



**Etnografía marica. Una discusión sobre metodología
y epistemología antropológica**

*Fag Ethnography: A Discussion of Methodology
and Anthropological Epistemology*

Francisco Hernández Galván

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / franckhg93@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo pretende reflexionar en torno a ciertas premisas metodológicas y epistemológicas que surgen al colocar la sexualidad como objeto de análisis de la antropología social. Así, la reflexión de una “etnografía marica” surge por la necesidad de nombrar un modo de acercarse a la sexualidad como objeto de estudio antropológico, entendiendo y atendiendo al trabajo de campo como una forma crítica en la que se acentúan los procesos de afectación y subjetivación de los sujetos entrevistados y las del propio investigador.

Palabras clave: etnografía; antropología; subjetivación.

ABSTRACT

This essay aims to reflect on certain methodological and epistemological premises that arise when positioning sexuality as an object of analysis in social anthropology. Thus, the reflection of a “fag ethnography” arises from the need to name a way of approaching sexuality as an object of anthropological study, understanding and addressing fieldwork as a critical way that accentuates the processes of affectation and subjectification of the subjects interviewed and those of the researcher himself.

Keywords: ethnography; anthropology; subjectification.

Fecha de recepción: 3 de enero de 2019

Fecha de aceptación: 23 de enero de 2019

*Nuestros afectos son condenados a muerte
cuando asentimos, obligados,
a buscar conocimientos objetivos.*

HUMBERTO MATURANA, *LA OBJETIVIDAD:
UN ARGUMENTO PARA OBLIGAR*

*Las fuerzas sociales de la modernidad trabajan
a través de las emociones, las formas en que
nos convertimos en los sujetos que somos
por la estructuración de nuestros apegos afectivos.*

JONATHAN FLATLEY, *AFFECTIVE MAPPING.*

En agosto del 2014 comencé mi primer trabajo de campo en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México. La inserción en nuevos escenarios, desconocidos hasta ese momento, la participación con los sujetos a quienes acompañaba-participaba en sus recorridos cotidianos y entrevistaba se mezclaban en mi percepción. En aquellos momentos realizaba una investigación empírica para sustentar mi tesis de grado. Me interesaba problematizar la performatividad de género ceñida en algunas prácticas corporales de sujetos homosexuales. Indagar sus narrativas era una tarea fundamental; es decir, comprender desde qué lógicas de argumentación se formaban sus testimonios y cómo se desplegaban en identidades políticas, así como los sentidos matizados de su verbalidad. Las narraciones son los sentidos escindidos de la experiencia. Sin embargo, no sólo me acechaba un pensamiento recurrente sobre el ejercicio de la etnografía, sino que al contacto con las experiencias de mis colaboradores se abrió un registro ético y político de disputa, ¿cómo y de cuáles formas interpretaba sus experiencias?

Al paso de los días, de mis aproximaciones con ellos entendía que otros factores iban apareciendo. Se preguntarán por los acontecimientos narrados que me conducían a tales dilemas. Eran cuestiones que no pretendía abordar en la investigación, que previamente había decidido no observar: sucesos de violencia y discriminación. Pero cuando uno se enfrenta al campo, éste cambia todo. Inmersos en las entrevistas aparecían narraciones incrustadas en formas de violencia y discriminación de las cuales habían sido sujetos. De conocidos, de vecinos e incluso de familiares. Experiencias de injuria por ser homosexuales. Éstas no sólo habían detonado una reflexión sobre sí, mu-

chas de las veces por concebirse dentro de una “sexualidad errónea”, sino del alejamiento de sus familiares y el anclaje de pensamientos suicidas.

Podría decir que sus acontecimientos no me concernían, no eran sucesos en los que los había acompañado. No los había vivenciado. Pero provocaban en mí sensaciones agudas. Sus narraciones me interpelaban como filosas cuchillas y se incrustaban en mi memoria. Efectivamente, no había sido partícipe de sus experiencias, pero yo había sido sujeto de experiencias similares. Sus narraciones y las mías se correspondían. No podía dejar de ser empático con los acontecimientos compartidos y los que no tenían, digamos, relación conmigo. Durante toda mi inmersión en campo me condujo a buscar y leer textos metodológicos, pero lo que buscaba, en realidad, eran respuestas a técnicas sobre las “condiciones óptimas” de la ejecución de entrevistas. En muchos de los textos que iba encontrando aparecía la sentencia de tratar, en la medida de lo posible, de alejarme de sus experiencias. Tratar de tener una postura neutral, objetiva.

La sexualidad como objeto antropológico

¿Cómo acercarte a la “homosexualidad” en cuanto objeto de estudio?, ¿qué es lo que me permite mi condición de homosexual en el abordaje de esta sexualidad? Y, más concretamente, ¿cómo y de qué formas mi situación de varón homosexual (injurado/discriminado/violentado) me permite generar relaciones sociales y convivir con sujetos que han experimentado condiciones similares?, ¿cómo juega la subjetivación?, ¿de qué maneras se dinamitan las subjetividades en esta relación? ¿Cómo se habilita la encarnación y enunciación de la homosexualidad a través del contacto etnográfico?, ¿de qué manera se habita y se performativiza la sexualidad en el contacto con la otredad?, ¿cuáles son los efectos que alcanza la materialidad de nombrarnos en dicha relación?, ¿de qué manera nos interpela la discursividad de las identidades que ocupamos en la relación etnográfica? Otra pregunta, incluso, podría ser: ¿cómo se produce conocimiento desde este lugar?

