

Micropolíticas de la violencia

Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia

Yerko Castro Neira y Adèle Blazquez (Coords.)

Los Cuadernos de trabajo de MESO

Los *Cuadernos de MESO* proponen principalmente textos producidos a partir de los trabajos de los integrantes del laboratorio internacional MESO y de estudiantes asociados. Privilegian los enfoques empíricos con fundamentos teóricos informados. Están accesibles sobre pedido.

Los *Cuadernos de MESO* son una colección del Laboratorio Mixto Internacional MESO, www.meso.hypotheses.org

Últimos números editados

Cuaderno 1- “Territorio y defensa de los recursos: movilizaciones territoriales en América Latina (Brasil, México y América Central)”, ponencias presentadas el ICA 2015, lmi MESO, Xalapa ; por *Hoffmann, Odile y Emilia Velázquez (coord.)*

Cuaderno 2- “Territorios, movilidades y gobernanza territorial ». Textos presentados a la Mesa del XV Congreso de la Asociación Centroamericana de Sociología, ACAS 2016. Managua – Nicaragua, 2016, lmi MESO, Xalapa ; por *Odile Hoffmann y Abelardo Morales (Coord.)*

Cuaderno 3- “Pertenencia y Legitimidades en México, Centroamérica y el Caribe. Antología de textos », 2016, lmi MESO, Mérida ; por *Claudine Chamoreau y Nahayeilli Juárez Huet (Coord.)*

Cuaderno 4- “Pertenencia y Legitimidades en México, Centroamérica y el Caribe. Avances de investigación de estudiantes asociados », 2017, lmi MESO, Mérida ; por *Claudine Chamoreau y Nahayeilli Juárez Huet (Coord.)*

Para citar este Cuaderno

“Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia », 2017, Cuaderno nº5, lmi MESO, México; por *Yerko Castro y Adèle Blázquez (Coord.)*

Índice

Introducción	4
<i>Yerko Castro Neira</i>	
Etnografías en territorios precarizados y de múltiples violencias.	
Etnografiar (en) el terror: el “ser testigo” y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo	9
<i>Natalia de Marinis</i>	
Violencia estructural y buenas intenciones. La antropología de la infancia en contextos de extrema vulnerabilidad	22
<i>Valentina Glockner Fagetti</i>	
Enquêteur en terrain suspect. Usages des contraintes à Badiraguato	33
<i>Adèle Blazquez</i>	
Etnografías y violencias en comunidades en movimiento y circulación migratoria	
Legados de la primera inmersión en el campo. Desmantelando preconcepciones del sentido común, la selectividad nacionalista, y politizando la etnografía del tránsito migratorio irregularizado	45
<i>Soledad Álvarez Velasco</i>	
Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra, violencia y conflicto	57
<i>Yerko Castro Neira</i>	
Afectividad y violencia. Reflexiones en torno a una experiencia de trabajo de campo en Honduras y el sur de México	68
<i>Sergio Salazar</i>	
Cuestionamientos al “Yo etnográfico”: La toma de conciencia de la etnógrafa y el etnógrafo	
La sutil violencia cotidiana en el contexto mercantil (trans)fronterizo México-Guatemala. Una mirada retrospectiva de una investigación etnográfica en torno a la construcción de estereotipos	82
<i>Hugo S. Rojas</i>	
Autoetnografía de un misionero antropológico en las políticas de seguridad	94
<i>Alejandro Agudo Sanchíz</i>	
La investigación antropológica en contextos de violencia. Acercamiento a la situación de la mujer migrante centroamericana en el municipio de Ocosingo	109
<i>Ángela María Velásquez Velásquez</i>	

Lista de siglas

APPO	Asamblea Popular de los Pueblo de Oaxaca
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
CACTUS	Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos
CDHDF	Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal
CDHFMC	Centro de Derechos Humanos Fray Matías Córdoba
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
COFAMIPRO	Comité de Familiares de Migrantes desaparecidos de El Progreso
CTM	Confederación de Trabajadores de México
CWC	Child Welfare Committee
DEA	Drug Enforcement Administration
DF	Distrito Federal
DIF	Desarrollo Integral de la Familia
ERIC	Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación del Servicio Jesuita a Migrantes
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
EUA, EEUU	Estados Unidos de América
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
INM	Instituto Nacional de Migración
Interpol	International Police Organization
Insyde	Instituto para la Seguridad y la Democracia
MOCAVE	Movimiento Campesino Verde
MPL	Movimiento Pueblo Libre
MULT	Movimiento de Unificación y Lucha Triqui
OIM	Organización Internacional de la Migración
ONG	Organización No Gubernamental
PAN	Partido Acción Nacional
PBK	Publika Consulting
PCC	Programa Convivencia Ciudadana
PMH	Pastoral de Movilidad Humana
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PUP	Partido de Unidad Popular

Micropolíticas de la violencia

Sedesol	Secretaría de Desarrollo Social
RedCOMIFA	Red de Comités de Familiares Desaparecidos de Tegucigalpa
UBISORT	Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui
UNFPA	Fondo de Población de las Naciones Unidas
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
USA	United States of America
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional

Introducción

Me hallaba en París en el año 2016 aprovechando una estancia sabática cuando, gracias a una invitación de mis colegas del Laboratorio Mixto Internacional MESO¹, surgió la posibilidad de comenzar a trabajar este cuaderno que ahora usted tiene en sus manos.

Dentro de la enorme y rica variedad de temas que trabajan los miembros del LMI, apareció para mi esta magnífica oportunidad de producir un esfuerzo colectivo que abrigase una discusión poco usual en trabajos etnográficos. Ya sabemos el lema que reza en antropología de hacer de la reflexividad un principio irrenunciable de la etnografía (Geertz, 1980). Eso supone hablar y cuestionar el lugar de enunciación (Hall, 1990) y el yo escritural (Clifford, 1988). Derribar los puntos de vista universales y deconstruir la centralidad del etnógrafo en las escenas que narra².

Pero seamos sinceros. La reflexividad la hacemos a medias. Casi siempre sin inmiscuirnos demasiado. Al menos no hasta hacernos ver en todas nuestras contradicciones y paradojas. En este cuaderno todos los trabajos reunidos hacen un esfuerzo por pensar y reflexionar en las paradojas que se producen en el trabajo etnográfico en zonas y regiones de múltiples violencias.

Luego de que el LMI me encomendara la tarea de construir un cuaderno sobre violencia y trabajo de campo, establecimos un equipo, Adèle Blazquez y yo. Conociendo la investigación de Adèle en Sinaloa, México, me pareció que sería la compañera ideal para esta aventura de imaginar y organizar este cuaderno. Por esto es que buena parte del primer período del trabajo lo hicimos en París y esto consistió en diseñar el corazón de la propuesta, invitar a colegas y amigos a sumarse a la tarea colectiva y comenzar a revisar los primeros trabajos.

De esta manera fue que decidimos invitar a varios colegas de diferentes países de las regiones que abarca MESO y que tuvieran por común el haber realizado extensos trabajos de campo etnográficos en espacios

¹ Tal como lo explica la página del CIESAS Golfo, el Laboratorio Mixto Internacional LMI MESO responde a un esfuerzo interinstitucional, encabezado por el CIESAS, el Institut de Recherche pour le Développement (IRD) de Francia y FLACSO-Costa Rica, para conformar un equipo de investigación interdisciplinario e internacional. Yo comencé a participar en el LMI desde mediados del 2015 cuando llegué a París. Participación en seminarios, discusión con investigadores e intercambio con otros estudiosos de esta parte de la región latinoamericana me permitieron tener una visión global del trabajo del Laboratorio. Adèle Blazquez, que coordinó conmigo este cuaderno, también es miembro del LMI y ha participado en diversas actividades en su calidad de estudiante francesa de doctorado en antropología que realiza su tesis en México.

² Como explican Hammersley y Atkinson (1994) en su clásico trabajo sobre “Etnografía”, la reflexividad implica cuestionar el positivismo científico y el afán de hacer ciencia social como si fuesen ciencias naturales. Es poner a discusión la subjetividad del investigador y llevarlo a cuestionar su aparente transparencia en la escena de investigación.

donde los habitantes y los fenómenos que se estudiaban estuvieran inmersos en múltiples formas de violencia. A ellos les pedimos que realizaran una reflexión sobre la forma en que esas violencias afectaron y modelaron sus etnografías. Les invitamos a pensar en la manera en que los contextos que excluyen, segmentan y violentan a las personas también afectan nuestra forma en que entendemos la etnografía y como pensamos sus relaciones con la teoría.

Con Adèle, durante un año, nos dimos a la tarea de recibir y revisar cuidadosamente todos los textos. Cada autor propuso una discusión singular sobre su propia experiencia y sobre las afectaciones que esos contextos tuvieron en su trabajo. En su conjunto, nos parece que los trabajos aquí reunidos demuestran una gran creatividad personal de sus ejecutantes para subvertir esos ordenes violentos. Creatividad para superar problemas prácticos y políticos, y para hacer de las violencias un objeto de reflexión en sí mismo.

Aunque todos los textos pueden ser vistos como trabajos en proceso (conformando muy bien el sentido de lo que en inglés llamamos “working paper” o en francés un “cahier”), ellos dejan sentadas sugerentes bases para una discusión sobre la etnografía y sus límites éticos y políticos en la investigación social.

En varios sentidos, este trabajo y los textos que lo conforman son estudios progresistas que invitan a un cuestionamiento no simple de nuestro trabajo como etnógrafos. Son progresistas porque se declaran en abierta confrontación con los lugares académicos comunes y porque trazan una crítica altamente desestabilizadora de la propia función de la ciencia social. Varios de los estudios invitan a pensar en nuestros prejuicios y la necesidad de discutir sobre nuestros compromisos frente a las injusticias, la explotación y la exclusión que caracterizan el mundo contemporáneo. Algunos otros más nos recuerdan que una tarea fundamental de los etnógrafos que enfrentan realidades violentas es politizar nuestros conceptos. Por estas razones, creemos, este cuaderno es un aporte para salir de nuestras zonas de confort intelectual para pensar en las posibilidades de una etnografía que no sólo dé cuenta de la realidad, sino que intente interpellarla y, hasta donde sea posible, desestabilizarla.

Los estudios, muy diferentes entre sí, siguen y observan “objetos” de investigación distintos pero que en su conjunto permiten trazar ciertas cuestiones comunes. En estos trabajos la violencia a veces es muy explícita y en otras no es evidente. Se trata de estudios que nos hablan de contextos violentos y militarizados, a la vez que lo hacen sobre espacios con violencias sutiles. Estas investigaciones, en suma, se hicieron en espacios donde el lugar común fueron las violencias, pero vistas ellas como diferentes en intensidad y grado. En un péndulo enorme que abriga un caleidoscopio de formas de violencias que van desde la producción de muertes como acción de casi todo orden de lo político y necropolítico, hasta aquellas violencias naturalizadas y pensadas como parte del orden “natural” de las relaciones sociales, pero que encierran profundos procesos de desprecio racial y de clase.

Pensamos, en este sentido, que el trabajo de campo en terrenos violentos abre un amplio espectro de problemáticas etnográficas. Problemas hacia sí mismo, hacia el sentido de su profesión (¿vale la pena lo que hago?) y hacia la realidad misma (que toma la forma del Estado, de una economía despiadada que vivimos y de las condiciones muchas veces críticas de la vida de nuestros, mal llamados, informantes).

Un aspecto muy importante en todo esto es lo relativo al anonimato y al cuidado que debemos tener con la identidad y ubicación de nuestros informantes. Como el lector podrá ver en cada uno de los textos, las etnografías y los etnógrafos desarrollamos una política de protección de nuestros colaboradores, misma que resulta sumamente clave en este tipo de terrenos difíciles para la etnografía. De la misma manera, estos mecanismos de protección son señalados en cada trabajo para que los lectores puedan comprender el delicado contexto donde se desarrollaron las investigaciones.

Al hacer este cuaderno y al pedirles a nuestros colegas que profundizaran en este orden de problemas, fuimos descubriendo que esto no es un asunto fácil. Esto tiene que ver con la toma de conciencia del etnógrafo y la etnografía y con cómo todo proceso de toma de conciencia es un proceso que tiene mucho de experimentación y de autocrítica; de un camino a veces en medio de sombras que el mismo etnógrafo ha construido.

El acto de pensarse y discutirse a sí mismo en esas etnografías no es nunca evidente ni simple para todos. A partir de esta rica experiencia colectiva de trabajo, que hemos logrado conformar a través de este cuaderno, se nos ha despertado el apetito para seguir procesando estas ideas y reflexiones. Sabemos que hay más por pensar y debatir. Por eso a partir de este cuaderno y del apoyo que nos ha brindado el LMI MESO, continuaremos trabajando estos temas para dar vida a un libro colectivo que será nuestra segunda etapa de trabajo.

Para efectos de orden y lectura, hemos dividido el cuaderno en tres bloques. A esta introducción le seguirá el primer bloque, titulado “Etnografías en territorios precarizados y de múltiples violencias”. Aquí veremos el trabajo de Natalia De Marinis, quien se detiene a reflexionar sobre su experiencia luego de haber seguido a las mujeres desplazadas en la guerra triqui (Región Triqui, Oaxaca) y a partir de haber testimoniado una larga serie de hechos que se inscriben en una fuerte lucha militar y de producción de múltiples formas de terror. Aquí ella traza una serie de cuestionamientos profundos sobre su ética, los límites de su lucha y compromiso y sobre las posibilidades analíticas de todo esto.

El bloque continúa con el trabajo de Valentina Glockner, quien nos presenta una reflexión, sutil y profunda a la vez, sobre aquellas violencias que siempre han sido parte de su trabajo con niños, pero sobre las cuales había discutido poco. Ella nos muestra detalles de sus escenas etnográficas y nos invita a cuestionar la objetividad y hasta la propia meta científica, llamando a revalorizar la politización de nuestro trabajo académico.

El tercer trabajo de este primer bloque es el de Adèle Blazquez. Es un trabajo escrito en francés que nos habla de las restricciones que imponen los espacios violentos para ser estudiados, en especial en su experiencia en Sinaloa. Aquí nos muestra como la antropóloga llega a ser vista con sospecha, como extranjera, como mujer o estudiosa, a la cual se le confunde con investigadora del Estado, de la policía o del bando enemigo. Mientras ello ocurre, Adèle nos explica cómo intentaba observar la vida cotidiana sin etiquetar las violencias *a priori*.

Enseguida pasamos al segundo bloque, sobre “Etnografías y violencias en comunidades en movimiento y circulación migratoria”. Aquí comenzamos con el trabajo de Soledad Álvarez quien traza una serie de problemas mayores que afectan a las personas en movimientos migratorios irregulares entre Ecuador, Centroamérica y México. Aquí ella nos muestra las amenazas que afectan a los corredores migratorios y cómo todas esas cosas que marcaron sus primeras etnografías van a modificar las preguntas de su investigación y la marcha misma de su tesis. A partir de todas sus experiencias, el trabajo de Soledad nos invita a cuestionar y superar nuestros prejuicios por muy bien intencionados que éstos hayan sido.

El siguiente trabajo es el mío. En él, vuelvo a recordar mis últimos viajes a la región de la mixteca en Oaxaca para contrastarlos con la época en que realizaba mi investigación doctoral. A partir de reconocer las dimensiones militarizadas que ha cobrado la vida política en este lugar, propongo una crítica al dogma de la objetividad en la investigación social y abogo por una toma de conciencia etnográfica permanente. En ese marco, reflexiono sobre lo que implicaría una postura colaborativa y comprometida en antropología como una manera éticamente guiada de construir nuestros esfuerzos de estudio.

El último trabajo de este segundo bloque es el de Sergio Salazar quien, a partir de su prolongada inmersión en albergues y centros de apoyo a madres que buscan hijos desaparecidos en las rutas migratorias, nos invita a cuestionar profundamente nuestro trabajo y nuestro compromiso. En su texto, tomar una fotografía en medio de una familia que espera el cuerpo de su hija desaparecida en el norte de México cobra una violenta significación de orden moral y político. A través de varias viñetas de este tipo, Sergio (o Checho) nos sacude varias veces de nuestro apacible lugar académico para empujarnos a tomar conciencia de las cosas que vemos y la necesidad que tenemos de hacerlas partes de nuestro trabajo académico y político.

Y es así como, luego de este trabajo, ingresamos al tercer y último bloque de este cuaderno. Se trata de una sección que hemos titulado “Cuestionamientos al ‘Yo etnográfico’: La toma de conciencia de la etnografía y el etnógrafo”. Aquí comenzamos con el trabajo de Hugo S. Rojas en la frontera sur de México. En su estudio, Hugo nos muestra cómo la ciudad de Tapachula y el comercio fronterizo están atravesados de significaciones simbólicas y políticas de objetos que en apariencia son una total inocencia. Sin embargo, siguiendo el caso del comercio de verduras, Hugo nos muestra cómo los prejuicios y los estereotipos (de los cuales él hace parte), han sido naturalizados por la población, pero en sí mismo encierran claramente prejuicios de orden racial, de clase y de nacionalidad. Como antropólogo nativo, Hugo nos muestra, finalmente, cómo se produjo en él la toma de conciencia de toda esta situación, lo cual terminó no sólo reorientando la investigación, sino que incluso definiendo sus aspectos centrales.

Luego pasamos a ver el sugerente trabajo de Alejandro Agudo, quien se propone a él mismo como objeto de discusión y hasta controversia. Al igual que la honestidad que muestra Hugo en su trabajo, Alejandro nos muestra todas las paradojas que enfrentó en su doble vida de antropólogo académico y consultor misionero en medio de las políticas de seguridad en barrios con muchas violencias (barrios de ciudades del norte de México). Su trabajo, en ese sentido, es una invitación a pensar y reconocer todas nuestras incongruencias, credos y sistemas de creencias que, como antropólogos, nos afectan profundamente.

Por último, tenemos el trabajo de Ángela Velázquez, quien nos presenta una etnografía sobre sí misma y sobre todas las dificultades que vivió al tratar de acceder a espacios de trabajo de mujeres en el comercio de

bares y casas de prostitución en una ciudad del sur de México. Allí ella nos muestra todo un sistema de economías clandestinas que dibujan específicas violencias sobre las mujeres centroamericanas que pasan por México o que terminan quedándose en el país. En esos territorios violentos y de plena dominación masculina, Ángela nos expone la manera en que su acceso y posibilidad de trabajo con mujeres estuvo controlado por hombres, para quienes ella misma terminó apareciendo ya no como una investigadora que trabaja en este tipo de temas, sino como una mujer, y como tal, como un ser humano sobre el cual se puede hacer casi cualquier cosa.

Todos los trabajos, en mi opinión, constituyen un ejercicio distinto y pocas veces realizado. Se trata de una invitación a pensar en la productividad de nuestras contradicciones. La utilidad de reflexionar sobre nuestras etnografías en medio de múltiples aporías y paradojas. En el telón de fondo de las diferentes historias que presentamos en este cuaderno, vemos un inconformismo con los cánones sobrecientíficos de la antropología y de las ciencias sociales en su conjunto. Un paso hacia el dibujo de una ciencia social basada en la multiplicidad, el compromiso y la colaboración con nuestros actores en terreno.

Antes de terminar, debo agradecer personalmente el apoyo de Odile Hoffmann quien, como coordinadora general del Laboratorio, alentó la producción de este cuaderno y tuvo la paciencia necesaria para esperar sus resultados. A través de ella, quiero agradecer enormemente al laboratorio LMI MESO y a todo su Equipo de Dirección compuesto por Emilia Velázquez, Abelardo Morales y Eric Léonard. Muchas gracias.

Y gracias también a Adèle Blazquez, quien apoyó y colaboró conmigo haciendo lecturas muy precisas de los materiales y realizando sugerencias a los colegas para mejorar toda la producción colectiva. Mi coordinación con ella se vio enormemente facilitada. Por último, cierro estos agradecimientos mencionando a Ana Baez quien en la parte final del trabajo realizó la tarea indispensable de organizar y editar todos los textos a modo de tener este resultado final que esperamos estimule el debate y la discusión.

