

Ansiedad y angustia en el trabajo de campo con cuadrillas juveniles en Costa Rica*

ONÉSIMO RODRÍGUEZ AGUILAR**

Abstract

ANXIETY AND DISTRESSES IN THE FIELD WORK WITH CREWS OF YOUNGSTERS IN COSTA RICA. *A pair of anecdotes experienced during the fieldwork with crews of young people (known as gangs) of Guarari de Heredia (district of the Central Valley of Costa Rica) is presented, in which anxiety and distresses were experienced. The final goal is to propose the idea of ethnographic concern, which tries to account for the emotional experiences that influence ethnographic implementations.*

Key words: social anthropology, young people, district, anxiety and distresses

Resumen

Se presentan un par de anécdotas vividas durante el trabajo de campo con jóvenes en cuadrillas (mediáticamente conocidas como pandillas) de Guararí de Heredia (barrio del Valle Central de Costa Rica), en las que se experimentaron momentos de ansiedad y angustia. La intención final es proponer una idea: la inquietud etnográfica, la cual intenta dar cuenta de estas experiencias emocionales que influyen en las implementaciones etnográficas.

Palabras clave: antropología social, jóvenes, barrio, ansiedad y angustia

Introducción

La ansiedad del/la investigador/a en campo ha sido una de las emociones más comunes y, paradójicamente, la antropología la ha discutido poco. Referentes clásicos de la disciplina como Evans-Pritchard (1977), Radcliffe-Brown (1975), Geertz (1989) y el mismo Malinowski (1973 y 1985) omitieron hablar de manera abierta sobre este tipo de complejidades propias del quehacer etnográfico; quizá, la pretensión objetivista de la época coartaba la posibilidad de hacer mención de las vivencias, en muchos casos angustiosas, del sujeto que intentaba “conocer” alguna realidad específica. Aun así, y sin querer, fue precisamente Malinowski (1989) quien, con la publicación *post mortem* de su diario en 1966, diera algunas pistas sobre la alternativa de tomar eventos subjetivos como posibles unidades de reflexión.¹

En la misma época de la publicación del diario aparece “De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento” (1967), en donde Devereux (2008) recupera los aportes de la etnología (sobre todo el trabajo del autor entre los indios majave de Arizona durante la década de 1930) y el psicoanálisis freudiano (el tema de la transferencia), para proponer la consolidación de una ciencia objetiva, la cual partiría de un método

* Artículo recibido el 26/09/16 y aceptado el 16/12/16.

** Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica, Sede “Rodrigo Facio Brenes” Montes de Oca, 2060, San José Costa Rica <oneboticario@gmail.com>.

¹ Otra excepción, además de “El Diario”, aunque ésta desde un posicionamiento consciente del papel de la subjetividad del etnógrafo, es *La sociedad de las esquinas* de William Foote Whyte (1971), claro está, sin que este autor sea antropólogo de formación. Más adelante retomaré un par de enseñanzas que dejara este trabajo de campo con pandillas de un barrio de Estados Unidos en la década de 1930.

subjetivo-contratransferencial (las reacciones inconscientes del investigador a partir de la relación con sus *informantes*). Este texto etnopsiconalítico es un referente esencial en la construcción de este escrito, pues reivindica directamente la necesidad de reflexionar sobre las ansiedades y angustias del *sujeto cognoscente*.

Posterior a estos esfuerzos pioneros ha habido autoras y autores que han intentado reflexionar respecto de sus vicisitudes durante sus trabajos de campo; un par de ejemplos los conforman Wacquant (2006) y Guber (2007). El primero, con su estudio sobre boxeadores que entrenaban en un gimnasio ubicado en un gueto de Chicago, no sólo interiorizando sus *habitus*,

sino también a través de una inmersión profunda, aprendiendo con su cuerpo el oficio de boxeador; así, relata varias situaciones relacionadas con su proceso de aprendizaje, el cual lo llevó, en algún momento, a plantearse la disyuntiva, como él mismo lo manifiesta, de dejar la academia para seguir en la actividad pugilística. Esta tensión experimentada por el autor sorprende, pues nos permite pensar respecto de que quien intenta aproximarse a cierta realidad, al tiempo que la modifica, también y fundamentalmente, se ve transformado por ella.

