/11015>>.
- Fedele, Anna (2014). Reversing Eve’s Curse. Mary Magdalene Pilgrims and the Creative Ritualization of Menstruation. *Journal of Ritual Studies*, 28 (2), 23-26.
- Fedele, Anna y Llera Blanes, Ruy (eds.) (2011). *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices: Anthropological Reflections*. Nueva York: Berghahn Books.
- Fedele, Anna y Knibbe, Kim (2013). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. Londres/ Nueva York: Routledge.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Felitti, Karina (2012). *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- Felitti, Karina (2016). El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, (22), 175-206.

- Felitti, Karina (2017). Cíclica y la copa menstrual argentina: historia, propuestas y desafíos del movimiento *Maggapcup*. *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 10 (10), 37-50.
- Felitti, Karina y Irrazabal, Gabriela (2018). Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, (64), 125-137.
- Felitti, Karina y Rohatsch, Magdalena (2018). Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, xxviii (50), 135-160.
- Frigerio, Alejandro (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo. En Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 47-70). México: CIESAS/El Colegio de Jalisco.
- Frigerio, Alejandro (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 208-231.
- Frigerio, Alejandro (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12 (24), 51-95.
- Frijda, Nico, Manstead, Antony y Bem, Sacha (eds.) (2000). *Emotions and Beliefs. How Feeling Influence Thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallego, Gabriel (2010). *Demografía de lo otro. Biografías sexuales y trayectorias de emparejamiento entre varones en la Ciudad de México*. México: El Colegio de México.
- Gutiérrez, Cristina (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Haller, Dieter y Martin, Richard J. (2018). *Sex. Ethnographic Encounters*. Londres: Bloomsbury Academic.

- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Hooks, Bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo* [2000]. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- Knibbe, Kim, Van der Meulen, Marten y Versteeg, Peter (2012). Why Participation Matters to Understand Ritual Experience. *Fieldwork in Religion*, 6 (2), 104-119.
- Kulick, Don y Willson, Margaret (1995). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6 (2), 105-119.
- Mallimaci, Fortunato (dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mauss, Marcel (1973). Técnicas y movimientos corporales. En Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (pp. 337-356). Madrid: Tecnos.
- Moreno Sardá, Amparo (2008). *De qué hablamos cuando hablamos del hombre. Treinta años de crítica y alternativas al pensamiento androcéntrico*. Barcelona: Icaria.
- Muñiz, Elsa (coord.) (2010). *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos/UAM-Azcapotzalco.
- Paiva, Vera (2018). Escenas de la vida cotidiana. Metodología para comprender y disminuir la vulnerabilidad en la perspectiva de los derechos humanos. En Vera Paiva, José R. Ayres, Alejandro Capriati, Ana Amuchástegui y Mario Pecheny, *Prevención, promoción y cuidado: enfoques de vulnerabilidad y derechos humanos* (pp. 141-202). Buenos Aires: Teseo.

- Peacock, James (2005). El método. En James Peacock, *La lente antropológica: la luz fuerte, enfoque suave* (pp. 119-194). Madrid: Alianza.
- Plummer, Ken (2003). The Sexual Spectacle: Making a Public Culture of Sexual Problems. En George Ritzer (ed.), *The Handbook of Social Problems: A Comparative International Perspective* (pp. 521-541). California/Londres/Nueva Delhi: Sage.
- Ramírez, María del Rosario (2016). Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 134-152.
- Ramírez, María del Rosario (2017). *Lo femenino resignificado: discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres*. Tesis de doctorado. México: UAM.
- Ramírez, María del Rosario (2019). Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres. *Encartes*, 2(3), 144-162.
- Ramírez, María del Rosario (2020). *Mujeres en círculo: espiritualidad y corporalidad femenina*. México: UAM-Iztapalapa/Bonilla Artigas Editores.
- Restrepo, Marta (2008). Feminismo y espiritualidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 5 (2), 146-157.
- Sabido, Olga (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. México/Madrid: UAM-Azcapotzalco/Sequitur.
- Scott, Joan W. (2011). Experiencia. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 2 (13), 42-74, <<http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551/574>>.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). “El paraíso está dentro de nosotros”. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, (260), 81-94.
- Simon, William y Gagnon, John H. (1999). Sexual Scripts. En Richard Parker y Peter Aggleton (eds.), *Culture, Society and Sexuality: A Reader* (pp. 29-38). Londres: University College London Press.

- Simonis, Angie (2012). La Diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la Segunda Ola. *Feminismo/s*, (20), 25-42.
- Viotti, Nicolás (2017). Por una perspectiva relacional de los afectos en los estudios sobre religión. En Ana Abramowski y Santiago Canevaro (comps.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 287-305). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Viotti, Nicolás (2018). La espiritualidad en América Latina. En Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau (coords.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* (pp. 233-236). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Wacquant, Loïc (2008/2009). Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia. *Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales*, (3-4), 11-41.
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Paidós.

IV. ETNOGRAFÍA, SEXUALIDAD Y REFLEXIVIDAD

¡TOMAR DISTANCIA! REFLEXIVIDAD EN EL QUEHACER ETNOGRÁFICO EN EL CAMPO DE LAS SEXUALIDADES

ANA PAULINA GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

El objetivo de este capítulo es problematizar la toma de distancia en la práctica etnográfica en el campo de las sexualidades y pensar la reflexividad como una de las herramientas necesarias para conseguirlo. En los estudios etnográficos de las sexualidades con frecuencia se habla de la necesidad de reconocer las coordenadas sociales de quien investiga y así hacer visible su influencia en el campo. Cada vez es menos frecuente tener como aspiración la objetividad que ignora las implicaciones de quien se inmiscuye en la vida íntima y sexual de las personas y las sociedades. Sin embargo, suele evadirse la discusión sobre el reconocimiento de las subjetividades que atraviesan el campo y conforman y detonan las conversaciones, las interacciones, las emociones, la cercanía y la toma de distancia con nuestras interlocutoras¹ cuando hablamos de se-

¹ Utilizo el término “interlocutoras” para referirme a las personas con quienes interactué a lo largo del trabajo de campo. Esta decisión se basa en que no limito dichas interacciones al acto mecánico de pedir y dar información, sino que doy un peso significativo, por un lado, a la relación de confianza necesaria para lograr las charlas y entrevistas y todo el desarrollo del trabajo de campo etnográfico, y, por otro lado, a mi participación en las relaciones sociales que observé y analicé. Para profundizar en el debate sobre las distintas categorías que se utilizan en la etnografía: infor-

xualidad. ¿Cómo podemos reconocer y problematizar estas subjetividades? ¿Se puede hacer uso de las técnicas clásicas del método etnográfico o debemos inventar nuevas? ¿Qué implica tomar distancia de nuestras interlocutoras cuando investigamos temas que consideramos tan íntimos y personales? ¿Por qué damos por hecho que la sexualidad es un tema íntimo para las personas que participan en nuestras investigaciones? A lo largo del capítulo intento reflexionar sobre las posibilidades de la reflexividad —una de las técnicas clásicas del método etnográfico— para la producción de conocimiento situado y crítico que tome en cuenta las relaciones de poder que están en juego en el campo de las sexualidades.

(RE)APRENDER EL OFICIO ETNOGRÁFICO

Durante mi formación como antropóloga en la década de 2000 en la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), parte de los debates que teníamos en las aulas y en los grupos de trabajo de campo se centraban en la objetividad científica como un requisito ineludible de nuestras investigaciones. Discutíamos sobre las estrategias para lograr entrar y permanecer en las comunidades sin alterar el campo. Parecía que aspirábamos a observar sin ensuciar las relaciones sociales de los otros que queríamos estudiar, como si no tuviéramos el cuerpo y las emociones ahí, presentes. La toma de distancia de nuestros sujetos de estudio se entendía como un mandato de la autoridad antropológica para no involucrarnos más allá de lo necesario para comprender la cultura de la que eran parte y a la que nosotros no pertenecíamos.

Con el tiempo y los nuevos conocimientos, las discusiones se tornaron más complejas. Seguíamos siendo jóvenes

mante, anfitrión, amigo, interlocutor, se puede consultar, Borges (2009), Cerri (2010) y Guber (2004).

que pretendían hacer antropología con criterios rigurosos, pero ahora nos cuestionábamos el significado de la objetividad científica y de la práctica de tomar distancia. Pasar inadvertidos en el campo parecía una ilusión e incluso dejaba de ser una aspiración para la mayoría de nosotros. Nuestros diarios de campo se volvieron más ricos y valiosos porque ahora contenían el resultado de horas de escritura reflexiva que nos situaba en el campo y problematizaba las relaciones sociales que observábamos y de las que formábamos parte.

Años más tarde, mis diálogos constantes y profundos con colegas que utilizaban la etnografía como método en el campo de las sexualidades me fueron ampliando el panorama sobre lo que aprendí en mi formación como antropóloga. Cuando comencé a estudiar sobre los procesos de configuración de la identidad de género de las personas trans femeninas² en la Ciudad de México durante mi investigación doctoral, revisé algunos debates epistemológicos y metodológicos en torno a la práctica etnográfica y la implicación en la investigación que me alertaron sobre la relevancia de reflexionar sobre la implicación de quienes participan en la investigación, incluida la investigadora (Araya, 2003; Arango y

² Por personas trans femeninas me refiero a las personas que nacieron con pene y testículos y fueron socializadas como varones en las primeras etapas de su vida, pero que se han identificado en algunos momentos de su trayectoria o se identifican a sí mismas en la actualidad como mujeres y quieren ser vistas y tratadas como tales, y configuran su identidad en mayor medida con elementos codificados como femeninos en los grupos sociales a los que pertenecen. Estas personas pueden transitar durante su vida entre los dos polos del orden de género que opera en sus contextos: masculino y femenino, o situarse e identificarse de manera definitiva en alguno de ellos, ya sea como práctica o como aspiración. Aunque en mi campo de estudio existen otras categorías identitarias y en algunos de los casos se expresaba distancia de las categorías tradicionales mujer y hombre, en el nivel más íntimo de las narrativas se hacía referencia a éstas con una fuerte identificación con la primera y un rechazo reiterativo a la segunda, incluso en los casos de las personas que cuestionaban la polarización del género y admitían en sus procesos de configuración identitaria la convivencia de elementos codificados socialmente como masculinos.

Pérez, 2008; Ardévol, 1997; Blanco, 2012; Borges, 2009 y 2011; Carozzi, 2015; Cornejo, 2011; Geertz, 1988; Goodall, 2000; Grau, 2012; Guber, 2004 y 2011; Prieur, 2008; Rodríguez, 2014; Scheper-Hughes, 1992; Shoshan, 2016; Tinat, 2014; Tsalach, 2013). Comprendí que la ausencia de reflexividad en algunas investigaciones sobre sexualidades en sociedades contemporáneas reduce la complejidad en las explicaciones y reproduce, sin cuestionar, algunas cómodas dicotomías, como la idea de que existen fronteras claras entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre un ellos frente a un nosotros. De ahí la relevancia de esta herramienta para el quehacer etnográfico. La reflexividad la podemos entender como una herramienta que, de acuerdo con Strathern (1991), problematiza lo que alguna vez no fue problematizado: la figura del investigador o la investigadora de campo. En mi caso ha sido útil, entre otras cosas, para hacerme consciente de las formas en que se ponen el cuerpo y las emociones en el trabajo de campo y de la relevancia de los afectos en la producción del conocimiento etnográfico. Es una herramienta metodológica que me ha permitido reconocer el carácter relacional del género, las identidades y las sexualidades en el trabajo de campo.

MI ENTRADA AL CAMPO DE LA SEXUALIDAD

Desde los primeros momentos de mi formación como antropóloga me interesaba el campo de la sexualidad. De una u otra manera mi atención solía dirigirse hacia temas como el erotismo, la diversidad sexual, el comercio sexual, la violencia sexual, entre otros. Sin embargo, asumía que eran temas muy difíciles de abordar porque implicaban entrometerse en la vida íntima de las personas. Veía muy lejana la posibilidad de dedicarme a investigar sobre esos temas. Sin darme cuenta, la vida me fue llevando por la vía del campo de la salud hacia la esfera de la sexualidad. Ahí descubrí que si bien algunos

temas son difíciles de indagar con las personas en el trabajo de campo es frecuente el deseo de algunas de participar en las investigaciones para hablar de la sexualidad y de las experiencias íntimas, tal vez porque son maneras de explicar el mundo y por ello les son relevantes.

Mientras estudiaba la maestría en la Universidad de Quintana Roo y colaboraba en un proyecto de investigación sobre prevención del virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) con el Instituto Nacional de Salud Pública (INSP), conocí a un grupo de mujeres transgénero en la ciudad de Chetumal, Quintana Roo, que después de varios intentos, me abrieron las puertas de sus casas para hablar sobre sus experiencias en relación con el VIH y el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (Sida). En nuestros diálogos y sus relatos de vida durante el trabajo de campo frecuentemente se mencionaba la sexualidad como un mecanismo social que les permitía, en sus términos, ser mujeres. Ya fuera como una experiencia placentera con sus parejas, en relación con el trabajo sexual o como algo que las unía como comunidad en una ciudad en donde eran estigmatizadas y violentadas de manera cotidiana, la sexualidad aparecía como un campo donde ellas podían desplazarse de la categoría hombre hacia otras significadas femeninas y asociadas con prácticas de género consideradas no masculinas. A partir de esta experiencia de investigación, decidí enfocarme en el campo de la sexualidad y el género de manera más profunda, para tratar de comprender la identidad de género como un proceso social en relación constante con el espacio, el tiempo y la vida de las personas. Fue así como inicié la investigación etnográfica sobre identidades trans femeninas en la Ciudad de México.