Yerko Castro Neira

Ciudad de México, principios de junio de 2017.

Bibliografía

- Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture*. Harvard University Press.
- Geert, Clifford (1992). "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". En *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Carlos Reynoso. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Hall, S. (1990). "Cultural Identity and Diaspora". En *Identity: community, culture, difference*, J. Rutherford (ed.). London: Lawrence & Wishart.
- Hammersley, M. y P. Atkinson (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Etnografías en territorios precarizados y de múltiples violencias

Etnografiar (en) el terror: el “ser testigo” y la construcción de comunidades político-afectivas

Reflexiones a partir de una experiencia de campo

Natalia De Marinis³

Resumen

Este artículo reflexiona acerca de la etnografía en contextos de violencia política, a partir de una experiencia de trabajo de campo con mujeres indígenas desplazadas. Se centra en la descripción de los escenarios de terror donde se llevó a cabo el trabajo de campo y continúa con las estrategias que se generaron a partir de la recopilación testimonial y la posición de la investigadora como “testigo”. Las posibilidades de diálogo generadas a partir del trabajo etnográfico definieron un escenario no previsto de antemano que supuso enormes retos y la construcción de nuevas estrategias académicas, políticas, pero también emocionales. Siguiendo el planteamiento de Myriam Jimeno (2012), la etnografía supone una proximidad caracterizada por un acercamiento a los sujetos, un cuidado para adentrarse a sus modos de actuar, pensar y sentir, pero también esta proximidad está definida por las emociones que circulan en el contacto con los otros, en la empatía, complicidad y en la ética de la colaboración.

Palabras clave

Etnografía, violencia, emociones, testimonio.

Lista de siglas

APPO Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca
CACTUS Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos
EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional
MULT Movimiento de Unificación y Lucha Triqui
PRI Partido Revolucionario Institucional
PUP Partido de Unidad Popular
UBISORT Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui

³ CIESAS, Unidad del Golfo, Xalapa, México. E-mail: nataliademarinis@ciesas.edu.mx

Introducción

Llegué a San Juan Copala, centro religioso y político de la región triqui⁴, en 2008, un año después de su declaración como Municipio Autónomo⁵. Tenía 26 años y estaba comenzando mis estudios de maestría en Antropología en México. El proyecto inicial apuntaba a las dimensiones políticas de la organización autonómica de los triquis y sobre la manera en que a través de la construcción de estos movimientos se transformaban las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado. Aunque reconocía, a partir de lecturas sobre la experiencia chiapaneca, que este tipo de experiencias se enfrentaban a políticas contrainsurgentes por parte del Estado, no había previsto enfrentarme con los niveles de violencia que comencé a documentar en aquellos años. La violencia, como ocurre en otros muchos escenarios en México, cruzó de manera abrupta mi investigación generando una transformación de mis objetivos iniciales y obligándome a virar mis preguntas y temas investigación. Particularmente, fue en mi segunda etapa de campo para mi tesis doctoral (2009-2011), donde me encontré en medio de una situación de violencia extrema, nunca antes registrada en la región. Una masacre en San Juan Copala, entre noviembre de 2009 y octubre de 2010, provocó el desplazamiento forzado de todas las familias que formaban parte del Municipio Autónomo. La estrategia para poner fin al movimiento por la autonomía implicó la reorganización de antiguos líderes triquis del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que contaron con el apoyo en armas y recursos, la complicidad y garantía de impunidad del gobernador del estado de Oaxaca Ulises Ruiz, quien fuera el último gobernador priista de los más de 80 años consecutivos del partido en la gubernatura del estado.

Mi acercamiento al análisis de la violencia, como categoría polisémica, productiva y performativa, supuso numerosos desafíos en la práctica de la investigación etnográfica, así como en las formas de interpretarla y narrarla (Scheper-Hughes & Bourgois, 2004; Maldonado, 2013). Sumado a los desafíos teórico-analíticos de su abordaje, me enfrenté a enormes retos ético-políticos al momento de encarar mi investigación con víctimas de violencia y desplazamiento forzado. La violencia es productiva, construye líneas arbitrarias que atraviesan los espacios, genera silencios, desconciertos y reacomodos. Des y re-territoriza órdenes, sentidos, mundos de manera acelerada. Estas líneas atravesaron también mi propia investigación definiendo posibilidades y límites de la colaboración, de mis acercamientos, de los diálogos con las víctimas, y de mis propias capacidades de interpretación. Al decir de Ferrándiz (2008), la etnografía en estos escenarios se vuelve un “campo de minas” que nos impulsa a ponderar peligros, acercamientos y distancias. En el análisis y la construcción de narrativas, los desafíos continúan marcados por los retos que se asumen al tratar de evitar reconstruir escenarios del miedo que alimenten el propio terror. A la vez, nos obliga a tener presente los peligros propios de la reificación de estereotipos de violencia, es decir, nos instala la pregunta sobre cómo evitar realizar una “pornografía de la violencia” que vaya en contra de la propia crítica de la guerra y la injusticia que impulsan nuestros acercamientos a este fenómeno (Scheper-Hughes & Bourgois, 2004).

El trabajo de campo como situación fundamental para el método etnográfico supone un momento de reflexividad construida a partir de la proximidad y el diálogo con los actores. Este rasgo distintivo convierte a la etnografía en una herramienta con un enorme potencial analítico de fenómenos complejos como la violencia y las transformaciones sociales y culturales (Ferrándiz, 2008) por dos razones, por lo menos. En primer lugar, por el enfoque privilegiado in situ para el análisis de los entramados culturales y significados de la violencia, así como para documentar de primera mano las perspectivas de una diversidad de actores. Por otro lado, por la

⁴ La región triqui se encuentra ubicada en el noroeste del Estado de Oaxaca en la región mixteca. Se divide en la Triqui “Alta”, cuyo centro es Chicahuaxtla, la Triqui “Media”, cuyo centro es Itunyoso, y la Triqui “Baja”, cuyo centro es San Juan Copala. La población de la Triqui “Baja” es de cerca de 13,000 habitantes que se distribuyen en más de 30 comunidades. El porcentaje de migración de los triquis de las tres regiones es de 37% (según un conteo realizado por la autora a partir de datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografías y de cálculos de migrantes en Estados Unidos consultados en la página www.triquidecopala.com). Si bien este alto número de migrantes no se ha planteado como desplazamiento forzado, existe una clara relación con el conflicto armado que viven desde la década de 1970, cuando comienza a darse la migración hacia Estados Unidos y otros estados de México.

⁵ La construcción de Municipios Autónomos comenzó en Chiapas a partir del levantamiento armado y recuperación territorial, que realizó el movimiento indígena nucleado en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Estos autodenominados Municipios Autónomos forman parte de la reivindicación de derechos indígenas a organizarse bajo sus propias formas de gobierno y justicia, desconociendo la figura de los Municipios oficiales, que regula la administración del Estado en todos sus ámbitos políticos gubernamentales: el federal, estatal y, como último eslabón, el municipio.

emergencia de cuestionamientos respecto a las presunciones de objetividad, que llevaron desde la década de los setenta a repensar la etnografía y la autoridad etnográfica desde la experiencia y el *Rapport*⁶ (Geertz, 1989; Clifford, 2001). Estas reflexiones y giros críticos sobre la representación se complejizaron aún más a partir de reflexiones en torno al para qué de estos abordajes, las interlocuciones en campo y el compromiso en la investigación sobre todo en aquellos escenarios atravesados por múltiples formas de violencia, despojo y violaciones a los derechos humanos (Rappaport, 2008; Speed, 2006).

En este artículo pretendo acercarme a estas reflexiones, reconociendo posibilidades y límites de estos acercamientos en contextos de violencia político-armada, a partir de mi experiencia de trabajo de campo con mujeres triqui desplazadas. Me centro en la descripción de los escenarios con los que me encontré en 2009 y continúo con las estrategias que se generaron a partir de la recopilación testimonial y mi posición como “testigo”. Las posibilidades de diálogo generadas a partir del trabajo etnográfico definieron un escenario no previsto de antemano que supuso enormes retos y la construcción de nuevas estrategias académicas, políticas, pero también emocionales. Siguiendo el planteamiento de Myriam Jimeno (2012), la etnografía supone una proximidad caracterizada por un acercamiento a los sujetos, un cuidado para adentrarnos a sus modos de actuar, pensar y sentir, pero también esta proximidad está definida por las emociones que circulan en el contacto con los otros, en la empatía, complicidad y en la ética de la colaboración.

Paramilitares y terror

En mayo de 2010, comencé mi segundo momento de trabajo de campo en la región triqui baja. Había vivido en San Juan Copala durante varios meses en 2008 y en 2009 había realizado algunas visitas cortas. El pueblo, oficialmente agencia municipal dependiente del municipio mestizo de Juxtahuaca, fue declarado Municipio Autónomo en enero de 2007, en un momento de movilizaciones indígenas en torno a la Asamblea Popular de los Pueblo de Oaxaca (APPO) conformada en 2006⁷. Durante estos años, la región triqui se vio fuertemente sacudida por reacomodos políticos. Las más de 30 comunidades que conforman la región estaban divididas en dos organizaciones políticas: el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), organización de izquierda formada en la década de los setenta, y la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (UBISORT), creada con recursos del Partido político PRI (Partido postrevolucionario que gobernó México por más de 70 años consecutivos) en 1994, año del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas. Desde la década de los setenta, y a partir de la presencia de recursos estatales en la región a través del PRI comenzó una enemistad entre aquellos líderes que se sumaban a la política partidaria y aquellos que querían mayor independencia y autonomía como pueblo indígena. Aglutinadas en el MULT, estas comunidades que luchaban por su independencia vivieron una fuerte represión política mediante asesinatos de sus líderes, aprehensiones y el exilio de muchos de ellos. Esta represión, llevada a cabo por militares y pistoleros del PRI⁸, generó una transformación de sus ideales independentistas, conformándose como Partido de Unidad Popular (PUP) en 2003 y vinculándose cada vez más con la política partidaria, incluyendo el PRI. Sus pactos con

⁶ Para Clifford Geertz, la conexión emocional e intelectual con los sujetos de estudio es fundamental para lograr una inserción en espacios imposibles de penetrar para los foráneos. El establecimiento de esta conexión, o *rapport*, es parte fundamental de la etnografía. Para James Clifford el *rapport* es esta aceptación y empatía, pero que usualmente involucra la construcción de amistad.

⁷ El primer objetivo de esta movilización fue la destitución del entonces gobernador priista del estado de Oaxaca, Ulises Ruiz. En medio de una movilización masiva de maestros que fue altamente reprimida, se conformó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) a la que se sumaron algunas comunidades indígenas, entre ellas comunidades de la región triqui. El fin de estas movilizaciones fue la denuncia sobre las prácticas políticas históricas en el estado de Oaxaca, gobernado por el PRI por 81 años consecutivos.

⁸ A diferencia de los procesos dictatoriales que, mediante golpes de estado, vivieron varios países en América Latina, en México, la represión a movimientos de izquierda fue más discreta y cotidiana. La violencia contra sindicatos independientes, movilizaciones estudiantiles como la masacre de Tlatelolco en 1968, persecuciones a los partidos comunistas, persecuciones a periodistas, entre otros mecanismos de represión, referían a actos de violencia donde se contrataban *pistoleros*, guardias blancas y grupos de choque civiles y no tanto la utilización de grandes campañas de represión a cargo de las fuerzas federales.

el último gobernador priista del estado, Ulises Ruiz, acusado de la brutal represión que sufrió la APPO en 2006, generó que buena parte de sus filas decidieran retirarse y crear una nueva organización al calor de las reivindicaciones autonómicas indígenas de Oaxaca y de otros estados de la república. Esta fue la organización que declaró a San Juan Copala, centro político y religioso de la triqui baja, Municipio Autónomo.

Como he analizado en otros trabajos (De Marinis, 2013; De Marinis, 2015) las lógicas de control territorial y político que históricamente ha vivido la región triqui incluyeron enfrentamientos armados entre comunidades priistas y de izquierda, así como dominios políticos jerárquicos y violentos al interior de las comunidades. La principal denuncia que realizaron dirigentes del Municipio Autónomo fue la manera en que la violencia se había vuelto el mecanismo principal de control de caminos, recursos estatales y de los cuerpos. Este control político se daba a partir de un aumento significativo de matrimonios forzados y de control sobre la dote, multas elevadas si no obedecían los mandatos de las organizaciones y el cobro de grandes sumas de dinero a los migrantes en Estados Unidos a cambio de protección para sus familias. Por otro lado, el movimiento por la autonomía denunció las transformaciones en las lógicas de los ataques a “enemigos” que muchas veces suponían asesinatos de familias completas y el abrumador incremento de violencia sexual hacia mujeres por parte del grupo priista y del MULT. Cuando llegué a San Juan Copala en 2008, las personas denunciaban estas nuevas formas que había adquirido la violencia y, sobre todo, el tipo de ejercicio del liderazgo que tenía atadas a las personas a través de recursos y protección político-armada.

Como planteé en la introducción, mi objetivo no era el análisis de la violencia y, sin embargo, ésta se volvió el eje central de la mayoría de los diálogos con las personas en San Juan Copala. Cuando mencionaba el término “autonomía”, casi nadie tenía mucho que decirme, o me planteaban que les preguntara a los dirigentes o esquivaban mis preguntas, cambiando de tema. Las personas me hablaban de paz y de violencia, de un antes violento donde las balaceras acontecían a diario y donde estaban obligados a asistir a actos políticos del gobierno, a pagar multas caras en caso de cometer cualquier error y de asumir lealtades y dependencias en caso de recibir algún recurso estatal que bajara mediante las organizaciones priistas o de izquierda. El desconcierto inicial, al enfrentarme a un contexto no previsto, me llevó a desprenderme de preguntas y categorías fijas para comenzar a registrar todo lo que estaba viviendo, documentar los miedos, los silencios y las formas propias en cómo esa autonomía estaba siendo concebida en un contexto altamente conflictivo y violento. La autonomía no sólo se había vuelto un periodo de paz para la gente, sino también una posibilidad de que gente externa –como yo– esté allí apoyando en diferentes proyectos⁹. Desde la década de los setenta, ningún antropólogo había vivido en el pueblo.

Sin embargo, a tres años de la construcción del nuevo movimiento, y mientras finalizaba mi primera estancia de campo en la región, aparecieron en el pueblo hombres vinculados al PRI que, según los rumores, habían sido mandados a llamar por el partido desde los Estados Unidos. Uno de ellos, Roberto Díaz¹⁰, había migrado en 1996 debido a las denuncias del MULT ante la violencia que ejercía en el liderazgo de la UBISORT. Con reconocidas protecciones del gobierno de Oaxaca, logró migrar hacia los Estados Unidos y aparecer nuevamente en 2008 con el objetivo de reestructurar viejas alianzas y poner fin a la autonomía en San Juan Copala.

Aquella paz que la gente asociaba a la autonomía comenzó a resquebrajarse lentamente. Estos hombres se paseaban por las calles del pueblo con un grupo de hombres jóvenes cada vez mayor, las tiendas cerraban más temprano y el alcoholismo en las calles era más frecuente. Aumentaron las balaceras en las noches, así como el silencio de la gente. Los recursos del PRI comenzaron a fluir en el pueblo y, de esta manera, los lazos clientelares y las lealtades a sus decisiones. La radio comunitaria “La Voz que Rompe el Silencio”, cuyas locutoras Teresa Bautista y Felicitas Martínez habían sido asesinadas en abril de 2007–en un claro ataque hacia el movimiento por la autonomía– apenas funcionaba. Para esas fechas, los virus habían destruido algunas

⁹ Comenzamos con un equipo de investigadores y estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana –sede Xochimilco– un Diplomado por la Autonomía que se dio a los maestros de la escuela bilingüe primaria de San Juan Copala. Otras de las colaboraciones se dieron con la Radio Comunitaria “La voz que Rompe el Silencio”, junto con la organización civil CACTUS, dirigida por Beatriz Cariño, asesinada en San Juan Copala en abril de 2010.

¹⁰ Todos los nombres de los habitantes de San Juan Copala citados en este artículo han sido cambiados para proteger su identidad.

computadoras, los jóvenes sólo ponían música, ya que los programas sobre autonomía, derechos colectivos y de las mujeres habían desaparecido “misteriosamente”.

Aunque preguntaba, nadie podía hablarme de estos hombres con claridad. El miedo y el silencio se habían apoderado de las interacciones con las personas en el pueblo.

“¿Quiénes son?”, pregunté a una joven de la radio. “Uno se llama Roberto y viene del norte. Traen cosas de Estados Unidos... Armas”. Roberto Díaz pasaba en ese momento delante de nosotras y la joven se quedó en silencio abruptamente. Llevaba unas botas texanas, pantalones de jean, una camisa blanca y un sombrero tipo cowboy. Su aspecto resaltaba del resto de los lugareños, también su caminar algo soberbio y siempre con jóvenes varones que lo seguían.

Mis interacciones habían sido pocas. La única vez que hablé con él, me comentó que era necesario acabar con la autonomía porque no habría manera de tener recursos en el pueblo sino era en diálogo con el gobierno priista de Ulises Ruiz.

Conversé con los dirigentes de la autonomía el mismo día que Roberto Díaz llevaba a gente de San Juan Copala al acto de Ulises Ruiz en el vecino municipio de Juxtlahuaca. No se mostraban preocupados, tampoco me dieron información. Sin embargo, el poder que parecían tener y que dejaba a los propios dirigentes del movimiento sin saber qué hacer se fue exhibiendo con el tiempo. En octubre de 2009, realicé mi última visita al pueblo. Una semana antes de mi llegada, un joven había sido asesinado por un ataque desde los montes. Su hermana, que se encontraba acomodando unos refrescos, había sido herida.

Visité a Libertad, joven que participaba en la radio, quien vivía a dos casas de la del joven asesinado. Me sorprendí al verla con su brazo izquierdo vendado. Una bala “perdida” lo perforó mientras llegaban a San Juan Copala desde la ciudad de Juxtlahuaca junto a su sobrina de tres años. “Si no hubiese sido porque me dio en el brazo, le da a la niña en la cabeza... ¡Ay Dios!”. Libertad me contó que, al parecer, no querían disparar, sino que se les “escapó” un tiro. En un momento, vio el impacto de la bala en el vidrio del auto, pero no sintió nada. Se dio cuenta de lo que había ocurrido cuando quiso mover su brazo y ya no pudo. Tenía sangre por todos lados y su brazo “estaba muerto”. Les cobraron una multa a quienes dispararon, ya que fue sin intención de herirla, y con ese dinero ella pudo atenderse en el hospital y comenzar la rehabilitación. Libertad sentía mucho miedo y ya no salía de la casa. Mientras me relataba lo sucedido, mirábamos por la ventana lo verde que estaban los montes luego de una larga temporada de lluvia. “¿Viste que bonito está Copala?”, me preguntó en un momento. Le respondí que sí, no tan convencida y aún asombrada por la tranquilidad con la que me narraba lo que le había sucedido. “Sí. Pero ya no se puede vivir aquí”, respondió pensativa. Esa noche se registró una enorme balacera que no me permitió dormir.

“Echar balazos” se volvía una señal que presagiaba las reestructuraciones políticas que estaban viviendo. Para los opositores de la autonomía, se volvía una demostración de su poder, para el resto, una forma de protección.