La segunda, desde el marco epistemológico de la reflexividad (elaborado con profusión por la autora en diferentes publicaciones –por ejemplo, Guber, 2008–), narra la vivencia con exsoldados argentinos que lucharon en la Guerra de las Malvinas; en concreto, explora algunas ideas derivadas de su relación con un informante “trucho”, es decir, que se hacía pasar por excombatiente, siendo que nunca peleó en dicho conflicto bélico; la autora se emplaza como etnógrafa, desafiando en alguna medida el principio de objetividad tanpreciado en la tradición disciplinar. Al final –además de rematar con su idea de cierta dimensión metacomunicativa existente en ella (como antropóloga) y en los excombatientes–, su experiencia subjetiva con la mentira (tanto en truchos como en excombatientes genuinos) le sirve para profundizar en el análisis de la identidad de estos sujetos. Podemos decir entonces, con Guber, que la mentira, al igual que la ansiedad, pueden no sólo servir para pensar a nuestros “objetos”, sino también para pensarnos a nosotros mismos en cuanto etnógrafos.

La intención de este artículo es, en buena medida, seguir la línea de reivindicación de lo subjetivo esbozada en los aportes de Wacquant y Guber,² intentando hacer hincapié en la ansiedad en campo, es decir, retomando la crítica desplegada por George Devereux: los datos contratransferenciales son los más importantes y, en consecuencia, a los que mayor énfasis se les debe dar en los recuentos etnográficos.

Para discutir esta ansiedad etnográfica, recuperé, a modo de ilustración, dos anécdotas vividas con cuadrillas juveniles³ de la zona urbana de Costa Rica (véase Rodríguez, 2013). El trabajo de campo del cual



² Existen otros textos sugerentes relacionados con la temática, por ejemplo el de Ferrándiz (2011) que, en primera instancia, hace un recorrido histórico sobre las principales formas de hacer etnografía para, al final, proponer una atractiva manera de proceder etnográfico asociada con dimensiones corporales y globalizadas; tampoco se puede obviar el clásico estudio de Hammersley y Atkinson (1994); sin embargo, aquí me interesan los mencionados textos de Guber, Devereux y Wacquant, porque justo ellos desarrollan reflexiones directamente ligadas a las emociones en el trabajo de campo.

³ En otra investigación (Rodríguez, 2013) antepongo la idea de *cuadrilla* a la de *pandilla* para referirme a jóvenes que integran agrupaciones informales en barrios urbano-populares cuya ética dista de las dinámicas pandilleras, fundamentalmente, en lo referido al uso de la violencia. Además, “cuadrilla” es un término empleado por los propios jóvenes, el cual está lejos de las consideraciones estigmatizadas que recaen sobre la categoría *pandilla*.

se desprenden estas experiencias se realizó, fundamental aunque no exclusivamente, en Guararí de Heredia, durante un periodo de ocho meses (diciembre, 2008-agosto 2009). Además de un exhaustivo proceso de observación etnográfica (4-5 días por semana, variando entre jornadas diurnas y nocturnas), se efectuaron más de 20 entrevistas con actores juveniles, institucionales y locales.

Es importante acotar que durante esta implementación etnográfica hubo otras experiencias ligadas con manifestaciones de angustia y ansiedad (más allá de las aquí revisadas), mas, con todo, escogí estas dos por considerarlas significativas y capaces de ilustrar de este tipo de emociones y subjetividades surgidas desde el investigador.

Por último, me propongo sintetizar estas vivencias del trabajo de campo a partir de una expresión: *la inquietud etnográfica*, derivada de la convivencia con estos mundos juveniles y la lectura crítica de los autores mencionados.

Anécdota uno: la mentira de Chuz

El acercamiento con los jóvenes de La Penca⁴ se realizó a través de un antiguo conocido integrante de la Garra Herediana.⁵ Este joven me presentó a Chuz, miembro de la cuadrilla en cuestión. El mismo día que conocí a Chuz pude conversar con él sobre diferentes temas, entre ellos, la razón por la cual me encontraba haciendo trabajo de campo en Guararí. Además de Chuz, hablé con su hermano menor, Yopo, quien me recibió días después en su casa para una entrevista.

Chuz me comentaba que su hermano mayor, Lito, se encontraba en Nicaragua, conviviendo con jóvenes pertenecientes a una pandilla de Managua. Por aquellos días, parte decisiva de mi tesis doctoral era establecer conexión con este tipo de estilo de vida juvenil, tendiente a la movilización transfronteriza en una constante y dinámica producción de significados más allá de las fronteras nacionales.

En ese momento, mi ansiedad por contactarme con “jóvenes transfronterizos” era notoria. Mi angustia se debía a que no había encontrado muchachos con las

características expuestas (ya llevaba dos meses de trabajo de campo cuando platicué con Chuz). Entonces, hallar a un chico cuyo hermano se movilizaba más allá de suelo nacional y entraba en contacto con pandillas de Nicaragua, resultó, para mí, una emoción muy evidente.

De inmediato le dije a Chuz que para mí sería importante hablar con su hermano y que me permitiera incluso viajar con él y los demás miembros de la cuadrilla que se desplazaban cada determinado tiempo hacia el vecino país del norte.