Debido a que había tenido algunas dificultades para comenzar el trabajo de campo y establecer el *rapport* en la ciudad de Chetumal, me había hecho a la idea de que en la Ciudad de México sería muy complicado contactar a personas trans que quisieran participar en la investigación. Sin embargo, fue

mucho más sencillo por la existencia de redes de personas trans femeninas dedicadas al activismo vinculado al trabajo sexual. También la existencia de figuras públicas y reconocidas en el medio del activismo facilitó mi entrada al campo, ya que, aunque no se llevaran bien entre ellas, casi siempre por diferencias políticas o ideológicas, reconocían el trabajo de las otras y me recomendaban visitarlas.

Fue así como llegué a Travestis México (Tevemex) y empecé a conocer a las personas que conformaban el corazón del grupo y se encargaban de organizar fiestas en salones y hoteles de la ciudad dos o tres veces al año. Asistir a estas fiestas fue una opción entre otras posibles de las sociabilidades y experiencias íntimas de algunas personas trans femeninas de la Ciudad de México. Por lo tanto, no busco generalizar sobre lo trans en la Ciudad de México, dado que son muchas y muy diversas las experiencias de vida de las personas trans femeninas y, como cualquier otro proceso sociohistórico, dichas experiencias se van transformando a medida que transcurre el tiempo y se articulan con otros procesos históricos más amplios. Lo que sí pretendo hacer a partir de la evidencia empírica obtenida en la investigación es reflexionar sobre cómo la toma de distancia tanto de la investigadora como de las personas trans femeninas tiene un lugar central en las relaciones de trabajo de campo y en la producción de conocimiento sobre las sexualidades.

Para Tevemex y las personas trans femeninas que se vinculaban con este grupo, las fiestas eran espacios relevantes en la convivencia y la formación de redes de contactos y amistad. Yo participé en varias fiestas organizadas exclusivamente por personas trans femeninas y algunas de sus parejas, todas ellas mujeres biológicas.³ Desde que recibía la invitación

³ En el tiempo y los espacios en los que llevé a cabo la investigación, de 2010 a 2013, en fiestas trans, marcha LGBTQTTI, centros y eventos culturales, entrevistas en diversos espacios, la categoría identitaria cisgénero no era utilizada por mis interlocutoras. En vez de esta categoría se utilizaban

a las fiestas comenzaba a sentir alegría y entusiasmo. Me ponía muy ansiosa porque deseaba agradecerles y pasarla bien con ellas. Las emociones estaban muy presentes en mi trabajo de campo y movilizaban mis preguntas y mis intuiciones para acercarme o alejarme en distintos momentos de la convivencia (Ahmed, 2015). Esto lo fui notando conforme transcurría la investigación y me sentaba a escribir el diario de campo en las madrugadas, después de las fiestas. El miedo, por ejemplo, aparecía sobre todo en mis primeras visitas. Me di cuenta a través de los ejercicios de reflexividad en la escritura que los comentarios y las preguntas basados en prejuicios de gente que desconocía por completo el mundo trans influían en mi estado emocional. “¿No te da miedo ir a esos sitios?”, preguntaban. Yo respondía que no, porque, en realidad, el miedo que yo sentía se relacionaba con los trayectos previos y posteriores a la fiesta, no con las sociabilidades trans.

Mi llegada a los puntos de reunión era casi siempre sin compañía. Algunos se ubicaban en lugares accesibles de la ciudad, pero otros no. Llegaba en transporte público casi siempre antes de la hora indicada para evitar la oscuridad de la noche. Los caminos eran solitarios. Los recorría temerosa con paso apresurado. Una vez en el lugar de encuentro me sentía segura. Me recibían las anfitrionas con gusto y formaba parte de la dinámica festiva dejando el miedo a un lado. Me sumergía en los colores y brillos que adornaban el lugar y los cuerpos de las mujeres trans que llenaban la pista de baile y que imitaban a algunas cantantes famosas de música popular. Nuestros cuerpos se movían al ritmo de la música y las conversaciones y risas a todo volumen formaban parte de los sonidos de la fiesta. Siempre había comida que ellas preparaban, refrescos, cervezas y algunas botellas de ron y tequila (Gutiérrez, 2015). La mayoría de las veces las fiestas termi-

mujer biológica o mujer de verdad, las cuales utilizaré cuando corresponda a las narrativas de mis interlocutoras. En mis narrativas utilizaré mujer no trans o mujer cisgénero dependiendo del momento que esté evocando.

naban al amanecer. Volví a casa sintiéndome feliz y cansada, en taxis de sitio que con frecuencia ellas solicitaban a sus contactos de confianza. Fui perdiendo el temor gracias a la sensación de seguridad que había ido adquiriendo y a los vínculos de amistad con las personas.

El campo no sólo es un espacio donde se desarrollan acciones ajenas a nosotros, como si fuera una caja de hormigas para observar. El campo también está formado por las personas y nuestras relaciones con ellas. Esas relaciones están imbuidas de emociones, sensaciones y afectos diferenciados por distintas marcas sociales como la sexualidad, el género y la clase social (Sabido, 2019; Ariza, 2016). Es un juego de espejos que permite comprender las relaciones sociales complejas en un contexto temporal determinado. Tiene ventanas que se abren y se cierran, que nos dejan mirar en distintos niveles o nos impiden el paso. Reconocer esto último es necesario para situar el conocimiento que producimos mediante la investigación social y apuntar sus alcances y limitaciones.

La reflexividad se volvió necesaria en mi trabajo de campo para aprender sobre las sociabilidades trans de la Ciudad de México y la relación entre los procesos de configuración identitaria de género y la hipersexualización de los espacios, los cuerpos y las conversaciones. Me ayudó a modular la sorpresa y las emociones de lo que yo vivía como mis hallazgos de campo. Desde mis primeros asomos y encuentros con las personas trans femeninas que serían mis interlocutoras hasta las reflexiones a solas sobre lo que significaba ser mujer no trans, joven, estudiante de doctorado, soltera y sin una definición precisa de mis deseos eróticos. Aunque suelo ser identificada por otras personas como mujer heterosexual, desde la adolescencia no encontré cabida en las categorías identitarias que clasificaban el deseo sexual de manera dicotómica y definitiva. Con el tiempo me fue quedando claro que el deseo de las personas es bastante más flexible de lo que las categorías identitarias permiten expresar. De ahí que la cla-

ridad ajena para clasificarme sin mayor profundización en el tema me sorprendiera tanto, incluso en las sociabilidades de la diversidad sexual. La exigencia por una definición identitaria marcó con frecuencia las conversaciones y reflexiones con mis interlocutoras y colegas que también hacían investigación sobre el tema trans. La etiqueta de “hetera”, como suele decirse en los círculos de la diversidad sexual y de género, me era asignada en espacios nuevos y no tan nuevos por personas trans, lesbianas, bisexuales, pansexuales y con otras identidades sexuales y de género, a pesar de la ambigüedad en mi propia definición y experiencia. La sorpresa que causaba algún comentario mío en contra de esa etiqueta reiteraba, por un lado, mi sorpresa sobre la percepción que tenían de mí y, por otro, la idea teórica de la naturalización del sexo, del género y de la correspondencia del deseo en el esquema dicotómico de la constitución del sujeto (Butler, 1998) aun en círculos de diversidad sexual y de género.

El entusiasmo propio de la práctica etnográfica me permitió grandes avances en el establecimiento del *rapport*, la construcción de una red de interlocutoras y los primeros bosquejos de la investigación. Sin embargo, exigía una modulación para lograr ver algunas prácticas y relaciones de poder vinculadas con las identidades y la sexualidad que jerarquizaban el campo y que yo estaba dejando de lado. Esta modulación estuvo compuesta de los vaivenes entre el campo, la teoría, la epistemología y las reglas del método, y me incluía como parte de las relaciones sociales del campo. Mi propia identidad y sus vínculos con la sexualidad jugaban un papel en las interacciones.

IDENTIDADES, SEXUALIDADES, IMPLICACIONES Y TOMA DE DISTANCIA

La investigación doctoral tenía por objetivo conocer y analizar los procesos de configuración de la identidad de género

de algunas personas trans femeninas en la Ciudad de México. Me interesaba comprender la identidad de género como un proceso social que se conforma a lo largo de la vida de una persona, de la historia de un lugar y de la mano con otros procesos sociales como las formas del deseo erótico y la clase social. En la Ciudad de México, las transformaciones de las sociabilidades trans enmarcaban y acompañaban la configuración identitaria de género de mis interlocutoras y sus prácticas eróticas y sexuales. Algunos espacios de observación de campo habían venido transformándose a lo largo de casi dos décadas y eran relevantes para mis interlocutoras por relacionarse directamente con su experiencia de ser y vivirse trans en la Ciudad de México: la Marcha del Orgullo, las calles de la Ciudad de México, la Clínica Condesa, los lugares de entretenimiento y las fiestas trans, el activismo, las leyes de identidad y el internet.

Comencé a entender la ciudad como una red de sociabilidades cuando encontré las primeras conexiones entre personas y espacios en los distintos relatos de mis interlocutoras y los lugares observados. Me encontré en el campo también con una red de personas trans femeninas que se conectaba en distintas temporalidades, tanto a partir de coincidencias como de discrepancias en las formas de configurar sus identidades de género y de transitar y habitar la ciudad. La historia que yo quería contar y que había estado observando durante los últimos tres años era parte de estas conexiones que venían gestándose por lo menos desde 1996, cuando el grupo Eón, Inteligencia Transgenérica, comenzó a trabajar y a tomar fuerza en el ámbito activista y sexológico de la Ciudad de México (Gutiérrez, 2015).

También pude darme cuenta con el desarrollo del trabajo de campo de que las personas trans forman redes en la Ciudad de México que no se limitan a la convivencia de personas con una identidad homogénea, sino de distintas identidades que clasifican el género y el deseo erótico: travestis

de clóset, travestis heterosexuales, transgéneros, transexuales femeninas y masculinos, transexuales lesbianas, heterosexuales y bisexuales, mujeres biológicas, transfans, chacales, bugas, hombres y mujeres homoflexibles, y heteroflexibles. Las categorías que definen el deseo erótico se agregan a las formas de identificación como parte de la presentación de la persona para establecer relaciones a partir de la diferencia y de la similitud (Goffman, 1971). No son definitivas ni excluyentes en muchos de los casos. Una persona puede definirse en un periodo de su vida como transexual lesbiana, después identificarse como transexual bisexual y después como transexual heterosexual; es decir, que las identidades genéricas y las identificaciones eróticas son fluidas y muchas veces se traslapan. En el campo circulan clasificaciones que podrían ser consideradas discriminatorias o políticamente incorrectas en otros contextos, pero que se utilizan para señalar lo que no se es y no se quiere ser. En algunos casos son reapropiadas para la autoidentificación o incluso para la crítica de las categorías normalizadoras dentro de la misma población trans. Un ejemplo de lo anterior es el término “vestida”, que se utiliza por algunas personas de manera discriminatoria y por otras como un término de autoidentificación.

El hecho de trabajar con una red de sociabilidades y de personas trans, y seguir la lógica del método etnográfico, me permitió el uso de la bola de nieve como técnica para contactar a las interlocutoras. Esto trajo como consecuencia la pertenencia de la mayoría a clases medias y populares, con diversidad en prácticas y discursos influidos por la presencia o ausencia de credos religiosos, origen social, oficio y profesión. Una situación frecuente en mis interlocutoras era la pérdida de parte del capital profesional al hacer pública su identidad de género. Esto llevó a varias de ellas a vivir en situaciones de precariedad económica o de salud durante periodos largos que, si en algunos momentos mejoraban, siempre volvían a aparecer. Otras habían tomado la decisión

de no hacer pública su identidad de género por miedo al rechazo y a los despidos laborales o expulsiones de la escuela o la familia, y eran consideradas por otras personas trans como vestidas o travestis y no necesariamente como personas trans, aunque ellas se identificaran de esta forma.

De toda la red de personas trans femeninas que colaboró en la investigación, una minoría tenía una situación estable en cuanto a lo económico y lo familiar, no sin haber pasado por periodos difíciles. El activismo del que formaban parte no era, en ese entonces, un activismo acompañado de formaciones profesionales sólidas en el campo, sino, en palabras de algunas de mis interlocutoras, un activismo *underground* o que se dedicaba a trabajar con mucho esfuerzo para obtener recursos económicos por parte de distintas organizaciones nacionales e internacionales para enfocarse en la prevención y atención del VIH y el Sida y en la defensa de los derechos humanos de las personas trans. También es importante destacar que la mayoría de mis interlocutoras rondaban los 40 años y habían estado muy activas en las fiestas trans de las décadas de 1990 y 2000, y en el activismo durante esos años. También estaban en contacto con personas trans femeninas dedicadas al trabajo sexual en las calles tanto por las tareas activistas como por la convivencia en espacios lúdicos, como las fiestas trans y los cabarés.