Para mí, fue un indicador de que debía irme de inmediato del pueblo. Me sentía en esa incertidumbre narrada por Michael Taussig en sus registros de campo publicados en “Law in Lawless Land. Diary of a limpieza en Colombia” (2003). Una realidad que, cuanto más cercana, resultaba más compleja, más caótica. Un ambiente de sospechas, de impunidad, donde no hay ley, donde no hay afuera, porque los límites entre el Estado y los paramilitares no son claros, no hay línea, son parte del Estado y opuestos a él. Como plantea Green (1995), los límites que se imponen pueden ser tan invisibles que no los podemos ver a menos que los crucemos y ya sea demasiado tarde. Sin embargo, atenderse a leer las señales que la gente te ofrece, cuando no te dice que es momento de irte por la responsabilidad y el riesgo que supone, se volvió una valiosa fuente de protección. Claramente, mi tiempo de haber vivido allí y la confianza que había construido me permitieron reconocer y apropiarme de esas señales para establecer el momento exacto para irme y, quizás, si no un equilibrio, una mejor posibilidad de distinción entre el miedo irracional y la inseguridad real. Los relatos de terror que había registrado durante el periodo de paz, cuando la gente me hablaba de sus miedos antes de la autonomía, de las “balas malditas”, de las señales que debían leer, del silencio y el desconcierto, se estaban materializando y los estaba experimentando por primera vez en mi propio cuerpo.

Decidí irme, mucho antes de lo previsto:

Una mañana luego de una larga noche de balaceras. Chule, un joven de la comunidad, estaba ebrio desde temprano y desde lejos me llamaba, ya que quería conversar conmigo. Preferí evitar esa conversación y me subí al taxi.

Un mes después, fue asesinado por un hombre del pueblo pagado por uno de los dirigentes opositores, cuando Chule se interpuso para proteger al presidente municipal autónomo, objetivo del ataque. A los pocos días, en otro ataque desde los montes que rodean el pueblo, un niño de ocho años fue asesinado por un impacto de bala en su espalda.

Desde el 30 de noviembre, cuando se haría presente en el pueblo la organización del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco¹¹, los líderes priistas orquestaron uno de los ataques más fuertes registrados en la historia de la región. Unos palos en la única vía de acceso al pueblo impidieron que ingresaran. Se quedaron todos en una fila enorme de camionetas y autos, mientras aparecían cada vez más hombres vestidos de negro, armados y con radios. Les decían que ya no podrían pasar, que se debían regresar. El asedio permanente que comenzó ese día duró hasta octubre de 2010, dejando como saldo más de 30 personas asesinadas, entre ellos tres mujeres y un niño de ocho años, decenas de mujeres heridas con armas de fuego y violadas sexualmente, y cerca de 600 personas desplazadas forzosamente. El grupo atacante tomó el pueblo en octubre de ese año, cuando la última persona logró salir con vida del cerco armado. En este contexto, comencé mi segunda etapa de trabajo de campo.

El desplazamiento forzado: desconcierto y límites en la resistencia

En enero de 2010, recibí algunas llamadas telefónicas de mujeres jóvenes con quienes participábamos en la radio comunitaria. Me decían que desde los megáfonos del edificio municipal estaban amenazando a hombres y mujeres, que los iban a colgar, que los iban a asesinar y que a las mujeres las iban a violar. Me decían que tenían mucho miedo y no salían de sus casas. Las llamadas eran cortas pero recurrentes. Yo trataba de tranquilizarlas, aunque por momentos no sabía qué decir. Me pedían que hiciera algo. Envié algunos correos narrando la situación, llamé a personas que podrían escribir algo en la prensa. Quienes históricamente habían estado acompañando a los movimientos independientes en la región planteaban que no se podía hacer mucho más que difundirlo¹².

El desconcierto de la gente ante un ataque armado de esa magnitud, sumado a la impunidad que reinaba en el estado de Oaxaca, paralizaba cualquier posibilidad de acción. Los rumores y la desconfianza reaparecían. Los triquis habían vivido una historia de violencia tal que llevó a la construcción de un estigma muy potente que vincula la violencia a su cultura y que circula en diversos espacios, tanto de gobierno, académicos, pero también en la prensa.

En mayo de 2010, comencé un nuevo momento de trabajo de campo. No había manera de llegar a San Juan Copala, ni a la región, así que decidí quedarme en la ciudad de Oaxaca por varios meses. Mientras seguía el caso por la prensa y me metía en archivos históricos, me avisaron de un llamado de Luis a mi casa en la ciudad de México. Él era un maestro jubilado que vivía en San Juan Copala y me estaba buscando.

¹¹ Es una organización creada para frenar la construcción del aeropuerto en el pueblo San Salvador Atenco. En 2006, sufrió una brutal represión por parte del por entonces gobernador priista del estado de México, Enrique Peña Nieto, actual presidente de México (2012-2018).

¹² Fue con el surgimiento del MULT, a principios de los ochenta, que numerosos actores externos, como activistas, abogados, entre otros, intervinieron en acciones solidarias en la región. Muchos de estos activistas, provenientes de movimientos de izquierda y de víctimas de la represión del Estado, simpatizaron con el naciente movimiento por la autonomía en 2006.

Dejó un teléfono para ubicarlo, así que, ansiosa por saber sobre su estado y el de su familia, le llamé. Se encontraba en Oaxaca, y decidimos vernos en esos días:

Luis estaba con una boina, anteojos y bastante más delgado de la última vez que nos habíamos visto en octubre del año anterior. Casi irreconocible, se acercó a saludarme y me propuso reunirnos en el interior (lo más seguro que encontramos) de una cafetería. Con la música de las marimbas que animaban los paseos de turistas por el colorido zócalo de Oaxaca, comenzó a contarme todo lo que había vivido.

En las fechas en que él y su familia salieron, se estaba celebrando la feria del santo patrono de la región triqui “Tata Chu”. En ese momento, y por respeto al santo, UBISORT y MULT –organizaciones acusadas de organizar el cerco armado– “dieron una tregua”. Su esposa estaba enferma y Luis, un hombre mayor, tampoco se encontraba bien. Su malestar lo relacionaba a la “tristeza” del encierro y las balaceras de día y de noche que asediaban su pueblo. “¡Mi nieta ya se estaba acostumbrando a las balas!”, exclamó preocupado. Decidieron irse, hablando antes con Timoteo, líder por la autonomía. Timoteo les dijo que, si se sentían mal, no podrían seguir “resistiendo”. Salieron con lo puesto un día en plena celebración del santo. Al poco tiempo se enteró, por gente del pueblo, que su casa había sido saqueada. Le robaron todas sus cosas: ropas, televisor, una computadora vieja; dejaron todo revuelto: sus papeles y cuadernos donde él escribía diariamente los acontecimientos del pueblo. Perdió todo. La tristeza y el desconcierto por no saber quiénes habían entrado a su casa, el por qué del saqueo de sus pertenencias, lo reparaba en sueños. Me contó que soñaba diariamente con San Juan Copala, con las fiestas, con su tienda y que, en los sueños, se encontraba bailando y feliz. Pero luego despertaba en una ciudad que no era su pueblo y volvía la tristeza.

En ese encuentro, Luis insistía: “Yo colaboré y resistí lo más que pude [...] ¿Cómo ve que la gente entró a mi casa y saquearon todo?”. Él se enteró por un rumor que su casa había sido saqueada por sus mismos compañeros que continuaban resistiendo. En su narrativa, aparecían niñas que entraban a su casa llevándose todo. También, los agujeros (por la cantidad de balas que había recibido su casa), hicieron que se inundara. Él había escrito en numerosos cuadernos todo lo que ocurría en el pueblo desde la década de los ochenta. Me los había mostrado en alguna oportunidad. Páginas que cartografiaban la violencia, los muertos en el conflicto, los rumores, sus miedos y que ahora flotaban en el interior de su casa saqueada. Sentía una tristeza muy grande por las pérdidas, también por haber sido objeto de saqueos. Se preguntaba si había sido una represalia por haberse ido. Se respondía que él no había sido el único y, lo que es más, había colaborado más intensamente permitiendo que desde su casa se formara un frente de defensa de las familias.

Despedí a Luis bastante abrumada por su relato, por sus preguntas, sus dudas y mi poca o nula capacidad de respuesta. Mientras caminaba por el zócalo de la ciudad, desde una vereda, alguien me saludó. Era Ana, una mujer de San Juan Copala, a quien también me costó reconocer por su extrema delgadez. Estaba vendiendo blusas tejidas en un paño sobre la vereda. Ella salió en marzo con su marido y sus dos hijas. Ana y su marido tenían una fonda en San Juan Copala, al costado de la casa de su papá y de sus tres hermanas. Frente a su fonda, vivía su hermano. Sus hermanas también habían llegado a la ciudad de Oaxaca y vendían artesanías junto a sus hijos. Me contó que salió del pueblo en marzo porque estaba embarazada. Su tercer hijo había nacido en abril. Vivían con mucho miedo y salir en búsqueda de comida, caminando de noche por los montes, era tan riesgoso que ella temía por su embarazo. La única fuente de ingresos de la familia que se encontraba en el pueblo eran las tres hermanas que vendían artesanías. Pidieron a una organización que se encontraba realizando un plantón desde hacía tiempo que les dieran un espacio para vender en la puerta del palacio de gobierno.

Volví a verlas y a compartir tardes con ellas durante los primeros días de agosto. Me comentaron que se realizaría una marcha con todos los que se encontraban desplazados de manera dispersa en la ciudad de Oaxaca.

El 11 de agosto, luego de la marcha, se instaló un plantón de desplazados. Una carpa pequeña que sería la vivienda de más de 15 mujeres desplazadas, número que creció lentamente con la incorporación cada vez mayor de mujeres, niños y hombres. Fue un espacio de lucha política y visibilización de la represión que estaban viviendo de la mano de una inesperada alianza entre la UBISORT y el MULT, históricamente enemigas. Sus familias seguían en el pueblo resistiendo por sus casas, mientras ellas vendían artesanías volviéndose una fuente de ingresos fundamental para el sustento de la gente del pueblo.

El testimonio de Luis me permite ubicar algunos de los efectos del terror que vivió la gente en San Juan Copala y que registré durante mi trabajo de varios meses con las mujeres del plantón de desplazados y en las comunidades¹³: la incertidumbre, el miedo, la tristeza en el encierro, el no poder planificar, ni actuar, ya que la falta de comunicación impedía tener conocimiento sobre qué estaba pasando, cómo se estaban acomodando las fuerzas, si el vecino seguía de tu lado o se había convertido en un “enemigo”, muchas veces para salvar su vida y la de su familia. Luis me hablaba también de la desconfianza que de un momento a otro se apoderó de todos en el pueblo. Desconfianza por no saber dónde está uno ubicado, si realmente merece o no merece ser “saqueado” por haberse ido, si su resistencia fue suficiente. Esto se expresaba en sus preguntas hacia mí. Pretendía, en algún sentido, que yo pudiera establecer un valor a la “resistencia”, responder si había sido adecuada o no, si su salida del pueblo representaba una traición al grupo o no. Dudaba si el dolor soportado había sido suficiente, o si debería haberse quedado, y de alguna manera lo proyectaba hacia mí o hacia ese lugar de “moralidad” en el que me había ubicado y desde donde yo sería capaz de evaluar su resistencia y su dolor.

Estas preguntas me llevaron a repensar críticamente mi papel como investigadora, en ese contexto, sobre el sentido que tendría documentar sus testimonios. No dudaba de la importancia que podría tener para ellos que alguien escuchara su relato, pero sí del fin de mi propia investigación, de las expectativas que se podrían estar generando como motores mismos del relato ante una circunstancia de extrema vulnerabilidad y que, sin duda alguna, no estaba en condición de subsanar. Pensaba principalmente en un punto crítico que ha sido ampliamente analizado en experiencias de comisiones de verdad, sobre la creación de una especie de industria del testimonio del trauma reavivado por un –evidente o solapado– extractivismo de parte de los expertos (Castillejo Cuéllar, 2009; Theidon, 2009). En este punto, me parecía fundamental comprender las jerarquías y privilegios que se materializan en las relaciones desiguales entre quien está obligado a dar el testimonio y quien se encuentra en el lugar moral de la escucha (Lykes, 2011).

A medida que me iba encontrando con los desplazados en la ciudad de Oaxaca y que iba registrando y escuchando sus relatos, el sentimiento de soledad se iba apoderando de mí cada vez más. El relacionar lo acontecido con alguna falta, acción u omisión tenía que ver con la fragmentación propia del terror, con que cada quien había salvado su vida como pudo, lo que los dejaba en una suerte de culpabilización, desconexión y desconfianza de unos contra otros. No estaban juntos, sino dispersos en la ciudad y quienes tuvieron la suerte de contar con la ayuda de familiares, viviendo en otras comunidades de la región. Las desigualdades entre ellos se hacían más visibles. No era lo mismo para quien había salido a revender artesanías a la ciudad de Oaxaca, rentando un cuarto o en casa de algún familiar, que para quienes tenían la fortuna de contar con otra vivienda fuera de San Juan Copala. Cualquier persona que, de una u otra manera, había salvado su vida, podía ser objeto de sospechas. Esa fragmentación tenía un efecto también en mi propio quehacer, ya que comencé a experimentar un profundo miedo en mis encuentros con ellos: no dudaba de sus relatos, pero sí de mi exposición, de que encontrarán “muy coincidente” mi viaje a Oaxaca justo en el momento en que comenzó el desplazamiento, y de la información que podrían estar pasando a los atacantes, quizás para salvar su vida. Dudaba también si no estaría convirtiéndome en una “extractivista” de sus testimonios para fines académicos. Desde las dudas más concretas, hasta las conexiones más disparatadas tenían lugar. La sensación en ese momento era de una incapacidad de establecer límites entre lo real y lo imaginario.

¹³ El trabajo etnográfico se construyó en dos espacios. Se centró, en principio, en las voces y acciones políticas de las mujeres en el plantón de familias desplazadas a la ciudad de Oaxaca. Allí trabajé de manera continua desde agosto hasta diciembre de 2010 y de manera esporádica durante los primeros siete meses de 2011. En 2010, también realicé visitas a familias desplazadas en otras comunidades de la región para instalarme de manera permanente en las comunidades desde enero y hasta julio de 2011.

El “nosotros”, los testigos y la construcción de comunidades político-afectivas

El escenario en el que me encontraba se asemejaba a los rituales Ndembu que Víctor Turner (1969) planteó como un momento liminal, de transición, y que Liisa Malkki (1985) llevó al análisis del desplazamiento forzado entre los Hutus en Tanzania. El momento liminal supone quiebres a la estructura y construcción de un estatus de marginalidad, donde los sujetos son despojados de sus categorías identificantes, pero también de los sentidos que ordenaban su mundo. Mis propios interrogantes, desde donde trataba de comprender la violencia, venían también des-estructurados. El terror estableció lo que Oslender (2008) analiza como “geografías del terror”: demarcación de espacios no transitables y, con esto, una pérdida de control físico y mental del espacio, pero también de la propia agencia. Las dudas aparecían en casi todos los relatos de terror que fui registrando en mi diario de campo: ¿En qué momento salir? ¿Cuánta violencia era “suficiente” para interrumpir la resistencia? ¿Hasta dónde podía aguantar un cuerpo herido de bala? ¿Cómo proteger a los niños y niñas? ¿Con quién contar? ¿Qué se podía decir y qué no? ¿Qué palabras y en qué momento podrían suponer un riesgo de asesinato hacia la persona que hablara, pero también una exposición de todos aquellos que aún seguían en el pueblo? ¿Qué tan riesgoso era saber lo que estaba ocurriendo? ¿En qué momento era mejor para mí dejar de escuchar? Mi proyecto estaba dando un giro inesperado que requería, entre otras cosas, una respuesta de mi “estar ahí”, un “para qué” de lo que estaba haciendo. Tiempo después, observé en mi trabajo la manera en que, aún en ese contexto de pérdida total de certezas a partir de líneas arbitrarias que se impusieron sobre el territorio y sus vidas, las personas buscaron reacomodarse desde la construcción de nuevas narrativas que dieran cuenta de lo vivido; esto para poder configurar una cierta idea del “nosotros” y por tanto algún tipo de certeza y protección a sus vidas. Sin duda, estas narrativas permearon mi investigación, porque fue a partir de mi participación en la reconexión y organización que se generó en torno al plantón de desplazados construido en las puertas del Palacio de Gobierno de Oaxaca en el mes de agosto, que mi estar ahí cobró sentido.

Para las mujeres organizadas en el plantón, la construcción de una idea de “nosotros” se vinculó al proceso de independencia que buscaron con la autonomía. Tiempo después, su lideresa me comentó que, a partir de encontrarse y organizarse, reconocieron el contexto de despojo más amplio que viven y las estructuras de exclusión y racismo a las que se enfrentan como pueblo indígena. Esto les permitió redimensionar la autonomía ya no como algo “chiquito”, sino como una transformación política más amplia y profunda. El reconocimiento de su lucha política les permitió ubicar la autonomía triqui junto a otras de Oaxaca y el país y ubicar los ataques hacia el pueblo desde una estrategia paramilitar contrainsurgente. Estas conexiones les permitieron comenzar un proceso de desculpabilización como mujeres, muchas quienes habían sufrido violencia sexual y ataques armados (De Marinis, 2015). Estas narrativas les permitían descentrar la mirada hacia la víctima, o buscar explicaciones referidas a lo que hizo o no hizo antes de ser atacada, para enfocarse en la denuncia hacia la estructura paramilitar que orquestó el despojo.

Sin embargo, las explicaciones cambiaban según el lugar donde se desplazaran. Las mujeres desplazadas hacia las comunidades encontraron otras explicaciones a lo vivido, en este caso, deshumanizando a los atacantes, deslindándose de lo abyecto para reconstruirse como personas, para recuperar su sentido de humanidad. Analizado también por Theidon (2004) en las narrativas de dolor del conflicto en Ayacucho, Perú, la explicación de cómo un pariente, vecino, un prójimo había logrado matar a alguien cercano, tenía con ver con referencias a los males, la locura que se apoderaron de sus cuerpos, a la carencia de conciencia- vinculado para las mujeres triquis con la locura –y a una deshumanización traducida en la animalidad y lo inerte–. Los atacantes no podían ser humanos, eran “piedras”, “locos”, pero a la vez eran parientes que se habían convertido en algo distinto por los males que se habían apoderado del pueblo. El testimonio de una de las abuelas, que fue ayudada para salir de San Juan Copala, lo refleja de la siguiente manera:

“[Cuando salí] llegaron los de aquí [comunidad receptora], me trajeron como animalito. Cada uno me agarraba los brazos, las piernas. Estaba toda mojada porque había llovido. Se me raspaban las manos, los pies, por las piedras y los palos en la montaña [...]. Parecía que traía la boca abierta, sentía que me iba a morir [...] en ese momento, estaba temblando, tenía mucho miedo. Se quedaron mis dos marranitos, uno grande y uno mediano, las gallinas, dos gatos grandes y uno chico. No alcancé a traer nada, ni siquiera alcancé a agarrar una bolsa de ropa. No alcancé. Lloré [...]. Estaba triste porque se quedó mi casa. Me preocupa que se quedaron mis huipiles. Me robaron el machete, el metate, el hacha, me robaron todo. Todo el daño que me hicieron esta gente [...]. Yo creo que son rateros por eso. Porque gente buena, hombres o mujeres que sean sus parientes de alguien, cómo iban a hacer eso que dejan todo vacío en las casas. Nadie lo iba a hacer, gente buena no iba a hacer eso. Disparaban a mujeres, hombres y niños, perros. Porque no disparan a gente especial, a sus enemigos,

sino que disparan a todos [...]. ¿Cómo les hacen así a nosotros, si todos somos personas? No sé si son locos, borrachos, no son gente normal, porque ya tengo muchos años viviendo en Copala y nunca nadie les hizo así a sus parientes” (Entrevista a Teresa, comunidad X, febrero de 2011).

