



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA

Restrepo, Eduardo

Etnografía y producción conceptual: de la descripción densa a la teorización singular. Conversación con Rodrigo Parrini

Tabula Rasa, núm. 38, 2021, -Junio, pp. 329-362

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE CUNDINAMARCA

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.15>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39670596014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Etnografía y producción conceptual: de la descripción densa a la teorización singular. Conversación con Rodrigo Parrini

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.15>

Ethnography and Conceptual Production: From Dense Description to Singular Theorizing. A Conversation with Rodrigo Parrini

Etnografia e produção conceitual: da descrição complexa à teorização singular. Conversa com Rodrigo Parrini.

Cómo citar esta entrevista: Restrepo, E. & Parrini, R. (2021). Etnografía y producción conceptual: de la descripción densa a la teorización singular. Conversación con Rodrigo Parrini. *Tabula Rasa*, 38, 329-362. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.15>

Eduardo Restrepo¹ (ER). Rodrigo Parrini es profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, en México. Entre otras clases, es docente del Doctorado en Humanidades coordinado por Mario Rufer.

Rodrigo tiene formación de pregrado en psicología. El asunto de su doctorado se desenvuelve en un escenario muy interesante en México, que es Iztapalapa, en la misma universidad donde hay unas conversaciones, un tipo de trabajo en antropología que es muy díscolo en muchas cosas, sobre todo para el estándar mexicano es absolutamente irreverente, Iztapalapa tiene conversaciones que muchos de nosotros ubicaríamos como estudios culturales, pero obviamente es una antropología más contemporánea: menos «indilogía» y más teoría social contemporánea, entre otras cosas. Entonces, Rodrigo se formó en su doctorado ahí.

Con amplia experiencia en el campo de la etnografía, invitamos a Rodrigo para que nos hable de su trabajo de campo en México. Sus intervenciones son relevantes para quienes se están formando en la Universidad Central en Estudios Culturales, en la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos del Iesco, y en antropología. Esta conversación es posible gracias a la Universidad Central y la Universidad Javeriana. para invitar a Rodrigo a esta conversación, y mañana hay un evento en la Central, a la misma hora, donde ahí sí va a ser una conferencia más formal, más en relación con la temática de este, uno de sus libros, titulado *Deseografías*.

¹ Antropólogo de la Universidad de Antioquia, doctorado en Antropología (con énfasis en Estudios Culturales) The University of North Carolina at Chapel Hill.



Luna

Leonardo Montenegro

Esta iniciativa es una confluencia del trabajo que se ha hecho en ambas universidades (Central y Javeriana), y particularmente, del grupo de investigación en estudios culturales. Sin más preámbulos, le doy la palabra a Rodrigo porque hay mucho que conversar sobre la relación entre etnografía y estudios culturales.

Rodrigo Parrini (RP). Muchas gracias por la invitación. Estuve conversando en algún momento por *email* con Eduardo, preguntándole qué podía ser interesante presentar en este contexto, y él me propuso hacer una interrogación sobre el potencial teórico de la etnografía, que tal vez es una interrogación del potencial teórico de otras metodologías y una pregunta también por esa división secular, que parece sostener ciertas formas disciplinarias, entre producción teórica y producción empírica, entre preguntas empíricas y preguntas teóricas. Ello supone no solo una división, sino una estructura jerárquica en la que la teoría filosófica estaría en la cúspide de una pirámide del conocimiento; y la *empíria* —no sé si *empíria* sea la mejor palabra—, pero al menos el trabajo etnográfico sería una recolección de datos que solo traducido por la gran teoría produce sentido.

Creo que esa distinción está en crisis. No es una crisis reciente, sino que tiene varias décadas, pero creo que especialmente la antropología metropolitana toma fuerza hoy (pueden ser varias décadas o los últimos 10 años, depende) y se transforma en una proposición que yo plantearía del siguiente modo: en cierta antropología la etnografía está produciendo teoría. Es decir, hay una masa crítica de antropólogos y antropólogas que no solo hacen trabajos de campo muy sofisticados —etnografías de largo plazo, etc.—, sino que son lectores sofisticados de diversos campos teóricos y, además, son capaces de producir, con esos campos teóricos, preguntas y nuevos conceptos.

Yo no soy experto en estudios culturales, me siento más cómodo pensando que soy un etnógrafo que hace preguntas y trata de teorizar el material que surge de la etnografía. No de una etnografía malinowskiana, por así llamarla, de «estoy en un lugar durante una cantidad de tiempo, recojo ciertos datos y luego los analizo», sino de lo que quisiera nombrar como una especie de *etnografía diseminada*, que se produce no solo en un lugar etnográfico, sino que en una multiplicación de referentes que atraviesa la etnografía.

Posetnografía

Estoy trabajando una noción que he llamado *posetnografía* (Parrini, 2021), es decir, aquellos intervalos que existen entre el fin de un trabajo de campo y el inicio de otro ¿Cuándo inicia una etnografía?, ¿cuándo termina?, ¿cómo se cierra una etnografía? La *posetnografía* interroga el intervalo entre el campo y la escritura y cómo se constituye ese espacio.

Uno de los fantasmas que recorren esta escena posetnográfica es que uno ha participado en un campo a través de algunas técnicas de investigación y también de su propia presencia corporal, psíquica, subjetiva, viviente, en un determinado lugar. En mi caso, trabajo en un proyecto etnográfico de largo plazo que llamo *Deseografías*, que inició el año 2006 en Tenosique, una localidad de la frontera de México con Guatemala. Empecé con un grupo de la diversidad sexual que encontré de manera muy azarosa. Se llamaba –porque ya se disolvió– Club Gay Amazonas. Trabajé desde el 2006 hasta el 2012 con ese colectivo; después, desde el año 2013 comencé a investigar los procesos migratorios: esta localidad se transformó en un punto importante de entrada al país de migrantes centroamericanos, especialmente hondureños, que se dirigen a los Estados Unidos y cruzan México para arribar a ese país. No sé si conozcan un poco la situación, pero es gente que viaja indocumentada, sin permiso, por México. Entonces, de ese proyecto que llamo *Deseografías* ya se publicó en un primer volumen (Parrini, 2018) de lo que espero sean tres. En estos momentos, estoy trabajando en el segundo libro que se titularía *Tecnologías del deseo*, y pensando otro: *Imágenes del deseo*, retomando los planteamientos de Walter Benjamin y Ernst Bloch sobre los deseos colectivos y las utopías.

Este proceso etnográfico, que ha sido muy complejo, empezó como una etnografía muy apegada al lugar, la descripción de un grupo y de un colectivo *in situ*, digamos, donde mi presencia era fundamental, y luego se transformó en algo que hoy en día no sé muy bien qué es y estoy tratando de pensar: ¿cuáles serían sus coordenadas?, ¿cómo localizar algo que no necesariamente sucede, por ejemplo, hoy día en ese lugar o en lugar alguno? Este proceso comenzó a comprometer muchos materiales, diversos, que no tienen un origen en la observación participante ni en mi presencia, sino que, más bien, se producen en –decía– una diseminación del fenómeno migratorio o sexual. Hoy en día, el tema migratorio no solo emerge dentro de las coordenadas de un lugar, de una sociedad o de un espacio social determinado, sino que está configurado por movimientos sociales, medios de comunicación, militarizaciones, políticas estatales y también por los tuits de Donald Trump: cuando se inicia la última gran caravana migrante, en octubre del 2018, Trump se refiere a sus integrantes como «animales».

Entonces, hay todo un trabajo de recopilación de esos materiales relacionados con la etnografía, pero no con mi presencia en un lugar. Eso quisiera explicarlo en primera instancia. Si bien no estoy ahí, sigo trabajando las coordenadas de ese acontecer histórico que está relacionado con lo que sucede en Tenosique, que sería como el punto geográfico e histórico que investigo. Por ejemplo, me tocó ver partir en abril de 2014 –fue una casualidad– la primera marcha de migrantes en la historia de la migración centroamericana en México desde Tenosique, organizada por activistas de derechos humanos, por medios de comunicación, en fin.

Entonces, dado el énfasis contemporáneo de alguna antropología, al menos la que yo practico y mucha otra gente en América Latina (que no es la antropología clásica, que en México ha tenido un gran desarrollo), me plantearía una pregunta, que también formula Paul Rabinow (Rabinow *et al.*, 2008), entre otros: ¿cómo practicamos una etnografía de los mundos contemporáneos?, ¿cómo investigamos, no la alteridad radical del otro, sino las alteridades relativamente «radicales» de nosotros mismos?

En esta antropología de los mundos contemporáneos, que es la que a mí me incumbe, surge una pregunta: ¿cómo hacer una etnografía de los mundos contemporáneos? Porque estos mundos contemporáneos no son los mundos, digamos, de las primeras etnografías. Eso lo sabemos. Pero no sé si hay muchas respuestas a esa pregunta: ¿cómo hacer etnografía, por ejemplo, de un proceso que no sucede solo a través de nuestra presencia o que no podemos observar a partir de nuestra presencia, sino que ocurre a través, por ejemplo, de las redes sociales y de las múltiples formas de desterritorialización de las que somos testigos? O si no somos testigos, de todas formas estamos participando en ellas. Entonces, creo que la pregunta es —y vuelvo al principio—: si la etnografía puede producir teoría, ¿qué teoría produce y cómo lo hace?

ER. Incluso, para profundizar en la discusión, yo preguntaría: ¿es posible producir etnografía sin teoría? Como para que tengas esa pregunta ahí en la elaboración... no solamente si la etnografía produce teoría, sino si es posible una descripción etnográfica sin teoría, porque hay unos colegas míos que piensan que la teoría es exterioridad de la descripción, que puede haber descripciones sin teoría, porque la teoría para ellos hay que enunciarla como el pavo real, hay que pavonear las citas de autores y conceptos, con las notas al pie de página. Si no aparece evidente, explícita, en citas que son reconocidas como «teoría», entonces no hay teoría sino una «simple» descripción.

RP. Hay una discusión que creo se produjo en los últimos años en cierta antropología anglosajona, que compromete a antropólogos y antropólogas ingleses y estadounidenses, que parte de algo que plantea Tim Ingold en un texto muy famoso: «La antropología no es etnografía» (Ingold, 2008). Generó mucha polémica porque él propone que la antropología (es una imagen que a mí me parece muy bonita) es como una especie de correspondencia: usa la imagen de las cartas con las que, cuando uno practica la antropología, después del trabajo etnográfico, comienzas a entrar en un diálogo con muchos remitentes conceptuales, empíricos, teóricos, etc. Es una conversación, pero frente a lo que Ingold diagnostica como la «inutilidad política» de la antropología, él sostiene que hoy en día no hay ningún/a antropólogo/a que tenga una voz importante en la producción de los discursos públicos, al menos en Inglaterra.

ER. Sí, porque en Argentina sí. Alejandro Grimson.²

RP. Bueno, sí, en el mismo México. Y dice: frente a esto, lo que tenemos que hacer es reactivar un compromiso ontológico, no con la disciplina, sino con los diálogos que la disciplina, o que nuestro trabajo, puede trazar con otros. O sea, ¿cuáles son los remitentes que la antropología, hoy en día, podría localizar para mandar sus *cartas*? Cartas que implican seminarios, artículos, libros, cursos, diálogos y conversaciones, etc. ¿A quién le estamos hablando y a quién le mandamos estos documentos o estas conversaciones posibles? Entonces, ahí se genera una polémica porque, digamos, es una discusión que es interesante, pero no está resuelta. Ingold dice, y lo voy a citar, que «convencionalmente asociamos la etnografía con el trabajo de campo y la observación participante; y la antropología, con el análisis comparativo que empieza una vez que dejamos el campo». Y él sugiere, en cambio, que, frente a esta idea, que llama convencional, la antropología es una práctica de observación basada en un diálogo participativo que, si bien está mediado por la observación y la escritura, no se reduce a ninguna de las dos. La antropología, dice Ingold, es una práctica de correspondencia en la que un antropólogo o una antropóloga se escriben a sí mismos/as, pero también a los otros y al mundo. Esta *correspondencia* se encuentra en el corazón de lo que él llama un diálogo antropológico.