Decidí observar el despliegue de las relaciones sociales en las sociabilidades trans y para ello fue preciso diseñar una estrategia metodológica que me permitiera aproximarme para comprender lo que sucedía. De esta manera pude registrar y analizar las formas en que las relaciones sociales se articulaban con los procesos identitarios de género de mis interlocutoras. Como parte de esta estrategia metodológica, la observación, la participación observante⁴ (Wacquant, 2011) y las entrevistas

⁴ En el caso de mi investigación, hubo un continuo desplazamiento entre las técnicas de observación participante y participación observante. En algunos momentos, de acuerdo con las solicitudes de mis interlocu-

tas a profundidad y biográficamente orientadas tuvieron un papel protagónico, acompañadas de la constante búsqueda documental en periódicos, revistas y archivos digitales en Facebook, tanto personales como de interés colectivo.⁵

Lo anterior me llevó a considerar, por un lado, la relevancia de Facebook en la investigación y, por otro, la necesidad de problematizar mi presencia y mis implicaciones en el campo. Esto último tenía al menos tres vetas: cómo era considerada y tratada por mis interlocutoras al participar en distintas actividades organizadas por ellas o en las que ellas participaban; los vínculos que estaban en juego al preguntar y profundizar sobre sus vidas en las entrevistas, y la invisibilización de mi persona en las observaciones en campo, sobre todo en Facebook. Todo esto me generaba preocupaciones, preguntas y retos en la investigación y en las relaciones que establecía a diario con mis interlocutoras.

El alejamiento de la postura epistemológica, que entiende la objetividad como la anulación de las emociones y los vínculos de quien investiga con sus interlocutoras, nos exige dar cuenta de que los afectos y las emociones existen y deben ser problematizados. Como sostiene Sara Ahmed (2015), las emociones delimitan espacios y distancias, pertenencias y dinámicas sociales. Su anulación pretendería un alejamiento

toras, la observación fue más importante que la participación, y viceversa. Por ejemplo, en las primeras fiestas mi participación fue más activa, ya fuera decorando el espacio, poniendo la música, conversando o bailando, e incluso llevando amigos míos como invitados a petición de mis interlocutoras, ya que les interesaba para difundir “las formas de vida trans entre personas buga” (Diario de campo, septiembre y noviembre, 2010).

⁵ Los archivos en Facebook del historiador y activista Alonso Hernández fueron de gran utilidad para el análisis del proceso histórico de la Marcha del Orgullo y las transformaciones en las siglas LGBT en la Ciudad de México. También las fotos de perfil de algunas de mis interlocutoras, así como las interacciones en torno a las mismas, fueron materiales relevantes para comprender parte del proceso de configuración identitaria de género, específicamente lo que se conoce en el mundo trans como “transición”, así como su relación con la narrativa biográfica.

no sólo imposible, sino indeseable en esta propuesta de hacer investigación. Por ello sostengo que la toma de distancia es una herramienta que al igual que el entusiasmo en campo debe ser modulada, no impuesta como aquella trinchera que nos mantiene artificialmente a salvo. Además, la toma de distancia es también una práctica voluntaria de nuestras interlocutoras, poco reconocida y discutida en los debates académicos, que tiene implicaciones directas y sustantivas en los resultados de nuestras investigaciones. Las personas con las que trabajamos en un estudio no son pasivas. Nos cuestionan e interpretan y toman sus propias decisiones durante y en relación con su participación en la investigación.

Por tanto, reflexionar sobre la toma de distancia se hizo necesario en mi trabajo de campo en dos sentidos. Por un lado, en la relación de ida y vuelta con mis interlocutoras. Por otro, en los constantes debates académicos sobre lo que significa tomar distancia. En ambos sentidos me parecía que estaba en juego algo más que un supuesto alejamiento para lograr esa objetividad de la que he hablado. Parecía ser un desplazamiento necesario en el campo para notar los detalles y matices en las relaciones sociales involucradas en los procesos de configuración identitaria de género de mis interlocutoras. También era un reconocimiento de la agencia y la no pasividad de las personas trans con quienes interactué en la investigación durante cuatro años.

Lo anterior surgió a partir de mi reflexión sobre algunos debates académicos. En algunos aparecía la idea de que era necesario tomar distancia de los sujetos de estudio para mantener la objetividad científica, en otros era frecuente que fuera mal vista la toma de distancia y que no se reconociera la posibilidad de que fueran los sujetos de estudio quienes demandaran el alejamiento o el extremo acercamiento de la investigadora durante el trabajo de campo. Esto comenzó a incomodarme sobre todo porque me remitía a la idea clásica y añeja del buen salvaje y a los debates sobre la necesidad

de cuestionar el pasado colonial de la antropología y la construcción del conocimiento sobre los otros y sobre nosotros mismos. Esta mirada de tradición colonial, aparentemente bien intencionada, deja de lado la tensión inevitable entre las personas que formamos parte de la investigación y que jugamos roles distintos. No basta con *no* querer extraer información para que no suceda, no basta con *no* querer jugar un papel más alto en la jerarquía para que las relaciones sean igualitarias, no basta desear que la persona que colabora en tu investigación deje de otorgarte la autoridad sobre el conocimiento para que esto pase. Cada una de las marcas de la investigadora y de las interlocutoras, es decir, el género, las formas del deseo erótico, la pertenencia a una clase social, la nacionalidad, la edad, agrega un elemento a las relaciones entre ambas. A esto hay que añadir las formas en que socialmente reaccionamos a estas marcas y actuamos en nuestro papel de investigadoras o de colaboradoras en una investigación. Por citar un ejemplo, algunas de mis interlocutoras insistían durante las primeras conversaciones en preguntarme si estaba bien lo que me decían, como si yo las estuviera evaluando. Pasó un tiempo para que ellas sintieran que el relato les pertenecía y que las conversaciones o las entrevistas eran espacios narrativos para contar su historia, escucharse a sí mismas y preguntarme sobre mis experiencias, si así lo deseaban.

Las relaciones idealizadas entre investigadora e interlocutoras también son un foco de atención para el análisis. Al idealizar a las personas con quienes hacemos investigación sobre procesos sociales inevitablemente tomamos una postura desde donde partimos para construir el conocimiento sobre un campo de estudio. El problema es que muchas veces en esta práctica de idealización del otro dejamos de ver las coordenadas de esa postura epistemológica. Dejamos de situarnos y reconocernos en el mapa social que recorreremos, observamos e interpretamos. Nos extraviarnos en esa ver-

sión idealizada del otro pasivo y perdemos la mirada crítica y la posibilidad de construir conocimiento situado (Haraway, 1997).

LA HIPERSEXUALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Existen diferentes formas de definir la sexualidad. En términos generales y para fines de la reflexión que pretendo construir y compartir en este capítulo, podemos entenderla como la dimensión que se centra en las relaciones entre personas que involucran, ya sea de manera potencial o real, la reproducción, el cuerpo y sus placeres, y que a la vez es una estructura de poder (Weeks, 1991); es decir, puede o no tener como fin la reproducción, puede o no tener como fin el placer; pero siempre entra en juego el poder dictando la manera en que dichas relaciones deben significarse y vivirse en sociedad. La sexualidad no puede comprenderse sin vincularla con el género, entendido éste como un elemento que constituye tanto a los sujetos como las relaciones de poder (Scott, 2008), también en relación con la reproducción debido al rol que se asigna a las personas en este proceso. Ser mujer u hombre, u otra identidad de género, marca las formas en que podemos o no relacionarnos con otros según la norma social vigente. De acuerdo con Plummer (1984), existen en las sociedades restricciones de con quién y restricciones de cómo para las relaciones y formas en que la sexualidad puede desplegarse en las vidas de los sujetos.

En este sentido, la hipersexualización del campo a la que hago referencia responde a que la sexualidad, entendida en sentido amplio, era el centro a partir del cual se construían y operaban normas sobre el espacio, los cuerpos, el lenguaje, el placer y las relaciones sociales. El género se volvía mucho más plástico que en otros espacios. El orden sexual y de género en estas sociabilidades trans operaban bajo una dinámica

lúdica y transgresora que desplazaba las normas tradicionales sobre el con quién y el cómo relacionarse sexualmente, que tenían como fin último el placer y en ningún momento la reproducción. La edad y la clase social también desempeñaban un papel importante en estas sociabilidades. La mayoría de las asistentes tenían entre 30 y 60 años, es decir, no acudían personas trans demasiado jóvenes o eran minoría. Los chacales o transfans también correspondían al mismo rango de edad, inclinándose hacia los 50 años. El término *chacal* en las sociabilidades trans femeninas de esta investigación se refiere a los varones que buscan a las mujeres trans para tener relaciones sexuales o afectivas. Se les llama también *transfans* o *admiradores*.

En cuanto a la clase social, si bien la mayoría de los participantes de las fiestas correspondían a clases medias, muchos de los recursos culturales como la música, las formas del arreglo personal, el espectáculo que amenizaba la fiesta, correspondían a lo que se reconoce como parte de la cultura popular del centro de México.

En este campo, tomar distancia para mí fue necesario para comprender que no estaba en peligro, como algunas personas ajenas a la investigación y al mundo trans sospechaban, sino que, como en cualquier otro campo, había códigos que aprender para desplazarse y desenvolverse de manera segura. La toma de distancia mediante cientos de ejercicios de reflexividad en el diario me permitió verme y situarme en el campo. Empecé a comprender los códigos involucrados en las relaciones, los afectos, los deseos y las negociaciones. Pude también entablar relaciones de amistad con las que se convirtieron en mis interlocutoras. Guardé la distancia solicitada por las que no quisieron participar en la investigación o lo hicieron con ciertas reservas. También aprendí a construir mis propios límites sobre todo en los avances sexuales de algunas personas trans y de algunos chacales, estos últimos sobre todo en Facebook, donde mantenía una constante

interacción con las mismas personas con quienes compartía las fiestas.

La toma de distancia por parte de las personas trans que eran potenciales interlocutoras se manifestaba de varias formas. Algunas fueron directas y se negaron a participar en la investigación. Otras, aunque aceptaban gustosas conversar sobre su vida, me daban largas para concretar la cita. Fue el aprendizaje de todos estos códigos, que no sólo se expresaban en las fiestas trans, sino en otros espacios, lo que me permitió ir navegando en el campo e ir interpretando las acciones de mis interlocutoras.

En este punto me parece necesario destacar la relevancia de reconocer en la misma práctica etnográfica la agencia de las personas que participan en las investigaciones sociales a través de la expresión del deseo o la falta de éste y la distancia. No todas las decisiones que se toman en el curso de la investigación recaen sobre quienes investigamos ni tiene por qué ser así. Pensar que esto es una posibilidad tiene implicaciones sobre las formas en que construimos el conocimiento sobre diversas materias y representamos a las personas que colaboran en las investigaciones.

LOS LÍMITES Y LAS POSIBILIDADES DE LAS INTERACCIONES EN EL CAMPO

En el caso de mi investigación con personas trans femeninas de la Ciudad de México hubo varios momentos particulares en los que entró en juego la sexualidad en las interacciones con mis interlocutoras. Sin dar especificidades, reconozco al menos dos tipos de situaciones que me obligaron a dar respuestas, poner límites y aceptar que mis interlocutoras pusieran los suyos.

El primero fueron los avances sexuales de otras personas hacia mí. Yo no estaba fuera de los deseos de las personas

que formaban parte de las sociabilidades trans femeninas en las que hacía mi trabajo de campo. Lo que conocemos como “ligue” era una dinámica social de la que yo participaba, lo deseaba o no. El conversar y bailar en las fiestas con alguna de las personas trans femeninas en particular, en ocasiones mandaba el mensaje, tanto a nivel personal como colectivo, de tener un interés erótico por esa persona. También interesarme por los relatos de vida de las personas algunas veces fue interpretado como un interés erótico o afectivo, es decir, como si yo buscara conseguir la atención de esa persona para formar un vínculo de pareja y no profesional o de amistad.

Hubo varias invitaciones para salir sin que éstas fueran parte de lo que yo planteaba como investigación y con la intención clara de tener un encuentro sexual o una relación amorosa.⁶ En las distintas situaciones yo me negué porque no lo deseaba o porque me parecía una falta ética debido a mi papel como investigadora, que expresaba con claridad en los diversos espacios a los que era invitada. Con base en este principio fue que expliqué en la mayoría de los casos mi negativa a sostener relaciones sexuales o amorosas con quienes participaban en la investigación.

Sin embargo, este tipo de conversaciones solían iniciar con alguna pregunta directa sobre mis preferencias sexuales. En un inicio esto me hacía sentir vulnerable y expuesta porque no estaba acostumbrada a dar explicaciones sobre mi deseo sexual. Además, sentía que al exponerme ponía en riesgo la investigación si decía algo que podía no gustar o incomodar a las personas que me hacían las preguntas. El descubri-

⁶ Si bien el amor es una emoción que se siente y expresa por personas con diversos roles, en este capítulo usaré la expresión relación amorosa limitada a la relación afectiva entre dos personas que se vinculan como pareja de amantes, es decir, que deciden de manera consensuada construir un vínculo que puede ser de carácter diverso, por ejemplo, monógamo o poliamoroso, en cohabitación o no, en secreto o de conocimiento público, por mencionar algunas de las posibilidades.

miento de esta sensación me permitió empatizar con mis interlocutoras y darme cuenta de que la sexualidad y la identidad no necesariamente están en el mismo nivel de intimidad en todas las personas. Algunas de ellas podían sentirse de la misma manera que yo ante las preguntas que hacía y, por lo tanto, debería tener más cuidado en mis aproximaciones a temas íntimos. Otras no tendrían problema en compartir experiencias relacionadas con la sexualidad o la identidad y esto se reflejaría también en las formas que ellas tenían de dialogar sobre mí. Las emociones que yo sentía y reconocía en la práctica etnográfica eran los detonantes para profundizar en esa conexión entre investigadora y sujetos de estudio y las relaciones de poder involucradas.