Para Elvira, otra abuelita desplazada, “son piedras y muy pronto les saldrán hierbas debajo”. Para Marta, “tienen encarnado el demonio”. Martina me compartió que no eran humanos porque “no tienen corazón” (sinónimo de alma en lengua triqui). La deshumanización del enemigo, por la propia práctica deshumanizante que ejercieron hacia ellos nos muestran el cambio de códigos en el ejercicio de la violencia que aconteció en esta región. Des-humanizar a los atacantes fue quizás el primer paso que encontraron para humanizarse ellos mismos, para trazar otras líneas, mientras escapaban por los montes corriendo para no ser alcanzados por las balas y despojados de cualquier condición de dignidad y humanidad. Alejarse de lo abyecto, de aquello sucio, inmundo, impuro, permitió definir una otredad para la salvación del sí mismo (Douglas, 1966)¹⁴. Sin embargo, para las mujeres desplazadas eso “abyecto” que se intentaba definir en sus narrativas también se había apoderado de sus cuerpos y de su entorno. Vivir en las ruinas de un pueblo asediado, destruido, luego en casas prestadas, en la calle en un plantón, tocar cosas que no eran propias, generaban una suerte de normalización de la abyección que se materializaba en sus cuerpos a partir de enfermedades cutáneas, respiratorias, y sobre todo un profundo estado de tristeza que en lengua triqui se dice “Ni’ aj má”, pérdida de una parte del alma.

El punto en el que me encontraba con las mujeres triquis, escuchando sus testimonios (documentándolos a solicitud de ellas) dieron otros sentidos a mi estar ahí. Si el terror tiene la capacidad de aniquilar cualquier posibilidad de lenguaje, la palabra y su denuncia se vuelven puntos de partida. Como plantea Veena Das (citada en Ortega, 2008), el compartir el propio dolor se convierte en una poderosa invitación a formar un solo cuerpo, buscando que ese dolor pueda ser experimentado en otros cuerpos también. ¿Cómo recibimos nosotros como investigadores esa invitación? ¿Qué sentidos adquiere nuestra investigación en esos contextos? ¿Cuáles son las posibilidades que se abren, pero también los enormes retos que enfrentamos en estos escenarios?

El testimonio incluye esta relación, en tanto se trata de la narración de la experiencia individual y/o colectiva del evento traumático, que integra también a quien lo escucha, quien se convierte, quiera o no, en testigo del suceso. Sin embargo, el momento testimonial es aún más amplio, abarcando a otros, en lo que Jelin (2002) caracteriza como la huella testimonial. Son los sobrevivientes, dice Primo Levi, los únicos testigos que hablan por delegación de quienes ya han perdido la capacidad humana de hacerlo, sea por la muerte o por su muerte corporal a través de la aniquilación de su condición humana (Levi, 2005: 480-481). Lynn Stephen (2015), en su trabajo con testimonios de víctimas de represión en la APPO, Oaxaca, así como en su función de “testigo experta” en casos de solicitud de asilo político de indígenas mexicanos hacia los Estados Unidos, reflexiona críticamente sobre esta compleja relación entre el testigo y la víctima-testigo. Si, para Primo Levi, la capacidad de observación de las víctimas se vio aniquilada por el sufrimiento y la incompreensión y sólo los sobrevivientes pudieron reconstruir el recuerdo a partir del testimonio, en los espacios revictimizantes de justicia, también hay un aniquilamiento de la veracidad del testimonio de quien ha sufrido violencia, sobre todo de sujetos históricamente marginalizados de los espacios victimizantes, como lo son las poblaciones indígenas. Según estas lógicas revictimizantes, es al “experto” académico a quien se le da la posibilidad de hablar desde una “visión objetiva” y “postura acreditada” que acompaña ese testimonio junto a la recolección de evidencias y fundamentación teórica (Stephen, 2015: 10). Para las mujeres triquis, mi presencia y la de otros externos activistas y solidarios que allí nos encontrábamos se volvió esa posibilidad de acompañamiento y traducción en escenarios donde históricamente los habían excluido y donde en ese momento reinaba la sospecha sobre su experiencia de violencia. Me convertí, sin planearlo, en testigo de la violencia y, quizás, en una posibilidad para que sus voces fueran escuchadas más allá del plantón y para la articulación con esferas de justicia que difícilmente les darían credibilidad a sus relatos. Al verme con una cámara, me pidieron que videograbara sus testimonios. El trabajo fue sorprendente en tanto que “hablar” de la violencia había sido siempre un tema de muy difícil acceso durante mis trabajos anteriores con ellas, también en mis primeros encuentros en el plantón. Preguntar por lo vivido podía significar una revictimización que quería evitar. Durante las primeras semanas me

¹⁴ La noción de Ruina y Abyección en el trabajo de la antropóloga Navaro-Yashin (2013) se vuelve por demás sugerente para comprender la manera en que la incorporación de lo inmundo en la vida diaria genera profundas transformaciones afectivas en los desplazados. Trabajé sobre este aspecto en De Marinis (2017).

limitaba a llevar comida, las ayudaba con la venta de artesanías, bajaba música triqui de internet para que pudieran escuchar cuentos en su lengua y proyectábamos videos del pueblo que había filmado durante mi estancia en San Juan Copala. Cuando me solicitaron que documentara sus testimonios, casi la totalidad de las mujeres lo hizo, participando en la filmación y traducciones. Las publicaciones que realizamos con los testimonios fueron revisados por ellas, también editados en algunas partes¹⁵.

Igualmente, algunas personas decidieron no hablar y eso fue respetado por todos, otras preferían no ser filmadas y otras mujeres lo hacían de manera grupal. Como en otros trabajos colaborativos que involucraron el uso del testimonio en contextos de conflicto y posconflicto, sus efectos también se observaron en este trabajo. Uno de ellos fue que el testimonio tenía que ver con una búsqueda de superación del trauma personal al compartirlo con otros, de ubicar sus heridas en heridas colectivas y su cuerpo dentro de una violencia estructural, más que como una condición patológica dada por la condición de “víctima”. La documentación testimonial se volvió una posibilidad de construir un nosotros que les permitiera ordenar sus narrativas y comprender lo vivido.

Myriam Jimeno y su equipo (Jimeno, Varela & Castillo, 2015), quienes han llevado a cabo trabajos de memorias con poblaciones desplazadas en Colombia, plantean que el compartir el trauma personal en una forma de acción organizada implica la conformación de “comunidades político-afectivas” que es en sí, en contextos de extrema violencia e impunidad, una fuente de recuperación. Este aspecto potencializador y sanador de la palabra y de las emociones que circulan en el marco de acciones compartidas y de la colaboración en nuestras investigaciones se volvió un eje analítico importante en mi etnografía. No sólo me colocaba ante la necesidad de dimensionar éticamente cuáles serían los sentidos de documentar esas narrativas del terror, sino que me permitió reconocer con el tiempo lo que la propia situación etnográfica había permitido para ellas. Se creó un espacio de interacción y diálogo, de visibilización y denuncia, de reconstrucción personal y colectiva, conectando eventos y sucesos presentes y pasados, a la vez que proyectando una imagen de sí mismas alejada del estigma que históricamente había recaído sobre los triquis.

Los desafíos ético-políticos como reflexión permanente

Realizar etnografías en contextos de terror implica enormes retos. Si analizar y escribir sobre el terror conlleva implícito un posicionamiento por la paz (Taussig, 1987; Robben y Nordstrom, 1995), también supone posicionarnos críticamente sobre los efectos que la traducción del sufrimiento pueda generar en contextos de extrema vulnerabilidad y cambios en las dinámicas políticas. Mi trabajo etnográfico con mujeres triquis desplazadas implicó una mayor reflexión sobre el posicionamiento ético-político requerido en una circunstancia donde sus vidas estaban en riesgo. Intentar documentar la violencia desde sus propias perspectivas, desde sus silencios y omisiones, no es para mí un proyecto acabado, sino un proceso en construcción permanente, de reflexiones que no finalizaron con la escritura, ni tampoco en el tiempo del trabajo de campo.

Scheper-Hughes y Bourgois (2004) plantean que uno de los enormes retos a los que nos enfrentamos al momento de escribir sobre la violencia es el convertirla en un teatro o “pornografía de la violencia”, que genere

¹⁵ Se recopilaron 15 testimonios en material audio-visual de personas del plantón en la ciudad de Oaxaca y de personas desplazadas en las comunidades de la región de Copala. Los testimonios fueron transcritos y muchos de ellos formaron parte de la presentación del caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y publicados en el libro “A solas contra el enemigo” (2011). La recopilación testimonial contó con la colaboración de Marisa Villarreal y David Cilia, activistas de derechos humanos y la postproducción del material audiovisual estuvo a cargo de Meztili Yoalli Aguilera. Fueron materiales fundamentales para la denuncia y difusión, así como para la tramitación de medidas cautelares por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos en México. Parte de las respuestas que obtuvieron por sus demandas hacia estas instancias de derechos humanos, fue el otorgamiento de medidas cautelares por la CIDH y el seguimiento del caso. A su vez, la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México emitió un documento con recomendaciones hacia las diferentes instancias de gobierno en mayo de 2011. Disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf. Último acceso enero de 2017.

un efecto completamente contrario a la crítica que sobre la injusticia y el sufrimiento queremos encarar con nuestros trabajos. Una crítica que también se ha dado en muchos de los espacios institucionales del trabajo testimonial con víctimas de violencia se refiere a las jerarquías morales racializadas que se construyen entre quien está obligado a dar el testimonio y quienes se encuentran en el lugar moral de la escucha (Crosby & Lykes, 2011; Theidon, 2009). Aún sin tener este carácter de espacio institucional y de justicia oficial, en nuestras investigaciones también se cruzan relaciones de poder y jerarquías que deben volverse objeto de reflexión y análisis. Las tensiones presentes entre la necesidad de recuperar memorias de sufrimiento y abuso y nuestra propia necesidad de cumplir con ciertos requerimientos académicos (definidos por formas, contenidos y tiempos) fueron un punto analizado por Castillejo Cuéllar (2009), al plantear la manera en que estos escenarios de conflicto y postconflicto pueden volverse campo fértil para toda una industria extractiva por parte de los expertos. Theidon (2009) plantea, en el contexto de la comisión de verdad instalada en Perú, que las condiciones de marginalidad y desprotección de las víctimas llevan muchas veces a la necesidad de dar sus testimonios a cambio de algo –protección, recursos, etc.– provocando una revictimización sustentada en dependencias desiguales que obligan a la víctima a hablar desde un lenguaje de humillación que jamás le haría justicia.

Situarse desde esta profunda y sustentada crítica no nos exime de cometer errores y tropiezos en nuestros trabajos con víctimas, pero sí nos alerta de un punto fundamental sostenido por varios de los autores citados aquí; éste es el extremo cuidado que supone cualquier investigación que implique proximidad en estos escenarios. Se requiere, a su vez, una mirada crítica que no desestime las posibilidades mismas de visibilización y denuncia que se pueden lograr desde la posición privilegiada del ser testigo; tampoco de la riqueza analítica que brinda la observación in situ sobre un fenómeno tan complejo como la violencia, la legalidad/ilegalidad, el estado y el paramilitarismo. Mi experiencia de investigación me reveló los profundos desafíos que supone construir nuevas narrativas que no se vuelvan alimento del terror que intentamos denunciar, pero que también sirvan como nuevas formas de encarar observaciones y entrevistas.

Para esto, me serví de las reflexiones surgidas sobre las posibilidades, pero también los límites, de lograr investigaciones colaborativas, que nos implican como investigadores, pero también desde nuestra condición de ciudadanos (Jimeno, 2012). Las situaciones de sufrimiento e injusticias trascienden, muchas veces, los propios fines analíticos de nuestras investigaciones y nos sitúan ante otros compromisos frente al dolor del que nos volvemos testigos. Tener esto presente quizás evite el extractivismo de información que, como filo permanente, se presenta en este tipo de investigaciones. Situarne desde estas reflexiones me llevó también a comprender lo que nuestras investigaciones pueden propiciar para contribuir a la lucha por la justicia que los sujetos encaran y los espacios de cuidado que supone la construcción de espacios íntimos de interacción, diálogo y empatía en la situación del trabajo de campo.

Bibliografía

- Castillejo Cuellar, Alejandro (2009). *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Clifford, James (2001). [1995] *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Crosby, Alison y Brinton Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala”, *The International Journal of Transitional Justice*. Oxford: University Press, 1-21.
- De Marinis, Natalia (2013). “Indigenous Rights and Violent State Construction: The struggle of Triqui Women of Oaxaca, Mexico”. En *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Sieder, Rachel y John-Andrew McNeish (Eds): 156-179. New York: Routledge Cavendish.
- De Marinis, Natalia (2015). “Nombrar la violencia de Estado: El testimonio como herramienta política de mujeres triquis de Oaxaca”. En *Desposesión: Género, Territorios y Luchas por la Autonomía*, Belausteguigotia, Marisa y María Josefina Saldaña (Eds.): 57-78. México: PUEG-UNAM.
- De Marinis, Natalia (2017). “Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis”. *Desacatos*, N° 53: 98-113.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Nueva York: Frederick Praeger.
- Ferrándiz, Francisco (2008). “La etnografía como campo de minas: De las violencias cotidianas a los paisajes postbélicos”. En *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Bullen, Margaret y Carmen Diez Mintegui

- (Coords.): 89-115. XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Geertz, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Green, Linda (1995). "Living in a State of fear". En *Fieldwork under fire: Contemporary studies of Violence and Survival*, Robben y Carolyn Nordstrom (Eds.): 105-127. Berkely y Los Ángeles: Columbia University Press.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jimeno, Myrian, Sandra Liliana Murillo y Marco Julián Martínez (Eds.) (2012). *Etnografías contemporáneas: Trabajo de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Angeles Castillo (2015). *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. ICANH y CES: Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Levi, Primo (2005). "Los hundidos y los salvados" (1986) En *Trilogía de Auschwitz*, Primo Levi. España: editorial Oceano.
- Maldonado, Salvador (2013). "Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencia de una investigación". *Avá Revista de Antropología*, N°22: 123-144.
- Malkki, Liisa (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutus Refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mora, Mariana (2015). "Ayotzinapa, violencia y sentido del agravio colectivo: Reflexiones para el trabajo antropológico". *Ichan Tecolotl*, N°293, Vol. 25,: 8-10.
- Navaro-Yashin, Yael (2013). *The make believe space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben (1995). "Anthropology and ethnography of violence". En *Fieldwork under fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben (Eds.): 1-23. Berkely y Los Ángeles: University of California Press.
- Ortega, Francisco (ed.) (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Escuela de Ciencias Humanas, Editorial Universidad del Rosario.
- Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.) (2004). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Blackwell Publishing.
- Speed, Shannon (2006). "Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente". *Revista Alteridades UAM*, N°31, Vol.16: 73-85.
- Stephen, Lynn (2015). "Ser testigo presencial—Acompañando, presenciando, actuando". *LASA/Oxfam Martin Diskin Lectureship/Award*, N°3, Vol.46: 4-14.
- Taussig, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael (2003). *Law in lawless land. Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Theidon, Kimberly (2009). "La teta asustada: Una teoría sobre la violencia de la memoria". *Ideele Revista del Instituto de defensa legal*, N° 191: 56-63.
- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Londres: Routledge.

Violencia estructural y buenas intenciones

La antropología de la infancia en contextos de extrema vulnerabilidad

Valentina Glockner Fagetti¹⁶

Resumen

El texto reflexiona en torno a algunas implicaciones y experiencias de trabajo etnográfico con niños/as en contextos de extrema vulnerabilidad y marginación. Aborda las implicaciones de hacer trabajo de campo en contextos donde la desigualdad y la marginación responden a condiciones de violencia estructural que demandan una profunda y cuidadosa revisión crítica sobre los fundamentos, posibilidades y compromisos éticos y políticos de la antropología.

Palabras clave

Antropología de las infancias, implicaciones éticas de la antropología, trabajo y explotación infantil, politizar el trabajo etnográfico.

Lista de siglas

CWC Child Welfare Committee (Bangalore, India)
ONG Organización No Gubernamental
UNICEF Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia

¹⁶ Programa de Investigación Posdoctoral en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. E-mail: valentinaglockner@gmail.com

La violencia como concepto no ha sido el tema a discutir en el trabajo de investigación antropológica que he hecho hasta ahora. Sin embargo, la violencia como fenómeno estructural ha estado siempre presente, ha sido parte del trasfondo y de las dinámicas centrales que el trabajo de campo me ha permitido conocer e ir comprendiendo de manera más compleja y profunda a lo largo de mi trayectoria como antropóloga. Ha sido un componente fundamental de los temas sobre los que he venido investigando e involucrándome desde que comencé a trabajar con niños y niñas en 2005, al inicio de mi formación como antropóloga.

Durante uno de tantos viajes acompañando a un grupo de niños y niñas mixtecos migrantes de vuelta a sus comunidades de origen en la región de la Montaña de Guerrero, hice una serie de entrevistas con un grupo de niños y niñas de 3° y 4° de primaria para un proyecto sobre las políticas de lucha contra la pobreza (Glockner, 2012). Los niños y sus familias habían comenzado a recibir las becas del *Oportunidades*, por lo que me interesaba saber qué opinaban de esto. Sus respuestas dejaban ver, por una parte, que los niños/as ya habían internalizado el discurso de que las familias reciben el *Oportunidades* “porque son pobres”, “porque no tienen nada”, “porque no tienen dinero” (entrevistas en Glockner 2012:193). Pero por otra parte contrastaban y discutían esta visión de la pobreza con otra idea muy diferente, alejada del criterio monetario, de que “pobre” es aquel que no tiene trabajo, no tiene tierra o ha perdido a su familia. Marcelino, que era mayor que el resto de los niños y se había vuelto mi colaborador más entusiasta, viendo la cantidad de preguntas que seguía haciendo, me pidió que lo acompañara para explicarme algo.

Juntos subimos una de las tantas colinas llenas de verdor que componen al pueblo y llegamos a casa de su hermana. “Ellos sí son pobres”, me dijo mientras yo todavía jadeaba en el vano de la puerta. Me explicó que su cuñado se había lastimado trabajando en la milpa y que hacía varias semanas que estaba acostado, sin poder trabajar y que se había perdido la posibilidad de ser enganchado como jornalero. A continuación, me contó lo que parecía ser el corolario de la situación y la respuesta a lo que yo había estado tratando de entender. A su hermana se le había roto el comal de barro que usaba para hacer tortillas y ni siquiera habían podido comprar uno nuevo, que en ese entonces costaba entre 15 y 20 pesos. Como ya tenían deudas anteriores, no se animaban a pedir un nuevo préstamo y los conflictos con los familiares a quienes debían dinero empezaban a presentarse. Entramos en la casa en penumbra, de piso de tierra y desprovista de mobiliario más allá de un par de petates y sillas de madera. Después de los saludos de bienvenida nos ofrecieron un jarro de café y Marcelino y yo nos quedamos un rato en silencio, sentados junto al fogón, observando a dos niños pequeños y menuditos, hacer lo que parecía la comida principal del día. Ambos acercaban por turnos su trozo de tortilla al plato que tenían enfrente, impregnando la tortilla con el aceite y el sabor del huevo revuelto que había en él. Ambos consumieron varios trozos de tortilla, pero el huevo fue reservado para ser aprovechado más tarde. Sobre el tlecuile, ayudado con una estructura metálica usualmente reservada para las ollas pequeñas, se sostenía el trozo restante del comal que la familia había reservado para poder seguir cocinando las tortillas, el alimento más sustancioso que la familia parecía tener para consumir.

Ese es el tipo de violencia que ha permeado todo mi trabajo con los niños/as indígenas, migrantes y trabajadores. Esa violencia que, en un país como México, tan envuelto en tantos otros tipos de violencias mucho más visibles, más estrepitosas y sobrecogedoras, ha pasado a ser una violencia silenciosa, invisibilizada, cuando no asumida, incluso por los propios antropólogos/as. Casi diez años después, todavía siento potentes las impresiones de aquel día. Recuerdo el pasmo, ante las implicaciones de la situación, ante el papel que me tocaba desempeñar en el contexto. Los cuestionamientos que te hacen constatar no sólo la profunda gravedad de lo que estás tratando de vislumbrar, sino la inutilidad de cómo lo haces, la acidez de saber que muy posiblemente escribir sobre esto ni siquiera servirá de algo, como sí sucede con muchos otros casos de violencia. El desconcierto de no saber cómo se escribe sobre un encuentro así sin hacer un recuento lastimero, sin acabar explotando el acontecimiento hablando más de ti y lo que te provocó, que de la violencia que hay detrás de ello; y, sobre todo, sin acabar haciendo un recuento frío, que es incluso peor. Intentar hablar “objetivamente” de experiencias así, es en realidad intentar matar toda postura política, como persona y como antropóloga.