En varias ocasiones fui a la casa de Chuz, o bien le llamaba por teléfono, hablaba con él y con Yopo sobre distintas cuestiones, pero siempre terminaba insistiéndoles sobre mi interés en el viaje a Nicaragua.

Una noche de febrero de 2009 recibí un telefonema de Chuz, me comentó que su hermano mayor, Lito, estaba preso por delitos menores (asalto, robos, etcétera). Yo aún no conocía a Lito, ni lo llegaría a conocer (sólo hablé por teléfono con ¿él? en una ocasión, precisamente cuando, en teoría, se encontraba privado de libertad). El asunto es que, para poder liberar a Lito, según Chuz, era necesario pagar a los afectados por las acciones delictivas de su hermano, en principio eran 20 000 colones (alrededor de 40 dólares), dinero que me pedía prestado.

La liberación de Lito implicaba un asunto determinante, que durante esa llamada Chuz me comentó: “Mae,⁶ es que si mi hermanillo no paga esa vara,⁷ ya no va a poder ir en 15 días a Nicaragua y mi hermanillo lo pensaba llevar a usted, porque dice que usted es un mae tuanis”.⁸

Yo me daba cuenta que era una manipulación (extorsión) sugerida en el discurso de Lito; en ese instante recordé que su hermano menor, Yopo, me había dicho que parte de las actividades del grupo liderado por Lito (que no era integrante de la cuadrilla de La Penca sino de otra asociación), era desfalcar a personas residentes en otros países.

Cuando Chuz me pidió el dinero, le dije que le llamaría al día siguiente, esto para tener tiempo de pensar la situación y tratar de sustraerme de mi necesidad investigativa por localizar a jóvenes con los cuales compartir el famoso viaje transfronterizo.

⁴ Todos los nombres referidos en este artículo han sido modificados. La Penca (nombre imaginario dado por el autor del presente texto) es un barrio ubicado en Guararí de Heredia (este sí es un nombre real), zona urbano-popular ubicada a escasos 20 minutos de la ciudad capital. Los jóvenes toman el nombre del barrio para autodenominarse.

⁵ Barra de jóvenes seguidores del Herediano, equipo de fútbol de la primera división costarricense.

⁶ Muletilla muy empleada en Costa Rica (“güey” mexicano). Viene de “maje” (tonto), aunque en el uso popular no se hace énfasis en dicha alusión, es más bien una forma extendida de hablar con cualquier otro desde la horizontalidad.

⁷ Cualquier cosa, en este contexto, dinero.

⁸ Buena gente.

Evidentemente, no pude realizar el ejercicio de separarme de mi ansiedad y observar con claridad lo que a la postre sería una especie de estafa.

Le dije a Chuz, al día siguiente de aquella primera conversación sobre el encarcelamiento y la forma de liberar a Lito:

—Vea mae, yo no le voy a dar los 20 000 colones, le puedo dar la mitad, nada más.

Chuz: Ah mae, claro que sí mae, se lo agradezco; nosotros vamos a conseguir la otra parte... Vieras que mi mama estaba toda enferma por esa vara, ¿le conté verdad?

Yo: Sí, sí mae, usted me contó... ¿Cómo sigue ella?

Chuz: La llevamos al EBAS⁹ y parece que es del corazón y la presión [arterial]... Pero ya con eso de que podemos sacar a Lito, pues se va a componer la vara.

Yo: Pues muy bien mae, más tarde le caigo para darle la harina.¹⁰

Días después, según Chuz, Lito salió de la cárcel.

Una semana más tarde, me llamó por teléfono Chuz, para decirme que Lito me llevaría a Nicaragua, que en 15 días iría con dos amigos más y conmigo, si yo todavía quería y estaba dispuesto a hacer el viaje. Por supuesto, le respondí que quería ir con ellos.

La fecha del viaje se acercaba y no recibía ninguna llamada de los muchachos. Decidí comunicarme con ellos. Llamé a Chuz y éste me dijo que, justo ese día irían a comprar los boletos de autobús, yo le pregunté por el precio, Chuz me informó que valían 8 000 colones (más o menos 16 dólares). Me dijo que le diera el dinero y que ellos se encargarían de comprarlo; de nuevo me sentí en medio de una estrategia ideada por los chicos para conseguir dinero.

Al final accedí a darles la cantidad. De más está decir que nunca hice ningún viaje a Nicaragua con estos muchachos y que, obviamente, me quedé esperando la confirmación de la compra del pasaje.

A pesar de lo sospechoso de las situaciones descritas, yo sentía cierta confianza y empatía por estos jóvenes, por tal razón terminaba dándoles el dinero;

había conversado en diferentes ocasiones con ellos y la relación era muy cordial, por eso no creía (aunque tenía dudas razonables) que fueran capaces de engañarme.