Mis respuestas fueron aceptadas y respetadas, a excepción de un caso en donde tuve que insistir que no estaba interesada debido al cortejo permanente de una persona que se asumía como mujer lesbiana en los espacios trans y como varón heterosexual fuera de los espacios trans. El despliegue de códigos eróticos para llamar mi atención y aceptar a salir a diferentes eventos en un plan de ligue sucedía en distintos momentos, cuando se presentaba como mujer lesbiana y como cuando lo hacía como hombre heterosexual. A mí me costaba mucho explicar mis negativas y me hacía sentir incómoda, debido a la similitud con los avances sexuales de hombres heterosexuales en otros contextos de mi vida. En esas situaciones con varones heterosexuales, yo no tenía reparos en poner distancia y dejar claro que me sentía incómoda con los avances insistentes. Dejaba de contestar las llamadas y los mensajes una vez que había dado explicaciones y eran ignoradas reiteradamente. Sin embargo, en esta ocasión me preocupaba que esta persona se sintiera rechazada y ofendida. Así que insistí de manera muy cuidadosa en mis explicaciones y reiteré el interés por conocer sus experiencias de vida como persona trans femenina en la Ciudad de México con fines académicos exclusivamente. Una vez que aceptó

mi negativa para los encuentros sexuales mantuvimos una relación cordial, aunque decidió no seguir formando parte de la investigación.

El otro tipo de situación tiene que ver con lo que he decidido llamar el “enamoramiento de la investigadora hacia sus interlocutoras”. Con esto me refiero a un afecto que no alude al deseo de una relación amorosa o sexual, sino que tiene que ver con conocer profundamente y en la esfera íntima a las personas que participan en la investigación, y admirarlas profundamente. El reconocimiento de facetas antes desconocidas que resultan agradables, la apertura emocional al momento de las conversaciones sobre sus experiencias, los constantes encuentros, las charlas sobre otras cosas que no tienen que ver con la investigación y el tiempo, el espacio y la intimidad compartidos, hacen que algunas veces nos enamorem de las personas con quienes trabajamos. En mi caso, la forma en que narraban las transgresiones identitarias y sexuales y el enorme placer que esto les causaba me atraía profundamente.

Cuando hacemos investigación etnográfica, donde uno de los pilares epistemológicos y metodológicos es el *rapport*, este enamoramiento es una posibilidad. Sin embargo, aunque en esta investigación fue una situación frecuente que me demandaba problematizar mis emociones y tomar distancia al momento de la escritura, este enamoramiento no siempre sucede, ni es condición necesaria para la investigación etnográfica. Hay otras posibilidades emocionales en la relación de quien investiga con sus sujetos de estudio. Puede existir miedo si se percibe una situación de riesgo o incluso enojo o desagrado profundo si las personas con quienes interactuamos llevan a cabo actos que consideramos reprobables.⁷ La reflexividad en todos estos casos se vuelve una herramienta fundamental para problematizar las emociones e identificar

7 Sobre este tema se puede ver Shoshan (2008).

puntos ciegos y códigos culturales que permitan dar cuenta del problema que se investiga.

En mi caso, el enamoramiento me sucedió con la mayoría de mis interlocutoras. Podía pasar horas escuchándolas, leyéndolas en su Facebook, tomando café, bailando, riéndonos, escuchando las grabaciones de sus entrevistas, observando y escuchando las narraciones de sus fotografías y sintiendo emociones muy profundas con algunos pasajes de su vida. Recuerdo que dependiendo con qué interlocutora estaba trabajando, ya fuera en los encuentros cara a cara o en las transcripciones de sus entrevistas, eran las conversaciones en las que insistía con mis colegas o mis amigas, como si tuviera la necesidad de evocar las experiencias y engrandecer la historia ante otras personas.

Tuve que hacer varios ejercicios de escritura reflexiva en mi diario para lograr tomar distancia y no idealizar a mis interlocutoras y volverlas sujetos pasivos y resultado de mis fantasías y mis emociones. No siempre me daba cuenta y era preciso que alguien más me leyera y me advirtiera de la necesidad de tomar distancia y problematizar algunos de mis planteamientos. Lo anterior es sumamente importante, aunque a veces es mal visto en el ámbito etnográfico por una tendencia a la idealización (no al enamoramiento) de las comunidades y personas con las que se trabaja en la investigación, o como asegura Don Kulick (1995), porque a los antropólogos, sobre todo varones heterosexuales, no les gusta hablar de la sexualidad si ésta les involucra de alguna manera.

Si bien el enamoramiento al que hago referencia no involucra la dimensión sexual, se encuentra en la dimensión de las emociones y los afectos, ambas sí están muy cerca de la sexualidad. Esta cercanía puede ser vivida e interpretada por cualquiera de las partes como una atracción sexual que no puede esconderse u obviarse cuando hacemos investigación. Por lo tanto, la toma de distancia se vuelve no sólo una exigencia epistemológica, sino ética.

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que en algunos contextos académicos o activistas no es bien recibida la idea de tomar distancia e incluso de reconocer tensiones, deseos y complejidades de nuestras interlocutoras y de hacerlos notorios en el proceso de análisis. Mi apuesta es por reconocerlos. Considero que no hacerlo es una debilidad en la construcción de conocimiento sobre los procesos sociales que estudiamos y una concesión condescendiente con nuestras interlocutoras que les reduce a sujetos pasivos y acríticos.

En el momento en que sucedieron las situaciones que menciono me parecían contingencias que era preciso resolver para continuar con el trabajo de campo y mantener la ética de la investigación. Después, por medio de la reflexividad, he ido pensando que son puntos de partida para profundizar en las decisiones que toman las personas con quienes hacemos trabajo de campo y las decisiones que tomamos nosotras como investigadoras. Es preciso reflexionar con detenimiento sobre quién y cómo se deciden los tipos de encuentro válidos para dar respuesta a nuestras preguntas y cuáles no lo son. Es preciso pensar en las formas como podemos construir una ética dialógica y situada, y no necesariamente burocrática (Estalella y Ardèvol, 2007) en campos donde los límites de lo íntimo parecen ser tan difusos. Esto nos lleva a pensar críticamente sobre las posibilidades de construir conocimiento sobre las sexualidades y los deseos de las personas si establecemos límites éticos unilaterales.

CONSIDERACIONES FINALES

Cualquier campo de estudio de lo social puede estar vinculado con la sexualidad, tanto en términos generales como en los más particulares y relacionados con las personas. Las emociones, los afectos, el género y el poder entran en juego al establecer el *rapport*. Así sea que investiguemos sobre con-

diciones laborales, derechos humanos o desarrollo tecnológico, existe la posibilidad de que la sexualidad o alguna de sus dimensiones aparezca o aflore en la relación con el otro. Continuamente escuchamos que a nuestros colegas les incomoda o agrada demasiado algún guiño, alguna invitación o alguna propuesta íntima de sus sujetos de estudio. Sin embargo, este proceso es poco reconocido y problematizado por quienes hacemos investigación. En el campo de la sexualidad, al ser más evidente o en algunas investigaciones al estar más relacionado con el tema principal de interés, se hace necesario problematizarlo y profundizar colectivamente sobre las implicaciones de estos actos que tienen diversos significados en la investigación.

La reflexividad es una herramienta que aprendemos en el oficio etnográfico, pero es también un proceso de aprendizaje en sí mismo. Se va comprendiendo y perfeccionando con la experiencia y la práctica. Es útil para reconocer y problematizar las subjetividades y para detonar dilemas en nuestro trabajo de campo que nos llevan a posibles respuestas o nuevas preguntas. Nos permite también reconocer nuestros preconceptos sobre los temas que estudiamos. Nos pone en contacto con nuestras emociones y, si logramos hacer un uso correcto de la herramienta, nos permite notar el papel y los desplazamientos de los que somos parte en las relaciones de poder.

Esto nos acerca a la construcción de explicaciones más complejas sobre los procesos sociales que estudiamos. Ayuda también a complejizar la interlocución, es decir, a entenderla más allá de un diálogo que se limita a entablar una conversación parca mediada por una guía de entrevista estandarizada y pensarla como un intercambio de palabras, experiencias y emociones mediado inevitablemente por las relaciones de poder, en donde no necesariamente quienes investigamos dirigimos la acción. Reconocer estas posibilidades permite también comprender el sentido que otras personas dan a la intimidad y a la sexualidad.

Lo anterior sirve de base para pensar las respuestas sobre la construcción de una ética dialógica y situada que considere las relaciones sociales mediadas por las emociones y el reconocimiento de los deseos y las necesidades de las personas implicadas. Los principios centrales de esta ética deben ser cuidar a las personas con quienes investigamos, cuidarnos a nosotras como investigadoras e investigadores y también cuidar la propia investigación de sesgos que son resultado de la falta de reconocimiento de las implicaciones en el trabajo de campo. Los encuentros válidos y éticos en una investigación etnográfica serían los que pacten de manera dialógica y consensuada las partes involucradas. A partir de esta postura ética es tarea de quien investiga llevar a buen puerto la investigación a través del reconocimiento del otro, de sus deseos y de sus decisiones, y también de sus propias implicaciones emocionales y afectivas. En mi caso, el establecimiento de límites afectivos y emocionales con mis interlocutoras se basó en dos principios. Por un lado, en no establecer una relación que no fuera de amistad consensuada. Por otro lado, en tener una mirada crítica sobre sus procesos de configuración identitaria, sin que esto fuera una práctica deslegitimadora de sus experiencias o que de alguna u otra manera las pusiera en riesgo o en una posición de subordinación frente a mi deseo de conocimiento sobre dicho proceso.

En este sentido, las relaciones de poder no pueden desaparecer con el simple deseo de que así sea. Se tienen que hacer visibles, problematizar, y para ello la toma de distancia y la reflexividad son ejercicios y herramientas fundamentales para el quehacer etnográfico en el campo de las sexualidades.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.

- Arango, Germán y Pérez, Camilo (2008). Atrapar lo invisible. Etnografía audiovisual y ficción. *Anagramas*, 6 (12), 129-140.
- Araya Gómez, Gabriela (2003). Etnografía audiovisual y escrita: una reflexión desde la antropología feminista. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (7), 153-164.
- Ardévol, Elisenda (1997). Representación y cine etnográfico. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (10), 125-169.
- Ariza, Marina (2016). Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, 588. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Blanco, Mercedes (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9 (19), 49-74.
- Borges, Antonádia M. (2009). Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, (29), 23-42.
- Borges, Antonádia M. (2011). Mujeres y sus casas: retrospectiva y perspectiva de un sendero en antropología y sociología. *Estudios Sociológicos*, 29 (87), 981-1000, <<http://www.jstor.org/stable/23043462>>.
- Butler, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista (Spanish). *Debate Feminista*, 18, 296-314.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, 39 (1), 1-12.
- Carozzi, María Julia (2015). La revolución didáctica y la redefinición de los estilos de baile. Pedagogías móviles. En María Julia Carozzi, *Aquí se baila el tango. Una etnografía de las milongas porteñas* (pp. 133-172). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Cerri, Chiara (2010). La importancia de la metodología etnográfica para la investigación antropológica. *Perifèria* 13, 1-32.
- Cornejo, Giancarlo (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: una autoetnografía “queer”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 79-95.
- Estalella, Adolfo y Ardèvol, Elisenda (2007). Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet. *Forum: Qualitative Social Research*, 8 (3).
- Geertz, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goodall, H. L. (2000). *Writing the New Ethnography*. Oxford: Altamira Press.
- Grau Rebollo, Jorge (2012). Antropología audiovisual: reflexiones teóricas. *Alteridades*, 22 (43), 161-175.
- Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gutiérrez Martínez, Ana Paulina (2015). *Identidades trans femeninas. Sociabilidades, internet, narrativas y tránsitos de género en la Ciudad de México*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- Haraway, Donna (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Kulick, Don (1995). Introduction. En Don Kulick y Margaret Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (pp. 1-28). Nueva York/Londres: Routledge.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117, <<http://www.jstor.org/stable/2155931>>.

- Marcus, George E. (2008). El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco. *Revista de Antropología Social*, 17, 27-47.
- Mazzarella, William (2003). *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*. Durham: Duke University Press.
- Pink, Sarah (2013). *Doing Visual Ethnography*. Londres/Los Ángeles/Nueva Delhi, Singapur: Sage.
- Plummer, Ken (1984). Sexual Diversity: A Sociological Perspective. En Kevin Howells (ed.), *The Psychology of Sexual Diversity* (pp. 219-253). Oxford: Basil Blackwell.
- Prieur, Annick (2008). *La casa de la Mema: travestis, locas y machos*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Rodríguez, María Graciela (2014). *De fleteros a motoqueros. Los mensajeros de Buenos Aires y las espirales de sentido*. Buenos Aires: Gorla.
- Sabido, Olga (2019). Introducción: el sentido de los sentidos del cuerpo. En *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 17-44). México: UNAM.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992). Introduction. En Nancy Scheper-Hughes, *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil* (pp. 1-30). Berkeley: University of California Press.
- Scott, Joan W. (2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM.
- Shoshan, Nitzan (2016). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología*, 28 (83), 147-162.
- Strathern, Marilyn (1991). *Partial Connections*. Nueva York: Rowman and Littlefield.
- Tinat, Karine (2014). *Los pijos de Madrid. Reflexiones sobre la identidad y la cultura de un grupo de jóvenes*. México: El Colegio de México.

- Tsalach, Calanit (2013). Between Silence and Speech: Autoethnography as an Otherness-Resisting Practice. *Qualitative Inquiry*, 19 (2), 71-80.
- Wacquant, Loïc (2011). Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter. *Qualitative Research in Psychology*, 8, 81-92.
- Weeks, Jeffrey (1991). *Against Nature: Essays on History, Sexuality, and Identity*. Londres: Rivers Oram.