A mí lo que me inquieta de la idea de Ingold es que la etnografía parece resuelta y la antropología no. Entonces, las preguntas que hace corresponden, más bien, al campo de la antropología, entendida como el momento en que se elabora un análisis y se escribe. Pero mantiene una noción de etnografía un poco naturalista: uno observa, describe, está, reúne datos, con mayor o menor densidad, y luego se retira a escribir. Pienso su propia propuesta como una división imaginaria en la que cuando estamos haciendo etnografía no estamos escribiendo y cuando estamos escribiendo no estamos haciendo etnografía. Son los dos grandes actos de investigación de la antropología: escribir y estar allá.

Pero esa no es mi experiencia como etnógrafo. Creo que, como indica Eduardo, la observación no es una *tabula rasa*, un papel en blanco, sino que es una observación llena de preguntas, pero también de puntos ciegos. Uno podría decir, no solo de posibilidades de observación sino de imposibilidades de observación. O sea, al menos en la etnografía que practico, debo reconocer que puedo conocer ciertas dimensiones de lo que me interesa y otras no. Pienso que, al menos en

² Alejandro Grimson: es doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia. Es profesor titular de la Universidad Nacional de San Martín (Unsam) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Entre sus numerosas publicaciones se destaca su libro *Los límites de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), que obtuvo el premio al Mejor Libro Iberoamericano otorgado por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Lasa), en 2012, también ha publicado en *Tabula Rasa* y ha sido editor de esta revista.

Deseografías, por el tipo de grupo con el que trabajé, formado por hombres gay muy afeminados, casi travestidos, aceptados pero excluidos a la vez, mi observación fue siempre una observación lateral, veía al mundo desde la posición en la que ellos estaban.

Creo me di cuenta de que veía el mundo lateralmente como –y con– ellos cuando me invitaron al funeral del hermano de uno de los integrantes del Club. Llegamos con varias personas a su casa, de esas casas cuyas puertas dan directo a la calle. El funeral se realizaba en la sala de la casa y había unas sillas en la calle, en el frontis. Entonces, toda la gente del Club se sentó en esas sillas y, de pronto, observé que las mujeres estaban dentro de la casa rezando, los gays sentados en el frontis, riéndose y conversando, y los hombres, siguiendo la clasificación de género y sexual de ese lugar, estaban detrás, en silencio, apoyados en unos carros. Este mapa no era un mapa casual, sino que era casi una estructura, constituía una antropología del espacio y también de los cuerpos, era una distribución de los sujetos según ciertas marcas y clasificaciones. Esto se repitió muchísimas veces, es decir, no estaba frente a una casualidad, pero tampoco ante una estructura levi-straussiana, sino que me encontraba con una topología de la distribución de las identidades, los cuerpos y los deseos, pero también de las moralidades, porque no solo había espacios distintos, sino que también existían fronteras entre esos espacios.

A partir de ese momento, me comencé a dar cuenta de que eso se repetía y que esto significaba, o lo leo así, que la etnografía era lateral. Yo también estaba lateralmente ubicado con ellos en ese espacio social y en esa forma de vivir. La lateralidad no es un concepto del campo, sino que es una conceptualización del propio trabajo etnográfico. No es que alguien, un *informante*, me dijera: «¿sabes? Nosotros nos sentamos acá porque vivimos lateralmente». No. No es *emic*. Es una reflexión producida en el propio campo. Tal vez la lateralidad no sea un concepto muy sólido aún, pero lo puedo ensamblar, por ejemplo, con el pensamiento feminista en la antropología y las metodologías feministas, que argumentan que las investigadoras mujeres, por su localización en la estructura de género y en las relaciones de poder, siempre están situadas de un determinado modo. No pueden ser unas voces neutrales, como acostumbramos a dotar de voz a los cuerpos masculinos. Entonces, la lateralidad también es, en algún sentido, herencia, o puede pensarse a través de la noción de «conocimiento situado», de Donna Haraway (1995).

No estaba en el funeral pensando en Haraway. No era necesario. No se trataba de una experiencia teórica, en el sentido de una lectura que estoy conceptualizando, pero sí era un mundo que había que develar, por así decirlo. Y que había que describir, no solo a partir de sus propias coordenadas, creo, sino que también a partir de coordenadas que nos permitieran vincularlo con otros trabajos antropológicos y otros desarrollos conceptuales. Hay una cita muy interesante

de un antropólogo brasileño, Marcio Goldman (2003), que trabaja con cultos afrobrasileños en el norte del Brasil, y dice: necesitamos producir teorías locales que no se queden atadas al caso o al campo, sino que permitan ver otros campos posibles y les sirvan a otros, en otros hemisferios o lenguas. O sea, estas «cartas» que mandamos para que otros puedan pensar tal vez sus propias coordenadas de investigación o sus procesos de descripción.

¿Dónde es ahí?

Pregunta Público (PP). Usted dijo hace un rato que el investigador no está ahí. Entonces, a mí me surgen como tres ideas que pudieran ser la explicación de ese no estar ahí. No está ahí, por ejemplo, porque no está transitando el género; entonces, ellos y ellas sí están ahí. No está ahí porque no es su espacio, sino que es un espacio prestado. Es decir, tú aterrizas ahí, te relacionas con la gente y te vas. No sigues en ese espacio. Y la tercera noción de «no está ahí» es porque tampoco tenías esas preguntas. Es decir, las preguntas surgen en el mismo momento en que uno se encuentra con la gente, y uno dice: «¡Mierda!, ¿qué está pasando aquí?» Entonces, busca respuestas. Entonces, no sé si te refieres a algunos de esos «no estar ahí», ¿o el tuyo es otro?

RP. La distinción «estar ahí»/«estar acá» no es tan clara, en este caso. Creo que ahí hay algo en juego. O sea, lo digo a partir de mi propia investigación: *Deseografías* está sustentada en un sueño. Luego de seis años de trabajo de campo, tuve el primer sueño que logré recordar en Ciudad de México con ese lugar, Tenosique. Cuando sueño, no estoy «ahí»; estoy acá, en el «acá» de mi vida cotidiana. Pero cuando aparece ese sueño, en el que sueño con la gente de Tenosique, la pregunta que me hice fue: ¿dónde está la etnografía?, ¿está en los procesos de *mi* inconsciente? No en los míos, sino ¿en los procesos del inconsciente que están emergiendo a través del sueño?, ¿o solo se está jugando mi presencia corporal en ese lugar?

Para la observación participante, «estar ahí» es un requisito, pero si integramos al campo otras dimensiones de lo que puede suceder, por ejemplo, los procesos del inconsciente, el «estar ahí» no es algo tan definitivo. Entonces, digamos, el sueño abre una especie de interludio entre el «ahí» de la observación participante y el «acá» de la elaboración de la observación participante. Porque hay algo que tú decías: «no es mi espacio», pero uno abandona el espacio y deja de estar.

Tengo la sensación, al menos desde mi experiencia –no sé si te pasará a ti, Eduardo– de que uno nunca abandona la etnografía y que la etnografía se comienza a transformar en una especie de sombra, aunque dejes de ir al campo. Y ahí hay un proceso muy interesante de desplazamiento en el que, incluso, «no estar ahí» forma parte, tal vez, del proceso de investigación. No lo quiero reducir todo a eso.

ER. Sí. Rodrigo está problematizando esa distinción tradicional de los antropólogos de «estar allá» y «estar acá». Entonces, él está rompiendo con esa imagen que se instala en el sentido común antropológico para entender la etnografía. Plantea, entonces, como una especie de presencia onírica, incluso, del «estar allí» estando acá. Es muy interesante.

RP. Yo, en algún momento del 2015, bastante tiempo después del sueño, estaba trabajando de lleno con migrantes en un lugar que se llama Hogar Refugio para Migrantes La 72³. Es un espacio que en un año puede recibir a 15 mil o 18 mil migrantes, gente en condiciones de mucha vulnerabilidad, etc. Era septiembre de ese año. Al regresar a Ciudad de México leí una nota del diario *El País* que relataba que descendientes (hijos o nietos) de refugiados españoles en el sur de Francia reclamaban que iban a demoler los últimos rastros de los campos de concentración donde estuvieron presos los republicanos españoles luego de huir del país tras la Guerra Civil, en 1939. Justamente en uno de esos campos de concentración, Bram, estuvo mi abuelo materno.

En ese momento hice la conexión y me pregunté: ¿qué estoy haciendo yo, tantos años después, en algo parecido a un campo de concentración, en un refugio de migrantes? También estaba en una frontera y en una situación de guerra —no la Guerra Civil Española, pero sí esta guerra de baja intensidad que ocurre en el sur de México y en Centroamérica, especialmente en los países del Triángulo Norte (Guatemala, Honduras y El Salvador). La pregunta que surgió en ese momento era quién estaba investigando aquí: ¿estoy investigando yo, como sujeto soberano de mi propia conciencia?, ¿o están investigando generaciones de desplazados que pasan por mi cuerpo y por mi escritura? Claro, cuando lo advertí —no era tan difícil darse cuenta, pero no sé por qué no lo había hecho— me llevé una sorpresa y pregunté qué tipo de trabajo es este, ¿tiene que ver mi historia personal, estas historias colectivas de desplazamiento, con mi interés por la migración y el refugio entre los desplazados centroamericanos? Aparentemente, no. Pero leyendo el campo con estos otros materiales, que también creo que vuelven a ser del inconsciente, de la historia personal, pero también de la historia social y colectiva, parece que sí.

Algunas preguntas que he tratado de desplegar son: ¿qué tiene que ver Bram con Tenosique?, ¿qué tiene que ver un campo de concentración con un refugio para migrantes? Tenosique no es campo de concentración, pero es un campo de refugiados: hay gente desplazada, mucha de ella amenazada de muerte. Digamos que la muerte sería su destino si se quedaran en sus países, como le habría sucedido a mi abuelo republicano. Si hubiese regresado a España, lo habrían fusilado los franquistas. Eso era muy claro.

³ Tiene este nombre en conmemoración de la primera masacre de migrantes en México, sucedida en junio del 2010 en San Fernando, Tamaulipas. La responsabilidad se atribuyó a una célula de narcotraficantes.

Entonces, entre el «ahí» de la etnografía y el «allá» de la historia no era tan claro trazar una diferencia. Incluso, habría que aprovecharse de esas infiltraciones para pensar si la etnografía tiene que ver también con eso que comienza a aparecer –no de mi historia personal, porque no es autoetnografía–, sino de algunas historias sociales que pasan por mi cuerpo –por decirlo así– y por el sujeto viviente que soy. Y aquí volvería a esa pregunta insistente, que no está resuelta y que no necesita estarlo: ¿en qué medida la etnografía es también una práctica conceptual?

Etnografía y especulación

Ingold describe a la antropología como una disciplina especulativa, como la filosofía, pero que a diferencia de ella sus reflexiones se producirían en el mundo en conversación con sus diversos habitantes y no dentro de un canon literario. Y ahí yo me pregunto, ¿con quiénes podemos establecer esas conversaciones?, ¿establecemos conversaciones solo con sujetos existentes y vivos?, ¿o también lo hacemos con sujetos no existentes o muertos? Por ejemplo, ¿establecemos conversaciones con sujetos corporales o establecemos conversaciones con sujetos históricos?, ¿podemos establecer todo ese espectro de conversaciones si abrimos nuestra imaginación investigativa, que es también un tema de escritura?, ¿o solo conversamos con aquellos que conocemos o vemos? Añadiría que hay una dimensión de la observación participante que supone esta relación con el otro inmediato, pero también con otros que habitan mundos distintos y plurales o que hablan de formas incomprensibles, a veces.