Lo que sí sé es que la antropología de esos encuentros, de esos pequeños acontecimientos es crucial. Lo ha sido para mí al menos. Como una forma de labrar un compromiso propio, pero de construirse también una postura ética frente a lo que una hace, para no olvidarse de la importancia de que esos momentos, que podrían parecer pequeños, insignificantes, te paren en seco, y sean capaces incluso de hacerte perder el curso de lo que

fuieste a hacer allí. Para no olvidar el por qué estas violencias tan silenciosas y silenciadas, deben seguir siendo parte de las preocupaciones fundamentales de la antropología. Pero también para no perder de vista que escribir sobre esto es ejercer un privilegio, y que la forma en la que se escribe sobre algo así tiene mucho que ver con las formas en que se percibe y se ejerce ese privilegio.

Por lo tanto, lo que me gustaría hacer en este texto no es hablar de la serie de implicaciones que el trabajar en contextos de violencia ha tenido para mi persona, un tema que se ha vuelto fundamental en el ejercicio de la antropología en México, pues me parece que mis colegas han sabido abordar este tema con mucho mayor destreza en este esfuerzo colectivo. Mi intención es hablar de lo que implica hacer etnografía con niños y niñas en contextos signados por distintas formas de violencia física, simbólica y estructural que muchas veces son normalizadas, naturalizadas y asumidas. Quiero hablar sobre lo que en mi experiencia ha implicado hacer etnografía sobre vidas, situaciones y contextos que están atravesados por distintas formas y niveles de violencia. En esto, mi trabajo no se diferencia del de cualquier otro antropólogo/a que trabaje con temas y grupos de personas a través de los cuales le ha sido posible reconocer el entramado de relaciones de poder y sujeción presentes en cualquier contexto de inequidad, exclusión o dominación, por decir lo menos. No pretendo que mi aportación sea diferente, sino simplemente particularizar lo que implica hacer antropología de las infancias en contextos donde la violencia es una presencia constante y muchas veces naturalizada.

Hacer etnografía con niños/as en contextos de vulnerabilidad y violencia: implicaciones y responsabilidades

Lo primero que quisiera apuntar sobre las implicaciones de hacer trabajo de campo y etnografía con niños/as en condiciones de vulnerabilidad y violencia es la importancia de dimensionar los objetivos de la investigación, anteponiendo a nuestras metas de investigación, el bienestar y la seguridad de los niños/as con quienes trabajamos. Esto podría parecer una afirmación de sentido común (no sólo para el trabajo con niños), pero en una tradición antropológica como la mexicana, donde el trabajo con niños/as no ha sido una de sus subdisciplinas distintivas, en realidad no lo es. El hecho de no contar con comités de ética en buena parte de los departamentos donde estudiamos e investigamos, ni cursos o posgrados especializados en la antropología de la infancia, tampoco ha contribuido a visibilizar estas cuestiones y, por lo tanto, la formación metodológica y de campo que recibimos no involucra el trabajo con niños y niñas. Tampoco ha habido una discusión extensa sobre las implicaciones de hacer etnografía con niños/as y, aunque se han producido ya algunos trabajos sobre el tema, ésta es una discusión todavía pendiente (Glockner, 2008; Podesta Siri 2007; Podesta Siri 2002; Quinteros, 2005).

Comienzo mencionando este aspecto porque los niños/as pueden ser colaboradores extraordinarios y son actores sociales particularmente activos, cuyo entusiasmo e implicación en los proyectos que establecemos con frecuencia nos lleva a construir estrechas relaciones personales que en ocasiones dificultan el establecimiento claro de los límites de la curiosidad antropológica. Una de las principales responsabilidades al hacer antropología con niños y niñas es contemplar el potencial desestabilizador, desmoralizante e incluso re-traumatizante que nuestras preguntas e inquietudes antropológicas puede tener en los niños/as con los que trabajamos. Hoy que la antropología es criticada desde distintos ámbitos, y no del todo injustificadamente, como una forma de 'extractivismo' de las vidas y sufrimientos de los otros, quienes trabajamos con la niñez, debemos forjarnos la ineludible responsabilidad y capacidad para cuidar que las personas con quienes trabajamos no sean colocadas por nuestras preguntas e inquietudes en posiciones de mayor vulnerabilidad.

Esto en realidad es más complejo de lo que parece, pues no es una cuestión de ser consciente de ello, ni de simplemente desarrollar una habilidad o un compromiso personal. Tiene que ver con la naturaleza ética y política de nuestra formación misma como antropólogos/as, y con las posibilidades y herramientas que nos vamos forjando, o no, para responder a los efectos de nuestra presencia y nuestro quehacer; para ser capaces de vernos y ver todo lo que hacemos bajo un lente crítico. Avanzar hacia este propósito en el trabajo con niños/as tiene que ver con desarrollar estrategias y construir metodologías que podríamos llamar lúdicas, que permitan colocar el peso emocional y las implicaciones de lo que se comparte en otros personajes o figuras, incluso ficcionales. Implica en ocasiones, desplazar el centro de la atención y de la presión desde la persona y las experiencias de los niños/as hacia las opiniones, análisis y perspectivas que ellos tienen sobre los procesos y los acontecimientos familiares, comunitarios y sociales. Para poder, en este caso, abordar desde allí ciertas dimensiones de sus experiencias propias. Desde luego que es importante conocer las vidas y las experiencias

propias de los niños y reconocerlas como formas válidas de conocimiento y producción de lo social, pero no a costa de desarrollar formas de investigar que detonen emociones y recuerdos o dejen abiertos procesos en los niños/as a los cuales no sabemos responder.

Otras formas de trabajar bajo las premisas de esta ética del cuidado pueden darse desplazando al lenguaje oral del centro de los intercambios con los niños/as, permitiendo que surjan y tomen un lugar central otras formas de comunicación e intercambio –narrativas, gráficas, audiovisuales, musicales, teatrales; individuales y colectivas–, capaces de privilegiar la voz y el punto de vista de los niños/as, así como su bienestar. Otras formas comunicativas capaces de constituirse en lo que Podestá Siri (2002) llamó formas alternativas de auto-representación etnográfica, para las cuales es fundamental también que la investigadora logre desplazarse del centro de la enunciación y el control de la investigación. Buscando integrar las necesidades expresivas, de participación y de bienestar de niños y niñas con el propio proceso de construcción de la investigación.

El trabajo con niños/as en contextos de violencia y vulnerabilidad tiene que ver además con el compromiso fundamental de que nuestras investigaciones y nuestras interrogantes vayan más allá de una mera constatación del estado de cosas en las que viven estos niños/as. Incluso más allá de lograr una comprensión profunda y crítica de los procesos y estructuras que explican dichas condiciones de vulnerabilidad y violencia. Tiene que ver con la posibilidad de que nuestras investigaciones e intervenciones en las vidas y comunidades de los niños/as les ofrezcan también la posibilidad de reconocer, imaginar y trazar otros horizontes, otros futuros posibles. Para ello es fundamental ser capaces de construir un marco de pensamiento y una estrategia metodológica que, lejos de aislar a los niños/as del entorno del que son parte, aun bajo el intento de darles un papel preponderante y de reconocer su protagonismo en la investigación, politicen y sometan a una reflexión crítica tanto el proceso de investigación mismo, como el papel que pensamos que los niños/as ocupan en las sociedades y los fenómenos de los que son parte.

También es cierto que casi siempre los niños/as aprecian la oportunidad de tener a alguien “neutro” o ajeno a sus vidas pero amigable y que se ha vuelto cercano con quien hablar. Sin embargo, no debemos olvidar que hacer investigación o etnografía, en especial con niños/as, es colocarse y establecer, voluntaria o involuntariamente, un determinado entramado de relaciones de poder. No creo que se puedan desaparecer las relaciones de poder preexistentes a la investigación, ni las que el mismo proceso de pesquisa construye, ni siquiera diseñar metodologías que las hagan irrelevantes o superfluas. Más bien creo que es nuestra obligación reconocer que están ahí y hacerlas visibles, reconocer que juegan un papel en el proceso de investigación. Algo que se vuelve especialmente relevante cuando se trabaja con niños/as. Aquí vuelvo al cuestionamiento de los fundamentos éticos y políticos de nuestra formación misma como antropólogos/as que, en el caso de la investigación con niños/as, tiene implicaciones fundamentales en tanto no seamos capaces de ver y poner en tensión el carácter adultocéntrico de nuestras formas de conocer y poner en práctica el quehacer antropológico.

La antropología tiene una lograda capacidad para hacer aportaciones potentes sobre estas cuestiones, pues el carácter reflexivo de la disciplina nos ha permitido debatir y complejizar las perspectivas propias y las de otras ciencias sociales. Esto ha sido crucial para desplazar el trabajo y el interés por la infancia del ámbito privado de la intervención del experto y el especialista (el terapeuta, la maestra, el puericultor, la psicóloga infantil, etc.), y lograr construir estudios que colocan a los niños/as en el centro de las problemáticas sociales que estudiamos y así ofrecer otras posibilidades epistémicas y heurísticas para entenderlas. La antropología ha hecho también una contribución importante al estudio y al trabajo con la niñez al abordar a la violencia no como parte de las condiciones bajo las cuales hay que aprender a trabajar cuidando la integridad física y emocional de los niños/as siguiendo ciertas recomendaciones, metodologías, aproximaciones o reglas, como proponen algunos enfoques de la psicología y el trabajo social (Smith, et al. 2010; Tait & Wosu 2015), sino desnaturalizando y politizando la violencia al descomponerla en la multiplicidad de relaciones, discursos, aparatos, actores, procesos o mecanismos que la componen, para evitar mirarla simplemente como un recurso explicativo o como parte del contexto en el que trabajamos y cuyas complejidades hay que asumir y saber sortear (Aldridge, 2014; Pillay, 2014).

Actualmente, uno de los retos cruciales para la antropología de las infancias consiste en saber establecer un diálogo crítico con las perspectivas más populares y extendidas en torno a la niñez, que están fuertemente influenciadas por un paradigma humanitario que ha sido ampliamente legitimado y reforzado por la declaración y la convención de los derechos del niño, así como por agendas nacionales de carácter político y económico que todavía guardan un fuerte sesgo colonialista. Este paradigma humanitario, fundado en lo que se considera una postura ‘esencialmente neutral’, se proclama basado en necesidades humanas supuestamente universales (Hart 2006). Bajo su influencia se ha propiciado una visión de los niños/as como víctimas pasivas por una parte, y por

la otra como “ciudadanos ideales” (Chen, 2005), que son pensados como moralmente legítimos y justos por el mero hecho de ser niños/as (Meyer, 2007).

A continuación, mostraré que esta línea de pensamiento e intervención ha colocado a niños y niñas en una dimensión a-política, que ha servido para presentar los discursos y las acciones de múltiples actores que intervienen en sus vidas (ONG, empresas y expertos), como si dicha intervención fuera producto de, o una respuesta directa a la voz y la voluntad de sujetos ‘prístinos’ e ‘inocentes’. Con ello, se ha contribuido a mostrar procesos sumamente complejos, como los de rescate, internamiento y protección de la infancia “vulnerable”, a través de lenguajes y agendas que muchas veces tienen límites éticos, e incluso legales, bastante borrosos. Esto resulta no sólo en la despolitización de los propios niños/as, quienes son vistos como sujetos sin agencia que necesitan ser salvados, así como en la privatización y la terapeutización de las problemáticas sociales que están detrás de la producción de la vulnerabilidad. Pero también en el ‘desdibujamiento’ de las responsabilidades que los actores públicos y privados involucrados en distintas formas de intervención tienen en la producción y reproducción de la violencia institucional y simbólica que recae sobre los niños/as sometidos a estas intervenciones. Sobre esto hablaré con más detalle en el siguiente apartado.

Gubernamentalidad, regímenes de protección de la infancia y la violencia de las “buenas intenciones”

Construir una etnografía sobre las formas de violencia simbólica, física, económica y/o emocional que se producen y reproducen sobre niños y niñas, así como sobre sus familias a través de las acciones e intervenciones de actores públicos y privados (Estado y ONG), cuya razón de ser es la protección y el empoderamiento de la infancia “vulnerable”, ha implicado colocar en el centro de la investigación las experiencias, los saberes y los efectos que dicha violencia ha generado en los niños/as y las formas y vías que ellos encuentran para expresarlas y reflexionar sobre ellas.

Esto significó que mi trabajo de campo se fuera construyendo en torno a la confluencia y yuxtaposición de aquellas formas de violencia estructural, visibles en el terreno de lo económico, en la precarización de las condiciones de vida de los niños/as y sus familias, en los desplazamientos forzados por la pobreza y en su explotación laboral. Con aquellas otras formas de violencia toleradas -y algunas veces provocadas- por las leyes, la agenda de la sociedad civil, ciertas racionalidades moralistas de las instituciones y el discurso de derechos. Me refiero a ciertas formas de violencia derivadas de las prácticas cotidianas de actores e instituciones, estatales y no-gubernamentales, cuyo quehacer está centrado en la gestión, disciplinamiento, sanción y terapeutización de las múltiples expresiones que las distintas formas y dimensiones de la violencia generan en los niños/as y en los tipos de subjetividades que estas acciones contribuyen a construir.

Mi trabajo con niños/as migrantes y trabajadores en México me hizo acercarme y poder comprender mejor la complejidad y la magnitud de la explotación, el despojo y la desigualdad que los niños trabajadores migrantes (jornaleros agrícolas) experimentan en sus vidas cotidianas. Y a partir de ahí a conocer toda una trama de relaciones y pequeños acontecimientos que develaron que, en ocasiones, parte de esa violencia conlleva, se construye y/o se reproduce también en base a una violencia de las ‘buenas intenciones’, a partir de las intervenciones de cuidado y protección de actores estatales y privados que pretenden salvar y reformar a los niños/as migrantes y trabajadores. Esto me llevó a trabajar en la ciudad de Bangalore (India) para explorar la serie de relaciones que los niños/as trabajadores migrantes sostienen con distintos actores estatales y no-gubernamentales, y analizar ciertos espacios donde ambos tipos de actores se encuentran, como las *observation homes*¹⁷ y el *Child Welfare Committee (CWC)*¹⁸. Cuya razón de ser y justificación para intervenir en las vidas de

¹⁷ Se trata de centros de acogida que funcionan como refugio temporal para niños perdidos, que han huido de sus hogares o que han migrado solos, pero también como centro de detención y de rehabilitación para “niños en necesidad de cuidado y protección”. En el distrito urbano de Bangalore existen dos, uno para niños y otro para niñas. Esta institución depende del *Women and Child Welfare Department*, del gobierno federal.

los niños/as está dada no por la necesidad de transformar las relaciones y estructuras que producen y reproducen la violencia, sino por la necesidad de construir nuevas subjetividades infantiles que deben encontrar las formas de hacer frente a la violencia estructural. Así, la necesaria intervención pública y privada sobre problemáticas que ponen en situaciones de extremo riesgo a los niños/as, como el tráfico de personas, la migración no acompañada, el enganchamiento laboral, la pobreza y la violencia familiar se da con base en procesos basados en el empoderamiento individual, el auto-disciplinamiento, la patologización de los efectos de la desigualdad y su consecuente terapeutización, así como la des-colectivización o la privatización de la inequidad y el conflicto social mediante la inscripción selectiva de los niños/as y sus familias en ciertos programas paliativos ofrecidos por el gobierno, semejantes al *Oportunidades* o *Prospera* mexicano (Glockner, 2014).

Dos propuestas estuvieron en el centro de esta investigación: que hoy en día las experiencias de trabajo y migración de los niños/as y los contextos de violencia en las que se desarrollan no pueden ser comprendidas sin estudiar también la serie de discursos e intervenciones que las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y el Estado realizan sobre sus vidas, sus familias y sus comunidades; y que dichas intervenciones deben ser pensadas como parte de la problemática contemporánea de la gubernamentalidad neoliberal (Glockner, 2014). Es decir, como parte de las racionalidades y tecnologías de gobierno (Rose & Miller 2008) a través de las cuales se gobierna la conducta de los individuos y las colectividades, mediante una multiplicidad de técnicas sutiles y no coercitivas, como mediante una serie de mecanismos de vigilancia y control, que en su conjunto buscan educar, inducir, administrar, controlar y dirigir a los individuos hacia el ejercicio de determinadas formas de ser y participar en la sociedad. Estas son intervenciones que a primera vista no fueron reconocidas como un ejercicio de violencia por parte de los niños/as y sus familias y tampoco por los activistas y aparatos de cuidado y protección de los niños/as pepenadores y migrantes, pero que sin embargo sí eran constantemente resistidas y cuestionadas por la visible serie de contradicciones y tensiones que generaban. Y porque ciertamente ejercían un alto grado de dolor, angustia, estrés y desgaste económico e incluso daño físico en los niños y sus familias.

Estas intervenciones consistían, por ejemplo, en la organización de redadas por parte de la policía y activistas y voluntarios de distintas ONG de Bangalore que buscaban ‘identificar y rescatar’ a aquellos niños/as que se encontraran en la vía pública y estuvieran en una situación de ‘riesgo potencial’. Esto es, niños/as migrantes, niños/as trabajadores que estaban siendo explotados o abusados, que habían escapado de su casa, o que transitando por la ciudad se habían separado de la persona que los acompañaba y se habían extraviado. Pero también niños/as que habían escapado de la escuela, niños/as que padecían enfermedades mentales o con problemas de abuso de sustancias, niños/as en situación de calle y hasta niños ‘indisciplinados’ que pasaban buena parte de su tiempo en la calle. Los niños/as que eran aprehendidos durante estas redadas eran separados por género y transportados a las *observation homes*, donde el *Child Welfare Committee* (CWC) iniciaba una serie de investigaciones y audiencias con el objetivo de salvaguardar el “interés superior del niño”. Sin embargo, el CWC no tiene el poder para proceder judicialmente contra quienes abusan o ejercen violencia contra los niños/as ‘rescatados’. Puede solamente requerir mayores investigaciones, la intervención de otras autoridades, como la policía, para que ésta determinase qué acciones tomar, u ordenar la intervención de otros profesionistas como consejeros y psiquiatras. Mi investigación mostró que, en ciertos casos significativos, el CWC termina funcionando más como una instancia para la vigilancia y el disciplinamiento de los niños/as y las familias migrantes más pobres de Bangalore que como un mecanismo de protección de la niñez (Glockner 2014).

Llevar a cabo trabajo de campo al interior de los *observation homes* y durante las audiencias del CWC me significó descubrir, aceptar y hacer uso de toda una serie de preconcepciones y concesiones que no había contemplado previamente y cuyo alcance no hubiera sabido vislumbrar de antemano. En primer lugar, mi trabajo de campo en estos lugares tuvo que estar supeditado a las agendas, horarios e intenciones de los activistas, pues era sólo a través y gracias a ellos que se me había permitido acceder a estos espacios. Pronto descubrí que hasta los activistas más críticos de las *Observation Homes* y los trabajadores de la institución tenían una noción similar de cuánta información sobre su mal funcionamiento y los casos de maltrato y abuso sexual debería yo poder conseguir –este tipo de información ha sido documentada con bastante profundidad por (Ferrara and Ferrara 2005)–.

¹⁸ Comité para el bienestar de la infancia, que funciona como una especie de corte infantil, presidida por miembros del gobierno y las principales ONG de Bangalore, que “tiene la autoridad final para determinar qué hacer en casos de cuidado, protección, tratamiento, desarrollo y rehabilitación de los niños, así como proveer sus necesidades básicas y proteger sus derechos humanos” (Nayak y Rajesh 2009:23).