CUANDO LA ETNOGRAFÍA PRODUCE SEXUALIDAD... PARA UN EJERCICIO DE REFLEXIVIDAD

KARINE TINAT

Esta antología reúne estudios realizados en diversos contextos latinoamericanos y que abordan el campo de la sexualidad desde prácticas etnográficas. Desde la introducción de la obra, anunciamos que estos capítulos contienen e interrogan, mediante reflexiones epistemológicas y metodológicas situadas, las complejas relaciones entre etnografía y sexualidad. A lo largo de los últimos quince años, he trabajado y profundizado, entre otras líneas de investigación, en las relaciones de la sexualidad con el cuerpo en general, sus diferentes representaciones y prácticas en ambientes juveniles. Concretamente, me he interesado por la cuestión sexual en las experiencias anoréxicas (Tinát, 2019), por la homosexualidad masculina en el medio rural (Tinát, 2017 y 2013), por el cruce entre religión y sexualidad (Karadimas y Tinát, 2014), y recientemente estoy investigando sobre embarazos en la adolescencia desde el prisma de la intersubjetividad.

Para cerrar esta antología, decidí no centrarme en el campo de la sexualidad tal como lo he trabajado en los últimos años, sino reflexionar sobre las condiciones de producción de una etnografía para demostrar que, sin importar el campo que estudiemos, el solo ejercicio etnográfico, con sus aristas metodológicas y epistemológicas, produce sexualidad entre

el etnógrafo o la etnógrafa y sus sujetos de estudio. Por supuesto, de ninguna manera se trata de reducir el concepto de sexualidad al coito o al encuentro carnal de los cuerpos. La sexualidad, tal como la concibo, abarca numerosas dimensiones como las caricias, los susurros, ciertas entonaciones de voz, las sonrisas que valen más que palabras, las posturas y los gestos corporales, las maneras de vestir para atraer la mirada del otro. La sexualidad baila en las mentes, entre deseos que imanan; se nutre de interacciones seductoras antes de encarnarse en cuerpos fusionados.

Como afirma Bozon, “la sexualidad es una esfera específica pero no autónoma del comportamiento humano, que abarca actas, relaciones y significaciones” y “es lo no sexual que da todo su significado a lo sexual” (2002: 6-7). Con la intención de entender cómo una etnografía puede producir sexualidad, quisiera partir, como dice Bozon, de “lo no sexual” o de algo que no es directamente sexual; partiré de unas reflexiones sobre las cuestiones de sexo y género, tal como han surgido en mi práctica etnográfica.

Examinar el lugar del sexo y los efectos del género del investigador o de la investigadora mientras realiza una etnografía e interactúa con sus informantes, es una preocupación que surgió en la segunda mitad del siglo xx. Como lo señala Bizeul, hasta la década de 1950, en Francia “salvo escasas excepciones, nada se decía de la figura del investigador y tampoco de sus vínculos con los miembros del medio estudiado; había que imaginar a una persona insignificante, sin edad, ni hombre, ni mujer, de color de piel indeterminado, apta para ganarse la aceptación de cualquiera” (2007: 70). En la actualidad, sería inconcebible no ofrecer, en un apartado metodológico de nuestros textos, algunas precisiones sobre la manera en cómo recogemos y producimos nuestros datos de campo y sobre nuestra implicación como investigador o investigadora. En las clases de metodología cualitativa que imparto en El Colegio de México, siempre invito a

las/os estudiantes a realizar un ejercicio de reflexividad, es decir, a observar y analizar lo que produce su propia presencia y participación en el campo, a contemplar cómo su sexo y su género, entre otros aspectos, intervienen en la cosecha y construcción de sus datos.

Conforme fueron pasando los años, se observó un interés creciente por estas dimensiones del sexo y del género en el trabajo de campo; este interés fue impulsado, en parte, por las feministas de la segunda ola, empeñadas en luchar, con cierta vehemencia, contra la visión androcéntrica tan característica de numerosas investigaciones (Monjaret y Pugeault, 2014: 19).¹ Fue en Estados Unidos, a partir de la década de 1970, donde la producción académica sobre esta temática empezó a visibilizarse. Se puede citar, por ejemplo, la obra clásica de Peggy Golde, titulada *Women in the Field. Anthropological Experiences*, publicada en 1970. Golde da cuenta hasta qué punto la sumersión en campo es una “experiencia humana completa” (*a total human experience*), que concierne todas las dimensiones de la personalidad y del espíritu de los individuos concernidos. Seis años más tarde, en 1976, Annette Weiner publicó *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, donde enriqueció los aportes de Malinowski al visibilizar la participación de las mujeres en las actividades de intercambio (la kula) que el antropólogo había mantenido en silencio. Otras referencias clásicas son las de Carol Warren, quien publicó *Gender Issues in Field Research* en 1988 y de Diane Bell, Pat Caplan y Wazir Jahan Karim, quienes sacaron a la luz *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography* en 1993. Estos libros mostraron lo que puede implicar ser una mujer o un hombre en el desarrollo de una encuesta y en las interacciones con los/as encuestados/as. Tales publicaciones permitieron identificar, en particular, las dificulta-

¹ Como lo subraya también Benveniste, “la idea era promover los estudios sobre las mujeres llevados a cabo por ellas mismas, convirtiéndose de esa forma en sujetos de su propia historia” (2015: 73).

des específicas encontradas por las mujeres encuestadoras en comparación con sus colegas hombres.

En el capítulo presente, no me interesa inscribir mi propósito en el análisis de esta literatura anglosajona, clásica y bien conocida; en otras palabras, no me interesa abordar, si como mujer encuestadora, se me facilitó u obstaculizó la construcción de datos en campo —aunque este elemento se asomará forzosamente en la reflexión—; lo que sí me gustaría plantear son dos objetivos concretos para este escrito. El primero consiste en observar que el ejercicio de reflexividad, partiendo de las cuestiones de sexo y de género, permite alcanzar un mayor grado de conocimiento de la población estudiada, y entender cómo y cuáles son los intereses en juego cuando se van tejiendo las interacciones entre la etnografía (en mi caso) y las/os sujetas/os de investigación. Luego, siguiendo el eje problemático de esta antología, el segundo objetivo será estudiar lo que la reflexividad puede aportar al cruce entre práctica etnográfica y sexualidad y, por ende, demostrar que la etnografía produce sexualidad, independientemente de que nos centremos en un objeto afín a este campo.

Entre los diferentes trabajos de campo que realicé durante los últimos quince años, me referiré al que emprendí en Patamban, una comunidad rural del estado de Michoacán que visité por primera vez en 2005. Este pueblo se encuentra a 2 140 metros de altitud, en la meseta Tarasca, y depende del municipio de Tangancícuaro. Según el último censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), realizado en 2010, el pueblo contaba con 3 602 habitantes (1 669 hombres y 1 933 mujeres).² La ciudad más cercana es Zamora,

² Cuando empecé el trabajo de campo, es decir, en 2005, Patamban contaba con una población de 3 280 personas (1 433 hombres y 1 847 mujeres). Consúltese <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=160850017>>. Desgraciadamente, a la hora en que se escriben estas líneas, no contamos con datos censuales más recientes. Patamban

a una hora aproximadamente en transporte público. Desde hace unos treinta años, Patamban está vinculado por carreteras de asfalto y ya no es el pueblo aislado de antaño. En las últimas décadas, múltiples procesos de modernización han permeado la comunidad; los grandes flujos de migración hacia Estados Unidos y el uso cada vez más generalizado del internet y la telefonía móvil son sólo algunos de ellos. Estos aspectos han tenido impactos y han transformado las relaciones interpersonales de sus habitantes.³ De forma paralela a estos procesos de modernización, Patamban sigue viviendo al ritmo de costumbres muy arraigadas, sobre todo en torno a las fiestas religiosas. Celebrada en el último domingo de octubre, la fiesta que honra a Cristo Rey es tal vez la más conocida, por los espectaculares y coloridos tapetes de pétalos de flores y aserrín pintado que los pueblerinos realizan frente a sus casas y en medio de la calle. Otras celebraciones provienen del sistema de cargos que rige a toda la comunidad y que consiste en la circulación de unas treinta imágenes religiosas, es decir, personajes de cera que representan a un santo o una santa y que se albergan en casas particulares durante un año.⁴

Para la reflexión que sigue, me fundamentaré en la práctica etnográfica que realicé en Patamban entre los años 2005 y 2008, cuando pude estar de manera prolongada en el pueblo. Posteriormente, entre 2009 y 2016, realicé visitas más puntuales, de unos días a unas semanas, varias veces al año y con objetivos delimitados, como llevar a cabo entrevistas centradas en temas específicos. Desde hace unos cuatro años, la situación de inseguridad en el estado de Michoacán, vinculada con la presencia de organizaciones criminales dedicadas al narcotráfico, me ha impedido hacer trabajo de campo, por lo

no figura entre las localidades cuya información sociodemográfica ha sido actualizada por la Encuesta Intercensal de 2015.

³ Regresaré a este punto en las conclusiones.

⁴ Desarrollo en qué consiste este sistema de cargos en Patamban, en Tinat (2014b: 270-275).

que sólo he podido relacionarme con algunas personas y familias por medio del teléfono y de redes sociales como Facebook y Whatsapp. Hago estas precisiones porque, como bien sabemos, en la actualidad, el término “etnografía” abarca múltiples prácticas y diferentes concepciones que podemos tener del oficio y que van desde lo tradicional hasta lo digital. Para este capítulo, sólo me referiré a una práctica etnográfica *in situ*, es decir, a observaciones participantes presenciales, a interacciones cara a cara con la población estudiada.

SEXO, IMAGEN SEXUADA Y SEXUALIZADA EN EL TRABAJO ETNOGRÁFICO

Cuando decidí empezar mi trabajo de campo en Patamban en 2005, vivía en Zamora y trabajaba como profesora-investigadora del Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. En este pueblo, vivía una compatriota francesa con su marido mexicano, y algunos amigos en común nos presentaron. Esta pareja franco-mexicana me abrió generosamente las puertas de su casa, me dio comida y hospedaje cada vez que lo necesité. Ambos representaron mis primeros informantes al ofrecerme numerosos detalles sobre la organización del pueblo y se convirtieron, pues, en los mejores “padrinos” que uno puede esperar cuando llega a un pueblo y a una región completamente desconocida.

Más allá de este aspecto fundamental en la selección del campo y al que volveré en la tercera parte del presente capítulo, puedo afirmar que, desde el primer día que estuve en Patamban, me sentí muy a gusto. Quizá fue el paisaje, esos montes verdes que encierran la comunidad o el ambiente que se desprendió aquel día. El hecho es que estaba sola, caminando por las hermosas calles empedradas, y en ningún momento me sentí intrusa como lo hubiera podido imaginar para un primer día. Era el domingo 4 de octubre de 2005

y el pueblo celebraba a San Francisco de Asís, el santo patrón de la comunidad. Frente a su casa, una familia había erigido un altar en el que dominaba una estatua religiosa; algunas personas sonrientes y silenciosas me invitaron a admirar y rezar por San Francisco y a sentarme un momento bajo los arcos decorados con flores de papel de todos los colores. Cuatro días después, volvía al pueblo, era mi segundo día de descubrimiento. Ese día, como todos los jueves, la plaza central ofrecía un gran mercado animado por los comerciantes locales y procedentes de otras comunidades. Mientras esperaba mi turno para comprar algo de fruta, una mujer se acercó a mí y me preguntó que qué hacía ahí, entablamos una conversación amable que se prolongó hasta su casa.

¿Esta buena recepción se debió al hecho de que yo fuera mujer? No lo creo. Lo que sí sé es que una mujer me abrió la puerta de su casa porque yo era una mujer. Un investigador probablemente habría sido invitado por un hombre del pueblo a visitar su parcela de tierra o a compartir una cerveza en el rincón de una calle. No necesité mucho para observar que en Patamban, la mayor parte del tiempo, hombres y mujeres no comparten los mismos espacios y actividades, y para que me sintiera “cómoda” o “en mi lugar”, era imperativo ponerme del lado de las mujeres y pasar tiempo con ellas, sobre todo en aquellos primeros momentos de entrada al campo.

Como lo pude relatar en otros escritos de mi autoría (Tinat, 2008), entre 2005 y 2007, cuando empecé a sumergirme en el pueblo, trabajé, de forma más específica, con doce jóvenes (nueve chicas y tres chicos) de edades entre 15 y 26 años, que representaban el efectivo total de la preparatoria que acababa de inaugurarse. Esta escuela estaba acondicionada en una antigua casa desocupada, provista de un gran patio arbolado en el centro de la construcción. En aquella época, quería estudiar las representaciones y las prácticas alimentarias y corporales de la juventud de Patamban, con la intención de observar si se podía hablar, en este contexto específico, de cierta emergencia

de trastornos de la conducta alimentaria (Tinat, 2008). Para hacerlo, me había encontrado con los profesores de esa nueva escuela, quienes me habían invitado a ocupar el patio para realizar entrevistas a profundidad y cara a cara con cada alumno. En los meses que siguieron, estos jóvenes me invitaron a sus casas y me presentaron a sus madres y a otros miembros de su familia, de tal manera que poco a poco pude conocer y visitar con frecuencia a varias familias del pueblo. Por efecto de bola de nieve, como suele ocurrir en los pueblos donde hay un número de habitantes restringido, una familia me llevó fácilmente a otra. No sería exagerado decir que, al cabo de un año, había hablado ya con unas 10 o 12 familias.

En Patamban, siempre sentí que las mujeres —jóvenes y adultas— me jalaban a su lado y, según las situaciones, me otorgaban lugares distintos. Muchas veces sentí que me identificaban como una maestra, puesto que los maestros del colegio me habían dado luz verde para estar con ellos y hasta me habían instalado una mesita y una silla a la sombra de un árbol en el patio.