Después del fallido evento de la compra del boleto de autobús, decidí romper tratos con estos jóvenes, pues la situación, para mí, ya trascendía cualquier intento de acercamiento antropológico y sentía que no lograría entablar una “adecuada” relación con los sujetos. En suma, la frustración que experimenté me imposibilitó seguir en comunicación con estos muchachos: no sentía confianza para seguir relacionándome con ellos y, en el fondo, suponía que ellos no iban a ser sinceros conmigo. Es decir, la manera de enfrentar aquella sensación de angustia fue apartarme de los jóvenes de La Penca; dejar de frecuentarlos, para mí, supuso una decisión muy difícil, en virtud de todo el trabajo dedicado y las empatías construidas, sin embargo, al final también suponía una especie de liberación de la ansiedad que el contacto con estos jóvenes me generaba.¹¹

Tiempo más adelante, mientras releía *La sociedad de las esquinas* de Whyte, rememoré este pasaje etnográfico sucedido con los chicos de La Penca. Cuando el investigador de la clásica escuela de Chicago iniciaba su proyecto etnográfico en Cornerville, Doc, su informante más destacado, le dio un sencillo pero trascendental consejo: “No ‘levante’ (invite) a la gente. No sea demasiado liberal con su dinero...” a lo que Whyte respondió: “¿Quiere decir que pensarán que soy un tonto?”, “Sí, y no debe comprar su entrada” (1971: 352).

Esta sencilla pero vital precisión de Whyte, además de hacerme pensar en que de alguna forma yo quise comprar mi entrada en la cuadrilla, me hizo reflexionar sobre cierta instancia metacomunicativa (Guber, 2007) existente entre estos jóvenes y yo: un conjunto de códigos barriales (podría decir, un *habitus*) que no comprendí hasta mucho después de ocurridos los hechos asociados con la “mentira de Chuz”. Este joven, en aquella ocasión, me pedía dinero tratando de sacar provecho¹² de una desventaja cultural evidente

⁹ Equipos Básicos de Atención Integral en Salud.

¹⁰ Dinero.

¹¹ Como se verá en la siguiente anécdota, la ansiedad experimentada con los jóvenes de La Finca no hizo que yo dejara de trabajar con ellos (claro, las situaciones son distintas), al contrario, mi involucramiento en los ritmos cotidianos de sus existencias fue mayor; esto quizá halle alguna explicación en el hecho de que, para el momento de interacción con este segundo grupo, ya mi trabajo de campo estaba muchísimo más avanzado.

¹² En la jerga barrial y cuadrillera, sacar provecho es “evolucionar”. “Evolucionar”, para los chicos, implica, entre otras cosas, pedir dinero para comprar licor, drogas (regularmente marihuana) o bien algún alimento. “Evolucionar” es implementar mecanismos para conseguir productos para ellos necesarios. En otros contextos “evolucionar” puede conllevar ir a asaltar a alguien, entrar a una casa, un súper o minisúper a robar, el objetivo en estos casos, sería vender los objetos sustraídos, para, así, poder obtener otros bienes específicos. La “evolución” juvenil en Guararí es quizá la metáfora adecuada para la búsqueda del “más allá” colectivo y “sacar provecho” o “ventaja” de determinadas circunstancias. Los jóvenes buscan, con la “evolución”, prosperar, avanzar en la noche y sus emociones, en fin, “triunfar”. Esta evolución, como tal, para ellos, no es en sí misma “mala”, en cambio, es una forma de hacer frente a sus cotidianidades.



en el investigador: una confesa incompreensión de los mundos y de las formas en que suelen relacionarse estos muchachos; mi ansiedad fue el síntoma.

La “mentira de Chuz”, analizándola hoy en perspectiva, no sólo suponía interés material, también era una forma de hacerme ver que yo no pertenecía a sus coordenadas simbólicas y materiales de sentido y, siendo así, ellos podían sacar provecho de mí (al menos de lo que yo significaba: un joven universitario clasemediero).

En las cuadrillas suele utilizarse la expresión “conoce”, ésta se emplea en las conversaciones como recurso discursivo aprobatorio; veamos un caso, si yo menciono algo que no tiene lugar a dudas para los jóvenes, por ejemplo: “Guararí es el mejor barrio”, ellos dirán “conoce, mae”. El “conoce” está relacionado con el aprendizaje en un contexto cargado de ausencias materiales y sociales; los “conocedores”, que muchas veces son muchachos de 15, 16 o 17 años, son muy respetados. Acá la edad no es impedimento para “conocer” (como sí lo es en la “cultura oficial”), por lo cual, este principio de “conocimiento”

es responsabilidad de cada quien y el que “se pone” (el que se expone como desconocedor ante determinada situación cara a la tradición barrial y cuadrillera), es responsable de lo que le suceda, incluso de que otros tomen ventaja de su carencia de conocimiento de los códigos barriales. Esto último fue lo que me sucedió al ser “muy liberal” con mi dinero y pensar que, en un espacio como Guararí, podía comprar mi entrada a la cuadrilla de La Penca.