Por ejemplo, una de las preguntas de mi trabajo de campo es: ¿qué hacer con los muertos que le hablan a la gente? La gente te dice que les están hablando, que sueñan con ellos, que los escuchan. Todo eso forma parte de las tradiciones populares, y yo no voy a discutir su verdad epistemológica, pero ¿esos muertos son «informantes», en términos clásicos? Incluso, ¿se les podría entrevistar? Se puede considerar que allí hay un lugar de enunciación, no equivalente al de los vivos, pero que está produciendo un cierto saber sobre lo social y desde una cierta posición. Yo creo que, por ejemplo, para los/as colegas que trabajan en los campos de la religión, la magia, o con prácticas culturales diversas, esto es un dilema que siempre está presente, por lo que sé. ¿Son los espíritus que *poseen* a alguien –digamos, en un culto afrobrasileño, afrocubano o afrocolombiano– sujetos de la investigación?, ¿son «informantes» de la etnografía?, ¿se puede hablar con ellos? En estos casos, entendemos «hablar» como una práctica de hacer preguntas, por ejemplo, más que de conseguir respuestas, puesto que no sabemos si respondan, pero al menos sabemos que sí podemos preguntar.

Ingold considera que la especulación en el campo de la antropología correspondería al momento del conocimiento antropológico. Entonces, una pregunta que yo me haría, ante todo como una provocación, sería si podemos pensar la etnografía como una práctica especulativa también. Porque, claro, aunque tengamos muchos datos (entrevistas, observaciones participantes, notas del campo, documentos y

registros de archivo, fotografías e imágenes de distinto tipo, toda esta pluralidad de materiales con los que contamos, especialmente si realizamos etnografías de largo plazo), nos tenemos que preguntar si la relación con el conocimiento es objetiva y entendemos, claramente, lo que nos están diciendo o lo que observamos; o si siempre necesitamos un grado de especulación: *suponemos* que los otros me están diciendo o *suponemos* que estamos entendiendo tal cosa. En alguna medida nunca podemos estar completamente seguros de captar –si es que se pudiera captar– lo que el otro plantea, o lo que los otros plantean; lo que la alteridad plantea. Y, en esa misma medida, habría un nivel de especulación necesaria.

Ahora, creo que especulamos todo el día, por ejemplo, fantaseamos. Estamos... ustedes tal vez están sentados allí, yo acá, y se nos atraviesan una enorme cantidad de pensamientos que no son solo del orden de lo que yo estoy diciendo o de lo que ustedes están entendiendo o están reflexionando. Tal vez son momentos especulativos no sistemáticos, por decirlo así, pero que forman parte del modo de conocer, tanto cognitivo como corporal y afectivo. Por ejemplo, ¿cómo conocemos? Creo que son preguntas bastante contemporáneas en muchos trabajos etnográficos: ¿conocemos del mismo modo en los registros afectivos de la etnografía, en los lingüísticos, en los registros más fantasiosos o en los más objetivantes? Podría argumentar: tengo este texto que dice tal cosa y lo puedo analizar, puedo pensar cuáles son sus conexiones con otros textos, hacer una descripción densa, etc. Pero ¿puedo hacer una descripción densa de los afectos, por ejemplo?, ¿puedo entender los afectos del mismo modo que comprendo el discurso de un político en una asamblea, o un documento legal que busca que un migrante consiga refugio? En algún sentido, yo pensaría que hay un nivel especulativo, que es justo el registro de los niveles de conocimiento –«niveles» no sé si sea la mejor palabra; diría «dimensiones» porque no están ordenados jerárquicamente, sino que son como una especie de holograma–, y esas dimensiones de conocimiento no son necesariamente compatibles, pero están sucediendo en el mismo momento, en el acto de hacer una observación participante. Estoy conociendo por los sentidos y estoy escuchando y observando y también estoy conociendo también a través de un sinnúmero de sensaciones corporales o a través de la elaboración inconsciente que todo eso suscita, si es que quisiera sumar esos registros a mi investigación.

Lo habitual es que de una experiencia muy rica quede una descripción muy pobre. Hay algo que se sacrifica.

ER. El Funes etnográfico...

RP. Sí. Entonces, ese empobrecimiento tiene que ver con nuestras capacidades de investigación, con la escritura, con las exigencias institucionales, con lo que consideramos que es conocimiento; o con la ausencia de otras herramientas de conocimiento, como la imaginación o la fantasía.

PP. ¿Por qué estás planteando la idea de «especulativo», por ejemplo, pudiendo pensar que es «interpretativo»? Yo pienso que todo lo interpretativo es especulativo, pero ¿por qué tu énfasis en decir que hay un nivel especulativo acá?

PP. Es que «especulativo» también tiene que ver con el encuentro y el acaecer de los mundos que se suceden en ese momento y que se configuran con la ayuda de un aparato conceptual. Lo especulativo está marcado por ese «autohacerse» del mundo o acaecer también. Es esa movilización.

ER. Entonces, ¿es especulativo o interpretativo también? ¿O especulativo en el sentido de los mundos que confluyen?

PP. Yo tengo una pregunta por las redes afectivas. Tú hablas de la *posetnografía* como ese lugar en el que no estás —o, por ahora, ese es el nombre que le das— pero que sigue ocurriendo. Y ahí hay muchos encuentros: hay noticias, están los tuits, lo que sea que está; ahí está tu actividad entrando en lo que rechazas y en lo que coges, en lo que agarras... Y entonces, ¿cómo es ese encuentro también? ¿Cómo sistematizas eso? ¿Cómo lo vives, lo organizas, lo ordenas? ¿Cómo escoges uno y no el otro?

ER. Para darle fuerza a eso, es una pregunta por el lugar del deseo en la etnografía, que es central en tu trabajo. ¡Es maravilloso! No solamente los afectos sino también el deseo...

RP. Bueno, yo creo que se podría pensar la especulación como una interpretación un poco desmedida. O sea, diría que la especulación es siempre sobreinterpretación (luego ajustaremos la respuesta). Pero también «especulación», en la forma que lo planteas tú [un miembro del público], tan interesante, como una forma de encontrarse con el otro, porque también el otro está especulando sobre uno. O sea, especulando no en un sentido despectivo, sino «especulando» porque estoy imaginando quién es el otro o qué puede pasar con el otro. Es un encuentro que se autoforma en esa medida, aunque la especulación nunca sea explícita ni, tampoco, sea interrogable; o sea, yo no te puedo preguntar ¿qué especulas?, ¿qué imaginas? Es una pregunta poco eficiente, pero puedo suponer que estás especulando o que yo lo estoy haciendo.

También creo que es una especulación en el sentido filosófico, o sea apodíctico, que estoy pensando más allá de los datos. ¿Por qué? Porque creo que, si solo empezamos con los datos, pensamos corto; si empezamos también con conceptos, pensamos más largo, por decirlo de algún modo.

ER. ¿Y cómo separas «conceptos» de «datos»?

RP. Yo, por ejemplo, pensaba en lo que Eduardo plantea y es que uno no «sabe», o sea, la *posetnografía* es, más bien, asumir que la etnografía trabaja *después*, es decir, que uno llega *después* a la etnografía, que la reflexión es *post*. Al menos, yo no he encontrado una forma de administrar eso: de decir «voy a observar tales

afectos, voy a sentir tales cosas, voy a conectarme con tales personas». No. Más bien, todo lo que sucedió, y que estaba casi siempre fuera de mi control, comienza a elaborarse a través de recursos y superficies de conocimiento diversas, que pueden ser asociaciones del inconsciente o noticias de Internet. Creo que el problema de eso es que sucede posteriormente. Yo hice una pausa en mi etnografía, en términos del «estar ahí», que ya dura tres años. Estaba completamente saturado, no quería saber nada del campo, no podía ir y, además, experimentaba una reacción casi corporal: me enfermaba. Además, era muy extraño porque si mi apuesta es construir una antropología del deseo, debo decir que no tenía ningún deseo de ir, ni de hablar con la gente, ni de verlos. Los deleuzianos dirían que experimentaba un contra-deseo porque no produce, más bien suspende. Bueno, yo me quedé con esa suspensión, diciendo «tengo que ver qué es lo que está pasando y qué etnógrafo soy en estas condiciones», digamos, «¿qué etnografía es esta?» Tal vez no vuelva más. Pues podría decir «esto se acabó», pero eso solo lo he podido pensar luego de, no durante, lo que es parte de nuestra fragilidad epistemológica y también corporal, afectiva. Bueno, tal vez haya gente a la que le va mejor en esto. Lo sitúo en mí. No podía conocer eso mientras sucedía, sino que lo fui entendiendo, o interpretando, luego de que sucedió. Incluso, siete o diez años después. O sea, «luego» no es una semana.

Ante este «momento especulativo» quisiera traer un ejemplo. En *Deseografías* hay un capítulo que se llama «El abandono y su aura» (Parrini, 2018, pp.367-420). Tomo el concepto de abandono, fundamentalmente, de la filosofía de Giorgio Agamben (2006). El filósofo italiano hace una genealogía del concepto y dice que «abandono», en su origen etimológico, viene de la voz francesa «bann», que se relaciona con «abandono» y «bandido»; en español, la noción contemporánea de «bandido» tiene su origen ahí: alguien que ha sido excluido, pero puede ser asesinado como el *Homo sacer*.

Ante esa inclusión excluyente, que le interesa tanto a Agamben, la pregunta era cómo se la podía leer etnográficamente. Entonces, dos pasos: desde Agamben—que es alta filosofía, no sé si servía para hablar de Tenosique, no es su mundo—creo que las formas de la *nuda vida* (Agamben, 2006) eran rastreables etnográficamente, o sea, esas vidas expuestas a la muerte. A partir de esa noción conecto con dos etnógrafos y antropólogos:

1) João Biehl, un antropólogo brasileño que trabaja en Princeton, escribió una etnografía muy interesante que se titula *Vita. Vida en una zona de abandono social* (Biehl, 2007). Este antropólogo investiga un lugar que es una especie de depósito de individuos *sobrantes* llamado *Vita*, localizado en Porto Alegre (Brasil) y que describe—siguiendo a Agamben, aunque no profundiza mucho conceptualmente—como una «zona de abandono». Ahí se llevan a las poblaciones que, en la expulsión biopolítica del neoliberalismo, no importa si viven o mueren porque ni siquiera son asesinadas.

La noción de «zona de abandono» surge de la etnografía. Ese es un concepto, y voy a llamarlo así, totalmente etnográfico. Pero, tú podrías decir: si yo tomo la noción de «zonas de abandono», la saco del contexto de *Vita* y la llevo, por ejemplo, a los trayectos de los migrantes centroamericanos, a través de México, en los trenes: ¿me sirve?, ¿hay alguna potencialidad en esa noción? Para pensar la situación de los migrantes, yo diría que sí. Aunque hay que desplazarla. De nuevo: no es un concepto, digamos, como las estructuras levi-straussianas. Más bien, son ensamblajes conceptuales, diría, entre nuestros campos y los conceptos que están produciendo otros u otras o que estamos produciendo nosotros.