Al mismo tiempo, mi condición de extranjera me colocó en una posición tan contradictoria como interesante: por una parte, hacía que muchos trabajadores se preocuparan por la información que yo pudiera obtener, temiendo que la difundiera en los medios de comunicación. Por otra parte, ser extranjera hacía que la mayoría de los trabajadores me tomaran como una voluntaria más que estaba de paso, a la que no había que prestar mucha atención. El hecho de que yo no hablara *kannada*, el idioma oficial del estado de Karnataka, contribuía a aligerar cualquier preocupación que mi presencia pudiera causar. Otras veces, esta despreocupación se terminaba en cuanto yo comenzaba a hacer cierto tipo de preguntas. Asimismo, el ser extranjera me otorgaba un estatus ‘diferente’ al de los activistas que solía acompañar. Me colocaba en una situación externa a la política local, a los intereses institucionales y a las disputas y jerarquías de poder que tanto confrontaban a los miembros de las ONG entre sí y con los servidores del estado y eso fue crucial para poder realizar las observaciones al interior de las *observation homes* y durante las audiencias del CWC.

Fueron contadas las ocasiones en las que se me permitió el acceso a la ‘casa de observación’ de las niñas, casi siempre condicionadas a no hacer preguntas durante las audiencias, a no grabar y a no conversar con las niñas a solas. Desde luego, esto se debía a un protocolo para garantizar su seguridad. Lo interesante es que este protocolo parecía establecerse y funcionar más para que yo pudiera dar cuenta de él que para cumplir su cometido, pues rara vez era requerido con la misma severidad a las decenas de otros activistas, policías, abogados, ayudantes, familiares, demandados y demandantes que transitaban por el lugar. Al mismo tiempo, ser reconocida como investigadora por los oficiales del CWC parecía darme la posibilidad de legitimar sus acciones, a pesar de que las resoluciones del CWC no tienen ningún estatus legal y son sólo recomendaciones que se hacen a ciertas instancias del estado bajo las recomendaciones de la Convención de los Derechos del Niño.

Durante buena parte de las audiencias, mi papel se redujo al de ser escucha y testigo de las acusaciones y recriminaciones que los miembros del CWC hacían a los padres –casi siempre campesinos y migrantes provenientes de zonas rurales, pobres, trabajadores informales, habitantes de los *slums* (favelas), muchas veces también analfabetas– sobre su incapacidad de cuidar, educar y garantizar el bienestar de sus hijos. Éstos, se alegaba, habían sido ‘rescatados’ mientras trabajaban en la calle, deambulaban en algún lugar público, causaban disturbios públicos, porque habían sido acusados de algún robo o habían huido de su casa. Ante la imposibilidad de conversar con los niños/as, hacer preguntas sobre el procedimiento (que en ocasiones se prolongaba durante meses) que los padres y el CWC debían llevar a cabo antes de que los niños/as pudieran regresar con sus familias, leer los expedientes u obtener información sobre los casos, los únicos recursos que me quedaban para construir la etnografía fueron la información que podía obtener de las audiencias en las que se me permitía estar presente. Esto en la medida en la que era capaz de mostrarme inofensiva, sumisa y obediente frente a una serie siempre variable de órdenes por parte de los miembros (oficiales) del CWC, y a esperar largas horas en los pasillos de la institución.

No obstante, una vez aprendido el funcionamiento del CWC, las rutinas de las cuidadoras y un par de temas de conversación que pudieran hacerme un poco más cercana a quienes trabajan ahí, también pudieron darse algunas conversaciones breves y aisladas con adolescentes que esperaban su turno para entrar a la sala. La breve pero valiosa complicidad de una joven estudiante de derecho que hacía sus prácticas profesionales en el CWC fue vital para lograr una mejor comprensión de lo que ahí estaba sucediendo y los elementos que componían a los expedientes de los niños, algunos, marcados en sus portadas con tinta roja como los casos ‘especiales’, lo suficientemente gruesos como para albergar historias de varios años, calificadas como ‘reincidencias’. Esto, junto con la confianza de algunas cuidadoras y el acompañamiento de un par de activistas, además de muchas horas de estar sentada en un mismo lugar, como contemplando una escenografía en la que se despliega una compleja obra de teatro, hicieron posible que poco a poco pudiera lograr construir un cierto grado de orden y sentido en lo que sucedía.

Estuve sentada largas horas sin poder hacer más que observar y escuchar, poniendo atención a las pocas conversaciones que se daban en inglés, atesorando cada palabra pronunciada en este idioma que brotaba de las conversaciones en *kannada* y, por supuesto, traduciendo con la mayor minuciosidad posible decenas de conversaciones y entrevistas que habían sido grabadas y realizadas con la ayuda de traductores y colaboradores, que muchas veces fueron los mismos niños/as. Fue así que pude ir conociendo ciertas reglas no escritas, como que los oficiales del CWC consideraban un insulto y un signo de ignorancia el que las familias, casi siempre de origen rural, inseguras de su capacidad de ‘hablar correctamente’ con las autoridades y de poder persuadirlas, intimidadas por la imponente frialdad del espacio en el que sus hijas se encontraban encerradas (casi siempre tras puertas y ventanas enrejadas), amedrentadas por la descortesía y la jerarquía social del personal de las casas de observación, se hicieran acompañar de *brokers* (abogados informales que les ayudaran a negociar –en ocasiones mediante el soborno– con ‘la autoridad’). Esta práctica de intermediación, que en las comunidades rurales suele ser enormemente común era considerada, en el ámbito moderno y aparentemente neutral de las instituciones del estado y las ONG, como una evidencia del atraso y la ignorancia de las familias. Al mismo tiempo, los oficiales

del CWC hacían poco o ningún esfuerzo por explicar a las familias y a las niñas que sus decisiones no tendrían una consecuencia legal directa. En lugar de esto, dejaban que el peso simbólico de la institución, la apariencia física, el uso de lenguaje sofisticado, del interminable papeleo, del ir y venir de consultores, secretarías y ayudantes surtiera un efecto de profunda incertidumbre y sensación de subordinación en los padres.

Otra regla no escrita, que había que ir desentrañando de la serie de frases pronunciadas al oído entre los miembros del CWC y los episodios de llanto de niñas y adolescentes consternadas por la imposibilidad de marcharse a casa con sus padres o familiares, era la dimensión moral subyacente al ejercicio de las labores de protección y rehabilitación del CWC. Era una dimensión en la que mi propia presencia y apariencia, así como la serie de prejuicios y suposiciones que ambas despertaban, resultaron ser una interesante herramienta etnográfica. No fueron pocas las ocasiones en las que mi forma de vestir, de sentarme, de comportarme, fueron señaladas como signos de buena ‘educación’ por una de las oficiales del CWC, o como ejemplos de honorabilidad y respetabilidad para un grupo de tres adolescentes –de entre 15 y 17 años– que se encontraban en la casa de observación a causa de haber escapado de sus casas con novios o amigos varones. Sin embargo, también mi propio aspecto y condición de extranjera fueron la herramienta perfecta para hacer visibles y explicables ciertas reglas de intocabilidad y segregación todavía vigentes para las castas más subordinadas, que ciertamente ya no se reconocen abiertamente como parte del actuar de un estado laico y democrático, pero que sin embargo, siguen operando de manera velada o traducida a las jerarquías impuestas por las nuevas diferencias de clase.

De manera interesante, mi presencia y apariencia sirvieron también para que la misma oficial del CWC compartiera ampliamente conmigo información sobre un caso que involucraba a una familia de clase media, mientras que el mismo tipo de información me había sido negada en otros casos. Respecto de esta familia, la integrante del CWC había decidido romper el cerco de secrecía que aparentemente aplicaba a todos los demás casos, porque creía que yo podría comprender la decisión que ella había tomado al permitir a la niña de clase media irse inmediatamente con sus padres y a diferencia de lo que yo había estado viendo en todos los demás casos. Esto con base en que ‘yo también’ era una mujer joven, trabajadora y con ‘credenciales’ que me hacían respetable, estableciendo una cercanía y semejanza de clase, ahí donde la diferencia en términos de casta, de nacionalidad y de origen étnico parecían insalvables.

Estar ahí: diario de campo, 9 de marzo de 2012. Casa de Observación, Bangalore

Llegamos a la ‘casa de observación’ para niños muy temprano por la mañana a una cita con el superintendente, Rajendra. Lo encontramos jovial y laborioso sentado en su escritorio, como siempre, rodeado de papeles que firmar y de varias mujeres que lo asisten calladas, con las manos cruzadas sobre el vientre, esperando pacientes. Observando con un gesto que se antoja de temor y admiración en iguales proporciones. Bien consciente y acostumbrado a este hábitat, el superintendente se movía como pez en el agua, entre papeles y toneladas de burocracia que procesar, noticias de último minuto que sus asistentes le comunican al oído y llamadas importantes que despachar en el teléfono, siempre con actitud confiada y jocosa a la vez. Esperamos varios minutos sentados frente a él, a unos cuantos centímetros, a que levante la mirada y pueda atendernos. Varias personas entran y salen de la oficina, con fóliders retacados de papeles que contienen los expedientes de los niños. Hojas y hojas con pequeños hoyitos en las esquinas, engarzadas unas a otras con un hilo grueso para que no se pierdan. Algunos expedientes revelan años de uso, años de acumular más y más hojas: diagnósticos, rescates, rehabilitaciones, sentencias, traslados, informes, reportes, oficios, cartas. La vida de un niño sostenida por un desgastado hilo rojo.

En ese momento me doy cuenta que afuera de la oficina hay un niño esperando a que alguien haga algo con él, a que alguien le preste atención o le diga algo. Miro las carpetas ir y venir, acumular firmas y apuntes y me quedo pensando cuántas veces se habrán perdido hojas de aquellos expedientes; cuántas veces ese hilo rojo dejó escapar alguna recomendación, diagnóstico o sentencia y la vida de ese niño cambió. ¿Cómo afecta la vida de estos niños el hecho de que esta oficina que alberga más de 300 internos no posea una sola computadora? ¿Qué implica que exista una sola copia de estos expedientes para miles de

niños retenidos en estos lugares, separados de sus familias, sin una identidad oficial y que no conservan sino un borroso recuerdo de su pueblo y del nombre de éste? Implica, en primer lugar, que nadie fuera del Child Welfare Committe y que el reducido grupo de empleados de la 'casa de observación' pudiera revisar, cuestionar, investigar lo que está sucediendo con estos niños.

Luego de los expedientes, desfilan por la oficina varias personas con enormes y pesadas libretas de pasta gruesa que huelen a papel amohinado. El superintendente dedica por lo menos 5 minutos a firmar repetidas veces decenas de páginas que muestran notas y apuntes breves en distintos colores de tinta: azul, negro y rojo. Las firmas del superintendente se estampan en verde al final de cada sección como señal de aprobación final. La tinta verde es un privilegio reservado exclusivamente para el superintendente.

Luego de estar varios minutos sentados frente al superintendente, finalmente éste encuentra la ocasión para levantar la mirada y dirigirnos la palabra. Nos regala una dosis de su mejor humor y disposición, antes de tener que interrumpir nuestra conversación para firmar otro papel, aprobar otro formato más y firmar otra docena de archivos de niños internados en la 'casa de observación'. Las fotografías que se exhiben en las caras de los folders son elocuentes: niños delgados, algunos incluso demacrados, con rostros serios y expresiones atemorizadas; algunos son mucho más pequeños en las fotografías que en la actualidad porque llegaron por primera vez a la 'casa de observación' hace varios años y han "reincidido" varias veces.

Mi mirada empieza a divagar por toda la habitación y se detiene de inmediato en un póster de tonos chillantes que muestra una resplandeciente pradera con un par de simétricas casitas en el fondo de un paisaje que haría la envidia de Heidi. La verde pradera está llena de rozagantes bebés de piel rosada en varias posiciones. Algunos de ellos tienen enternecedores ojos verdes. La magia del photoshop, o algún tipo más rudimentario de collage, ha permitido extraerlos de una serie de fotos familiares de estudio para traerlos hasta este apacible e idílico paisaje que nos ofrece un elocuente popurrí de lo que la infancia sana debe ser: rechonchos y blanquitos bebés dirigiendo sus sorprendidas y simplonas miradas hacia la cámara; sosteniendo una bella flor, usando un simpático sombrero, tomando de la mano a una hermosa y regordeta niña, también ella de pelo rubio, o simplemente sentados sobre su blanco pañal con una sana y protuberante barriguita.

Nada más alejado de las miradas ansiosas, ávidas de interlocución, pero reducidas a la timidez y a un temeroso silencio a fuerza de órdenes y reprimendas de las fotos infantiles de los expedientes; o de los niños que, sentados en el piso, alineados contra la pared, nos miran del otro lado de una reja próxima. Mi pensamiento retrocede unos minutos cuando, uno de estos niños, con visibles problemas de estrés y lo que parece ser algún grado de retraso mental, se había emocionado tanto al vernos llegar, que no puede evitar saludarnos, precipitándose hacia nosotros, agitando violenta pero trabajosamente la mano izquierda. El resto de los niños se le quedan mirando, un tanto inseguros de que imitarlo fuese una buena idea, pero cuando nosotras respondemos con el saludo obligado, "namascara", y extendemos las manos a través de la reja, un par de niños más se atreven finalmente a devolvernos el saludo. Sin embargo, la interacción no puede siquiera comenzar porque uno de los activistas del grupo nos interrumpe, diciendo que no tenemos permitido hablar con ellos, así que nos dirigimos directamente a la oficina del superintendente.

De vuelta a la atmósfera fresca y ventilada de la oficina, impregnada del orden y la vitalidad del superintendente, mi mirada se distrae del póster para posarse sobre en una lista pegada en una de las ventanas que la activista me ha hecho notar. Está en idioma kannada, así que le pido que me traduzca. Se trata de un listado en el que enumeran las 15 categorías de niños que son susceptibles de ser internados en la 'casa de observación':

1. Huérfanos
2. Hijos de padres solteros
3. Niños que escapan de sus casas
4. Mendigos
5. Niños trabajadores
6. Hijos de padres negligentes

7. Enfermos mentales
8. Niños de la calle
9. Niños perdidos
10. Niños con VIH
11. Niños victimizados
12. Migrantes
13. Niños en conflicto con la ley
14. Niños que dejaron la escuela
15. Niños traficados

La revelación me deja pasmada. Una lista para enumerar las categorías de niños más propensos a “fallarle al Estado y a la sociedad”, pienso, a fallar en su deber de ser niños “normales” y productivos, que van a la escuela y se están desarrollando para convertirse en ciudadanos responsables. Implícita va también la idea de qué tipo de familias son las que fallan en su deber de proteger a sus hijos y criar ciudadanos correctos.

Arriba de esta lista, en un cartel de cartón se lee, esta vez en inglés: “children progress is national progress”. Al lado de este cartel hay otro más donde está escrito en kannada, del puño e inspiración del propio superintendente, la frase: “Dios da la oportunidad de hacer el bien sólo a algunas personas. En el Bal Mandir (casa de observación) hemos sido elegidos, aprovechémosla –Superintendente Rajendra”. Al lado de esto, un collage de recortes muestra una serie de artículos de periódico: uno anuncia que después de la sospechosa muerte de alrededor de 70 mendigos en Beggar’s Colony, hace aproximadamente un año, la inversión y el embellecimiento en el lugar lo han dejado “súper”. Un cartel de la UNICEF habla sobre los derechos de los niños y otro más anuncia: “niño es todo menor de 18 años”.

De improviso, la oficina se vacía de ayudantes y empleadas y finalmente iniciamos nuestra conversación con el superintendente. El diálogo comienza en inglés, pero él cambia poco después al kannada, pues le gana la necesidad de hablar más y más rápido. Empieza a entrelazar algunas frases en inglés para que yo pueda entenderlo, pero en cuanto su discurso gana fuerza y candor, no puede evitar volver al kannada. Lo único que puedo ya entender son frases como lower morals (baja moralidad), lack of education (falta de educación), condemned to poverty (condenados a la pobreza), y entonces empieza a ser claro que se refiere a las familias y los padres de los niños internados. Al final de un respiro vuelve de nuevo al inglés para asegurarse que me quede claro que estas son las razones por las cuales la ‘casa de observación’ debe existir.

En ese momento un niño de unos 8 años entra a su oficina porque alguien le indica que lo haga. El niño se para tímidamente junto al escritorio del Superintendente, sin decir palabra. Éste le dirige una mirada y continúa hablando, las palabras en inglés “vulnerable”, “poor”, “out of school”, “ignorant” se cuelan entre su discurso. Por momentos, el superintendente alarga la mano y toma entre los dedos la punta del cuello de la camisa del niño, que no se ha movido un ápice, y la manipula como si estuviera jugando con un pedacito de papel recogido del suelo. Nos dice que en la ‘casa de observación’ tienen que lidiar con un montón de padres negligentes, que están causando enormes problemas a la sociedad, que todo es culpa de una carencia de valores y de una “baja moralidad” de las familias y de “esta gente”, calificativo que un par de frases después acompaña al de “pobre” y al de “ignorante”. La plática se termina súbitamente cuando suena el teléfono, es una llamada importante para el superintendente y tenemos que salir de la oficina.

Reflexiones finales

Trabajar en contextos donde ciertos tipos de violencia parecieran ser absolutos o predominantes significa entrenarse para poder poner en tensión las propias experiencias e interpretaciones y ser capaces de

aguzar la mirada y la postura analítica. Tan importante como saber reconocer y comprender las distintas manifestaciones de la violencia en su vastedad y complejidad, es saber mirar y descubrir aquellas otras manifestaciones que develan que éstas no son omnipresentes ni lo determinan todo. Es tan importante hacer visibles sus funcionamientos y dinámicas, como saber mirar sus claroscurios y ausencias. Todo aquello que contradice sus efectos y que hace posible la emergencia de otras posibilidades. Tal vez este sea uno de los aspectos más difíciles de encarar cuando se trabaja en contextos de violencia estructural. Porque no se trata de un ejercicio de optimismo, ni de un compromiso con la objetividad, como si bastara con mostrar ‘ambas caras de la moneda’, sino de una postura epistemológica y política que propugna por el reconocimiento de los saberes, las subjetividades y las narrativas de aquellos con quienes trabajamos.

En el caso específico de lo que aquí se ha relatado, no fue en absoluto sencillo ver esos claroscurios, ni dar cuenta de ellos, aunque por supuesto que estaban allí. Las estrategias de organizar operaciones de *raid and rescue* (redar y rescatar) tenían una indiscutible razón de ser para hacer frente a mafias que operan para traficar niños/as que son vendidos como trabajadores semi-esclavos o a redes de prostitución. Frente a la magnitud de los riesgos a los que están expuestos los niños/as que viven, trabajan o pasan buena parte de su tiempo solos en las calles, no cabe duda que son fundamentales las estrategias que organizan y ponen en marcha respuestas focalizadas e inmediatas, junto con otras de más largo plazo. No es difícil imaginar las consecuencias de que no existiera ningún programa para intentar localizar, proteger y restituir a sus familias a los niños/as en riesgo. Desde luego que esos esfuerzos son fundamentales, al igual que el trabajo de las organizaciones, comités y colectivos que puedan idearlos y ponerlos en marcha. En todo caso, una de las reflexiones que se desprenden de trabajar en el vórtice de las contradicciones que este tipo de intervenciones generan, donde las buenas intenciones también reproducen violencias tal vez más suaves, o al menos más veladas y aceptadas, legitimadas además por la ley o por la agenda y los discursos de la sociedad civil organizada, es que una de las dimensiones más normalizadas de la violencia es precisamente la dimensión moral, que en este caso encuentra en la figura del niño/a ‘vulnerable’ uno de los ámbitos más prolíficos para la producción y reproducción de prácticas y discursos que legitiman ciertos usos del poder y la violencia.