El trabajo de campo etnográfico supone experimentar múltiples sentimientos que en ciertos momentos se vuelven difíciles de captar y entender, por eso, es vital reconocerse en dicha implementación y, además de decir “estuve ahí” como fórmula de validación científica, preguntarse qué tipo de sensaciones y emociones incidieron en la puesta en escena en un contexto específico, pues esa subjetividad también construye textos y contextos de interacción científicamente sugerentes. En síntesis, tal vez la única forma de lidiar con estas sensaciones angustiantes es tratar la dificultad como un dato fundamental, que más que rehuirse debe analizarse: “Por eso el científico debe cesar de destacar exclusivamente su manipulación del sujeto y tratar de entender[se] al mismo tiempo –y a veces primordialmente– a sí mismo *qua* observador” (Devereux, 2008: 20-21).

Anécdota dos: “Dígame una vara, ¿usted es de la ley?”¹³

En marzo de 2009, después de casi tres meses de estar interactuando con los muchachos de La Finca (otra de las cuadrillas de Guararí, que toma su nombre de otro de los sectores del “gran barrio”),¹⁴ una noche en que me encontraba en el lugar, Sofi (la única mujer cuadrillera de las agrupaciones con las cuales se trabajó), delante de otros jóvenes (Coca, Gokú, Mori, Neutrón, Nené y Pipo), me dijo: “¡No, no, aquí usted tiene que vestirse como nosotros!”; en ese momento no entendí el por qué, puesto que ya había ido muchas noches con ellos y nunca comentaron nada que tuviera que ver con mi atuendo.

Al poco rato de esa reprensión, los muchachos se fueron, quedamos sólo Sofi y yo. Ella me explicó en voz baja: “Ellos le tienen desconfianza porque piensan que usted es del “orga”.¹⁵ Después de dicha confesión

¹³ Policía.

¹⁴ Guararí es el “gran barrio”. Dentro de él hay otros pequeños barrios como La Penca y La Finca; sin embargo, la parte central del “gran barrio” se llama Guararí. En este contexto existen tensiones históricas y generacionales ligadas a la relación entre estos espacios internos.

¹⁵ Organismo de Investigación Judicial (OIJ).

no pude reflexionar de manera crítica sobre esta situación. Experimenté una profunda frustración que desembocó en ansiedad. Fue un momento muy tenso en el cual la intranquilidad se apoderó de mis actos. Me sentí inmerso en una profunda soledad, a pesar de hallarme rodeado de jóvenes.

En aquel momento de confusión no me percaté de que el contacto de estos jóvenes con la institucionalidad y la oficialidad era muy reducido (complejo también). Es tan débil su trato con las instituciones públicas del país que éste se reducía a la relación con instancias de educación formal (primaria/secundaria), de salud (EBAIS) y la policía; en muchos sentidos, entidades represoras.

Semanas posteriores al evento que provocó mi ansiedad y angustia, Sofi me contó que uno de los compas de la “cuadrilla” había caído preso (hacia ya varios meses) por portación de drogas; esto a causa de que un agente del OIJ se infiltró en la cuadrilla y comprobó la práctica de venta de drogas por parte del joven.

Entonces yo, un antropólogo que se desempeña en la universidad pública, que quiere hacer trabajo de campo con ellos, que a su vez se presenta diferente en términos estéticos y comportamentales y que además, por si fuera poco, es alto y de textura física gruesa (como suelen ser, físicamente, los agentes del OIJ), no puede ser, a sus ojos, más que un policía infiltrado, que busca develar las prácticas cotidianas del grupo.

La ansiedad también se apoderó de los muchachos (manifestada en paranoia colectiva): en el proceso de transferencia y contratransferencia con los sujetos, además de los datos que estaban arrojando sus prácticas culturales observadas por el etnógrafo, emergió otro tipo de información derivado de mi presencia en el lugar. Yo, como agente externo y desconocido, provoqué la desconfianza de los muchachos, la cual estaba fundada en actos fuera de la norma (distribución de sustancias en el lugar), pero también en la experiencia previa con una de las únicas instituciones públicas con las que entran en contacto.