2) Elizabeth Povinelli es una antropóloga con planteamientos muy sugerentes. Ella escribió *Economías del abandono* (2011). En este caso se trata de aborígenes del sur de Australia, que ella investiga desde hace 20 o 25 años. En ese libro, la antropóloga piensa las relaciones entre las transformaciones neoliberales del Estado australiano y el cuerpo de los aborígenes. Entonces, se pregunta: ¿por qué mueren ellos más jóvenes que los otros ciudadanos?, ¿por qué se enferman con mayor frecuencia?, ¿por qué las tasas de alcoholismo son mucho más altas que entre los anglosajones? Y ella responde, lo que aquí está en juego son «economías del abandono»; retoma el concepto de Agamben y lo traza a través de una relación muy sofisticada con lo que denomina «capitalismo tardío», no «neoliberalismo», y lo sostiene en la etnografía.

Ahora, una pregunta: en Tenosique, entre los migrantes, entre los enfermos de sida, entre las prostitutas, entre las personas que retomo en ese capítulo: ¿no hay economías del abandono?, ¿no están jugándose entre ellas economías del abandono cuando alguien llega a un hospital y simplemente no es atendido, porque no hay remedios o no hay presupuesto para él, para ese homosexual con sida? Sí, hay economías del abandono. No las de Povinelli; otras que podemos ver en ese contexto. Pero éste es otro concepto etnográfico, para continuar con esa propuesta, que surge de un trabajo de largo aliento; no surge de la filosofía, sino de un proceso de investigación etnográfico. Eso es lo que me parece muy interesante, porque son conceptos... no sé si se percibe, pero me parece que son conceptos de alto vuelo. No es el pequeño concepto de las teorías de alcance medio, como decían los sociólogos mertonianos. Son conceptos que tienen un poder filosófico, pero también uno etnográfico.

Y, entonces, lo que argumento en «El abandono y su aura», que no plantean Biehl o Povinelli, (porque no son sus datos, ni es su etnografía), es que en torno a los abandonados brilla una luz que las instituciones del Estado saben reconocer. Entonces, cuando un agente de migración mexicano se sube a un autobús, en el sur del país, y reconoce quiénes son centroamericanos y quiénes no: ¿cómo los reconoce? O los policías que entran en una cantina y detienen solo a ciertas personas: a mujeres y personas trans, y al resto los dejan tranquilos: ¿qué ven?,

¿qué «brilla» en ellas? El concepto de «aura» lo tomo de Walter Benjamin (1989 [1933]), aunque traspuesto (no sé si bien traspuesto porque creo que ahí puede haber un sinfín de problemas), porque ya no se trata del objeto de arte en su irreproductibilidad, sino de los cuerpos marcados por un régimen biopolítico, que son los que brillan. Y brillan en una cierta excepcionalidad, que era un rasgo que me interesaba de la noción de «aura».

Entonces, ahí hay *pura* etnografía, pero también hay *puros* conceptos. Hay una dimensión especulativa. O sea, esos mismos datos alguien los puede leer de una forma muy distinta. Por eso, creo que el dato no responde por mi interpretación; más bien, mi interpretación trata de entender los datos. Trata de entender eso que tengo al frente: muertes, asesinatos, gente agonizando, migrantes detenidos o extorsionados por grupos criminales, etc., eso es lo que tengo.

ER. Rodrigo, en esa misma línea de pensamiento, a mí me pareció muy interesante cuando haces las arqueologías de la sexualidad, cuando empiezas a conversar con el concepto de «formación discursiva» de Foucault, con el de «descripción densa» de Clifford Geertz, y estás trabajando las dos cosas. Me parece que también es un ejercicio en esa dirección ¿o lo ves en otro registro?

RP. En otro registro, porque son otros conceptos, tal vez. En algún momento, me di cuenta que los lenguajes sobre la «sexualidad» (como dispositivo) no eran los lenguajes de las redes de significación locales, que plantea Clifford Geertz (2005 [1973]). A partir de eso, sostengo que existe una *episteme local*⁴, que es un atravesamiento de formaciones discursivas *a la Foucault* (la medicina, la pedagogía, el derecho; yo diría que hoy día, los medios de comunicación, no sé cuál es su *episteme*, pero sí reconozco su relevancia) y las redes de significación locales que, en el habla cotidiana, generan un tipo de conocimiento sobre la sexualidad que ni es el de la red local tradicional, ni el de la formación discursiva: no es medicina, pero tampoco tradición o religión.

Trabajo con un ejemplo que me pareció muy claro, cuando los integrantes del Club y otros informantes hablaban de «bisexual». «Bisexual» es un término de la sexología, que tiene un origen en Europa alrededor de 1860, viene del conocimiento psiquiátrico. Cuando comienzo a escuchar «bisexual» les pregunto: ¿a qué se refieren? Los integrantes del Club dicen: «no, es que “bisexual” es un hombre al que le gusta que le den y dar». O sea, que puede penetrar y ser penetrado.

PP. Eso me dijo un médico aquí en una discusión...

⁴ Denomino epistemes locales «a las formas en las que una comunidad o localidad específica piensa, que surgen de la intersección histórica, pero local, de redes de significación y formaciones discursivas» (Parrini, 2018, p.101), «Arqueologías de la sexualidad. Epistemes locales, formaciones discursivas y redes de significación» (Parrini, 2018, pp.101-160).

RP. No es la noción psiquiátrica o sexológica que apunta a un deseo por objetos sexuales diferentes: hombres o mujeres, sino que indica que, dentro de una relación homoerótica, hay alguien que está abierto a distintas prácticas. Ese es un desplazamiento dentro de lo que llamo *epistemes locales*. Ahora, mi apuesta es que, sacando el tema de la sexualidad, saliendo de Tenosique, uno podría encontrar *epistemes locales* en otros lugares y otros campos de significación.

Caníbal situado

ER. Lo que a mí me impresionó mucho de tu libro, y creo que es la potencia de la etnografía, es que tú estás muy situado: estás hablando de Tenosique, del Club, de los migrantes por ahí, pero estás discutiendo conceptualmente a Foucault, a Deleuze, o sea... ¿cómo podrías hablarnos de eso? Porque mucha gente siente que el asunto es un caso al que se le aplica una teoría. Y me parece que tu trabajo en *Deseografías* es mostrar la potencia de estar parado en un lugar, lo que decía Clifford Geertz de «estudiamos en aldeas, pero no aldeas», y discutimos grandes palabras de los filósofos, pero de otra manera.

RP. No podría explicar cómo hacer eso, ¿no? O sea, no es que yo diga «a ver, haga esto primero y después lo otro». No. Más bien, mi pregunta era qué podía hacer con Foucault, Deleuze y Guattari, con Butler, Braidotti y Anne Tsing o con Agamben y Sloterdijk, para pensar el mundo que tenía al frente y en el que estaba viviendo. No me interesaba replicarlos a ellos o ellas. Eso no me interesa para nada. O sea, para eso, mejor los/as leen a ellos/as, no necesitan leerme a mí. Se trataba de comenzar a pensar antropológicamente lo que ellos/as están proponiendo, lo que significa, también, pensar en sus límites.

ER. Sí, es llevarla a otro lado. Por ejemplo, la noción de «aura» de Benjamin.

RP. O sea, acá tenemos dos opciones: o hacemos una especie de panteón de conceptos, donde vamos todos a rendir honores y replicamos una y otra vez los miles de comentarios, algunos muy buenos y súper interesantes, sobre el aura en Benjamin, sobre el poder en Foucault, sobre el *Homo Sacer* en Agamben; o nos transformamos en caníbales conceptuales que estamos procesando, incluso, corporalmente esos conceptos o esas ideas. En mi caso, no puedo *canibalizar* a Pierre Bourdieu, reconozco su importancia como antropólogo, pero no lo puedo *incorporar* a mis propias tramas de pensamiento y a las prácticas de investigación que realizo. Habrá otra gente a la que Agamben o Butler no les haga ningún sentido.

Yo creo que en ese momento de mi trabajo –tal vez, es algo que tengo claro ahora– todavía era un *adepto* a la gran teoría europea. Ahora ya no. Creo que hay que elaborar... No quiero entrar en tópicos de lo poscolonial y lo decolonial, sino más bien hacer una pregunta: ¿cómo pensar desde donde estoy, en estas coordenadas históricas, en estas condiciones sociales, frente a lo que estoy viviendo? Este sujeto,

que no piensa en francés ni en inglés sino en español, desde una academia periférica. Y que está pensando con estos autores no para ser europeo. Yo no quiero ser europeo. Yo quiero seguir siendo un tipo latinoamericano, marginal, digamos, en ese sentido; que trata de pensar mundos que son bastante difíciles de pensar, además. O sea, Tenosique no es un lugar transparente, para nada. Al menos, para mí, es bastante opaco. Entonces, en ese sentido, ¿cómo ser un caníbal situado?

PP. Estaba pensando, justo, que cuando hablabas de lo especulativo, que puede ser el campo y que, por supuesto, el campo te va dando un montón de entradas que no tienes claras antes de ir, y bueno, en fin; pero, respecto a lo que tú dices, me reafirma lo que dicen muchos etnógrafos sobre que uno no hace etnografía inocentemente. Es decir, uno va a campo con un montón de teoría en la cabeza y, seguramente, si muchos de nosotros vamos a Tenosique, vamos a interpretar lo mismo que tú viste de otras maneras y desde otros lugares teóricos. Entonces, me parece que eso es muy importante, porque vemos ciertos registros de la realidad, de acuerdo también con nuestras propias experiencias teóricas y experiencias vitales, como tú lo mencionabas, y eso no es inocente. O sea, hacemos etnografía, observamos y tomamos fotografías de la realidad, dejando por fuera otro montón de cosas, de acuerdo con nuestra propia experiencia vital y eso es importantísimo. Quizás, por ejemplo, esta experiencia que tú cuentas en el texto de tu sueño, para mí hubiese sido insignificante, seguramente, porque no tengo una formación en psicología o en psicoanálisis, qué sé yo. Entonces, claramente, vemos particularidades, vemos situadamente también desde nuestra propia experiencia. Eso me parece clave. Y en ese sentido, pues sí es «especulativa» en cierto sentido, pero en otro sentido no.

No es especulativa en el sentido que te digo: tú vas con un equipaje, con una maleta conceptual así no lo quieras. Luego, seguramente, vas a rastrear otras cosas, cuando regresas de campo, pero inicialmente tú sí llevas ya un equipaje conceptual. Es decir, no gratuitamente tú estás utilizando todos estos autores, ahora dices que no quieres ser tan europeo, bueno... En ese sentido, creo que no es tan especulativa lo que una o uno, como etnógrafo, va a ver; no es inocente lo que vas a ver; o sea, tú también vas con unas preguntas... Es decir, el campo sí te da muchas cosas nuevas... Es como eso lo que estaba pensando.

ER. Yo profundizaría dos puntos ahí: ¿Qué es «campo» y qué no es «campo»? Ya de entrada, no es un corte inocente; entonces, está Tenosique, pero están otras cosas.

Pero lo otro es: a mí no me acaba de cerrar la idea de «dato» porque pareciera que hubiera un afuera, una exterioridad de la categoría o de la elaboración.

PP. Tres comentarios. El primero, cuando hablábamos de Foucault, también es un planteamiento de las heterotopías, que creo que hay otros lugares; que lo plantea mucho también desde la propuesta de Borges que es, digamos, esa posibilidad de alterar el orden alfabético para que entren otros posibles, otros lugares.