Bibliografía

- Aldridge, Jo (2014). “Working with vulnerable groups in social research: dilemmas by default and design”. *Qualitative Research*, N°1, Vol. 14:112-130.
- Chen, Xiaobei (2005). *Tending the gardens of citizenship: child saving in Toronto, 1880s-1920s*. Ferrara, Federico y Valentina Ferrara. Toronto: University of Toronto Press.
- Glockner, Valentina (2005). “The Children’s Prison: Street Children and India’s Juvenile Justice System”. Reporte de Investigación Doctorado en Political Science and Government. Estados Unidos: Harvard University.
- Glockner, Valentina (2008). “Infancia y Representación: hacia una participación activa de los niños en las investigaciones sociales”. *Tramas Subjetividad y Procesos Sociales*, N°28: 67-83
- Glockner, Valentina (2014). *Trabajo infantil y regímenes de gubernamentalidad: slums flexibles, ongs y producción de subjetividades en la india contemporánea*. Tesis doctoral. Ciudad de México: Departamento de Antropología UAM-Iztapalapa.
- Hart, Jason (2006). “Saving children: What role for anthropology?”. *Anthropology Today*, N°1, Vol.22: 5-8.
- Meyer, Anneke (2007). “The Moral Rhetoric of Childhood”. *Sage Journals*, N°1, Vol.14: 85–104.
- Pillay, Jace (2014). “Challenges Educational Psychologists Face Working with Vulnerable Children”. En *Psychology in Education: Critical Theory~Practice*, Robert T. Corcoran (Ed.):95-111. Rotterdam: SensePublishers.
- Podestá Siri, Rossana (2007). “Nuevos retos y roles intelectuales en metodologías participativas”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, N°34, Vol.12: 987-1014.
- Podestá Siri, Rossana (2002). *Nuestros pueblos de hoy y siempre: el mundo de las niñas y niños nahuas de México a través de sus propias letras y dibujos*. México: BUAP-ICSyH.
- Quinteros, Graciela (2005). El arte, la imaginación y el juego: fronteras indómitas y espacios mediadores de lo esencialmente humano [En línea]. Visita 7 de febrero de 2006 en http://www.uam.mx/cdi/pdf/red_for/arte.
- Rose, Nikolas y Peter Miller (2008). *Governing the present: administering economic, social and personal life*. United Kingdom: Cambridge Polity Press.

Smith, Anne, Nicola Taylor, and Megan Gollop (coords.) (2010). *Escuchemos a los Niños*. Ciudad de México: FCE.

Tait, Audrey y Helen Wosu (2015). *Trabajando con menores vulnerables: actividades lúdicas que mejoran la comunicación*. Madrid: Narcea.

Enquêter en terrain suspect

Usages des contraintes à Badiraguato

Adèle Blazquez¹⁹

Résumé

Je décris dans cet article les conditions dans lesquelles j'ai réalisé mon ethnographie sur l'expérience quotidienne de la violence dans un village considéré comme la base du Cartel de Sinaloa. À travers le déroulement de mon introduction au sein de trois types d'espaces (sociabilités informelles dans le chef-lieu, espaces institutionnels de la mairie et espaces domestiques dans la *sierra*), je m'attache à la manière dont les contraintes propres à la situation de violence dans le municipe orientent le regard vers les expériences les plus banales et les moins sensationnelles d'un contexte surmédiatisé. Se situer à l'écart des hommes armés, des situations potentiellement menaçantes, de celles qui mettent en scène des enjeux de pouvoirs à fleur de peau répond à des réflexes de protection et permet dans le même temps de saisir la portée de la violence organisée dans les rapports sociaux plus larges.

Mots-clés

Ethnographie , violence , narcotrafic , Mexique (Sinaloa) , terrain.

Liste de sigles

DEA Drug Enforcement Administration
DIF Desarrollo Integral de la Familia
Interpol International Police Organization

Introduction

En novembre 2013, suite à une enquête dans la *sierra* de l'État de Chihuahua, je cherchais un *nouveau terrain* dans l'État du Sinaloa voisin. Il s'agissait de poursuivre l'étude de l'expérience quotidienne de la violence dans le contexte du narcotrafic. Je recherchais un municipe²⁰ rural, de préférence dans la partie montagneuse, dont le chef-lieu serait peu peuplé, dans lequel je pourrais rester un temps relativement long et où

¹⁹ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, Francia. E-mail: adeleblazquez@gmail.com

²⁰ Le *municipio* désigne une catégorie administrative de découpage du territoire. Le *municipio* de Badiraguato comprend le chef-lieu où se trouve l'administration municipale, ainsi qu'un territoire montagneux parsemé de hameaux. J'utilise ici le terme de municipe.

les habitants étaient confrontés à des faits violents dans leur village. Je m'étais tournée vers les chercheuse.s de l'Université Autonome du Sinaloa afin de trouver l'endroit qui corresponde le mieux au terrain que *j'imaginai*. Chacun.e me renvoyait à des localités différentes, en fonction de leur propre interprétation des critères que je leur exposais, de leur compréhension de ma démarche et de leur connaissance plus ou moins fine des différents lieux. Ainsi, bien qu'ils aient émergé d'une démarche inductive à partir de mon terrain précédent, mes critères étaient devenus une caractérisation *a priori* d'une situation que je ne connaissais pas. Cet embarras relativement classique révélait en fait une contradiction liée à mes intérêts de recherche. Étudier l'expérience quotidienne de la violence, la manière dont les gens appréhendent ses manifestations –l'objet de ma thèse–, implique de ne pas présupposer sa prégnance en amont, mais de questionner ce qui est vécu comme violence et sous quelles formes. Or, paradoxalement, pour observer l'expérience de la violence sans la chercher, il fallait d'abord me *situer* à l'endroit propice.

Après de nombreuses discussions, recommandations et visites dans quelques-unes des localités conseillées par mes interlocuteurs, je me suis installée à Badiraguato, dotée d'une lettre de recommandation d'une chercheuse originaire de ce municipe²¹. Comme de nombreuses situations marquées par l'usage de la violence armée, ce municipe pâtit d'une très mauvaise réputation liée au traitement médiatique, académique et institutionnel dont il est l'objet. Ces discours le présentent comme le « berceau » de la production d'opium au Mexique, le fief des grandes figures du fameux « Cartel de Sinaloa » et véhiculent une série de stéréotypes : les habitants sont violents, méfiants, complices des trafiquants, le village est sous la coupe d'un « double gouvernement », voire « contrôlé par le Cartel » et les enlèvements de femmes sont monnaie courante. Pourtant, à de nombreux égards, la situation de Badiraguato ressemble à nombre d'autres municipes moins médiatisés et tout aussi affectés par le recours aux cultures agraires illégales, l'expérience de la répression militaire et la présence de groupes armés. Au fur et à mesure de mon immersion dans le village, la démarche d'enquête m'a amenée à prendre mes distances vis-à-vis des assertions des commentateurs externes divers et variés qui semblaient davantage fantasmer l'endroit que le fréquenter.

Alors que je m'installais à Badiraguato, avec pour projet d'y résider au moins un an, j'étais donc imprégnée de ces impératifs : ne pas chercher la violence pour la laisser éventuellement émerger et mettre en suspens les discours stéréotypés –qui restaient néanmoins les seules indications dont je disposais avant l'enquête. Or, en pratique, je devais articuler ces précautions méthodologiques avec la nécessité d'être en mesure de résider dans le village, et donc de me protéger. De manière très concrète, mon ethnographie devait prendre en compte la présence d'hommes armés *sans les regarder*, les récits et nouvelles d'homicides *sans me focaliser dessus* et ma méconnaissance quant à la manière dont ce supposé « contrôle », *que je feignais d'ignorer*, s'appliquerait à ma présence. En somme, ma démarche exigeait de ne pas chercher la violence, tout en apprenant comment s'en prémunir dans le but de saisir, à terme, comment les habitants *font avec*. Or, ces injonctions apparemment contradictoires se dénouent dans la situation d'enquête, dans la convergence, au sein des relations qui se tissent, entre ma recherche de protection et la volonté de toucher aux expériences les plus banales de ce quotidien. Rétrospectivement, c'est l'éloignement pris par rapport aux situations d'exercice de la violence et du pouvoir qui a caractérisé mes activités, mes déplacements, mes rencontres et mes relations à Badiraguato. Se situer à l'écart des hommes armés, des situations potentiellement menaçantes, de celles qui mettent en scène des enjeux de pouvoirs à fleur de peau répond à des réflexes de protection et m'éloigne des dimensions les plus médiatisées en me dirigeant vers les expériences les plus banales et les plus ordinaires des habitants. Car, si aucune expérience n'est tout à fait banale – elles sont toutes singulières –, et si personne n'est en soi ordinaire, il est peut-être possible d'affleurer un *ordinaire relatif*, et lié à un contexte de violence et des pratiques de pouvoirs situées.

Finalement, la mise en lien de mes stratégies de protection et des expériences les plus ordinaires du quotidien révèle *a posteriori*, à la manière d'un négatif photographique, certaines des contraintes propres au contexte qui pèsent sur mes déambulations et rencontres. Si mes conditions d'enquête ne doivent pas être

²¹ Dans un premier temps j'avais écarté Badiraguato du fait même de sa notoriété encombrante. Finalement, suite à des visites dans d'autres chef-lieu de municipes ruraux, je compris que je devais me diriger exclusivement vers celles où je pouvais me prévaloir de la connaissance, voire recommandation, d'une personne ou famille originaire de l'endroit. La première visite à Badiraguato se déroula très bien, j'étais en contact avec la famille d'Ana Luz Ruelas. Le chef-lieu peu peuplé, la proximité des montagnes et les premières rencontres très agréables me menèrent à choisir Badiraguato, en dépit de sa réputation sulfureuse.

appliquées à l'expérience des habitants, leur analyse constitue une étape déterminante pour la compréhension de cette expérience. En effet, c'est exclusivement sous ces contraintes que j'accède aux espaces les plus éloignés de la violence dans lesquels les relations et les moments de partage sereins me permettent d'accéder aux catégorisations de ce qui est, en contraste, problématique pour mes interlocuteurs. Dès lors, l'analyse de ces contraintes permet de rendre compte du contexte étudié. Jean Bazin explique que, lors d'une cérémonie religieuse, il ne peut pas *interpréter la cosmogonie d'une société donnée* mais observe une situation sociale dans laquelle des gens font des choses²²; de même, mon enquête ne permet pas *d'interpréter la violence de la société badiraguatense* mais, à travers des descriptions de situations, de restituer les manifestations singulières d'un contexte violent. En ce sens, ce texte propose une mise en pratique de propositions épistémologiques avancées notamment par J.Bazin en se concentrant sur la description du déroulement de mon enquête. Ainsi, l'ethnographie présentée à travers ses pas de côté ouvrent sur les manifestations de la violence dans les rapports sociaux qui constituent l'objet de ma thèse : les manières de parler, de se mettre en scène, de contourner, de se protéger de la violence et de la criminalisation. Je rapporte successivement mes introductions dans les lieux de sociabilités informelles, dans les espaces institutionnels puis domestiques.

I - De la DEA à Ebola – L'ethnographe comme menace – vers les lieux les plus routiniers

Au bout de onze jours dans le village, j'avais été invitée à me joindre à une veillée de remerciement à une vierge locale pour le rétablissement d'une personne. Je m'y rends avec mon voisin et la personne qui m'a invitée, apprenant alors qu'une telle célébration est extrêmement coûteuse. Alors que les gens attendent dans l'obscurité l'arrivée de la vierge, la dame qui recevait la veillée, épouse d'un homme apparemment influent, s'approche de moi en demandant autour d'elle « c'est elle ? ». Guidée par l'acquiescement d'un homme que je ne connaissais pas, elle me demande ce que je fais ici. Je commence à lui expliquer à travers des mots clés déjà répétés à maintes reprises : le doctorat en anthropologie, les pratiques quotidiennes et l'histoire de la municipalité. Elle me coupe :

-Qui t'envoie ?

Je lui dis que je viens de mon propre gré et lui donne le nom de la chercheuse de l'Université qui m'a recommandé.

-Depuis quand tu la connais ? Ici personne ne te connaît. Moi je le dis pour ton bien, mais ici, si tu ne te réveilles pas un matin, qui est ce que cela va déranger ? Elle ? [montrant la personne qui m'a invité et qui n'a pas l'air d'entendre] Elle, qui dit du bien de toi ? Mais elle, elle aime tout le monde et je te préviens, tu n'as pas intérêt à la décevoir. (...) Tu es qui ? Une française dans un village comme ça ? tu crois que quoi ? Moi je te dis, honnêtement, je te vois, je ne te laisse pas entrer dans ma maison, parce que d'autres sont arrivés avant toi. Pour enquêter...

Un Hummer passe devant nous à ce moment-là. Elle lève les sourcils me regardant d'un air interrogateur. Je prends l'air de ne pas comprendre.

-T'en as beaucoup vu des voitures comme ça ? Tu connaissais Badiraguato, le nom, avant ?

- Oui.

²² Jean Bazin, 2008, *Des clous dans la joconde*, Anarchasis, Toulouse.

- Et tu savais quoi ?

-Je pensais que l'endroit était dangereux et qu'on ne pouvait pas venir.

-Et qu'est-ce que t'en penses maintenant ?

-Les gens sont gentils et l'endroit m'a l'air tranquille.

-Oui, parce que tu es tombée sur une période basse.

Puis elle prit un ton un peu moins agressif :

-Je vois bien qu'avec ta gueule tu vas peut-être pouvoir passer dans quelques endroits. Mais... on va te tuer sur un malentendu, juste pour avoir mal interprété. Imagine... tu es là pour enquêter sur... on va dire un mot « le narcotrafic ». Tu ne te réveilleras pas un matin, et tout le monde s'en foutra. Ce qu'il faut c'est que tu aies des relations, qu'on puisse dire « oui elle est avec un tel ».

(...) [Commentaires dépréciatifs sur l'endroit où je loue une chambre et sur mes voisins]

Quand j'arrive à me défaire d'elle, je suis plutôt pressée de partir. Aucune des personnes avec qui je suis venue n'a entendu notre échange, alors je fais mine de rien, en attendant la vierge. Après son passage, je propose à mon voisin que nous partions. Sur le chemin, je lui raconte un peu la teneur de notre rencontre, et il explose :

-Non mais quelle vieille peau celle-là ! Pour qui elle se prend ? C'est parce que sa famille pense que tu es de la DEA.²³

Cette situation n'est absolument pas représentative de mon entrée dans le village, une telle altercation ne s'étant déroulée qu'une seule fois. Pour autant, elle a l'avantage de formuler de manière très explicite certaines des difficultés rencontrées, et indique également l'existence d'espaces et de personnes rétifs à ma présence. En effet, j'appris à cette occasion que je n'étais pas la bienvenue dans les célébrations des familles aisées qui peuvent être assimilées, pour une raison ou une autre, à une élite locale du narcotrafic. Ce fut suffisamment dissuasif, et je ne m'y suis plus jamais rendue. L'intérêt que j'ai porté à d'autres formes de sociabilité s'inscrivait bien dans le suivi d'un intérêt préalable – étudier l'expérience ordinaire des personnes vivant dans ce contexte –, mais les difficultés pratiques rencontrées participèrent à délimiter ces espaces. Ce sont les limites posées par le terrain qui m'ont aidée à définir une sociabilité moins sensible, dans lesquelles ma présence est moins menaçante pour les habitants.

Dans l'altercation retranscrite ici, apparaissent quelques-unes des difficultés liées à l'arrivée sur le terrain : la catégorisation dont fait l'objet l'ethnographe et le caractère sensible des interprétations de ce que toute personne peut « observer » dans l'espace public villageois. D'une part, tel que cela apparaît, l'arrivée d'une étrangère à Badiraguato suscite une interprétation particulière. Lorsque la dame me dit « D'autres sont venus avant toi », elle associe l'arrivée d'étrangers à une surveillance²⁴, à leur appartenance à une organisation telle que la DEA. Cette suspicion a constitué pour moi une considération importante dans les formes de présentation de soi²⁵, mais ne se manifesta plus de manière aussi menaçante par la suite. Mon intégration progressive dans le

23 Cette scène est reconstruite à partir des notes prises environ 1h30 plus tard. Les paroles que je retranscris sont fidèles à notre échange, la peur puis la colère que j'ai ressentie à ce moment-là m'ayant amené à ressasser cet instant jusqu'à la prise de notes.

24 À cet égard, l'homonymie en espagnol entre recherche et enquête policière, toutes deux « investigación », ne fut pas d'une grande aide.

25 Ainsi, alors que dans mon terrain précédent, dans un village de la sierra de Chihuahua affecté par les affrontements entre deux groupes armés distincts, j'avais été assimilée aux artisans itinérants grâce à la présence du tourisme ; à Badiraguato, mes premières tentatives de réalisation de travaux d'artisanat me valurent indifférence puis qualification de « tontita » (petite imbécile). Cela met en évidence que les

village, ainsi que les objectifs de ma présence, tels qu'ils ont été diffusés par mes premiers interlocuteurs, écartèrent peu à peu les menaces concrètes liées à cette suspicion²⁶. Néanmoins, notamment par malchance, l'étiquette DEA émergeait à intervalles réguliers durant le terrain. Ainsi, je suis repartie deux mois en France après avoir passé les six premières semaines dans le village, et à peine sortie du village et arrivée à Mexico, la capture tant attendue de *El Chapo*, figure médiatique du Cartel de Sinaloa et originaire du municipe, faisait la une des journaux. À mon retour, si aucune suspicion très sérieuse ne pesait visiblement sur moi, cela donna lieu à un très grand nombre de « plaisanteries » sur le fait que « là où je passai, les grands capos tombaient ». Plus tard, l'évasion spectaculaire du même homme par un tunnel coïncida à un autre de mes départs, donnant lieu à mon retour à une incompréhension feinte quant à savoir « si je fournissais aussi les plans de prison ».

D'autre part, dans la saynète retranscrite plus haut, l'hôte de la veillée m'interpelle sur le passage d'un Hummer, mettant ainsi en évidence le caractère sensible de ce qu'un visiteur peut observer dans le village. Une personne cherchant effectivement la confirmation de la réputation du village et l'identification de liens chez certaines personnes avec le narcotraffic trouverait en effet des éléments pertinents dans l'espace public. Pour n'en donner que quelques exemples : on peut visiter au cimetière des tombes richement décorées. Le bâtiment de l'entreprise du bord de la route qui vend les produits agricoles arbore comme sigle « *sierra bien verde* » avec un homme les bras croisés sur son torse bombé, représentant « *Malverde* », considéré comme le saint patron des voleurs, i.e des narcotrafiquants. De même, le port d'armes plus ou moins visibles chez certains hommes, les quelques grandes maisons à colonnades, les 4x4 de luxe et les mises en scène ostentatoires lors de célébrations démontrent le fort pouvoir économique de certaines familles. Le simple fait de déambuler dans le village peut alors être perçu comme une surveillance de ces activités illégales.

Ces difficultés et les dangers associés renvoient à des dimensions très spécifiques du municipe. *Hummer*, *Malverde*, narcotrafiquants et Cartel de Sinaloa, constituent les mots clés des discours nationaux et régionaux le désignant. Dans la continuité de ces discours, l'étrangère fraîchement arrivée peut s'entendre dire que ses réveils ne sont pas assurés et est forcément associée à une surveillance dont certaines personnes veulent logiquement se prémunir. Ainsi, le cheminement de mon enquête a suivi deux exigences : ne pas apparaître comme menaçante et me distancier des dimensions les plus médiatisées. Pour m'extirper des recommandations qui m'étaient adressées, m'enjoignant à ne parler qu'à telle ou telle personnes et à adopter une posture de méfiance généralisée vis-à-vis des autres, je cherchais de nouveaux espaces de sociabilité. Or, si ceux-ci sont le fruit du hasard des premières déambulations et de rencontres intersubjectives, j'étais également guidée par ces contraintes qui pesaient sur les premiers moments de mon enquête.