Al día siguiente, después del comunicado de Sofi en relación con la sospecha que tenía el grupo acerca de mi condición de espía, me comuniqué vía telefónica con ella; me dijo que los chicos que presumían que yo provenía del OIJ no eran ellos, los “viejos” conocidos de la cuadrilla, sino que, al parecer, quienes sospechaban de mi presencia eran quienes rara vez solían

interactuar con los demás miembros de la agrupación y que, además, tenían poco tiempo de participar en las dinámicas de la cuadrilla.

Esto produjo una falsa sensación de bienestar en mi maltrecho estado de ánimo. Pensé: “bueno, al menos son chicos con poco tiempo en la agrupación”, esto, sin anticipar que la sospecha, para ser instituida, no requiere un sujeto inscrito en un marco histórico determinado, es decir, el discurso de un chico con poco tiempo en la cuadrilla puede tener cierto grado de relevancia y legitimidad; además, Sofi concluyó aquella llamada telefónica con una enorme y casi lapidaria frase: “Esos maes me lo decían en broma... Pero bueno, uno no sabe”, fue este enunciado el que continuó estimulando mi ansiedad.

Hay un dicho en Costa Rica (también popular en otros países latinoamericanos, incluido México) que reza: “Entre broma y broma, la verdad se asoma”. Como alguna vez apuntó Freud (2008 [1905]), las bromas, como los chistes, conllevan una “verdad” subyacente (vínculo inconsciente), por ejemplo, los chistes racistas están lejos de ser “inocentes” como mucha gente lo cree, puesto que reproducen una serie de enunciados que propician la vigencia del racismo, casi como una reproducción inconsciente de la violencia racista.

La “broma”, o el tono jocoso con que pudo haberse pensado y verbalizado la sospecha de que yo era policía, está lejos de ser “inocente”. Uno podría sugerir que quien [la o las persona(s)] haya formulado dicha posibilidad, en medio de su ansiedad,¹⁶ quería salir de dudas y no encontró otro modo de expresar su preocupación más que como una “inocente” broma (tratando de no comprometer su posición en el grupo, recordemos que estos jóvenes se habían sumado recientemente en la cuadrilla).

Como etnógrafo es importante comprender que no con todas y todos las participantes en una investigación social se va a generar empatía o, como decía Geertz (1989), *rapport*, en consecuencia, no todos se identifican con la investigación y quizá no entiendan por completo las incidencias del proceso investigativo.

Esta necesidad etnográfica-idealista por encontrar empatías en los rostros de “todos” los actores sociales, rememora aquella fantasía epistemológica clásica de la antropología: la de “volverse nativo” o “estar en los zapatos de ellos”.

Como dice Geertz: “el hecho de intentar descubrir lo que las personas piensan, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo

¹⁶ Semanas después constaté que uno de los jóvenes que había recelado de mí, desarrollaba cierto tipo de “negocios” al margen de la legalidad.

están haciendo”, no tiene absolutamente nada que ver “con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta.” Hacer etnografía “implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos” (Geertz, 2002: 37).

Así, se volvería necesario comprender que la relación con el *otro* en la implementación etnográfica está lejos de ser un archipiélago utópico en donde todo sucede, compuesto por islas de sentido y epistémicas construidas desde una perspectiva exótica de la antropología; nuestra presencia, en determinadas realidades, provoca ansiedades, rupturas, encuentros y contraposiciones que, en nuestra disciplina, suelen obviarse.

Dos noches después de la situación referida que provocó mi cuadro de ansiedad, en la cual emergía la sospecha de mi procedencia y se me acusaba de espía policial, volví a La Finca. Me encontré con un grupo nutrido de jóvenes, 25 muchachos en las afueras del súper del “chino” (minisúper, tienda o comercial pequeño). Uno de ellos, Alfonso, me saludó, y al enterarse de que yo venía de Guararí, de “pasar el rato” con otra cuadrilla, me dijo: “¡Pero usted tiene compas por todo lado!, mejor quédese aquí con nosotros, la gente de Guararí nada que ver”.

La demanda del chico estaba cargada de regionalismo, pero a la vez de empatía, lo que se había puesto en duda tan sólo dos días atrás.¹⁷

Transcurridos unos instantes, cuando volvía a sentir un alivio interno bastante agradable en vista de la empatía en las palabras de Alfonso, Ernesto, otro joven de la cuadrilla me confronta con un gesto de quien sabe que mi posición en la cuadrilla no le afecta: “Mae [aparece de nuevo el tono de broma descrito por Sofi párrafos arriba], a mí no me importa que ande con quien quiera, sólo dígame una cosa, ¿usted es de la ley?”.

Esa frase me regresó al desierto insoportable de lo real. Mientras los jóvenes reían alrededor, contesté de inmediato, de manera inconsciente y con una risa nerviosa dibujada en mi rostro: “¡No! por mi padre que tiene diez años de muerto”.