Pensaba mucho en eso de las heterotopías y también en la relación con las artes, cuando hablabas de que hay experiencias muy enriquecedoras, pero descripciones pobres. Pensaba, entonces, qué papel jugarían las artes en su manera de describir, en su manera de pensar los registros de lo real, no necesariamente como algo que tiene que presentarse como «inalterado», digámoslo así, sino que vale el esbozo, vale que no esté terminado, vale el fragmento, vale la dispersión. Entonces, pensaba también que sería muy bueno que los etnógrafos fueran un poquito vagos, es decir, que tuvieran la posibilidad también de tener derivas, una mirada vaga; no necesariamente ir con la idea de «tengo este objetivo y voy a mirar esto», sino de decir, «voy a caminar por aquí, no sé para dónde voy», un poco como el perrito que va oliendo y encontrando cosas; entonces, pensaba que el arte tiene mucho de eso, de la deriva y de la mirada vaga. Pero también me he enfrentado a la academia y siempre me preguntan «¿y eso para qué?» Es como ir al encuentro de algo que uno no sabe si lo va a encontrar o no. Siento que es difícil, en lo académico, pensárselo así, como ¿para qué voy a hacer todo eso si no se sabe para qué?

Por último, a propósito del concepto *postetnografía*, ¿qué piensas tú del término «etnografía multisituada»?

RP. Llevo seis años trabajando con colectivos de teatro en México. Ha sido una experiencia interesante porque debo decir que sí creo que en la antropología el campo de asociación es más limitado que en el arte. Entonces, por ejemplo, trabajamos adivinación. Y los actores relacionan el Eleusis, los 40 tipos de mago del mundo náhuatl y los lectores de tarot contemporáneos. Yo esas asociaciones no las puedo realizar porque las genealogías culturales que emergen son lo suficientemente densas y singulares como para suponer que son homólogas. Ellos sí; yo no. O, si quieren, yo creo que no las puedo plantear. Entonces, diría que el arte es un campo de asociación abierto que no está sometido al «dato», como sí lo están aquellos materiales por los que nos preguntamos en una etnografía. Entonces, yo no sé si una persona agonizando en una camilla es un «dato». Sin duda que no. Pero sí es un material antropológico y etnográfico al que yo creo que debo responder y que formula ciertas preguntas que también creo, y siento, debo pensar.

No sé si es un «dato» en cuanto un elemento objetivo que sea independiente de mi percepción y de mi propia configuración cognitiva, creo que no; sin embargo, creo que existe como algo distinto de mí. Eso me parece importante. No es mi imaginación, sino que es algo que también estoy experimentando con el otro: el otro enfermo/yo no; el otro en una camilla/yo no; el otro sin atención médica/yo con seguro médico. O sea, esas son las condiciones de la observación, si se dan cuenta. Yo no soy mexicano, pero voy a Tenosique y tengo residencia. A mí no me detiene la policía y si me detiene le muestro mi tarjeta de residencia y no me molestan más. Esas son las condiciones de la observación.

Ahora, eso observable —esta es una discusión—, eso que es observable, experimentable, vivible, registrable, porque son múltiples planos, tiene una objetividad no definitiva, pero sí relativa, diría yo. O sea, esa escena no sucede por mí, digamos, yo participo de ella en tanto la puedo observar y puedo participar, de algún modo, de eso que está sucediendo. Pero, en ese sentido, no es un acto especulativo, es decir, no es un acto de la imaginación. O sea, si esa persona muere, se muere. No importa si yo usé a Agamben o a Rorty o a quien sea, da lo mismo. Esa muerte no es una muerte conceptual.

Entonces, ¡claro!, para mí siempre esa es una tensión porque es una tensión ética, no es solo una tensión en la forma de escribir o en nuestros argumentos, no. Se trata de cómo estoy con el otro y, además, de cómo estoy con el otro en *esa* situación. También puede ser en una fiesta... ¿quién sabe? Puede ser múltiple, pero el asunto es cómo estoy con el otro. Creo que ahí empieza la etnografía y que uno permanece en una etnografía justo porque puede asumir —usaré un término fuerte— ese mandato de la verdad del otro. Un mandato que tiene caracteres muy distintos: la violencia, la explotación, el placer, la subordinación, la muerte, el trabajo, el gozo, quién sabe, pero hay algo que es del otro y que se presenta como mandato, y digo «mandato» no como los diez mandamientos, sino como un mandato de la interpretación.

O sea, de muchas cosas que pasaron en Tenosique el único testigo que queda soy yo y el único registro es lo que he escrito. Si no hubiese ese registro, lo que habría es olvido. Tal vez, casi todo se olvida, pero la pregunta es, frente a ese olvido: ¿qué diferencia hace la escritura?, ¿qué diferencia hace un artículo o un libro? Parece que escribiéramos para nosotros mismos: escriba, publique y gane. Entonces creo que sí hay una relación ética y, por lo tanto, una relación política. No por buenos, sino simplemente por estar ahí. Esto no lo digo con un ánimo taxativo, porque eso no creo que se pueda resolver de forma absoluta. Pero me pregunto: si no hay «dato», ¿qué es lo que tenemos?, ¿cómo pensamos esa materialidad de lo que está sucediendo? Sin duda, lo interpretamos y está marcado por nuestras configuraciones, pero también nos descoloca.

ER. Pero no existe como una entidad separable en sí misma. Ese individuo es grupal, es el presente, es el pasado, es el futuro. ¿Y cómo estás viendo la muerte? La muerte es un concepto. O sea, es, también, mucho más allá que un concepto: es una materialidad, pero el hecho de la muerte... Yo vengo de un barrio popular en Medallo, donde no fui sicario por falta de oportunidad. Mi articulación con la muerte no es la misma que tú estás pensando. Entonces, no creo que hay «datos» afuera, allá, y teorías, interpretaciones, elaboraciones «aquí». No. El dato existe en tanto existe un conjunto de elaboraciones para constituirlo como tal. Ahora, eso no quiere decir que hay solo esas elaboraciones. El mundo es construido discursivamente o está en la representación, aunque no es solo representación, no es solo discurso.

Entonces, a mí no me acaba de cerrar porque cuando uno habla de «dato», abre la puerta del positivismo. Para mí, el positivismo es totalitarismo porque tú puedes apelar al dato –y esto es Latour–, te corres desde el dato y la naturaleza a un asunto de una necesidad que ni siquiera aparece como política. Y por eso es mi discusión con la relación entre etnografía y teoría. Para mí, la etnografía ni siquiera es una metodología simplemente, sino una teorización, una epistemologización, una política con respecto al mundo. Y ahí estoy totalmente de acuerdo contigo, de que hay una especie de involucramiento ético-político en términos de la etnografía. Uno no puede hacer etnografía impunemente, no solo respecto a otros que no están ahí en el mundo, como las piedras de las quebradas, sino otros que son producidos como significantes. Entonces, uno está involucrado en relación con esas gentes, esas existencias, esos existentes vivientes y sufrientes y dolientes y deseantes, pero también con uno. Uno no puede hacer etnografía impunemente. Y eso lo dices en tu libro de manera magistral, en el punto de que estás soñando. Te atraviesan incluso tus sueños. Te atraviesa, incluso, tu enfermedad (un colega que estaba haciendo unas etnografías en términos de antropología de la meditación en Santa Marta, y el *man* se enfermó y casi se muere por la etnografía). Entonces... A mí no me acaba de cerrar ese punto, pero sobre eso no...

PP. No doy por sentado que esté ya generalizada la separación de «campo» con «interpretación» ni «teoría». En mi experiencia, por ejemplo, frente a la antropología mexicana, a mí sí me asombraron los momentos de formación de los antropólogos. Sí conocí mucha gente que ve la etnografía como una materia, empecemos por ahí; y segundo, que operan con ella como ficción en la práctica pedagógica de los antropólogos y antropólogas.

Pareciera existir la idea de que por el «dato» en el «campo» vas a encontrar unos nuevos caminos insospechados para la teoría. Como que esa idea naturalista de la realidad, también, como emergente, que te va a dar una nueva vía de pensamiento que no tenías, la he visto reiterada una y otra vez en la enseñanza de la antropología en México.

ER. Y en psicología, eso se llama teoría fundamentada.

La grabadora de Descola: el acto etnográfico

PP. Pero también vi otro sentido, y es: como la misma lógica, pero desde otro enfoque. Y es la idea de: tienes toda tu teoría, te la reconoces, no puedes ir aséptico a ver las realidades, pero ¡cuidado!, porque vas a sobreponer la teoría a las realidades y terminas –que se hace muchas veces– leyendo en la realidad lo que tenías ya en mente. Lo pienso, sobre todo, en el proceso de formación. Ni siquiera de etnógrafos, etnógrafas, sino de antropólogos.

Pero, quería insistir en una pregunta que Eduardo hizo y es sobre el deseo. Tu deseo, digamos, como implicación. Y lo pienso en el sentido de casi hacerte una pregunta un poco metiche: ¿y cómo se encarga, alguien como tú, de su propio deseo en este proceso? Porque tuve la fortuna de verte en algunos momentos, en Ciudad de México, compartir con tus amigos de Tenosique, y hay un exceso de excesos, de deseo de ellos, entre ellos, hacia ellos, hacia la sociedad. Está a flor de piel. Yo en esa escena decía: «¡Mierda! ¿Cómo se encarga uno de este exceso?» No del de ellos, el de uno. Me parece que en tu trabajo lo anuncias, pero como que no hay un momento en que nos lo cuentes. Entonces, creo que aquí, para mí, es la oportunidad.

Y lo pienso, también, ¡claro!, el deseo, por lo menos, desde el psicoanálisis, no es una cosa pulsional e instintiva pura; tiene también relación con el lenguaje. O sea, uno sueña locamente, pero sueña en la gramática de su propio lenguaje. Entonces, sí, de alguna manera, discute con la representación.

Entonces, algo que a mí me llamó la atención de tu trabajo en Tenosique es que, por ejemplo, tú los enuncias en ese momento como «mis amigos», en muchos momentos yo te vi decir «mis amigos de Tenosique», pero al leer tu trabajo de *Deseografías*, resulta que no es un amigo, no es un parcerero escribiendo sobre otros parcereros; que hay un lugar, digamos también lateral, en decir: «sí, hago investigación; sí, estoy parado desde una cierta narrativa», lo cual no obvia —y no lo estoy diciendo en sentido peyorativo— la puesta en escena y en la piel misma de tu propio deseo. Entonces, mi pregunta es ¿cómo lidiaste con ese exceso propio y ajeno? ¿Y cómo lidiaste con eso en relación al lenguaje mismo de las gramáticas en que te inscribes? Me parece que los ejemplos que has dado hoy son clarísimos de eso. Voy a ser muy grosero: llegó la policía, ve a todo el grupo, ¿qué ve ahí? Ve una bola de maricas, de jotos, etc.

«Todos somos iguales», pero unos más que otros, entonces, en la medida en que unos son jotos con papeles, jotos con créditos académicos, somos otros, de alguna manera. Pero también está nuestro deseo ahí. Creo que a todos y todas nos ha pasado con todo. No sé, en las asambleas con los excombatientes yo les hablo: «camaradas, ¿cómo llegaron?» Porque de alguna manera su deseo también está ahí. O, cuando hemos trabajado con personas trans también...

RP. Creo que eso también tiene que ver con ciertas pulsiones contemporáneas en el campo de la investigación, que veo especialmente entre gente muy joven en México —no hablo de Colombia—, de tratar de vivir la experiencia del otro. Por ejemplo, cada cierto tiempo hay alguien que se sube al tren y acompaña a unos migrantes en su viaje. Bueno, pero ¿en qué calidad los acompaña?, ¿los acompaña en calidad de un indocumentado que no es?, ¿los acompaña asumiendo los riesgos que, en realidad, no son sus riesgos? O sea, esos riesgos los estás pidiendo prestados, y eso es un acto que me parece más de narcisismo que de conocimiento del otro. O sea, yo no me subiría al tren ¡Yo tengo pasaporte! Salgo y entro de México. No soy un indocumentado ¿Qué hago en el tren?