Las anteriores interrogantes tienen que ver con mi posición frente a la producción de conocimiento, con los sujetos con quienes realizo investigación y con mi formulación ética respecto a la forma de realizar y pensar la etnografía. Me parece que bosquejar unos

primeros planteamientos sobre lo que he llamado *etnografía marica* tiene que anclarse con la urgencia de “observar” las conceptualizaciones teóricas, pero tiene que ver, aún más, con la urgencia de encontrarlas en campo... de responder ciertas interrogantes que a lo largo de mi vida me han acechado, obsesionado y, sin duda, me han dirigido a esta reflexión. Incluso mi escritura es, en múltiples formas, movilizadora por afectos: “rencor”, “rabia”, “sufrimiento”, “indignación”, “felicidad”, que me provoca reflexionar sobre la cuestión homosexual en términos discursivos, de representación y de práctica social.

La antropóloga feminista Gayle Rubin argumentaba que “una teoría radical del sexo debe identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual”.¹ Por lo tanto, esta postura radical “necesita [...] instrumentos conceptuales que puedan mostrarnos el objeto a estudiar. Debe construir descripciones ricas sobre la sexualidad, tal y como ésta existe en la sociedad y en la historia, y requiere un lenguaje crítico convincente que transmita la crueldad de la persecución sexual”.² La necesidad de plantearse una postura teórica contenida en esas dimensiones se manifestaba por el deseo latente de plantearse formas de metodológicas de atender principalmente, pero no únicamente, las experiencias de sujetos homosexuales. Es decir, sobre las formas de alteridad sexual, de género, o bien, en el espectro de prácticas que tienen que ver con cuestiones sexuales. Lo que puede conducirnos a la siguiente aseveración: una teoría radical de la sexualidad necesita nutrirse de etnografías encarnadas.

Así, este texto epistémico es influenciado por los escritos de Gayle Rubin, principalmente por *Notas para una teoría radical de la sexualidad*. La antropóloga se preguntaba sobre aquellos recursos conceptuales para mostrar la opresión de unos sobre otros, así como las formas de pensar una política sexual que devenga en radical. Desde este tropo quiero indagar en la búsqueda de aquellas herramientas epistémico/metodológicas que coadyuven a la investigación

antropológica que siguen siendo necesarias en la contemporaneidad para hablar de los sujetos con quienes realizamos y producimos conocimiento etnográfico.

Bronislaw Malinowski, es sus famosos *Argonautas del Pacífico occidental*, decía que “un trabajo etnográfico riguroso exige [...] tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales, y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás”;³ es decir, al igual que la apuesta de Rubin, el antropólogo señala la necesidad de plantearse la sistematización del proceso etnográfico: la rigurosidad como elemento indisociable en el análisis social. Sin embargo, en posteriores décadas, ante lo que se ha denominado en las ciencias sociales como el “retorno del sujeto”,⁴ la problematización de tal retorno es un debate, actualmente vigente, en las ciencias sociales y humanidades propuestas desde una visión posestructuralista. El sujeto vuelve como el centro de convergencia y divergencia de las diversas estructuras normativas. Objeto de agencia, obediencia y pensamiento, el sujeto se coloca como el heredero de una larga tradición filosófica y antropológica. Unas buenas palabras para referirme a lo anterior se encuentran planteadas por Denise Jodelet, ella menciona que “el sujeto aparece bajo diferentes figuras: la de una ilusión o de una transparencia engañosa; la de una objetivación de subjetividades históricamente construidas; la de una libertad reivindicado de sus derechos, de sus referencias identitarias y de su responsabilidad; la de un objeto en disputa en los combates simbólicos y políticos”.⁵ Es decir, trabajamos con un sujeto con las formas contradictorias e inacabadas en que los sujetos se vuelven sujetos a través de unas determinadas matrices de objetivaciones-subjetivaciones.

Lo anterior muestra un giro a la consideración de los procesos subjetivos. La rigurosidad no es que se haya flexibilizado, sino que buscó emergentes cami-

¹ Gayle Rubin, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, comp. de Carole S. Vance (Madrid: Revolución, 1989), 130.

² Rubin, “Reflexionando sobre el sexo”, 130.

³ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental, I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1986), 14.

⁴ Para una profunda lectura sobre el “retorno del sujeto” revisar las obras: Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global* (México: FCE, 1997), 78; Ernesto Laclau, *Emancipations* (Londres: Verso, 1996); Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. Centro ausente de la ontología política* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 46.

⁵ Denise Jodelet, “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, *Cultura y Representaciones Sociales* 3, núm. 5 (2008): 60.

nos. O bien, se ha pensado de formas distintas el proceso sistemático de inserción en el campo antropológico. Lo que aparece es la reconsideración de la subjetividad en el proceso etnográfico y, con esto, parece aún más problemático la posición que tiene el investigador en sus respectivos contextos de trabajo.