Mi respuesta a Ernesto, marcadamente emocional, remite a un mecanismo de defensa (inconsciente, por supuesto), que quizá se venía gestando en mi cabeza a partir de la ansiedad y angustia que sentí los días

previos. Lo cierto es que dicha alusión al padre ausente funcionó como validación y una especie de autenticación de mi trabajo en Guararí.

Ese mismo día, y prueba de esa autenticación, uno de los chicos, nicaragüense, se me acercó y me preguntó sobre lo que estaba realizando en el barrio, yo le expliqué en detalle mis propósitos con el estudio (nunca mencioné que era una investigación, puesto que esta palabra suele relacionarse con las pesquias realizadas por el OIJ), él me dijo que entendía y que cuando yo quisiera él estaba en disposición para conversar y que antes se tornaba evasivo conmigo porque temía que yo lo fuera a denunciar ante Migración. Nunca tuvimos la oportunidad de conversar más pausadamente, por razones temporales.

Un par de días más adelante, casi a finales de marzo, llegué a La Finca; estaban Mori, Nené, Guli y Leo, con este último ya había coincidido alguna de las noches en el lugar, en esencia, cuando me pedía junto con otros muchachos que fuéramos a La Llanura (otro barrio interno) a comprar marihuana. Esa noche, Leo (que no había estado en las conversaciones previas con el resto de jóvenes de La Milpa, en donde defendía mi posición de universitario y no de policía), me cuestionó: “¿Mae, usted es del ‘orga’?, no es que tenga desconfianza, sólo quería saber”. Mori y Nené, exaltados y sin dejar que yo dijera algo le dicen: “¡Mae no sea majadero [necio], deje al mae en paz, el mae es de la U y está haciendo un brete con nosotros!”. Leo respondió: “¡Tranquilos maes, yo no sabía, sólo quería saber!”. Fue la última vez que se puso en entredicho cual era el objetivo de mi presencia en el barrio.

Esta experiencia con los jóvenes de La Finca habla de la ansiedad en las “ciencias del comportamiento”, como diría Devereux (2008), pero también refiere directamente a las dinámicas de sujetos que saben jugar con sus cuotas de poder: las preguntas por mi procedencia policial no eran inocentes, sus ansiedades los exhortaban a salir de dudas sobre mi estancia en el lugar, además, ellos entendían que, al final, mi posición no alteraría la de ellos. En síntesis, estos muchachos implementan una disposición del yo específica, sujetos que no abandonan sus deseos, responsables de sus acciones y activos partícipes de sus vidas. Como bien lo apunta Cerri, “nunca hay que olvidar que los sujetos de estudio son agentes activos, que reaccionan y actúan en el mismo campo donde realizamos el trabajo, desde su posición y [con] base [en] sus objetivos” (2011: 368).

¹⁷ Este muchacho no estuvo presente cuando (dos noches antes) se sospechó de mi procedencia.

Para concluir: la inquietud etnográfica

El recorrido por estas dos anécdotas con jóvenes de barrios urbanos populares hace pensar en la importancia de retornar reflexivamente a la subjetividad del investigador, en un primer momento, para tratar de comprender cómo se estructuran las diferentes realidades de los sujetos que integran la trama vivencial que hemos escogido como problema de investigación y, en segunda instancia, para entendernos a nosotros mismos en cuanto antropólogos ubicados en medio de una maraña de significados, que suelen provocar conflictos intersubjetivos por la existencia de varias “alternativas morales” (Cerri, 2011: 363) y existenciales que, en menor o mayor medida, siempre provocan ansiedades y angustias.

A partir de lo anterior, he podido entender que gran parte de mi angustia se daba por algo obvio: el intento de agradarles (el famoso *rapport*) para poder hacer mi trabajo de campo; pero, además, y no menos relevante aunque sí subyacente, mi búsqueda imperativa de la autenticidad como etnógrafo/antropólogo (Guber, 2007); esto es, demostrarles que yo era quien les decía que era: un investigador universitario, no un policía infiltrado.

En este sentido, la inquietud etnográfica¹⁸ puede servir como idea que incorpora esas dos dimensiones; por un lado, esta constante reflexión sobre las emotividades del antropólogo (ansiedades y angustias, aquello que, con base en Devereux, hemos llamado las disposiciones contratransferenciales) surgidas durante el trabajo de campo, entendiendo que este proceso reflexivo involucra, por fuerza, una actitud polifónica y dialógica (Clifford, 2001), pues “muchas veces trabajamos no con los hechos mismos sino con las interpretaciones que hacen los actores sociales” (Ferrándiz, 2011: 13) y, por el otro, cierta instancia metacomunicativa (Guber, 2007), que supone el “conocimiento” de aquellos “mundos extraños” vivencia-

dos por los otros. Nuestras reacciones y las formas en que los otros reaccionan a ellas pueden decirnos y, en consecuencia, hacernos entender, dinámicas y comportamientos medulares de los sujetos (esto se puso en evidencia en la anécdota uno, con la comprensión tardía de cierto *habitus* cuadrillero de los jóvenes de La Penca a partir del fraude).