¿Qué tengo que saber yo, como sujeto corporal, de esa experiencia?, ¿qué añade ese saber a lo que el otro está diciendo cuando no estoy, en ningún momento, en sus coordenadas? No me subo en el tren, primero, por respeto, creo.

¿Qué significa ese acto de estar con el otro? Creo que hay algo que, me parece, es relevante pensar –no es la ocasión, pero dejo la pregunta–: es uno el que tiene que pensar los actos etnográficos y los actos antropológicos. Con respecto a esto, estoy intentado trabajar un texto a partir de una etnología que hizo Philippe Descola (2005), una de las últimas grandes etnologías, yo creo, entre los achuar de la Amazonía ecuatoriana, a finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo pasado. Él fue un discípulo de Lévi-Strauss.

En ese libro, cuando Descola habla de la muerte entre los achuar, dice que no hay ninguna memoria de la muerte –lo estoy diciendo de una manera un poco tosca–. Cuando alguien muere, lo entierran sin túmulo, nada y, después, se mudan y abandonan el lugar de los muertos. Entonces, cuando los achuar comenzaron a escuchar las prédicas de los protestantes cristianos, que hablaban de la resurrección de los muertos, eso les pareció algo de lo más espantoso que podían imaginar y podía suceder. Entonces, eso lo vincula con una dificultad que Descola plantea en el epílogo de su etnología: «nunca pude entender la estructura del tiempo, *su* estructura del tiempo. Venía del francés, que es un lenguaje lleno de pasados, futuros, presentes, etc., a aprender achuar, que es un lenguaje casi sin tiempos gramaticales».

Pero hay una escena que a mí me pareció fantástica: Descola llevaba una de esas viejas grabadoras de cinta magnetofónica y había grabado conversaciones con algunos de sus compañeros, llamémoslos «informantes», aunque él habla de «amigos»; incluso, hasta de «familiares», porque lo adoptan. Cuando asesinan a uno de sus informantes/amigos más importantes –los achuar tenían un sistema de venganza que no sabría explicar–, su «familia» le pide escuchar las cintas donde estaban grabadas algunas conversaciones que Descola sostuvo con el difunto. Entonces Descola les dice: pues, escuchemos la cinta y escuchemos su voz. No se da cuenta de que está inaugurando el duelo en esa cultura y de que está introduciendo la estructura temporal de los aparatos y de las tecnologías modernas en una sociedad que rechazaba cualquier recuerdo de la muerte. O sea, ofrece una resurrección tecnológica de los muertos. Mientras la de los misioneros era teológica, esa era una resurrección tecnológica.

A mí me parece que ese es un dato antropológico tan potente como la lección de escritura que Lévi-Strauss describe en *Tristes trópicos* (2011 [1955]): «Los nambikwara me ven escribir y ellos mismos comienzan a trazar líneas sobre papeles blancos», dice. Es una escena preciosa, que retoma de manera célebre Derrida en *De la gramatología* (2003 [1967]). Lévi-Strauss se da cuenta que está transformando

esa cultura a través de la escritura. Descola no se da cuenta que también la está transformando o, al menos, no lo dice en el texto que cité; él está introduciendo una relación con el pasado y con los muertos que esa cultura y esa sociedad no conocían. Para mí, eso es un acto etnográfico. En este caso, impensado.

Digamos que ya no se trata de una etnografía que describe, sino una etnografía que interviene, a su pesar, quizás. Y que comienza a modificar las coordenadas de lo contemporáneo. Descola es un antropólogo que escribió después un libro muy conocido sobre la relación entre naturaleza y cultura (2012) y ha sido un teórico importante: ¿por qué no se dio cuenta de la relevancia de lo que describe?, ¿por qué solo ofrece una descripción y no piensa en las consecuencias de su acto antropológico, es decir, volver a escuchar la voz de los muertos cuando los muertos eran completamente olvidados?

Lévi-Strauss sí lo piensa y dice que el jefe de los nambikwara se da cuenta de la *importancia política de la escritura*. Lo narra en *Tristes trópicos*. Parece que ese jefe comienza a leer sus líneas porque, fundamentalmente, lo que lee no es lo que escribe sino lo que interpreta de lo que ha trazado sobre las hojas en blanco. A mí me parece una escena bellísima, clásica. Descola, en otro contexto, pero no mucho tiempo después y en una zona aledaña (son etnólogos de las culturas amazónicas), lo deja impensado, así tal cual. Y eso impensado es nada menos que el momento en que la antropología se transforma en política. Y no hay un acto antropológico neutral, sino que es realmente una intervención –no querida, tal vez, y no buscada– en la cultura del otro. A través, además, de un recurso fundamental que quizás transformó todo ese mundo, como es la tecnología. Las tecnologías occidentales, por supuesto.

Cito esta historia, primero, porque me parece fascinante y permitiría pensar el acto antropológico. No es tan común que uno se encuentre con el momento en que un afecto surge como posibilidad, porque para nosotros el duelo necesita una memoria, solo experimentamos dolor porque recordamos el objeto perdido, si no, no habría problema, y ese es el origen de la melancolía. Lo señalo porque creo que esto no pasa por el etnógrafo, ni por su deseo, ni por su biografía; pasa por el etnógrafo como un sujeto histórico que está interviniendo y está produciendo con ciertas coordenadas. Creo que a eso no estamos tan atentos. Si analizo mi caso: publico *Deseografías*, viene el presidente del Club Gay Amazonas a la presentación, en la que está una feminista mexicana muy importante, Marta Lamas; hay mucha gente, Alan llega con sus sobrinos a transmitir en vivo el evento, a través de su página en Facebook para Tenosique, y se lleva el libro. Y una vez que tiene el libro, me comienza a mandar mensajes y videos por Whatsapp donde dice: «le mostré a Juanito lo que tú dices de él en tu libro». Juanito era el personaje más viejo de esa historia, tenía más de ochenta años, y Alan le pregunta: «Juanito, ¿qué te parece lo que dice Parrini sobre ti en *Deseografías*?» «Estoy muy de acuerdo», le responde [risas].

Entonces, cuando vi eso sentí que el libro se transformaba en un objeto político y cultural para los integrantes del Club y sus mundos, y eso ya no tenía que ver con la autoría. Lo podían llevar con el presidente municipal, por ejemplo. No creo que esto tenga la misma dimensión de la historia de Descola, pero ya no se trata de una etnografía neutral, en la que la participación es distinta de la intervención, sino que estábamos –por decirlo de algún modo– co-produciendo mundos. El libro forma parte de esa co-producción, incluso, de ellos como sujetos políticos e históricos.

PP. Es que estaba pensando, ¿qué es lo que yo hago con mi gente? Entonces, el ejemplo es el siguiente: estoy en el País Vasco, en San Sebastián, y la FELGTB⁵ le proponía a la organización hacer el proyecto con trabajadores sexuales (hombres), entonces la asociación de Austrade (?) dice: «no, es que aquí no tenemos trabajadores sexuales». Y yo le digo: «pero es que si pasas por la concha vas a ver que hay por lo menos 15, y yo siempre los veo ahí, y claro que son trabajadores sexuales». Entonces, ellos dicen: «no, no, aquí no hay». Y yo les digo: «mira, vamos y caminamos por la zona, y yo te digo: este es un trabajador sexual. Nos le acercamos y le hablamos a ver si existe la posibilidad del negocio». Y entonces, el otro dice: «¡Mierda! Es que yo no me había dado cuenta». Y entonces, yo decía: es que, en mi ejercicio, como yo he trabajado con trabajadores y trabajadoras sexuales, chicas trans y hombres en el mercado, yo veo lo que otros no ven. Entonces, yo no siempre voy mirando por la calle quién es trabajador sexual. Entonces, yo hago como un ejercicio y es que, cuando sé que voy a ver, a eso le llamo centrarme. Yo me centro en lo que quiero ver. Y cuando me centro en lo que quiero ver, entonces, me doy cuenta. Cuando me doy cuenta es que eso que está pasando se convierte en un dato, y entonces cuando se convierte en un dato, yo hago el registro. Y cuando yo hago el registro, no estoy con ningún teórico en la mente. Es decir, después hago como una interpretación, y, a veces, a los tres años, digo: «ahhh, ¡mierda! ¡claro! ¡también!». Y entonces, retorno al registro que, ni siquiera lo miro, sino que lo tengo mental, digamos, y eso me permite avanzar en la interpretación. Entonces, yo lo veo relacionado con que yo hago fotografía de calle, y entonces la gente dice:

–¿Pero es que usted se estrella por ahí con las cosas? ¡Porque usted se da cuenta de cosas que nosotros no nos damos cuenta! ¿En dónde está eso?

–En tal calle.

–Sí, pero yo he pasado por ahí 30 veces y no he visto.

Entonces, claro, tú tienes, como fotógrafo, unas tecnologías para ver lo que los otros no ven. Y yo creo que esa es la gracia de aproximarse para hacer la etnografía, es decir, que puedes ver, pero luego, por ejemplo, yo nunca ubico sin que lo lea la gente. Y, entonces, lo que yo me doy cuenta es que el dato tiene

⁵ Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales.

sentido cuando el que lo lee se lee y dice: «¡mierda! ¡claro! ¡eso es lo que yo hago!» Y, entonces, me gustaba como ese cierre que tú hacías: que mandan el libro, y el otro dice «oh, sí, ese soy yo». Porque yo creo que ahí es que tiene sentido nuestro trabajo, cuando el otro, a través mío, también tiene una elaboración sobre su propio acto. Es decir, él tiene su acto pero no se lo piensa y no le da significancia a ese acto que, por ejemplo, es un acto identitario, es un acto de vivir el cuerpo, de una manera de vivir las relaciones, que no eran importantes; y, entonces, cuando la gente encuentra el texto y encuentra otras cosas, por ejemplo, lo que digo yo siempre, yo trato de mirar cómo afecta la institución salud, cómo afecta la institución religiosa, cómo afecta la institución jurídica en la práctica de la gente para definirse «homosexual» o «marica» o «trabajador sexual». Ellos empiezan a asumir esos otros elementos de la interpretación para reinterpretar su propio acto.

Susurros y alteridad

RP. Quisiera citar otro ejemplo «fallido» de etnografía. Hay una etnógrafa norteamericana, Ruth Behar, que publica un libro, primero en inglés y luego en español, que se llama *Cuéntame algo, aunque sea una mentira* (Behar, 2009), una extensa etnografía con una mujer indígena de San Luis Potosí. Tiene un capítulo muy interesante en el que esta mujer, amiga de la etnógrafa, va con una curandera, la comadre Chenchá. La etnografía es de los años 90. Entonces, Ruth Behar, a pesar de que es una antropóloga feminista –de hecho, teoriza la relación entre antropología, etnografía y feminismo (Behar & Gordon, 1996) –, dice: la comadre Chenchá es alguien que desconozco si es hombre o mujer. Y, en alguna medida, expresa el desagrado de no poder clasificarlo/a. Hoy día sería muy difícil que alguien, en el campo de la antropología de la sexualidad y del feminismo, dijera eso. Sería bastante ofensivo, pero no lo era en ese momento.

Entonces, la comadre Chenchá, que no sabemos, a través de Ruth, si es hombre o mujer, y en realidad, más bien la pregunta no es si ella lo tenía que definir, sino, más bien, ¿quién es ese personaje?, ¿quién es ese sujeto? Es una curandera que sana a través de posesiones. Entonces, llega la gente popular de San Luis Potosí, un estado del norte de México, y ella comienza a *recibir* espíritus. Y recibe uno muy importante que es Pancho Villa. Él tiene una característica central: es el único extranjero que ha invadido los Estados Unidos. Entonces, la comadre Chenchá, poseída por Pancho Villa, comienza a dirigir una especie de coreografía en la que habla a sus soldados y la gente le responde, marchan y cantan el himno nacional, etc. Y, luego, la gente cae como en una especie de trance y se cura, según el relato de Behar.