En más de una ocasión, también sentí que me consideraban como una psicóloga o una “experta en dolores del alma”, ya que estas chicas sabían que todo lo que me iban a compartir era confidencial, que podían hablarme de cosas bastante íntimas sobre el cuerpo, la nutrición, la sexualidad y todo lo que les pasaba por la cabeza. Un día, de hecho, uno de los maestros me hizo la propuesta de abrir un consultorio en alguna parte de la casa-preparatoria para que las mujeres del pueblo vinieran, según él, “a desahogarse conmigo y resolver sus problemas”.

La mayor parte del tiempo compartido con estas muchachas, sentí que también me identificaban como una chica, igual que ellas, aunque yo no fuera tan joven. Recuerdo, por ejemplo, cómo bailé, con traje y peinado, un “jarabe tapatío”⁵

⁵ Baile folclórico de la región de Guadalajara.

en la plaza central de Patamban, el 10 de mayo de 2006, en ocasión del día de las madres. Observo todavía, muy divertida, las fotos de aquel día donde estaba alineada levantando la pierna al lado de las otras alumnas de la preparatoria, aunque tenía el doble de su edad. Sigo oyendo a las madres de estas jóvenes decirme que, dado que mi madre no podía presenciar el espectáculo, la iban a representar y verme bailar como si yo fuera una de sus hijas. Esta posición de “mujer-hija” caracterizó muchas situaciones. Recuerdo también cómo una noche, una madre de las jóvenes me prohibió regresar a Zamora en mi auto porque era demasiado tarde y no quería que algo me pasara en el camino. Esta identificación como “mujer-hija” duró por lo menos hasta que anuncié a las madres de familia con las que estaba en contacto que me iba a casar. Eso ocurrió a mis 36 años, siete años después de haber iniciado mis primeras incursiones en Patamban. Durante ese lapso, varias madres me habían hecho algunas bromas e insinuaciones sobre el hecho de que corría el riesgo de ser, para el resto de mi vida, una solterona o como decían “una quedada”. El cambio de estatuto marital, mi paso de soltera a casada, pareció aliviar a algunas mujeres: finalmente, por medio del matrimonio, lograba convertirme en una mujer “bien”, en una mujer “ordenada” y “respetable” ante los ojos de la comunidad, sobre todo ante los ojos de sus mujeres.

Como lo recalca Fournier (2006), el sexo y la edad figuran entre las escasas informaciones de las que disponen de manera inmediata los/as encuestados/as para afinar la percepción y ajustar su comportamiento frente al encuestador o encuestadora. Con las mujeres (jóvenes y adultas) de Patamban, pude comprobar en carne propia, desde mis primeros encuentros, esta clasificación por sexo y por edad, así como las ganas de “jalarme de su lado”, de “darme el lugar adecuado” en función de mi sexo. Los hombres, en cambio, al identificarme como mujer joven parecían tener ciertas intenciones. Pero, antes de tratar este punto, debo hacer unas pre-

cisiones. Durante el trabajo de campo fue muy difícil entrar en contacto con el sexo opuesto. En la comunidad y todavía en los últimos años, era inapropiado que una mujer se acercara e iniciara un diálogo con un hombre que no fuera de su familia; y, si un hombre le hacía un guiño u otro gesto, la mujer debía desviar la mirada o bajar la cabeza. Descubriendo y asimilando estas reglas relacionales, nunca me puse en situaciones que hubieran podido prestarse a confusión y crear un ambiente de sospecha, sobre todo por parte de las mujeres. Para mí, era demasiado importante preservar la complicidad que tenía con las mujeres y para eso había que respetar los códigos. Durante varios años, los únicos hombres con los que interactué fueron los chicos de la preparatoria —que por cierto no hablaban mucho por tener, sin duda, estas reglas de comportamiento muy incorporadas—; varios jóvenes que regresaron al pueblo después de estudiar en la ciudad de Morelia y que habían desarrollado otro *habitus*, otras costumbres en sus relaciones con las mujeres; algunos padres de familia para conversaciones lacónicas, y el cura o el maestro de primaria, es decir, hombres con autoridad con los que una posible conversación no podía prestarse a interpretaciones asociadas a una posible relación sexual.

Aun así, sentí en numerosas ocasiones que, para estos hombres, más allá de la imagen de investigadora, proyectaba la imagen de una mujer sola y sexualmente libre, susceptible de abrirme a un posible encuentro. Llegó un momento en que dejé de contar los *Hi, Baby!* que me lanzaban lascivamente los hombres con los que me cruzaba en las calles del pueblo. Un día, también recibí una propuesta de matrimonio que, a pesar de haber sido formulada en tono de broma, acabó sonando seria después de tantas reiteraciones. El hombre, de unos 40 años, inmigrado “del otro lado”, estaba de paso en Patamban para visitar a su familia. En el pasado había estado casado con una mujer estadounidense rubia, y de repente se había vuelto viudo. Quería saber entonces si estaba dispuesta

a seguirlo a Estados Unidos, donde él vivía. Conocía bien a su familia porque había sido elegida madrina de uno de sus sobrinos que había concluido su escuela primaria; este vínculo me daba el estatus de “comadre”, un vínculo de parentesco fundado no en la relación de sangre, sino en el trato y en la confianza. Volveré más adelante sobre este paralelismo establecido entre mi condición de extranjera y la figura de la mujer estadounidense, bien conocida por el pueblo a raíz de los flujos migratorios hacia Estados Unidos.

En esta primera parte, he querido mostrar que en mi práctica etnográfica en Patamban, la categoría de “sexo” ha sido siempre determinante, o más bien ha regido las diferentes interacciones que tuve con mujeres y hombres del pueblo. A lo largo de mis estancias, pude comprobar que los habitantes del pueblo percibían y clasificaban al otro, fundamentándose en este criterio que no es solamente biológico, sino que remite a todas las especulaciones y expectativas sociales que están asociadas y son características del pueblo. Puedo ilustrar este punto con otro ejemplo significativo. En 2009, conocí a Diego, un hombre homosexual del pueblo con el que pasé muchas horas en entrevistas con vistas a construir un relato de su vida (Tinat, 2013 y 2017). Durante siete años estuve visitándolo y dedicamos buena parte del tiempo a pasear por Patamban. Nunca tuvimos el menor problema o sentimos el menor juicio por parte de los habitantes: al ser hombre, pero homosexual, y conocido como tal en el pueblo, él no podía relacionarse a nivel sexual conmigo. Puedo incluso precisar que entendí, a través de los comentarios de varias personas, que éstas me regresaban a mi lugar de investigadora, antropóloga o psicóloga: “¡Claro! ¡Están hablando mucho porque sin duda él tiene muchos problemas [por su estatus de homosexual] que contarle a ella y ella le puede ayudar!”

ENTRE SOBREACTUACIONES DE GÉNERO
Y POROSAS FRONTERAS DE GÉNERO

Siguiendo este ejercicio de reflexividad, me gustaría demostrar que la práctica etnográfica produce o hace el género y, por ende, también produce sexualidad. ¿Qué entiendo por “producción de género” o “hacer el género”? Me refiero aquí a la reflexión desarrollada por West y Zimmerman en su artículo “Doing Gender”, publicado en 1987. Desde una visión etnometodológica del género, los autores demuestran que, más que ser una propiedad inherente a las personas, una serie de variables o de rasgos individuales, el género debe concebirse como una actividad emergente de las situaciones sociales. Se trata de un “hacer situado”, es decir, de entender al género como una realización —el resultado de acciones y conductas situadas— llevada a cabo por individuos “hacedores” del género, en situaciones concretas que implican la interacción con otros individuos. Muchas veces estas actividades de género emergen de las reivindicaciones de pertenencia a una categoría de sexo y las refuerzan; otras veces “hacer el género” no consiste siempre en conformarse en las concepciones normativas de la feminidad o de la masculinidad y se trata de comprometerse en una acción a riesgo de una evaluación de género por parte de los demás, que están en la interacción. Veamos cómo esta reflexión de West y Zimmerman, aunque publicada hace mucho tiempo, sigue siendo inspiradora para mi objeto de estudio.

Como lo describí anteriormente, las mujeres de Patamban tendían a “jalarme de su lado”, a situarme del lado de las mujeres “como ellas”, aunque me consideraran diferente por tener otros referentes culturales. Los hombres, por su lado, tendían a proyectar en mí el estereotipo de la mujer blanca, sexualmente libre, es decir, una mujer diferente de sus mujeres. Para no poner en duda la legitimidad de mi trabajo —y porque tampoco me interesaba corresponder al estereoti-

po que estos hombres tenían de la mujer blanca, o porque la cuestión de la libertad sexual no venía realmente al caso—, quise responder ante todo a las expectativas de las mujeres, y como no soy una mujer de Patamban, sin duda, sobreactué este papel.

Debo explicar y ejemplificar esta sobreactuación. En este pueblo de Michoacán como en otros, las mujeres, tanto ancianas como jóvenes, suelen llevar el rebozo típico que, en Patamban, es de rayas azules y negras, y que tiene varias funciones, como, por ejemplo, permitir salir de manera más decente a la calle, tapar el escote, cubrirse el cabello, alejar los remolinos dibujando una crucecita en el aire con una punta de la tela (Tinat, 2014b: 269). Rápidamente me compré y adopté el rebozo al igual que ellas; sin embargo, a diferencia de las mujeres mayores, yo no llevaba la falda por debajo de la rodilla, pero sí los pantalones de mezclilla, los tenis, el jersey y el rebozo en la parte de arriba, como sus hijas. Con esta apariencia indumentaria, que me servía para taparme el escote, mandaba el mensaje no verbal “quiero adoptar sus códigos”. Muchas notaron mi esfuerzo y me lo hicieron saber con mucha alegría, yo solía responderles en tono de broma que me vestía así para “pasar desapercibida en el pueblo”; esta respuesta desataba carcajadas porque aun así seguía siendo inconfundible por mi fisionomía “güera”. También aprendí a hacer tortillas a mano, sentada en un banquito de madera junto al fuego, empapada del humo que flotaba en las trojes que servían de cocina, hablaba con las mujeres o me dejaba llevar al ritmo de sus gestos lentos y silenciosos. En fin, me quedé horas enteras, sentada con las mujeres al pie de una imagen religiosa a compartir el momento de solemnidad.

En un rincón de la plaza central de Patamban, bajo los portales, hay una sala de billar que es un espacio frecuentado exclusivamente por hombres. Nunca crucé el umbral de esta sala para no mandar un mensaje equivocado “me meto a donde van a jugar los hombres”, aunque si hubiera tenido

la necesidad de hacerlo por razones de investigación, hubiera encontrado la manera de penetrar en este lugar con toda legitimidad. Tal como lo hubiera hecho otra mujer de la comunidad, en respuesta a los *¡Hi, Baby!* proferidos por los hombres en la calle, yo giraba la cabeza, desviaba la mirada y seguía mi camino como si no oyera nada. Siempre tuve presente en la mente respetar los códigos y los símbolos de interacción entre mujeres y hombres de la comunidad, aunque varias veces me di cuenta de que no siempre lo lograba satisfactoriamente. En una celebración de nochevieja, por ejemplo, acepté bailar en una discoteca callejera, aunque después busqué maneras de liberarme de la situación donde mi pareja me insistía en soltar mi cuerpo tieso: bailábamos música duranguense y, como mujer, se supone que debía dejarme “montar por el hombre” —metáfora del caballo— y ser conducida por él. Esto no sucedió sin mi resistencia; me era sumamente difícil aceptar en mi cuerpo este símbolo de sumisión femenina (Tinat, 2014a: 159).

Con estos ejemplos, quisiera afirmar que, durante mis estancias, intenté portarme —aunque no siempre fue así— como si fuera una mujer del pueblo porque pensé que eso esperaban las mujeres del lugar. Ahora bien, el trabajo de campo me demostró que las fronteras de género podían ser mucho más lábiles y porosas de lo que me podía imaginar. En algunos momentos, la situación de relación etnográfica me dio la oportunidad de “actuar otro género”. En 2006, me tocó vivir por primera vez la Semana Santa en Patamban y acudí al pueblo con amigos. En cuanto llegué, me enteré de que había peleas de gallos en el pueblo, como cada año en esas fechas. La noticia me iluminó; inmediatamente pensé en el escrito de Clifford Geertz (1973) sobre la riña de gallos en Bali y, en mi foro interior, pensé que “a fuerzas” debía encontrar la manera de presenciar el espectáculo, aunque me habían precisado que no era un lugar para las mujeres. Aquel día, la fantasía de penetrar el palenque al estilo de Geertz me hizo perder

el criterio de si, como mujer, era bueno o malo presentarme allá. Cabe subrayar también que no me presenté sola, sino flanqueada por dos amigos hombres, uno francés y el otro mexicano; éste fue el detalle que, sin duda, me hizo entrar sin el menor impedimento. No era una mujer quien descaradamente entraba en un espacio masculino, sino que era una mujer acompañada por hombres. En el recinto, comprobé que sólo había otra mujer, la esposa de un jugador, y que tanto los dueños de los gallos como el público que apostaba y los organizadores del evento eran exclusivamente hombres. Nos sentamos los tres en una de las bancas, en altura, al lado de unos jóvenes que había conocido en la preparatoria; observé las peleas, me regalaron cervezas, aposté cien pesos y gané el doble. En ese momento, puedo asegurar que no recibí ninguna mirada seductora, la atención de todos estaba centrada en los gallos y en el interés económico que estaba en juego. En ese momento, yo me sentí como un compañero entre sus compañeros, evité a toda costa tener la mirada flotando en el público y mostrarme haciendo un ejercicio de observación. Sabiendo que, de por sí, al ser mujer, podía ser un agente perturbador, imité lo más posible la actitud de los hombres que me rodeaban.