Lo anterior conlleva interiorizar una de las enseñanzas más significativas del estudio de Wacquant (2006) con boxeadores del gueto de Chicago: la idea de que quien se aproxima a una realidad determinada, necesariamente la modifica, pero, a su vez, se ve transformado por esas especificidades de esos otros culturales adscritos a dinámicas que en principio nos parecen ajenas.

La inquietud etnográfica sugiere un permanente cuestionamiento de nuestro proceder en calidad de antropólogos: revisar y analizar de manera sistemática nuestro comportamiento en campo (incluso las situaciones consideradas triviales), con el fin de preguntarse, según lo vivenciado: ¿de qué modo se transfigura, desde y por mi subjetividad, eso que denominé realidad?; ¿cómo interfieren mis pasiones –aquello que Rosaldo (1991) llamó fuerza emocional– en los sujetos que abordo?, ¿cómo me afectan ellos?

Para que se suscitara el engaño, la mentira de Chuz y la confusión en los jóvenes de La Finca en relación con mi procedencia, fue indispensable que yo estuviera ahí, interactuando, por eso, suscribo lo establecido por Devereux: es preciso formularse estas interrogantes no para que “los indeseados” momentos de angustia etnográfica dejen de ocurrir, sino para aprender a lidiar con ellos y extraer provecho analítico de los mismos.

Fuentes

- CERRI, CHIARA
2011 “Dilemas éticos y metodológicos en el trabajo de campo. Reflexiones de una antropóloga”, en *Revista de Antropología Experimental*, núm. 11,

¹⁸ Esta noción de la inquietud etnográfica empezó a configurarse en mi cabeza con la lectura de una idea de subjetividad propuesta por Michel Foucault en *La hermética del sujeto* (2009) y, fundamentalmente, en las *Tecnologías del yo* (1990), en donde el autor hace referencia a estas tecnologías, las cuales “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990: 49). Esta subjetividad tiene que ver con un par de preceptos: “cuidarse a sí mismo” o “inquietud de sí” y “conocerse a sí mismo”. “Cuidarse a sí mismo” va a considerarse “como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz [...] Una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia” (Foucault, 2009: 23-24). La inquietud de sí (*epimeleia heautou* en griego) significa una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. Esto implica trasladar la mirada desde el exterior, los otros, el mundo, hacia uno mismo. “La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (Foucault, 2009: 28-29).

- texto 25, Universidad del Jaén, pp. 361-370
<<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1935>> [21 de julio de 2016].
- CLIFFORD, JAMES
2001 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 429 pp.
- DEVEREUX, GEORGE
2008 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI Editores, Madrid, 410 pp.
- FERRÁNDIZ, FRANCISCO
2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona y México, 271 pp.
- FOUCAULT, MICHEL
1990 *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Madrid, 150 pp.
- FOUCAULT, MICHEL
2009 *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 540 pp.
- FREUD, SIGMUND
2008 *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Amorrortu, Buenos Aires, 247 pp.
- GEERTZ, CLIFFORD
1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 387 pp.
- GEERTZ, CLIFFORD
2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 276 pp.
- GUBER, ROSANA
2007 "Los veteranos truchos de Las Malvinas: la autenticidad como competencia metacomunicativa en las identidades del trabajo de campo", en *Universitas Humanística*, núm. 63, enero-junio, Departamentos de Antropología y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales-Pontificia Universidad Javeriana, pp. 49-68
<<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2231>> [10 de agosto de 2016].
- GUBER, ROSANA
2008 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires, 325 pp.
- HAMMERSLEY, MARTYN
Y PAUL ATKINSON
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona, 344 pp.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1973 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 512 pp.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1985 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 71 pp.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
1989 *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Barcelona, 302 pp.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1977 *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 287 pp.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD
1975 *El método en la antropología social*, Anagrama, Barcelona, 203 pp.
- RODRÍGUEZ, ONÉSIMO
2013 "Una tejita, rata, pa' evolucionar. Cuadrillas juveniles y barrio en Guararí de Heredia, Costa Rica", tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 296 pp.
- ROSALDO, RENATO
1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México, 229 pp.
- WACQUANT, LOÏC
2006 *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 251 pp.
- WHYTE, WILLIAM FOOTE
1971 *La sociedad de las esquinas*, Diana, México, 431 pp.