En antropología social, la reconceptualización de su objeto de estudio condujo a las/os antropólogas/os a cuestionarse no solamente por los sujetos de investigación sino por los espacios de inmersión y por sus técnicas metodológicas. Considero que el avance del posestructuralismo en la ciencia y en su forma de producirse afianzó la idea de un sujeto complejo más allá de su caracterización en formas duales o hecho con base en formulaciones dicotómicas. Esto es, un sujeto social estructurado por el lenguaje,⁶ inmerso en un mundo de nudos simbólico-naturales,⁷ indisoluble de la cultura y sus representaciones producidas,⁸ condicionado y subordinado constantemente a focos de poder⁹ y, por último, situado en función de su ontologización y experiencia.¹⁰ Producir conocimiento partiendo de un sujeto desde estas latitudes dificulta la reflexión en términos epistémicos ya que, si bien, la etnografía es el método por excelencia y sobre eso no queda duda, ¿qué características distintas se aparecen frente a un recrudescimiento de la violencia y ceñida en escenarios neoliberales?

Nudos epistémicos

¿Cómo determinados cuerpos son anulados o escindidos en tanto que son considerados subjetividades no posibles?, ¿cuáles son las subjetividades homosexuales habitables?, ¿cómo estos cuerpos son diseccionados por las ciencias, y en particular por las ciencias

sociales?, ¿de qué formas se construye la “verdad de la homosexualidad” a través del conocimiento científico? Uno de mis problemas, sin duda, es la ciencia. ¿Cómo hacemos ciencia los investigadores sociales? Al hablar de la cuestión homosexual es necesario, desde mi punto de vista, traer la discusión sobre el positivismo dentro de la ciencia, las disciplinas y la objetividad que demandan éstas en la producción de conocimiento científico. Ya que en los intentos positivistas por demarcar una manera única de hacer investigación se ha tratado de borrar y de alguna manera despojar —o *despersonalizar*— al investigador de sí, para emprender la auténtica búsqueda del Otro.¹¹

Es decir, modelos científicos positivistas buscan que el investigador se objetive para controlar sus pensamientos, deseos, afectos o actitudes, para que se *suspendan* en el encuentro etnográfico con su “objeto de conocimiento”. En este entendido, “la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido fuertemente vinculada con una noción de objetividad que supone un cierto compromiso ontológico y metodológico”.¹² Las normatividades impuestas desde este proyecto de pensamiento —que relaciona la búsqueda de la verdad a través de la objetividad, una forma específica de relacionarte con el Otro, y una manera particular de generar preguntas de investigación— son las que predominan en las instituciones que realizan investigación. Por lo tanto, el desdoblamiento del *método científico* sostiene sus hallazgos en lo que hemos creído como el único y el legítimo para que se considere nuestros hallazgos etnográficos como un producto epistémico riguroso. Es conveniente, por ende, mover el foco de análisis y cuestionar el proyecto positivista: no es el único modelo, y tampoco es *el* legítimo. Al

⁶ Vid. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós, 1955); Paul Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1990); Jacques Lacan, *Seminario V. Las formaciones del inconsciente* (Buenos Aires: Paidós, 1999).

⁷ Vid. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2011); Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012); Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias* (Barcelona: RBA Libros, 2013).

⁸ Vid. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987); Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (México: Siglo XXI, 1999).

⁹ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 1990); Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de las representaciones* (Barcelona: Paidós, 1994).

¹⁰ Vid. Teresa de Lauretis, *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine* (Barcelona: Universitat de València / Cátedra / Instituto de la Mujer, 1992); Chandra Mohanty, “Encuentros feministas: situar la política de la experiencia”, en *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, ed. por Michèle Barrett y Anne Phillips (México: PUEG-UNAM, 2002).

¹¹ Vid. Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva* (México: Siglo XXI, 1995); Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI / Clacso, 2009); Sophie Caratini, *Lo que no dice la antropología* (Madrid: Editorial Oriente y del Mediterráneo, 2013).

¹² Eduardo González Muñiz, *Buscando el código tribal. Alteridad, objetividad, valores en antropología* (México: La Cifra, 2011), 36.

abrazar un modelo que privilegie la objetividad y la neutralidad en los términos que lo he ido exponiendo supone la exclusión de “valores propios” del investigador necesarios en el curso de la producción del conocimiento antropológico.

La ciencia se modifica, eso lo sabemos. Van ganando terreno posturas en momentos históricos precisos; pensemos en los paradigmas desarrollados por los estudios feministas o los estudios poscoloniales que marcan una ruptura con las discusiones, los abordajes metodológicos, así como los puentes de tránsito y diálogo entre la academia y el activismo político que no creíamos convenientes en otros momentos. En este escenario surgen voces y posturas críticas que desmantelan lo ya objetivado. Al igual que Donna Haraway, “quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar”.¹³ Que la mirada sea un lugar desde donde se comprenda y no donde se juzgue; que la ciencia sea humana y construida en función del cambio social. Ubicados, por lo tanto, desde este planteamiento y agregando aún más potencia podemos decir que “las grandes mutaciones científicas quizá puedan a veces leerse como consecuencias de un descubrimiento, pero pueden leerse también como la aparición de formas nuevas de la voluntad de verdad”.¹⁴ A mi juicio, comprender que esa *voluntad de verdad/de saber* se enraíza en registros institucionales es entender que lo que considerábamos la verdad de la homosexualidad transmuta convirtiéndose en una formulación compleja sustentada por aquellas instituciones productoras de “verdad”. A propósito de lo anterior Gergen, inspirado por Nietzsche, apelaría a que la verdad es “un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...] que tras un prolongado uso parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente”.¹⁵ Por lo tanto, ¿qué es la verdad? O la verdad, ¿para quién/es? Siguiendo esta reflexión:

Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas.¹⁶

Las verdades son ilusiones sedimentadas social y culturalmente. Por lo mismo, el propósito de esta reflexión no es hacer un recuento a manera de la filosofía de la ciencia, sino entender que la construcción de verdades que se han constituido *sobre* y *en* los márgenes de la homosexualidad son unas figuraciones en formas de ficción, que, en el orden de la ilusión, hemos considerado certeras, y a través de ellas se ha creado un particular conocimiento científico sobre lo “homosexual”. Lo interesante, considero, de la ficción es que tiene efectos indudablemente materiales en la realidad empírica, pensemos un poco en la caza de brujas a personas homosexuales, los crímenes de homofobia que se comenten a diario; sobre las representaciones que tenemos respecto de esta cuestión. Por lo que, cuando hablo de la homosexualidad no me refiero única y exclusivamente a un concepto abstracto, ni a disputas únicas e internas en la academia, sino a las vidas de personas, a vidas que merecen ser reconocidas como dignas y vivibles.

Partiendo de las anotaciones anteriores, no quiere decir que aquello que se generaba desde la subjetividad del investigador no existiera; siempre ha existido. Pero en otros momentos, desde otras lecturas, eso que se generaba y con lo cual se podría trabajar antropológicamente para el desarrollo de la investigación simplemente se omitía, se ignoraba, y por último se olvidaba para que esa “verdad” que se publicaba no fuese estropeada. En este sentido, creo conveniente, tal como González, que “una noción de objetividad no puede definirse sin considerar la presencia activa, en el proceso de investigación científica, de valores no

¹³ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Barcelona: Universitat de València / Cátedra / Instituto de la Mujer, 1991), 329.

¹⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2011), 20.

¹⁵ Kenneth Gergen, *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social* (Barcelona: Paidós, 2011), 34.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo* (México: Taurus, 2013), 102.

epistémicos y de la relación de éstos con valores estrictamente epistémicos”.¹⁷ Es decir, reflexionar sobre los valores del investigador que se ponen en juego al contacto con el Otro debe ponerse en manifiesto en el texto. Por lo que re/pensar la objetividad es tarea necesaria para plantearnos el desarrollo de una etnografía marica. En relación con esto, Edgar Morín, en su visión sobre la complejidad, plantea que “conocer es producir una traducción de las realidades del mundo exterior [...] somos coproductores del objeto que conocemos; cooperamos en el mundo exterior y es esa coproducción la que nos da la objetividad del objeto [...] la objetividad concierne igualmente a la subjetividad”.¹⁸ En otras palabras objetividades subjetivas son las que están puestas sobre el desarrollo de la investigación antropológica.

Algo curioso, en estos momentos, es un pasaje que aparece en las anotaciones de Malinowski sobre las enseñanzas de la etnografía; una de sus lecciones afirma que “el etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo”.¹⁹ Menciono que es algo curioso ya que, en estos momentos de extrema especialización ante los *objetos empírico-ficcionales* de la realidad social, produce una vuelta de tuerca pensar al etnógrafo como un analista holístico. Si bien es cierto que el etnógrafo debe prestar atención a las cosas que van apareciendo, superponiéndose y abrazando al objeto de estudio, también es cierto que la mirada presta mayor atención o, mejor aún, enfoca su visión al elemento que interesa por encima de todo: religión, sexualidad, espacio, política, prácticas rituales. Ahora, si se encauza a la serie de interrogantes que van apareciendo en un mismo punto podemos llegar a otra serie de conclusiones. En este sentido, considero, al igual que Bruno Latour, que “la tarea de la antropología [...] insiste en describir de la misma manera el modo en que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas, y explicar de qué manera y por qué

esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen”.²⁰

Practicar, por lo tanto, una etnografía marica es reconocer en su ejercicio un trabajo de sistematización y de análisis crítico sobre la relación que se conforma entre sujetos: investigador-investigado, ceñido en la reflexión de la sexualidad. En este sentido, es un estudio entre/sujetos en el que el punto álgido sucumbe a un trabajo subjetivo, donde se toman posiciones y se juegan valores. En efecto, “asumir la subjetividad (en vez de mentirla y negarla como suele hacerse) no implica que lo escrito sea poco veraz”,²¹ sino, por el contrario, que resulte potente, coherente y “veraz” al igual que nuestros sujetos, con los que construimos conocimiento, también nosotros estamos adentro de la cultura y no fuera de ella. Por lo que los efectos de la cultura, de igual manera, nos llegan a nosotros, tal como menciona Renato Rosaldo: “La cultura abarca lo cotidiano y lo esotérico, lo mundano y lo exaltado, lo ridículo y lo sublime. En cualquier nivel, la cultura penetra en todo”.²² Por lo tanto, entran en juego, también, las epistemes y las ontologías etnográficas. Una conclusión que podemos seguir es la que advierte Donna Haraway al decir que “la ciencia como la cultura popular conforman intrincados tejidos de realidad empírica y de ficción”.²³ Si el objeto de la ciencia antropológica es un amasijo de elementos superpuestos de ficción/realidad/naturaleza/cultura, es difícil desenmarañarlas de las etnografías encarnadas. Por el contrario, lo que aparecerá en ellas es esa misma imbricación.