Ruth Behar, cuando ve esto, a mí me parece interesante, lo describe a partir de las coordenadas más tradicionales de la descripción, que es «esto vi». Y, entonces, tú dices: la comadre Chenchá, que es un sujeto de género muy singular, que, además,

tiene que ver con un montón de tradiciones donde estas liminaridades subjetivas y corporales se relacionan con poderes sobrenaturales, no es nada menos que un personaje poscolonial capaz de encarnar a Pancho Villa frente a una *gringa* para volver a invadir/la. Creo que no se da cuenta de eso o no lo contempla. Una parte de la curación tiene que ver con el dólar. En el momento en que ella hace la etnografía había una crisis económica muy intensa en México, posterior al acuerdo de libre comercio con los Estados Unidos y Canadá. Entonces, hay una conexión entre las curaciones, la posesión de Pancho Villa y la crisis económica. Y aunque menciona todos estos elementos, no los interpreta.

ER. Pero tú puedes verlo. Ella no ve y describe de una manera muy plana, pero esa descripción plana te permite a vos ver otras cosas que ella ni siquiera vio y sintió. Entonces, es muy interesante eso también.

RP. Sí, claro, pero cuando me preguntan: «¿cuáles son sus compromisos epistemológicos y escriturales que le impiden ir más allá de esa descripción?» Digamos, ir más allá de algo que, además, es una descripción. O sea, si pensara las relaciones, ¿qué significa Pancho Villa en la historia de México? No necesariamente dejaría de describir, trazaría relaciones. Y eso no necesariamente es una teorización; es como la apertura a un diagrama de relaciones. Sí, como una cartografía. Decir: «bueno, Pancho Villa, que invade y que no sé qué, etc.». Entonces, digo, lo que me parece es que si eso no se vuelve a interpretar, esa etnografía se *muere*, se transforma en un documento histórico muy rápidamente.

ER. Claro, pero lo que yo estaba pensando es algo que dice Mariza Peirano que me parece súper interesante. En el artículo «En defensa de la etnografía» (Peirano, 1995), discute con los gringos de los 80 que estaban considerando la etnografía como un asunto posmoderno, y lo que ella dice es que las buenas etnografías trascienden incluso las «fallidas» elaboraciones del etnógrafo. Entonces, el hecho de que se haya descrito esto prosaicamente, logra que otros puedan transitar esos textos y trazar otras cartografías. Por ejemplo, tú estás trazando otra cartografía. Lo que dice ella trasciende incluso sus cegueras y limitaciones.

PP. Pero, también depende del momento histórico para hacer esa interpretación.

RP. Sí, claro. Aunque, también, hay que asumir una cierta convención disciplinaria que es «describe, pero no interpretes».

PP. Y así se está haciendo ahora la historia del conflicto en Colombia.

RP. Sí, pensemos que en aquel momento hay un impedimento dentro del gremio, del canon. Hoy día, ya no; tal vez. Al menos, está más abierto. Pero cuando lo hace Behar, creo que no. A pesar de que ella estaba en la crítica textual.

ER. Sí, y es una mujer feminista...

RP. No sé si tal vez sea su propuesta, pero me da la impresión de que solo la descripción es algo que queda detenido.

ER. Tu escozor con la autoetnografía, ¿cuál es? ¿O yo leí un escozor que no es escozor? Porque dijiste: «no, yo no me quiero pensar esto en clave de autoetnografía». ¿Tenés elaboraciones por ahí? ¿Tenés pensado? Lo digo porque, últimamente, ha empezado a transitar muchos estudios que se enuncian desde la autoetnografía, siento que a veces abusando de esta idea de autoetnografía...

RP. Es que, por ejemplo, cuando alguien preguntó por la etnografía multisituada y la propuesta de Marcus (1995), mi uso del término posetnografía no es para multisituarse, sino para diseminarse. No es lo mismo. No es la etnografía en muchos lugares, sino que son materiales que convergen de formas que no podemos planificar necesariamente, que no se someten al rigor metodológico, pero que comienzan a sintomatizarse, en algún sentido. Entonces, una asociación con mi historia de vida, noticias de acá, etc.

Escribí un texto que se llama «Heterotopías etnográficas» (Parrini, 2016), no sé si bien resuelto, pero que es un intento por pensar lo que alguien denominó antes como «excesos». Pero yo también hablaría de «falta». La etnografía es una práctica que siempre está en falta con respecto al mundo; o sea, que uno tiene menos de lo que debiera tener y no hay que preocuparse porque siempre vamos a tener menos. Digamos, para eludir cierta compulsión de acumulación. O sea, eludir la idea de que, si tengo muchas fotos, muchos videos, muchas entrevistas, muchos datos, entonces conozco con mayor profundidad. No necesariamente. Porque, de todas maneras, esto es como un queso gruyer: está lleno de agujeros. Y es así estructuralmente. No es un tema de «mientras más, mejor».

Lo contextualizo: yo llevo 14 años haciendo una etnografía y hay cosas que solo suceden a largo plazo, que al primer año no habrían pasado. O sea, por eso no quiero comprometer otras estrategias de investigación, porque a veces no tenemos más tiempo, no hay más recursos, y en uno o dos años tenemos que resolver una tesis doctoral. Entonces, creo que hay mucha potencia en eso, pero esta es una reflexión de alguien que ha estado mucho tiempo comprometido con una etnografía, le va dando vueltas, puede volver a escribir, puede desdecirse. Por ejemplo, yo no respondo la pregunta por el deseo porque creo que no pasa nada por mi propio deseo, tampoco sé cuál es el mío, es opaco para mí, queda como una especie de afuera, de afuera-adentro, porque es una potencia, pero no voy a explicar mi deseo, lo dejaré como una pregunta.

¿Qué tiene que ver con el tema de la autoetnografía? Me pregunto: ¿en qué medida la autoetnografía no es un autoanálisis? Yo prefiero, ahí, apostar por la alteridad, porque nos hacemos una pregunta por el otro o la otra y por las alteridades, incluso no-vivas, no-humanas, no-lingüísticas. También, como escribiría Latour

(2008), por los objetos, las materialidades, los fantasmas, los espíritus, etc. Todo eso también, que está convocándonos y que está, quizás en algún momento, susurrándonos. A veces son puros susurros. Eso requiere de mi cuerpo y de mi subjetividad como superficies, pero de rebote, por eso es especular también en el sentido de espejo. O sea, que rebota, pero no para ir hacia mí, sino para ir hacia el otro, a esa alteridad.

Yo acabo de terminar un artículo (Parrini, en prensa) donde hago una pregunta: ¿cómo se etnografía la fantasía? Entonces, trabajo con una serie de episodios etnográficos, especialmente, con un Niño Dios.

Un amigo de Tenosique me regaló un Niño Dios. Yo no soy católico. Asumí los rituales y comencé a poner pesebre en mi casa, a vestir al Niño con tales atuendos y llevarlo a misa el 2 de febrero para el día de La Candelaria. Me comprometí con esas prácticas por el regalo. Entonces, una vez que lo llevo a misa coincide con el momento en que en México se discute el matrimonio entre personas del mismo sexo, por llamarlo así. En una de las misas, el cura dice: «nosotros estamos aquí rememorando y conmemorando el acto de la presentación de Jesús Niño ante el templo, en el templo». Estoy parafraseando porque, claramente, no me aprendí de memoria lo que dijo el cura: «y esto lo hacemos en un momento en que la familia está bajo ataque, porque imagínense que hasta los hombres se pueden casar». Yo no tengo hijos, ni soy casado, ni soy heterosexual, ni quiero serlo, ¿qué estoy haciendo yo con un Niño Dios en ese sitio? No solo porto el objeto y el compromiso con una persona a la que quiero, sino que también una fantasía social de heterosexualidad. Entonces, lo que me parecía interesante de esa práctica, en la que me sentía un poco como un infiltrado, era que el Niño me permitía explorar las fantasías de los otros, que yo no puedo interrogar directamente porque la fantasía no se puede inquirir. «¿Cuáles son tus fantasías?» Es absurdo preguntar eso.

Pienso que ese Niño es como una especie de máquina epistémica que va por mí a hacer la etnografía, por decirlo así. Es como una especie de maquinita, un poco como los telescopios y los microscopios que nos permiten ver cosas que no vemos con nuestros propios sentidos. Esos son, para mí, los bordes de la etnografía. No sé si se puede etnografiar la fantasía. Solo me pregunto y reconstruyo este ejercicio, lo relato, y también digo: no es que yo esté en Ciudad de México y ellos en Tenosique; es que la etnografía se diseminó en prácticas culturales, en momentos y en relaciones que no se limitan a aquí o allá. El Niño viene de «allá», pero lo llevo a misa «aquí». Aquí en Ciudad de México. El Niño me lo regaló alguien católico, yo no lo soy, ¿qué estoy haciendo al asumir los rituales del catolicismo vernáculo mexicano?

Claro, eso no obligatoriamente necesita teorización, pero sí me permite entrar, en este caso, con las nociones de fantasía que Slavoj Žižek plantea en *El sublime objeto de la ideología* (1992): todo orden social, dado sus antagonismos, está sostenido

en fantasías que los niegan. Eso se ha transformado en una idea clásica de las ciencias sociales en los últimos 30 años. O sea, la fantasía elabora el antagonismo, negándolo. Por ejemplo, cuando los políticos dicen: «es que nos tenemos que unir». Eso es pura fantasía, porque esta sociedad es una sociedad de antagonismos muy profundos, de clase, raciales, de género, etc. Y los usos *queer* de esa noción, la posición *queer* se tiene que pensar como negativa ante la fantasía dominante, que visibiliza el antagonismo y no trata de resolverlo, digo siguiendo a Lee Edelman (2004). Tal vez todo esto habría que explicarlo con mayor detalle.

Entonces, creo que la descripción de la misa no tiene mucho sentido si no atravieso estos conceptos o datos conceptuales. O sea, cuando yo voy a misa y el cura dice: «tú no debieras estar aquí», yo estoy viviendo mi propia fantasía y también la fantasía de toda esa gente, cientos de personas en una iglesia cargando niños de yeso, como si llevaran a Jesús. Y suponiendo que todo eso es una escena heterosexual y heteronormativa. Entonces, esto no lo propongo como ninguna metodología, porque sería cuidadoso, pero eso ya es un experimento. Hay un acto intencional de creación de una escena, por decirlo de algún modo. Ya no es la descripción de lo que está sucediendo como si fuera distinto de mí. Ahora, la pregunta es: ¿tengo que enunciar mi deseo para hablar de eso?

PP. Pero la *performance* te permite acercarte, de alguna manera, a hacerte preguntas sobre la interpretación de los otros.

PP. Y te lo pregunté no como un capricho metiche, sino porque en tu libro cuentas tus sueños, tú dices «me sueño con». Y, entonces, mandas a lo onírico. Cualquiera de los lectores que hayamos tomado medio día de psicoanálisis, diríamos: «hombre, ¿y su deseo?» Es en ese sentido.

RP. Sí, pero también en el sentido de Reinhardt Koselleck cuando trabaja con los sueños que Charlotte Berardt (Koselleck, 1993) registró durante los primeros años del nacionalsocialismo en Alemania. Koselleck, que es un teórico y epistemólogo de la historia, dice: como datos, no son los documentos históricos que reclama la historia, pero como descripción de lo que sucedía, de lo que experimentaban, especialmente, los judíos durante los primeros años del Tercer Reich —dice—, no hay documento histórico más intenso y más verdadero que esos sueños. Entonces, ahí, lo que me interesa es que el sueño tendría un carácter histórico; no psicoanalítico. O sea, no es mi interpretación, sino que es la interpretación del mundo que estaría disponible en él, potencialmente. O sea, esa fue una ruta que yo no planteé en *Deseografías* porque no conocía estos textos, pero que ahora trabajaría desde ahí.