Otro día, asistí a un trabajo colectivo en el que todas las mujeres de una familia colaban el cemento para una casa que iba a albergar un horno de panadería. No hubo manera de ayudarles. Me ordenaron sentarme en un banquito de madera al lado de los hombres, espectadores del trabajo arduo de las mujeres, también sentados a orillas de la obra. Aquella mañana no supe: 1) si no querían que me cansara porque visiblemente hacían un trabajo pesado; 2) que no les ayudara porque soy inexperta en este tipo de faenas; 3) si querían darme un lugar más prestigioso y menos laborioso que ellas, o 4) si consideraban que mi lugar debía ser, en este caso, más del lado de los hombres. Tampoco descarto que hayan sido todas estas razones a la vez.

En esta segunda parte, he querido demostrar que mi práctica etnográfica me llevó a constatar que, por un lado, uno o una puede sentirse en producciones y sobreactuaciones de género, y, por otro lado, también experimentar sus fronteras porosas. En efecto, en una comunidad como Patamban donde impera fundamentalmente un orden de género tradicional y binario, me doy cuenta, por medio de este ejercicio de reflexividad, hasta qué punto muchas veces “hice el género” en exceso para estar segura de estar asociada al que yo quería —en este caso al femenino—. Estas sobreactuaciones parecían estar guiadas por la necesidad de contrarrestar el hecho de no ser un miembro de esta comunidad y, por lo tanto, de confiar en que las mujeres me aceptaran totalmente. Ahora bien, estas producciones y sobreactuaciones estribaban en la pura proyección de su investigadora: presuponía la evaluación de género que los/as demás podían hacer de mí. Con el tiempo, una variable esencial de la práctica etnográfica —una/o no se hace aceptar por una comunidad de la noche a la mañana, es sólo una presencia duradera en el lugar lo que permite la aceptación—, se puede descubrir que las fronteras de género no son tan impermeables como una/o podría imaginar. Es justamente por la misma razón de no ser miembro de la comunidad que las cosas pueden funcionar de manera diferente. A partir de los ejemplos descritos anteriormente, probé en persona que el género no es una actividad rígida, sino algo negociable en la interacción misma.

MÁS ALLÁ DEL SEXO Y DEL GÉNERO:
HACIA UNA LECTURA INTERSECCIONAL

En esta tercera parte quisiera ir más allá de los conceptos de sexo y de género. Como antropóloga/o, no sólo somos mujeres y hombres que interactúan con nuestros informantes, a menudo, también tenemos un color de piel diferente a la de la

población que estudiamos y, la mayor parte del tiempo, procedemos de una cultura y de un medio social diferentes. En otras palabras, la alteridad no sólo puede plantearse a nivel del sexo y del género, sino también a nivel de la raza, de la cultura y de la posición social, entre otros aspectos. Representamos un “otro” y en la proyección de esa otredad, con frecuencia, lo que es relevante en la construcción de la relación etnográfica no son tanto los criterios de sexo y de género.

Como lo mencioné en la primera parte, mi entrada al campo estuvo acompañada de una relación amistosa que enablé con una francesa —Catalina— y su marido mexicano, ambos habitantes de Patamban. Así, cuando algunas mujeres se enteraban de mi nacionalidad, comentaban: “¡Claro! Estás emparentada con Catalina, ¿verdad?” Aunque les decía que sólo era una amiga, el posible vínculo de parentesco con ella era un dato que seguía grabándose en sus mentes. De repente, tuve la sensación de convertirme en una mujer previsible, con comportamientos susceptibles de parecerse a los de aquella francesa; algunas mujeres imaginaban a mi madre con una apariencia corporal e indumentaria semejante a la de Catalina, es decir, alta, con pelo corto y siempre vestida de pantalones. Muchas mujeres tenían la necesidad de ubicarme con el referente “madre” y hasta fotos de mi madre me pidieron.

En Patamban, como en numerosas comunidades rurales del estado de Michoacán, una gran proporción de habitantes —hombres y mujeres por igual— se fueron y volvieron o siguen viviendo en “el otro lado”, es decir, en Estados Unidos, a donde la mayoría migra de manera ilegal. Después de la crisis mundial que surgió en 2008, estos movimientos hacia el norte se redujeron brutalmente debido a la falta de oportunidades de trabajo y a los costos cada vez más altos fijados por los coyotes y narcotraficantes para el cruce de la frontera (Tinat, 2017: 54); la llegada de Donald Trump a la Presidencia de Estados Unidos en enero de 2017 también dibujó un con-

texto de retorno masivo de inmigrantes a México. Aunque en el contexto reciente se ha incrementado el retorno de inmigrantes al pueblo, es importante recalcar que, desde la década de 1980, la migración hacia Estados Unidos ha tenido repercusiones en el estilo de vida y en las mentalidades de los habitantes del pueblo. Entre otros ejemplos, he podido observar cómo algunas familias integraron nuevos alimentos a su dieta, así como nuevas formas de cocinar a raíz de tener parientes inmigrados (Tinat, 2008: 794); muchas personas también añoran el poder de compra y el modo consumista que tenían en Estados Unidos.

Muchas veces, en las interacciones con los/as patambenñas, me di cuenta de que mi fisionomía les remitía a la imagen estereotipada de la mujer americana: rubia, delgada y blanca. No faltaron las ocasiones en que las mujeres me preguntaron cuántas horas de autobús tomaba el viaje de Francia a México, y si yo les podía enseñar algunas palabras en inglés. En sus mentes, no había diferencia entre Francia y Estados Unidos; ambos eran países lejanos donde la gente era blanca, “más moderna” que ellos y con otras costumbres. Algunas veces, varias mujeres intentaron razonarme y hacerme ver cuánto debía sufrir mi madre al tener una hija tan lejos de ella; y, paralelamente, me confesaban cuánto extrañaban a sus hijos que habían decidido ir a vivir a Estados Unidos. Al interactuar conmigo, estas mujeres hacían una transferencia de lo vivido con sus seres queridos, inmigrados, lo que me indicaba que, más allá del sexo y del género, había otro aspecto intrínseco en esta relación etnográfica.

La mayor parte del tiempo, entre 2005 y 2007, llegué a Patamban manejando una camioneta que me prestaba El Colegio de Michoacán, ya que era profesora-investigadora de esa institución. Esta situación tendía a ubicarme del lado de los hombres, ya que, en aquella época, la gran mayoría de las mujeres no sabían conducir y no eran las personas que veíamos al volante de los autos y camionetas del pueblo. De hecho,

las únicas familias que tenían coche eran las que tenían o habían tenido, por lo menos, un pariente en Estados Unidos. Siempre sentí que estas situaciones concretas, llegar y salir del pueblo en mi camioneta, no suspendían mi lugar como mujer ni me colocaban en la posición de un hombre —en otras palabras, no importaba tanto mi género—, sino que ratificaban mi estatuto de mujer extranjera, “del norte”, con otros hábitos como el poder y saber manejar un vehículo.

Me gustaría ahondar en algunos elementos que remiten a la importancia de la posición social y económica. Ninguna de las veces que hice trabajo de campo, tanto en Patamban como en otros lugares, pagué a un o una informante para obtener una entrevista, ni para estar presente en cualquier acontecimiento de la comunidad. Es un principio que siempre he tenido, y se sostiene en la idea de que, mediante el dinero, se corre el peligro de pervertir la relación: el entrevistador, al “comprar” sus entrevistas, instauro y ratifica una relación evidente de poder que de por sí ya existe; a su vez, el entrevistado también puede contar una historia sumamente extraordinaria y teñida de mentiras como para enganchar al entrevistador y proporcionarle el sentimiento de que se rentabiliza su inversión.

En cambio, frente a la generosidad abundante de ciertas familias que no dejaban de invitarme a comer, dormir y participar en las fiestas del pueblo, muchas veces traje, desde la ciudad de Zamora (y luego desde la Ciudad de México), regalos como cajas de pasteles, fotos tomadas con ellas, lápices de colores y cuadernos para los niños, ropa, cobijas, productos de primera necesidad (pastas, arroz, jabones, shampoo, etcétera). En ningún momento tuve la impresión de que se esperara que trajera un regalo o que mis visitas fueran sinónimo de ello. En cambio, frecuentemente sentí que una sola llamada telefónica de mi parte o una visita improvisada les aportaba una gran satisfacción y parecía otorgarles prestigio. Para agradecerme, por ejemplo, una visita espontánea a

su casa, mandaban al chiquito de la familia a comprar una botella grande de algún refresco en la tienda de la esquina. Ofrecerme un refresco, en vez de un simple vaso de agua (que hubiera preferido), era darme lo mejor que creían poder ofrecerme, generar un gasto a la altura de mi visita y honrarla. En estos intercambios de símbolos y de objetos que tienen la función de ser un agradecimiento mutuo, se atraviesa la cuestión de la posición social y del capital económico. Todo parece funcionar como si “sabemos bien que hay un mundo entre nosotros y que no tenemos el mismo poder económico ni la misma situación social, pero la relación humana tejida en la práctica etnográfica, a fin de cuentas, es potente y va ‘más allá’”.

Siempre tuve cuidado de no llevar nada ostentoso en Patamban —ni joyas, ni vestidos de marca, ni nada que llamara la atención—; por el contrario, a menudo llevé deliberadamente ropa y zapatos usados que no valían nada. Sin embargo, incluso mandando signos no verbales de este tipo, en Patamban como en otras comunidades donde muchas familias viven con muy poco, a los/as investigadores se nos considera como personas con una posición socioeconómica elevada. Como lo evoqué anteriormente, una familia del pueblo me eligió de “madrina” para el cierre festivo de fin de primaria de su hijo; más allá de demostrarme su aprecio y cariño al escogerme de madrina, es evidente que esta elección fue guiada por razones simbólicas, de honor, sociales y económicas, ya que como “madrina”, me tocó participar financieramente en los gastos de la fiesta y sentí que mi presencia en el acto de celebración, que reunió a toda la escuela, otorgaba a la familia cierto prestigio social frente a las otras familias. Recuerdo que aquel momento preciso me había remitido a la cuestión de la dominación en la práctica etnográfica. La relación tejida entre un(a) antropólogo(a) y un(a) informante es, la mayoría de las veces, desigual y vertical. Solemos trabajar con poblaciones muchas veces menospreciadas y dominadas,

y, por lo tanto, nos ocupamos en reducir cualquier imagen de esta dominación social para generar el vínculo empático. Ahora bien, en ciertas situaciones, nos podemos llegar a sentir dominados(as) también, sobre todo cuando nos sentimos arrinconados(as) a cumplir con la expectativa de los informantes en el trabajo de campo.

Más allá de las categorías de sexo y de género, son mi nacionalidad, mi raza, mi posición social y económica las que, con toda evidencia, han intervenido en la relación etnográfica. También añadiré que pueden ser importantes otras variables como la edad o el hecho de estar sola o acompañada a la hora de hacer trabajo de campo. Para mí, la edad nunca fue determinante: en Patamban siempre pude conversar tanto con niñas y niños como con mujeres jóvenes y mayores. En ningún momento sentí que, por mi edad (entre 30 y 40 años), se me hubieran abierto o cerrado puertas para hacer entrevistas u observación participante. En cambio, llegar al pueblo acompañada por una persona, amiga o amigo, colega antropóloga o antropólogo, sí cambiaba la relación con mis interlocutores. A lo largo de los años y en varias ocasiones, llegué a presentarme con cuatro personas diferentes. Si las familias me recibían con los brazos abiertos, las mujeres no me hacían confidencias si no estaba sola y menos si estaba acompañada por un amigo o colega hombre. Además, estos hombres acompañantes eran colocados inmediatamente en la categoría de “novio” cuando solamente eran amigos o colegas para mí. El día que presenté a mi primera hija a algunas familias, constaté cuánto les encantaba observarme como madre, con responsabilidades de adulta, comparable a las suyas.

Por último, en esta lectura interseccional, agregaré otros dos elementos no menos importantes: la personalidad del investigador o de la investigadora y sus ganas de construir cierta relación. El hecho de que seamos dos mujeres —investigadora e informante— no significa que automáticamente vayamos a ser cómplices y que nacerá empatía entre noso-

tras. Algo más que el sexo, el género, la raza, la nacionalidad, la posición socioeconómica, el estatuto marital y la edad se necesita para que una relación etnográfica funcione y eso es bien sabido. Debe haber un deseo muy fuerte de compartir, motivado por razones sumamente subjetivas y que a veces nos rebasan conscientemente. La noción de temporalidad también entra en la ecuación: cuanto más tiempo pasamos en el campo, más nos aceptan, independientemente de que seamos hombre o mujer.

CONCLUSIONES

El ejercicio de reflexividad se impuso a mí, durante la práctica etnográfica y también después de haber dedicado varios años a ir a Patamban. Necesité volver a pensar en las condiciones de producción de la etnografía, o como lo diría Haraway (1988), sobre los saberes situados; necesité aprehender nuevamente que el saber procedente de este trabajo de campo era el producto de una discusión situada, huella de mi subjetividad y la de los sujetos estudiados.