Etnografía marica

La reflexión de una “etnografía marica” surge por la necesidad de nombrar un modo de acercarte a la sexualidad como objeto de estudio. Mis aproximaciones etnográficas, es decir, mis inmersiones en campo en la elaboración de mi investigación de grado y, consecuentemente, de posgrado, así como estancias de investigación me llevaban a seguir la reflexión que Gayle Rubin se planteaba; esto es, la urgencia de pensar formas conceptuales y metodológicas de aterrizar

¹⁷ González, *Buscando el código tribal...*, 30.

¹⁸ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2004), 154.

¹⁹ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 28.

²⁰ Bruno Latour, *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias* (Barcelona: RBA Libros, 2013), 35.

²¹ Oscar Guasch, *La crisis de la heterosexualidad* (Barcelona: Laertes, 2007), 14.

²² Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social* (Quito: Abya-Yala, 2000), 35.

²³ Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* (Nueva York: Routledge, 1989), 3.

la experiencia de las sexualidades. Lo que aparecía era una articulación que describe y pone en tensión la formulación de las identidades y las interpelaciones injuriosas —que, vueltas mariposas, revolotean, agilizan sus alas y permiten el flujo de sangre homosexual a través de su carne—. Entiendo la advertencia de Jack Halberstam al argumentar que “comenzar un proyecto etnográfico con un objetivo, con un objeto de estudio y con un conjunto de ideas preconcebidas, supone ya obstaculizar el proceso de descubrimiento; esto bloquea nuestra capacidad para comprender lo que sale de nuestro marco de referencia”.²⁴ Por el contrario, se necesita de un objeto claro y una metodología precisa. Lo que ocurre en campo es *otra cosa*. El objeto se modifica, comprendo. Sin embargo, las ideas preconcebidas ayudan a la flexibilidad de lo que nuestros cuerpos sienten en la inmersión etnográfica. Entablar relaciones sociales desde la completa ingenuidad puede llevarnos a conclusiones problemáticas.

Soy un sujeto homosexual al cual se le han objetivado ciertas certezas y ha subjetivado ciertos acontecimientos, mi escritura está escindida por circunstancias que se han manifestado en forma de interrogantes; muchas de esas interrogantes las ofrezco aquí. Conozco bien el desglose de la homofobia en mi cuerpo, los acentos injuriosos de los cuales he sido objeto, las hipérboles de los actos violentos disfrazados de otras múltiples cosas, la anulación y desaprobación académica por *ser* homosexual; también he experimentado el amor, el cariño de los Otros y la fraternidad sincera... pero no se trata de hacer un balance, ni de mostrar las dualidades aparentemente unas más oscurecidas que otras, sino de mostrar el carácter político que tiene el texto. Tal como el aparato de veridicción: confesar la verdad del —sexo— conocimiento. Así, en la convivencia con mis entrevistados lo que se generaba no era solamente realidad empírica y reflexión etnográfica, sino que además provocaban y movían la politicidad de mi postura respecto de mi objeto de investigación: la identidad homosexual. Efectivamente, “lo personal es político”, protestará con rabia Kate Millet.²⁵ La anterior reflexión feminista, este nudo epistémico, resonaba en forma de soliloquio en mi cabeza ante cada encuentro

con ellos, cada narración formada a través de la discriminación, cada cuerpo que se presentaba frente a mí conjurado por la violencia y, también, ante cada risa que se presentaba por la resignificación aparecía en mi pensamiento la consigna feminista. La primera vez que leí “lo personal es político” experimenté un vértigo estruendoso, el planteamiento tomaba mi cuerpo y lo desposeía de cualquier síntoma de afectividad, posterior o anterior. Como inerte, sin saber cómo interpretar lo leído, me incorporaba en mí, me hacía consciente de mi carne, de mi aliento, ¿cómo la composición de cuatro palabras puede causar tal efecto?

Lo político se convierte en personal a través de sus efectos subjetivos en nuestra experiencia; “lo personal es político”, porque lo externo nos subjetiva, el cúmulo de circunstancias permite una postura ante los discursos, las prácticas y las representaciones. Aquello que nos escinde y nos embiste... nos significa. Esta reflexión feminista, zona de disputa, manifiesta la emergencia del sujeto combatido por controles, dispositivos y ataduras performativas de lo “ideal”, lo “correcto”, lo “digno”, y a pesar de eso es un sujeto formulado desde la “agencia”. *Lo personal es político* porque nos muestra lo que subyace en el silencio de los olvidos, las hipérboles, las metáforas y las ficciones de las interpelaciones injuriosas que recibimos y que nos poseen momentánea o prolongadamente; ¿qué tanto de nuestra subjetividad está en juego tras las diversas configuraciones de violencia homofóbica que nos pone en posiciones de abyección, de marginalidad, de ocultamiento e incluso de muerte?

La consigna no sólo señala la dirección del exterior (político) al interior (personal) sino también: *a)* en dirección inversa, muestra cómo el espacio de exterioridad-doméstica es una producción política, cómo aquello que se presume interior es ya un interior estallado —un interior atravesado— como una pura exterioridad; *b)* el lema feminista en su nudo señala el índice de un problema ontológico del pensamiento, la dualidad constitutiva de lo externo-interno y que la escisión del constitutivo es falaz y meramente ideológica. Nuevamente *lo personal es político* ya que al ser un pensamiento ideológico nos

²⁴ Jack Halberstam, *El arte queer del fracaso* (Barcelona: Egales, 2018), 23.