PP. Estoy pensando mucho en una cosa, que me lleva a pensar lo que estás hablando, que es la etnografía de la etnografía. Y, digamos, situarse históricamente en la etnografía también, que para mí es llevar la discusión del conocimiento situado

a su extremo más fuerte. No solamente la posición de sujeto, sino es la posición del mecanismo mismo de conocimiento, que está situado y que produce también unas formas de acceder a eso. Y las que tú estás reflexionando, claramente, porque es conocimiento situado clave, en ese extremo.

Pero, por otro lado, estaba pensando también que es muy interesante esta vinculación con los sueños. Para los psicólogos, es una vinculación muy interesante, lo mismo que para quienes hemos sido atravesados por esta discusión desde el psicoanálisis. Es muy interesante y muy potente, pero estaba pensando en lo mismo que acabas de señalar. El deseo no puede pensarse como algo fuera de la historia, el deseo es historia, y en ese sentido, los sueños son históricos y están situados. Entonces, evidentemente, lo que tú inconsciente, históricamente producido, te permite leer, tiene que ver con ese contexto que estás etnografiando desde una posición fuerte, histórica, vinculada con un contextualismo radical.

ER. A eso me estoy refiriendo. Historizar el deseo, darle contenido del contextualismo radical al deseo, es incluso ir contra el psicoanálisis con mayúscula sostenida.

RP. Y yo creo que tampoco es tan claro que para Freud los sueños no sean históricos. O sea, no sé en qué momento de su obra...

ER. *El malestar en la cultura, Moisés y la religión monoteísta*

ER. Eso es Freud... Y Žižek también es antihistórico. O sea, la noción de fantasía... A mí me gusta más la noción de fantasía de Hall, que cuando hace la cosa de «El espectáculo del otro», la racialización, lo mete en teoría poscolonial y todo. Pero la noción de Žižek, de lo real, y de la clase como lo real, por allá por fuera de... eso sí me parece una estupidez...

PP. No, pero creo que hay muchas elaboraciones posteriores del psicoanálisis, que historizan el deseo y que permitirían, digamos, en una clave etnográfica muy interesante, pensar los sueños y lo que los sueños te están permitiendo decir y ver de ese espacio etnográfico que también hay que historizar, hay que situar fuertemente.

RP: Cuando dices que hay *un conocimiento situado en su extremo*, digamos, como llevado a su extremo, lo que es complicado de esta estrategia es que uno tendría que mostrar no solo lo que va conociendo, sino cómo lo va conociendo. Entonces, tiene que ser como si estuviéramos en este edificio y yo describiera cómo es este edificio, pero también describiera cómo se construyó y mostrara sus aparatos interiores. Pero habitualmente, la formación en escritura académica no permite esa elaboración.

PP. Ahora, si uno va a ver, por ejemplo, en detalle lo que hace Haraway es eso. Lo que pasa es que el concepto de conocimiento situado se queda como mi posición.

RP. Por eso, en el tema de la etnografía no es tanto el «yo situado», sino que es esa situationalidad radical de mi propio cuerpo y mi subjetividad en las tramas sociales e históricas en las que estoy participando.

ER. Y, en esa dirección, yo creo que hay una especie de ilusión cuando se habla de la etnografía en el sentido de que se la piensa robinsonianamente como si fuera un asunto de individuos; y no se piensa que la etnografía nos habla y, en ese sentido, es fundamentalmente una relación social situada históricamente, que implica un aparato que nos trasciende y que nosotros no vemos. El etnógrafo no es un individuo incoloro, insaboro e inoloro, por fuera de la historia, sino que la etnografía es una forma de producción y de consumo y de intervención de conocimientos de cierta manera, que implica todo el aparato incluso de autorización, de autoridad, y no solamente del etnógrafo sino de lo etnografiado, que es producido etnográficamente, y de quiénes consumen la etnografía, no solamente los académicos sino el mercado, el Estado y los imaginarios sociales. Entonces, si pensamos la etnografía como un dispositivo, como una relación social, ahí invocamos al Marx de la *Introducción a la crítica de la economía política*: los seres humanos son relaciones sociales. Yo creo que eso le da más potencia y mucha fuerza, y es lo que tú estás diciendo. O sea, cuando tú afirmas: «cuando yo estoy viendo a otro ahí, cuando me implicó, yo estoy pensando en una dimensión de la relación social». Entonces, la etnografía no es inocente, y me parece esa expresión muy potente, en el sentido que es un dispositivo históricamente situado.

RP. Ahora, la pregunta es si es culpable. O sea, si la etnografía no es inocente, ¿hay que asumir culpas?

ER. Sí. Tenemos que ser culpables de nuestros privilegios.

RP. Sí, tal vez hay también culpas situadas en ese contexto.

PP. Yo veo que se está hablando de las transiciones dentro de la etnografía: interpretación, especulación, deseo, afecto. Hay como unos campos borrosos, en tensión, de lo que está sucediendo, de cómo está históricamente transformándose la etnografía. Y tú estás introduciendo no una visión de interpretación y reflexión, sino más una cuestión que tiene que ver con lo que Haraway llama la difracción, que es entender lo multidimensional en lo que estamos implicados, los diferentes registros afectivos, corporales que estamos viviendo entre las pérdidas, la lengua y todo eso de lo que estabas hablando. Entonces, esa tensión es de lo que estamos hablando.

PP. La versión de «campo» ahí se amplía totalmente, porque «el campo» es todo eso. Es donde estoy yo situado históricamente, atravesado por ciertos aparatos, es un conocer de cierta manera.

RP. Claro. Y recogiendo lo que ustedes plantean, lo que me parece muy importante es que el «campo» se trata de una delimitación estratégica, no es una diferencia definitiva y resuelta. Entonces, como yo estoy planteando el campo, no necesariamente se puede introducir en otras investigaciones, en otros campos, con otros sujetos históricos, etc. En eso habría que ser muy cuidadoso, porque creo que no se puede trasponer, sino que más bien se trata de preguntarse: ¿cómo renunciando —sería mi propuesta— a la distinción tajante entre «allá» y «acá», entre etnografía y antropología, entre descripción y escritura, podemos trazar, digamos, límites estratégicos para los campos?, ¿hasta dónde tenemos que expandirlos y dónde tenemos que restringirlos? O sea, esos límites ¿llegan hasta mi deseo —si es que existe algo así como *mi deseo*—, o llegan a lo deseante en mí? Sin embargo, no me subo al tren con los migrantes.

Lo anterior no tiene que ver solo con antropología y etnografía, sino con las prácticas de investigación contemporáneas. No es que yo diga que, para mí, la etnografía se diseminó; más bien, sostengo que nuestras investigaciones se van a diseminar cada vez más por un asunto estructural que implica los mundos que estamos investigando —si investigamos sociedades contemporáneas—. No lo asumo etnológicamente.

ER. La etnografía es una fantasía de los etnólogos. Además, porque ellos los producen como exterioridades.

RP. Entonces, ¿cuáles serían los recursos conceptuales que necesitamos para trazar esa distinción estratégica?

Cuando terminé de escribir *Deseografías* (la primera parte), un amigo de Tenosique me dice: acompáñame donde Madame Sasú, que es una bruja local, a pedirle un producto para ligar hombres. Bueno, digo yo, con Madame Sasú no voy a dejar de ir. ¿Quién será Madame Sasú? Entonces, llegamos con una mujer que vendía películas piratas y películas porno; en la parte de atrás de su local, tenía un aparador fabuloso lleno de elixires, jabones, líquidos, shampoos, para enamorar, amarrar, desamarrar, etc.

Entonces, cuando me encuentro con esos productos le comienzo a preguntar «¿para qué sirven?». Supuestamente, quería comprar algún producto. Entonces, ella me va relatando sus usos y yo pienso: esta es una deseografía. O sea, aquí está el deseo, pero un deseo material, materializado, en una vitrina, con productos que forman parte, tal vez, de tradiciones híbridas indígenas y católicas, de medicinas populares, quién sabe. No lo he trazado todavía. Y la pregunta que me hago es: ¿por qué no había visto esa materialidad? O sea, ¿por qué todavía mi deseo estaba demasiado vinculado con el lenguaje y no tanto con estas objetualidades que nos rodean?

Entonces, tengo la sensación, y creo que se puede pensar, que hay una diseminación del deseo, desde registros más narrativos a otros que debiéramos interrogar. No tengo claro cómo sondear la materialidad de los objetos, porque no se habla con

ellos, digamos, pero tienen una existencia material en el mundo, son presencias, no especulaciones. Entonces, en ese sentido, creo que ese es un momento de ruptura, porque siento que después la investigación comienza a aparecer en muchos lugares distintos, en materialidades distintas y de formas diversas, que no eran las que puedo registrar a través de la observación participante. Por ahora, llamaría una «diseminación» a eso. Creo que hay que hacer una intervención conceptual ahí.

PP. Pero es algo que tú estás elaborando.

RP. Lo estoy elaborando. Primero me pasa etnográficamente; luego, conceptualmente.

Referencias

Agamben, G. (2006). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos (traducción: Antonio Gimeno).

Behar, R. (2009). ¡Qué viva el general Francisco Villa! En: *Cuéntame algo, aunque sea una mentira. La historia de la comadre esperanza*, (pp.318-341). México: FCE.

Behar, R. & Gordon, D. A. (eds.). (1996). *Women Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.

Benjamin, W. (1989 [1933]). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus (traducción: Jesús Aguirre) y (2013 [1982]). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal (edición: Rolf Tiedemann; traducción: Luis Fernández, Isidro Herrera y Fernando Guerrero).

Biehl, J. (2007). *Vita: Life in a zone of abandonment*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press

Derrida, J. (2003 [1967]). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores (traducción: Óscar del Barco y Conrado Ceretti).

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu (traducción de Horacio Pons).

Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Edelman, L. (2004). *No Future. Queer theory and the death drive*. Durham y Londres: Duke University Press.

Geertz, C. (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa (traducción: Alberto L. Bixio).

Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus. *Revista de Antropologia*, 46(2), 423-444.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (traducción: Manuel Talens).

Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires: Paidós

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial (traducción: Gabriela Zadunaisky).

Lévi-Strauss, C. (2011 [1955]). *Tristes trópicos*. Madrid: Paidós (traducción: Noelia Bastard).

Marcus, M. (1995). Ethnography in/of the Word System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Parrini, R. (en prensa). Etnografía y fantasía. Objetos de alteridad y pequeñas máquinas epistémicas. En R. A. Fagoaga, A. W. Johnson & F. I. Salmerón (eds.). *Antropología hecha en México*. (pp. XX). Bogotá: Asociación Latinoamericana de Antropología & Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.

Parrini, R. (2021). Posetnografía. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.* Antropología y etnografía en el México del siglo XXI, (pp. 75-86). <https://ceasmexico.wordpress.com/2021/04/27/antropologia-y-etnografia-en-el-mexico-del-siglo-xxi-boletin-del-colegio-de-etnologos-y-antropologos-soc-iales-2021/>

Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*, México: UAM Xochimilco e Iztapalapa, CIEG/UNAM.

Parrini, R. (2016). Heterotopías etnográficas: lo distante, lo imposible, lo oculto. *Versión. Estudios en Comunicación y Política*, 37, 97-111.

Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Ed. Dumará.

Povinelli, E. (2011). *Economies of Abandonment. social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham/Londres: Duke University Press.

Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J. D. & Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham/Londres: Duke University Press.

Žižek, S. (1992). *El Sublime Objeto de la Ideología*. México: Siglo XXI.