Desde mi punto de vista, es fundamental ser consciente de esta dimensión situada y subjetiva para evitar caer en generalizaciones desafortunadas. Cada etnógrafo(a) tiene sus propios lentes para abordar una sociedad —o cierto contexto sociocultural— que, a su vez, tiene sus propias particularidades. En el libro colectivo *Les politiques de l'enquête*, de Fassin y Bensa (2008), la investigadora Blondet escribe que “cualquier sociedad tiene un código de conductas más o menos estricto” y que, “muy a menudo, estas reglas son más estrictas para las mujeres que para los hombres” y que, por lo tanto, “la etnóloga va a encontrarse encerrada en estas reglas y, sobre todo, porque no es, por naturaleza, conforme ya que es extranjera y de una cultura diferente” (2008: 60, traducción mía). En mi experiencia, el hecho de ser extranjera y de una cultura di-

ferente suavizó y flexibilizó justamente mi posición y, como intenté demostrarlo, moduló esta categoría de “mujer” que distó mucho de ser hermética. Muchas veces solemos escuchar también que la etnógrafa puede encontrar ciertas dificultades para acceder a la vida social de la comunidad, como la política, por ejemplo, que es un espacio tradicionalmente reservado a los hombres. Este tipo de aserciones es muy discutible y depende mucho del contexto estudiado.

Otro aspecto, que refuerza a mis ojos la importancia de no generalizar, tiene que ver con la evolución de las relaciones de género. A lo largo de los años, constaté varias transformaciones al respecto: ciertas familias se fueron mostrando más permisivas con sus hijas para que ellas fueran a trabajar fuera de la comunidad o para que migraran a Estados Unidos —la razón económica también entró en juego—; hoy en día, los modos de comunicación y las prácticas de seducción entre jóvenes pasan mucho por redes sociales cuando eso no existía en 2005; las parejas de jóvenes se ponen de acuerdo para vivir juntos, cuando en la década de 2000 todavía había muchos robos de muchachas. Aunque no haya explorado aquí el impacto de estas transformaciones en el ejercicio de reflexividad, me parece que las cuestiones de sexo y género del investigador o de la investigadora se renuevan forzosamente en el campo, conforme van pasando los años.

Los trabajos de campo siempre representan experiencias muy singulares, puestas en medio de múltiples subjetividades. Como lo demostró Devereux (1980), se juegan transferencias (del informante al entrevistador) y contratransferencias (del entrevistador al informante). Si bien a veces me pudieron ubicar como una investigadora, una psicóloga, una comadre, una hija (al lado de las suyas) o una posible mujer casadera, a mi vez, desarrollé vínculos afectivos que superaron las necesidades de la investigación; e, inconscientemente, no cabe duda de que yo haya podido ubicar a cier-

tas patambeñas como si fueran hermanas o primas, madres y amigas. Muy frecuentemente, como etnógrafos o etnógrafas, hombres y mujeres, nos fabricamos también las impresiones que tenemos del otro o de la otra y las que el otro o la otra fábrica de nosotros mismos. Reaccionamos en función de lo que suponemos que los demás piensan de nosotros sobre cómo deberíamos actuar e interactuar. Como lo describí anteriormente, es probable que haya, en algunas ocasiones, sobreactuado como una mujer de Patamban —porque me prefiguré que era lo que se esperaba de mí— cuando finalmente tal vez hubiera podido performar toda “mi otredad”.

En estas líneas observamos cómo, por medio del ejercicio de reflexividad y partiendo de las cuestiones de sexo y género, se alcanza un mayor grado de conocimiento de la población estudiada. Este ejercicio permite palpar sutiles detalles que pasarían tal vez desapercibidos a través de la sola observación participante y de las entrevistas a profundidad, sin el cuestionamiento reflexivo.⁶ Por ejemplo, pude percibir hasta qué punto, en Patamban, había —y sigue habiendo— una división sexual que rige las interacciones sociales, y hasta qué punto una interacción hombre-mujer, sin vínculos familiares de por medio, resultaba sospechosa, en tanto que era —y sigue siendo— sinónimo de atracción sexual unilateral o mutua. Asimismo, si la práctica etnográfica me demostró la importancia del rol genérico de las madres en la educación de sus hijos(as) al observarlas en el seno de sus familias, afiné

⁶ En otro escrito de mi autoría (Tinat, 2014b), describí cómo el calendario de festividades religiosas representaba una verdadera agenda de encuentros sociales para los habitantes de Patamban, más allá del fervor y de las creencias católicas que ellos podían expresar; el hecho de que ellos nunca cuestionaron cuál era mi religión y si era creyente cuando los acompañaba en las celebraciones, también me confirmó la idea de que otorgaban más importancia al acto presencial y al compartir colectivo que a la creencia en sí. En otros términos, el ejercicio de reflexividad constituye, para mí, un prisma a partir del cual se palpan detalles que, de otra manera, no se alcanzan a experimentar.

mis percepciones de lo que significaba para ellas “ser madre” al analizar sus proyecciones hacia mí. La aparente necesidad de varias mujeres de suplir a mi propia madre, de imaginar cómo era mi madre y si ella podía sentir lo mismo que ellas al tener una hija inmigrada, de alegrarse al conocer a mi hija, fue determinante en mi comprensión de lo que, para ellas, significaba el hecho de hacerse y ser madre.

Por último, regresaré al objetivo de destacar qué aporta la reflexividad al cruce entre práctica etnográfica y sexualidad y, por ende, en qué medida la etnografía produce sexualidad. Sin afán de sacar conclusiones que aplicarían a cualquier estudio, afirmaré que el ejercicio de reflexividad me parece esencial para entender la normatividad de la sociedad estudiada. No sólo a través del trabajo de entrevistas realizado con las/os jóvenes y sus madres, sino también al escuchar la historia de vida de Diego, comprobé que la heterosexualidad y el casamiento constituían los marcos normativos aceptables para la comunidad. Ahora bien, pude sentir aún más estos valores cuando pasé del estatuto de investigadora soltera al de investigadora casada. A la pregunta: “¿A qué viene esta mujer aquí?”, que sin duda daba vueltas en la cabeza de algunas(os) habitantes, llegó la respuesta: “Ahora sí creemos que sólo vienes por interés de tu investigación y no para encontrar un marido en la comunidad”. La posición de investigadora se reforzó gracias al nuevo estatuto marital, en el caso de mi trabajo de campo.

Varios escritos, entre los que destaca la obra de Kulick y Willson (1995), han abordado la sexualidad y la subjetividad erótica de los/as antropólogos/as con sus informantes en sus trabajos de campo, para contrarrestar el silencio que rodeó la figura del investigador como sujeto sexual. Estos textos rompen con el tema tabú e ilegítimo de los/as etnógrafos/as que tienen y tejen relaciones sexo-afectivas con su población de estudio, durante el trabajo de campo. En este capítulo, no abordé este aspecto por la simple razón de que no tuve algu-

na unión o relación íntima con mis informantes. A falta de tratar este punto preciso, me centré en las cuestiones de sexo(s) y género como punto de partida, observando que apelan inevitablemente a otras dimensiones como la raza, la clase o posición social, y a sabiendas de que, como lo mencioné al inicio de este capítulo, la sexualidad va mucho más allá del aspecto genital.

La presencia del etnógrafo o de la etnógrafa en el campo, quien irrumpen en la cotidianidad de su población de estudio, propicia y realiza un trabajo de interacciones que, sin su presencia, no tendrían lugar. A lo largo de estas páginas, hemos podido ver que la etnografía produce sexualidad a través de proyecciones sexuales (unilaterales o mutuas) que dependen de la intersección entre sexo, género, raza, edad, medio social y cultural, entre otros elementos. Entendí muy rápidamente que para no crear confusiones mi lugar estaba entre las mujeres, porque relacionarse “demasiado” con los hombres podía significar que “buscaba algo” con ellos. Mi cambio de estatus de soltera a casada también modificó mis interacciones con las mujeres; algunas parecieron relajarse al enterarse de la noticia como si de repente yo dejara de ser una amenaza, mi nuevo estatus parecía eliminar la posibilidad de que yo les quitara alguno de sus hombres.

Para cerrar este capítulo y también esta antología, quisiera agregar —sin que suene a verdad absoluta por supuesto— que la sexualidad (muchas veces) condiciona la etnografía, en el sentido de que está en el trasfondo de las interacciones. En casi todo momento, durante mis inmersiones de campo, tuve presente lo que podía y no podía hacer para que mi comportamiento no fuera interpretado como una intrusión o un atrevimiento que podría generar disforia; reflexioné mucho sobre cómo librarme de juicios o evitar crear situaciones que me impedirían avanzar en mi trabajo de construcción del dato. Balandier afirma que “la sexualidad humana es un fenómeno social total: todo se juega, todo se expresa, todo se

informa en ella” (1985: 57). Nunca lo tuve tan presente como entonces, incluso cuando me encontré, en los términos de Bozon, en situaciones “no sexuales”.

BIBLIOGRAFÍA

- Balandier, Georges (1985). *Le détour. Pouvoir et modernité*. París: Fayard.
- Bell, Diane, Caplan, Pat y Wazir-Jahan, Karim (1993). *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*. Nueva York: Routledge.
- Benveniste, Annie (2015). Otra antropología para pensar las experiencias feministas. *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2 (2), 71-78.
- Bizeul, Daniel (2007). Que faire des expériences d'enquête? Apports et fragilité de l'observation directe. *Revue Française de Science Politique*, 57 (1), 69-89.
- Blondet, Marieke (2008). Le genre de l'anthropologie. Faire du terrain au féminin. En Didier Fassin y Alban Bensa (eds.), *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques* (pp. 59-80). París: La Découverte.
- Bozon, Michel (2002). *Sociologie de la sexualité*. París: Nathan.
- Devereux, Georges (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. París: Flammarion.
- Fournier, Pierre (2006). Le sexe et l'âge de l'ethnographe: éclairants pour l'enquêté, contraignants pour l'enquêteur. *Ethnographiques.org*, (11), <<https://www.ethnographiques.org/2006/Fournier>> (consultado el 18 de noviembre de 2020).
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Golde, Peggy (1970). *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Chicago: Aldine.

- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
- Karadimas, Dimitri y Tinat, Karine (coords.) (2014). *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*. México: El Colegio de México.
- Kulick, Don y Willson, Margaret (1995). *Taboo, Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Monjaret, Anne y Pugeault, Catherine (dirs.) (2014). *Le sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques*. Lyon: ENS Editions.
- Tinat, Karine (2008). ¿Existen la “anorexia” y la “bulimia” en el medio rural? Nuevas representaciones y prácticas alimentarias y corporales en los jóvenes de Patamban, Michoacán. *Estudios Sociológicos*, xxvi (78), 647-667.
- Tinat, Karine (2013). Cuando el informante se impone al investigador. Historia de vida y homosexualidad masculina en una comunidad rural michoacana. *Estudios Sociológicos*, xxxi (núm. extraordinario), 167-190.
- Tinat, Karine (2014a). Jóvenes en nochevieja. Una observación participante en Patamban, Michoacán. *Nueva Antropología*, xxvii (80), 151-170.
- Tinat, Karine (2014b). De santos y anti-santos. Apuntes etnográficos en Patamban, Michoacán. En Dimitri Karadimas y Karine Tinat (coords.), *Sexo y fe. Lecturas antropológicas entre prácticas religiosas y creencias sexuales* (pp. 265-284). México: El Colegio de México.
- Tinat, Karine (2017). Del cuerpo al género. Lectura etnográfica del caso de un hombre homosexual en un pueblo de Michoacán. En Karine Tinat y Arturo Alvarado (coords.), *Sociología y género. Estudios en torno a performances, violencias y temporalidades* (pp. 51-81). México: El Colegio de México.

- Tinat, Karine (2019). *Las bocas útiles. Aproximaciones sociológicas y antropológicas a la anorexia*. México: El Colegio de México.
- Warren, Carol (1988). *Gender Issues in Field Research*. California: Sage.
- Weiner, Annette (1976). *Women of Value, Men of Renown: New perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- West, Candace y Zimmerman, Don (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1 (2), 125-151.

El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina
se terminó de imprimir en julio de 2022,
en los talleres de Editorial Color, S.A. de C.V.,
Naranja 96 bis, P.B., col. Santa María la Ribera,
06400, Ciudad de México.
Portada: Pablo Reyna.
Composición tipográfica y cuidado de la edición:
Logos Editores bajo la supervisión de la
Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.
La edición consta de 500 ejemplares.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
CENTRO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

La diversidad de herramientas de investigación, la apuesta por un trabajo de largo plazo, la sofisticación de los enfoques en el terreno y en la escritura, la atención a las fisuras del orden social, la experiencia subjetiva y la presencia corporal de los/as investigadores/as en el campo, entre otros rasgos, le otorgan a la práctica etnográfica una complejidad irremplazable y una capacidad para sostener preguntas y problemas, así como para identificar puntos ciegos y conflictos.

No obstante, para la antropología y la etnografía la sexualidad no es un objeto resuelto. Emerge de sus bagajes teóricos y metodológicos, de las coordenadas sociohistóricas y políticas en las que se investiga, de los discursos y las prácticas sociales vigentes en cierto momento. La sexualidad no se constituye en un objeto teórico o empírico independiente de sus historicidades ni de sus condiciones sociales y simbólicas.

Esta antología procura mirar de cerca el cruce entre etnografía y sexualidad, a la vez que problematizar sus interrogantes epistemológicas y metodológicas en América Latina. Los textos reunidos muestran que los entrecruzamientos entre deseo y normas morales, espacios de intimidad y foros públicos, afectos y economías de sobrevivencia o identidades e instituciones suceden de manera singular y con características particulares.

En *El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina*, la sexualidad no es un objeto compartido y delimitado sino un terreno de disputas socioculturales, fisuras políticas y epistémicas, así como confrontaciones institucionales y subjetivas.

ISBN: 978-607-564-374-8