²⁵ Kate Millet, *Política sexual* (Madrid: Cátedra, 1995).

podemos consumir en *su* lucha, nos podemos desgarrar las vestiduras y ver en nuestra carne la política que en ella se muestra.

Ahora bien, si “lo personal es político”, considero que no todas las etnografías devienen en similares u homogéneas. Por el contrario, todos los textos etnográficos surgen tan diversos y eclécticos que es necesario considerar los elementos centrales que caracterizan cada una de éstas. Considerar a la etnografía como un recurso siempre artesanal es atenderla/entenderla como un elemento en constante ir y venir, que incluso al colocar el punto final al texto, se sigue modificando. Por supuesto, “cada nuevo trabajo [etnográfico] justifique su aparición respondiendo a algunos puntos: debe aportar alguna innovación metodológica; debe aventajar en profundidad como en extensión”.²⁶ En estos tiempos donde el método etnográfico se ha instalado como una metodología legítima y mutado en sus principios epistémicos, es necesario someterla y caracterizarla considerando distintas latitudes: el contexto, los sujetos con los que nos aproximamos, las herramientas tanto conceptuales como metodológicas, así como los propios valores morales de los investigadores.

Por otro lado, lejos de pensar que, como diría Malinowski, “el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas”.²⁷ El trabajo etnográfico es un ejercicio que depende siempre de todas las variables. En ocasiones los lugares en los que nos insertamos o los sujetos a los que nos aproximamos, pueden, en reiteradas ocasiones, ser problemáticos. Sin embargo, pensar que existen trabajos etnográficos que se puedan valorar como buenos/malos es reducir el método a meras suposiciones y dicotómicas formas morales. No dudo que existan etnografías más exitosas que otras, pero desarrollando la idea de la característica artesanal de este tipo de trabajo es como se entenderá que la etnografía puede desembocar en múltiples y divergentes formas que no se habían pre/concebido por la inserción en campo.

La etnografía marica es un método que posibilita la articulación de un saber —sexual— reflexivo, complejo y dinámico. Una etnografía marica es una forma entrañablemente epistémica de pensarse y narrarse políticamente como marica; al *ser* habitado permuta tejido como un conocimiento singular y colectivo. Es decir, como un “conocimientos situado”: *responsable, marcado, político*.²⁸

En su concepción clásica, la etnografía es una descripción/interpretación de una situación, proceso o hecho social ubicado en un contexto —temporal/espacial— específico. Sin embargo, me parece que el valor y la importancia del método etnográfico, en la actualidad, reside en la potencia de dar cuenta de las especificidades y cruces semióticos de *una* situación en particular ya que, tal como señala Rosana Guber, “siempre hay algún pueblo donde el complejo de Edipo no se cumple como dijo Freud, o donde la maximización de las ganancias no explica la conducta de la gente, como lo estableció la teoría clásica”.²⁹ Por lo tanto, siguiendo esta reflexión, Eduardo Restrepo caracteriza la etnografía como la descripción de las prácticas sociales y el significado de las mismas, por esa labor, la etnografía debe entenderse como una “comprensión situada”.³⁰ Por lo tanto, me parece que en la etnografía “el sujeto [...] se posiciona según el contexto, de modo que se puede desplazar en múltiples contextos, adoptando posiciones múltiples, las cuales desafían la congruencia y la contradicción”.³¹

La etnografía marica se siente *en y por* el cuerpo posicionado por los trayectos de los sujetos, por las experiencias compartidas: que finalmente son comprendidas. Ustedes que ahora leen esto están atadas/os y escindidas/os por múltiples historias y lugares trazados por configuraciones complejas (pertenencia étnica, ejercicio sexual, reconocimiento genérico, posiciones de clase social, el acceso a la lectura o a la educación, así como la construcción diferencial de sueños y deseos; en fin, una lista casi interminable de etcéteras) que permiten habitar e imaginar el mundo social. Por esas razones, la etnografía marica trata reiteradamente de no obliterar las fronteras, las aberturas y los puentes entre lo cotidiano, la singularidad

²⁶ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 14.

²⁷ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 26.

²⁸ Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres...*, 53.

²⁹ Rosana Guber, *La etnografía: método, campo y reflexividad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 15.

³⁰ Eduardo Restrepo, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Envión, 2016).

³¹ Carlos Pinzón y Gloria Garay, *El efecto telaraña. Reflexividad y autoetnografía en ciencias sociales* (Buenos Aires: Editorial SB, 2012), 29.

de las remembranzas y las *figuraciones* que alimentan lo subjetivo. En este acontecimiento pensemos en el nudo ético de la etnografía marica:

Ha faltado, pero nunca es tarde, una reflexión acerca de nuestra esquizofrenia marica ricas/pobres, de derechas/izquierdas, burguesas/obreras, nacionales/extranjeras, blancas/latinas, amarillas, negras, payas, gitanas, católicas/musulmanas, creyentes/ateas, sacerdotes y monjas/laicos y anticlericales, militares/civiles, empresarios/asalariados, mujeres/hombres, libres/presos, provincias/capital, etc. Hemos conseguido despenalizar la sodomía, los bollos, las mamadas, los dildos, las tijeras, las comidas mutuas de coño, hasta casi las meadas, pero la homofobia persiste igual que siempre, una homofobia con dos caras: una homofobia ideal, descontextualizadas, generalizada, legislada, penalizada, tipificada y universal contra todos los maricones y bolleras; junto con la homofobia real, cotidiana, de la calle, las aulas, el curro, los vestuarios, los barrios, los pueblos, inasequible al imperio de la ley, selectiva, caso por caso, que pregunta antes de excluir cuánto dinero tienes, dónde naciste, tienes trabajo, tienes hijos, eres sacerdote, cuál es tu apellido, eres de derechas de toda la vida, etc. Y decide en consecuencia si apedrearte dentro de los límites estrictamente legales y policiales y echarte hostias o más suavemente de su bar, de su pueblo [...] según un intocable “derecho de admisión” donde se refugian la libertad del sujeto liberal y la camaradería heterosexual y homofóbica: esa camaradería de la que carecemos las maricas, y que es más una simple camaradería, es todo un conglomerado ético que tiene respuestas, reacciones, comportamientos, encubrimientos preprogramados, casi biológicos, que a nosotras nos mantienen desunidas, desolidarizadas, salvándose la que pueda mientras que enfrente tenemos una falange hoplita perfectamente impenetrable.³²

Esa “esquizofrenia marica” nos ubica diferencialmente; articula una forma particular de narrarnos, en tanto maricas, enquistado sobre el desarrollo de nuestras biografías. Ergo, si la etnografía pertenece al orden de lo metodológico, no podemos olvidar que dentro de ese recurso técnico coexiste desde un tropo epistémico. Una etnografía marica reflexiona sobre la

sexualidad en tanto nudo sociopolítico. Es un registro empírico y epistémico que nos permite reflexionar acerca de experiencias discursivas ancladas en parámetros sociosexuales.

Por lo tanto, una epistemología marica es una forma de posicionarse, un estilo de mirar el objeto de estudio, un soporte bio/gráfico de externar los efectos sociales de los anormales. Una etnografía marica se olvida de una realidad homogénea y busca la heterogeneidad constitutiva, a la vez que recrea diálogos emergentes y acentúa los efectos de la diferencia social basados en las segregaciones reguladas por el “dispositivo de la sexualidad”.

Situados en una reflexión etnográfica, Malinowski dirá que, “los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera”.³³ En este escenario, una etnografía marica busca una honestidad, a través de la “vigilancia epistemológica”,³⁴ y reconoce que las experiencias de sus entrevistados y la propia está marcada por caminos indescifrables, parciales y espinosos, por lo que no se trata de corroborar —como verdaderos o falsos— las narraciones de los entrevistados, ya que, en palabras de Borges, “esos caminos habría que andarlos”.³⁵

La etnografía marica se alimenta de los estudios feministas, de los estudios *queer* y *gays* para mostrar que la potencia de la “experiencia marica” desestabiliza una sociedad fundada en parámetros binarios y duales de clasificación y subjetivación sexual. Sobre la conjunción de los anteriores posicionamientos políticos, una *etnografía marica* es deudora de una tradición epistémica que reúne la rabia de un pensamiento antiesencialista que critica aquellos dispositivos heterosexuales anclados al endurecimiento de binomios y dicotomías;³⁶ que entiende al “sexo”, al “género” y al “deseo” como una producción discursiva que prolifera en asentamientos corporales y culturales. Una etnografía marica reconoce el complejo ensamblaje de subjetivación que se territorializa en geopolíticas, sentimentalismos nacionales y fronteras de la clase

³² Paco Vidarte, *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (Barcelona: Egales, 2007), 23.

³³ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental...*, 20.

³⁴ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 53.

³⁵ Jorge Luis Borges, *Cuentos completos* (México: Lumen, 2011), 78.

³⁶ Me refiero a la discusión tácita de: Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual* (Barcelona: Egales, 2010); Adrienne Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *Journal of Women in Culture and Society* 5, núm. 4 (1980), y Luce Irigaray, *Ser dos* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

social.³⁷ Por eso, este tipo de acercamiento metodológico es estratégicamente íntimo: recurre a la promesa política de los afectos como instrumento reflexivo que se *pega* en el quehacer etnográfico.³⁸

Utilizo las posiciones subjetivas “homosexual”, “marica” y “gay”, a lo largo de la etnografía, de forma indistinta; en el trabajo de campo me he dado cuenta de que los sujetos utilizan esas tres categorías para nombrarse a sí mismos (en primera, tercera persona o para referirse a *otro* de nuestros compañeros). Entiendo que tienen registros epistémicos de distinción. Lo *homosexual* tras la caracterización de una figura que un específico aparato disciplinar depositó en nuestra carnalidad: patología, anormalidad y múltiples disforias. Lo *gay*, figuración de demanda, apropiado tras una ardua lucha de visibilidad, que cobra sentido e historicidad en la ruptura del reconocimiento como sujetos jurídicos y que deja “atrás” la caracterización del enfermo. O lo *marica* como registro lingüístico-discursivo injurioso que circula mayoritariamente en el orden de interpelaciones violentas y segregativas.

Prefiero utilizar la denominación “marica”, me parece provocador hablar desde este lugar como posición política ya que reivindica mi derecho a existir. Posicionarse *marica* es renunciar a la figura del varón en términos biológicos y la figura del ser masculino en sus reducciones genéricas. Ocupar la palabra marica es llenar una de las figuras de la posmodernidad identitaria, en estos tiempos de segregación política-social-académica me parece importante caracterizar la existencia como un sujeto contradictorio pero escindido en tanto sujeto sexual. Para Monique Wittig “las lesbianas no son mujeres” porque no cumplen con los lineamientos del régimen sexual: madres-heterosexuales-domésticas.³⁹ La lesbiana, de Wittig, se perfila como la reivindicación de una posición sujeto

y una específica política de la localización. El marica, considero, es una forma de reconocerse, insisto, fuera de los parámetros de la naturaleza o al menos intenta poner un paréntesis a esa idea. Me alegra pensar que ocupar lo marica es traicionar un poco los marcos normativos que nos trajeron a la existencia, ¿para qué domesticarnos en un sistema heterosexual? Los maricas no somos varones, no somos masculinos: somos rabia protestante, somos experiencia andante, somos carne semiótica.

El trabajo de campo, que da pie a una etnografía marica, sugiero que se reflexione desde la más sincera forma de “dialogismo” que piensa Mijaíl Bajtín,⁴⁰ desde aquella “voz” subalterna que reflexiona Spivak,⁴¹ y pensando en que las “narraciones”, como señala Homi Bhabha,⁴² se articulan en el mito del tiempo, por lo que el acercamiento metodológico trata de destilar los discursos y las prácticas sociales concernientes a la narración de mis entrevistados. Para mí, la narración significa un trazo subjetivo que delinea formaciones políticas y simbólicas que crean certezas legítimas.

Las entrevistas realizadas/pensadas desde esta conceptualización etnográfica son un diálogo permanente en las cuales una/o reflexiona los registros epistémico-metodológicos: la escucha, la observación, la posición, la narración, la escritura. Considero que dentro de la observación participante uno “[participa] para poder observar y observa para poder comprender”.⁴³ Ahora bien, remitiéndonos a la escucha, podemos pensar que ésta “no es un acto neutro ni de condescendencia ni de horizontalidad como ficción entre iguales”.⁴⁴ Por ese hecho, podemos decir, al igual que Rufer, que la escucha, metodológicamente, es “un registro de la diferencia”, que acentúa la posición entre sujetos. Por supuesto, la observación y la escucha,

³⁷ Vid. Lauren Berlant, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* (México: FCE, 2011); Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011); Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (Madrid: Akal, 2005).

³⁸ Vid. Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (México: PUEG-UNAM, 2014); Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham: Duke University Press, 2011); Ann Cvetkovich, *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas* (Barcelona: Bellaterra, 2018); Eve Sedgwick, *Touching, Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003).

³⁹ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*,

2a. ed. (Barcelona: Egales, 2016), 29.

⁴⁰ Mijaíl Bajtín, *Teoría y estética de la novela* (Madrid: Taurus, 1989), 68.

⁴¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar un subalterno?* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011), 56.

⁴² Homi Bhabha, “Narrar la nación”, en *Nación y narración. Entre ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, ed. por Homi Bhabha (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), 16.

⁴³ Caratini, *Lo que no dice la antropología*, 109.

⁴⁴ Mario Rufer, “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”, en *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, ed. por Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (México: Gedisa, 2012), 76.

como cualquier otra técnica de investigación, está sujeta a la cuestión de la inmersión etnográfica que reforma nuestra posición como investigadores.

Una etnografía marica trata de ser una aproximación horizontal, situada lejos de posiciones autoritarias, y matizada en el ejercicio hermenéutico/interpretativo de la investigación. Pensando que “la horizontalidad como potencia está contenida en su etimología: es horizonte ejercido, explicación y denuncia en los procedimientos de escritura”.⁴⁵ Y si “la escritura se constituye como espacio para liberar problemas”,⁴⁶ quiero resolver mi pregunta antropológica desde un ejercicio de escritura marica. Recordemos, Maurice Godelier dice que, “la antropología también es un trabajo sobre uno mismo”.⁴⁷ Lo anterior no quiere decir que la investigación trate de uno sino porque la interpretación de los acontecimientos está sujeta a la experiencia del antropólogo. O, en otras palabras, “la antropología implica un salto ‘fuera-de-mí

mismo’ hacia un igualmente desconocido u opaco otro-que-yo-mismo y exigible un tipo similar de respeto reverencias ante lo desconocido”.⁴⁸

La lectura de un texto etnográfico —de una *etnografía marica*— es una suerte de entrecruzamiento teórico/metodológico/epistemológico y subjetivo que se va trazando a lo largo de la escritura. Separo lo subjetivo de sus antecesores no porque estén escindidos en sí mismos, sino que es necesario atender y evidenciar el papel crucial que desempeña la subjetividad en las investigaciones antropológicas. Considero que estos cuatro ejes de la investigación no deben, en ningún momento, estar aislados unos de los otros, por esta razón la etnografía debe ser un amasijo del fenómeno empírico hecho texto. Una última consideración es pensar que una etnografía marica debe tener una posición política que reflexione con los entrevistados de qué formas modificar o significar los eventos desafortunados que pasaron por la experiencia conjunta.

⁴⁵ Rufer, “El habla, la escucha y la escritura...”, 78.

⁴⁶ Valeria Flores, *Interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación* (Neuquén: La Mondonga Dark, 2013), 25.

⁴⁷ Caratini, *Lo que no dice la antropología*, 164.

⁴⁸ Nancy Scheper-Hughes, *Muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* (Barcelona: Ariel, 1997), 34.