M'inventant des occupations nécessitant d'aller et venir dans le village alors que je n'y connaissais encore presque personne, j'eus le plaisir de rencontrer Alina, une dame qui tenait une épicerie, aimable, loquace et dotée d'un grand sens de l'humour. Je pris alors l'habitude de lui rendre visite très régulièrement et rencontrai ainsi plusieurs hommes âgés qui partageaient cette habitude. Plus tard, en achetant une bouteille d'eau dans une autre épicerie du village, l'expérience d'une discussion plaisante amorcée par une autre épicière se répéta. Les deux épiceries étaient les premiers espaces de sociabilité non recommandés au préalable et offraient des conditions d'échanges qui m'apparaissaient idéales. À plusieurs reprises, on m'avait averti que je m'ennuierai dans le village car « ici le temps passe lentement ». Or, à l'épicerie, la gérante attend les clients et des vieux s'installent, boivent un soda et restent des heures, rythmées par des conversations éparses et par la contemplation de la rue. En outre, la manière dont ma présence était questionnée par les habitués était particulièrement confortable, très éloignée des accusations d'espionnage : curiosité sur les coutumes de mon pays et valorisation du sérieux avec lequel je menais mes études en acceptant de partir si loin de ma famille. Surtout, ma présence était noyée peu à peu dans des interactions qui impliquaient toujours plus de deux personnes. La dimension collective de ces moments de partage suscitait une réelle sérénité et déplaçait la focalisation dont je faisais initialement l'objet pour laisser davantage d'espace aux conversations entre les habitués. Ceci me permettait de m'imprégner de l'accent, des expressions et manières de parler, des sujets d'intérêts.

catégorisations dont fait l'objet l'ethnographe dépendent de l'enquêteur (jeune femme étrangère), mais aussi grandement du contexte. Il me fallait me départir de la suspicion DEA, mais ce n'était pas assise par terre en tissant des bracelets que j'y parviendrais.

²⁶ Ainsi, mon voisin, bientôt ami et interlocuteur privilégié, se chargea de diffuser une version acceptable de ma présence, exploitant la confusion au Mexique entre anthropologie et archéologie, disant que je « lisais les vieilles pierres ». Ce n'est que peu à peu que l'étiquette que je revendiquais d'étudiante écrivant une thèse sur l'histoire et la vie quotidienne de la municipalité fut finalement acceptée.

Outre les relations interpersonnelles qui s'y sont nouées, l'intérêt de ces espaces renvoie à ces deux dimensions : ma propre protection et les positions sociales des habitués des épiceries. En premier lieu, choisir la compagnie de femmes et d'homme âgés palliait ma vulnérabilité en tant que jeune femme. Ainsi, quelques jours après mon arrivée sur le terrain, j'ai prétendu être mariée et, un peu plus tard, ne jamais boire d'alcool, activité qui m'aurait orienté vers la fréquentation de jeunes hommes. Je considérais alors que la proximité avec les hommes âgés excluait les dangers de relations de séduction. D'autre part, la sociabilité dans les épiceries me menait vers des personnes du village dont les activités étaient les plus éloignées du trafic de drogue et de la violence organisée. Outre les deux épicières, dont l'une loue un local et l'autre est propriétaire de sa petite échoppe, leurs visiteurs vivaient généralement dans des hameaux proches, et étaient inscrits dans des économies de subsistance (aides publiques et petites cultures vivrières). Trop fatigués pour faire des allers retours sous le soleil de plomb, ils restaient une grande partie de la journée devant l'épicerie à discuter avant ou après avoir fait ce qui les amenait au chef-lieu (course, démarche administrative, visite d'amis ou de parents). Leur inscription longue dans la sociabilité du village et ses problématiques s'articulait ainsi avec leur distance vis-à-vis des personnes et situations dans lesquelles ma présence représentait une menace.

Ces sociabilités, éloignées des personnes qui tuent le plus et sont le plus tuées (les jeunes hommes) permettent un déplacement : du contexte général de violence à ses manifestations situées et circonscrites dans la mesure où elles affectent les habitants. Sans qu'elles soient exclusives ni exhaustives, deux d'entre elles sont devenues déterminantes dans mon enquête. D'une part, l'échange d'informations sur les faits violents en cours dans le village fait émerger des postures variées mais récurrentes. Outre la nécessité de savoir ce qui est en train de se passer, on voit apparaître, dans la *manière* de commenter, tristesse vis-à-vis de ces situations et précautions dans l'expression du jugement. Ainsi, les vieux à l'épicerie répètent souvent « C'est moche » (*Qué feo*), mais « qu'est-ce que vous voulez y faire ? » (*ya qué le vamos a hacer ?*). Ils notent parfois que « ce sont les jeunes hommes qu'on tue maintenant » (*puros muchachos los que matan ahora*) ; tandis que sans cesse la sentence tombe : « il a bien été tué pour quelque chose » (*pos por algo lo mataron*). Il convient d'interroger les implications sociales, mais aussi politiques de ces expressions apparemment anodines, lesquelles indiquent les positionnements, les jugements de mes interlocuteurs vis-à-vis de la situation sociale locale. D'autre part, au sein des réseaux d'interconnaissance qui fréquentent ces espaces de sociabilité, les qualifications des conflits interpersonnels constituent également des manifestations particulières du contexte de violence. L'interprétation, l'anticipation et le déroulement de conflits mettent en scène l'inscription d'une violence armée, et parfois organisée, dans des rapports sociaux sans lien direct au trafic de drogue. Ainsi, des événements intégrant ces formes de violence particulières peuvent être catégorisés comme querelles et, à l'inverse, certains commentateurs peuvent rappeler ou suggérer le lien d'une personne avec des « tueurs » à l'occasion de frictions de voisinage. La manière dont la présence de la violence armée dans le village affecte les personnes à la fois en marge des enjeux liés à l'organisation de la violence et inscrites dans les rapports sociaux du village mène à complexifier la lecture de cette situation. La distance vis-à-vis des aspects les plus médiatiques de Badiraguato permet de rendre compte des formes prises par les intrications entre violence armée et rapports sociaux locaux – à l'inverse de la vision d'un Cartel omnipotent et de la population complaisante qu'il contrôle.

Si, conformément aux douces recommandations de l'hôtesse de la veillée et au déroulement attendu d'une ethnographie, j'eus la possibilité de m'inscrire dans des réseaux d'interconnaissance, mon extériorité au municipale, régulièrement rappelée, passait tout de même par d'autres formes d'expression de méfiance. Tandis que les suspicions de faire partie de la DEA se réduisaient après les premiers mois à quelques plaisanteries, les méfiances à mon endroit se manifestaient de différentes manières. Je fus ponctuellement accusée d'être une « voleuse d'homme » et mise à distance tout du long par un groupe de femmes avec lesquelles j'essayais de me lier dans un cours de danse. Plus tard, au bout de 9 mois d'installation, mes voisins les plus proches me suspectèrent d'avoir été contaminée par Ebola lors d'un supposé voyage en France. Ainsi, me fréquenter était s'exposer à des menaces de diverses natures. Enfin, alors que je vivais dans le municipale depuis près d'un an et demi, une rumeur coura sur la présence d'une voleuse d'enfants. Comme j'en entendais parler pour la troisième fois en deux jours, je finis par m'y intéresser et une dame du village avec qui nous avions l'habitude d'échanger quelques mots cordiaux me confia en baissant le ton et en détachant chaque syllabe « on dit que c'est une 'france-sa', vous savez ce que c'est, vous ? » (*dicen que es una fran-ce-sa, que será eso ?*).

II - L'enquête dans l'administration - Des paillettes à l'ancrage local

Cela fait seize jours que je suis dans le village lors de ma toute première discussion avec les fonctionnaires locaux à la mairie²⁷. Je présente la lettre délivrée par l'Université locale et donne le nom de la chercheuse m'ayant recommandé. Immédiatement, le secrétaire de mairie, ainsi que les autres fonctionnaires présents, engagent la conversation. Alors que je réponds aux questions concernant l'endroit où je loge et les personnes que je connais dans le village, l'un dit à l'autre « oui, elle est là depuis un moment, elle nous observait de loin ». Peu après, on m'introduit dans le bureau du maire, qui me dit « alors tu es une journaliste française ? ». J'explique de nouveau les raisons de ma présence ; il me présente les objectifs de son mandat. Je le relance en parlant de mes intérêts de recherche, sur la vie quotidienne et l'histoire du municipe ; il répond qu'il aime beaucoup l'histoire et énumère les « personnages illustres » du municipe auxquels il compte justement faire élever un monument commémoratif. Je lui dis que j'aimerais rester un certain temps dans le municipe et il se lance « tu veux aller à la Tuna ? [Hameau de naissance d'el Chapo] Avec nous il n'y a aucun problème. D'ailleurs, sa maman était là pour mon investiture, elle m'a offert un panier de petits pains. Bien sûr, la dame est venue sans escorte, pour des raisons évidentes, personne n'allait lui faire quoi que ce soit. Il me semble aussi que l'épouse de Rafael Caro Quintero était là. [...] Un hélicoptère de l'armée va prendre des photos aériennes. Si tu en as besoin, on peut les partager avec toi. Et si tu as besoin de quoi que ce soit, nous sommes là ».

En sortant de l'entrevue, je discute avec le secrétaire de mairie, qui a l'air de comprendre un peu mieux ma démarche et se dit tout à fait disposé à m'exposer plus en détail les différentes activités administratives et les services correspondants. M'invitant à l'accompagner au bureau du registre civil, il me raconte dans la voiture qu'il a récemment escorté des journalistes hollandais qui s'intéressaient « aux tombes des narcos », parce que, me dit-il, « nous avons ici les tombes les plus chères du monde, avec du marbre d'Italie ». Sur le parking, il m'annonce que si j'ai besoin d'une voiture pour me rendre dans la sierra, il mettra un chauffeur « qui connaît les gens » à ma disposition. « Il n'y a pas de problème, on t'amènera, mais il ne vaut mieux pas dire 'française' parce que là-bas les gens sont méfiants vis-à-vis de la DEA et d'Interpol. Moins ils en savent, mieux ce sera. Ou alors, on a qu'à dire que tu es journaliste ». Je le coupe « mais alors journaliste c'est pas dangereux ? ». Il me répond : « ah si, journaliste, c'est plus dangereux ». Je lui rappelle timidement que je suis étudiante, et il dit « ah oui, voilà, on a qu'à dire que tu es étudiante, en échange universitaire, tout ça... ». Nous entrons dans l'unité administrative et, dans chaque bureau, il entre et me présente comme étudiante en échange universitaire.

Cela revient sans cesse : « tu es journaliste », « j'ai escorté des journalistes » et donc « on a qu'à dire que tu es journaliste ». Mon arrivée à la mairie est immédiatement cadrée par les fonctionnaires : les étrangers qui se présentent aux autorités locales sont toujours des journalistes. Ainsi, alors que le secrétaire semble comprendre ma démarche, il propose tout de même qu'on fasse appel à l'étiquette *a priori* la plus simple parce qu'habituelle. Car cette catégorisation s'accompagne en effet d'une prise en charge de ma présentation. Comme Aldo, qui s'est empressé de faire courir la rumeur de mon aptitude à lire les vieilles pierres, le secrétaire de mairie propose des formes de contournement de la « méfiance » des habitants : « il ne faut pas dire française (...) Moins ils en savent, mieux ce sera ». Dans les discussions retranscrites ci-dessus, le maire puis le secrétaire proposent de me guider dans mes déplacements : « tu veux aller à la Tuna ? Avec nous il n'y a aucun problème. » ; « on mettra à ta disposition un chauffeur qui connaît les gens ». En effet, les journalistes qui viennent réaliser un reportage dans la municipalité passent généralement par les autorités municipales. Les cadres de la mairie, intermédiaires incontournables, se présentent alors comme *responsables* à la fois de leur sécurité et du bon déroulé de leur enquête. Ils se rendent disponibles et montrent leur bonne volonté – jusqu'à

²⁷ Le changement d'administration puis la salle d'attente pleine de personnes soucieuses d'apprendre si elles garderaient ou non poste dans la nouvelle administration m'empêchèrent de me présenter immédiatement.

offrir les services d'un hélicoptère de l'armée. De plus, leurs précautions visent également à se prémunir de la menace que peut représenter la présence d'une journaliste. Ne m'étant pas présentée dès mon arrivée du fait du changement d'administration et de ses aléas, ma démarche est interprétée comme un peu suspecte : « *oui, elle est là depuis un moment, elle nous observait de loin* ». Ainsi, il n'est pas souhaitable qu'une journaliste traîne seule dans le village et il convient, pour une raison ou une autre, de l'encadrer.

Si j'ai refusé pour ma part ces propositions d'escorte, j'ai pu observer les pratiques d'encadrement lors de visites de journalistes. À la manière de *fixeurs*, les cadres de la mairie guident les visiteurs vers les *lieux d'intérêts* et mandatent une personne qui les conduit en pick-up et les dirige incidemment vers certains interlocuteurs. Ce dispositif constitue ainsi un double cadrage – déplacement du reporter, contenu du reportage – qui offre un positionnement stratégique à la mairie. La mise en place du jeu d'escorte repose en partie sur la présentation du territoire *serrano* comme inaccessible. En effet, en parlant de la « méfiance » des habitants ou en suggérant la nécessité de passer par l'armée pour se procurer des photos d'illustration, le maire et son secrétaire posent le territoire comme hostile et leur escorte comme incontournable²⁸. Dès lors, ces interactions constituent un site d'observation privilégié de la construction des discours médiatiques sur la dangerosité de Badiraguato. Le maire s'empresse de mettre en scène une proximité avec les personnages fantasmés et en cavale (la maman d'*el Chapo* lui offre des petits pains, la femme de Caro Quintero vient à ses réunions) et le secrétaire insiste sur le marbre d'Italie qui décore les tombes du coin. Ces remarques, apparemment anecdotiques, attisent en fait des curiosités déjà bien installées. D'une part, les articles et reportages exploitent le glamour qui entoure des figures à la fois médiatiques et secrètes et sont friands d'anecdotes qui humanisent, tels les petits pains de la maman. D'autre part, cette focalisation sur les grandes figures relègue la situation sociale de la municipalité à *leur fief*, assimilant en conséquence les habitants à des *complices* et leur mode de vie à celui de ces grands *capos*. Ainsi, l'évocation des tombes richement décorées stimule l'idée commune et incongrue d'une municipalité rurale et marginalisée se vautrant dans les profits d'une économie multimilliardaire. Pour autant, la participation des fonctionnaires à la construction d'un discours aussi homogène apparaît paradoxale, les mêmes déplorant très régulièrement le traitement médiatique infligé à la municipalité.

Ainsi, la catégorisation dont je faisais l'objet me ramenait une fois de plus aux dimensions les plus médiatiques de la municipalité. Afin de m'extraire des enjeux de représentations, je me suis dirigée vers un service dont l'activité était la plus routinière possible. L'activité quotidienne du DIF (Développement Intégral de la Famille) touche à des démarches administratives quotidiennes : souscription aux programmes nationaux d'assurance-vie pour les femmes, déclaration du nombre de personnes vivant dans un foyer et des enfants inscrits à l'école, démarches pour l'acquisition d'aide à l'achat de tôles pour refaire les toits, gestion de l'acheminement des déjeuners scolaires et des « cuisines économiques » de la *sierra*. Tout en recevant du public, la routine du DIF est moins soumise à l'exposition de problèmes sensibles de la part des administrés et constitue un espace dans lequel ce que j'observais n'était pas *a priori* considéré comme problématique. En outre, cela me permettait de découvrir les hameaux du territoire montagneux, le DIF distribuant les petits déjeuners des écoles et les aides alimentaires dans la *sierra*. Je suis d'abord restée en observation dans les bureaux, principalement occupés par des femmes, en participant à l'enregistrement dans divers « programmes ». Ensuite, j'ai été intégrée à l'équipe des hommes qui faisaient les voyages dans la *sierra*, dans un premier temps en chargeant et déchargeant les cartons en leur compagnie. Cette transgression de la répartition genrée du travail dans le cadre plus sécurisant de l'administration m'a permis ensuite de les accompagner à chaque fois que je le souhaitais dans la *sierra*.

Les journées passées avec les fonctionnaires à sillonner les chemins de terre de hameaux en hameaux m'ont permis d'observer et d'entendre un discours très différent de celui que la mairie fournit aux journalistes. Dans nos discussions, les travailleurs du DIF reviennent sans cesse sur les mêmes points : le mode de vie particulièrement difficile des personnes vivant dans la *sierra*, la critique envers les agissements des soldats postés dans la montagne, la dénonciation de l'indifférence de l'administration locale, le plaisir pris dans leur travail et l'importance qu'ils y accordent. « *Tu te rends compte ? S'ils nous enfermaient à nous aussi, qui*

²⁸ Ce positionnement est d'autant plus stratégique qu'il peut s'appliquer aux visites de fonctionnaires étatiques et fédéraux, la dangerosité de la *sierra* était souvent invoquée pour expliquer l'accompagnement absolument nécessaire des personnes de confiance locales.

*n'apporterait pas leur lait aux gamins? »*²⁹. À travers ces thèmes récurrents, les fonctionnaires expriment une certaine revendication de proximité et d'empathie avec les habitants, voire d'appartenance à la *sierra*. Ces discours s'inscrivent à la fois dans leurs positions sociales et dans le déroulement concret de ces excursions. En effet, disposant de revenus modestes, légaux et relativement stables³⁰, ils sont en interactions fréquentes avec les habitants les plus vulnérables de la *sierra* dont les revenus, au moins aussi modestes, sont de plus illégaux et donc incertains. De plus, ces employés sont généralement issus de familles originaires de la *sierra* et rencontrent lors de ces trajets des amis et des membres de leur famille élargie. Cette proximité s'accompagne d'une forme de distanciation vis-à-vis de leur administration. Leurs cadres ne se rendent dans les hameaux de la *sierra* qu'à l'occasion des inaugurations ou des campagnes électorales. La présence de l'administration dans les hameaux passe donc exclusivement par les excursions régulières de ces employés. Ces trajets dans la *sierra* étant considérés comme parmi les tâches les plus pénibles, leur valorisation par les travailleurs procède d'une forme de distinction vis-à-vis du reste de l'administration qui reste au chef-lieu.

Dans ces trajets, les employés narrent une situation sociale différente de celle exposée devant les journalistes. Cette version apparaît également lors de discussions avec certains cadres qui mettent en perspective leur emploi légal avec les activités à la portée des personnes avec lesquelles ils ont grandi, qu'ils côtoient, ou des membres de leur famille. Ils insistent sur « la chance, grâce à Dieu, de ne pas avoir eu recours à ça », « ça », l'économie illégale, le seul moyen de subsistance de la plupart des habitants de la *sierra*, dénonçant à demi-mot la rareté d'opportunités légales. Ainsi, aux grandes figures médiatiques, à leurs tombes exubérantes et à la méfiance des gens de la *sierra* s'opposent les contraintes que fait peser une économie illégale. Aux discours tenus face aux journalistes s'oppose la complexité des positionnements et trajectoires des fonctionnaires. Parfois, les tensions entre ces deux discours se manifestent dans le jeu d'escorte. À l'occasion d'un séjour dans une famille vivant dans la *sierra*, j'observais justement un des employés de la mairie dont le poste n'incluait pas d'excursions dans la *sierra* et qui escortait exceptionnellement une journaliste venue de Mexico. À l'écart de celle-ci et en ma présence, le travailleur entama une discussion avec le père de la famille chez qui je logeais. Le travailleur lui faisait part du peu de plaisir qu'il prenait à cette mission. Il précisait « *cette femme, qu'est-ce qu'elle en pose des questions. (...) Je vous l'amène parce que je dois, mais c'est à vous de voir* ». Le père de famille, riant gentiment du malaise exprimé par le travailleur, lui répondait « *oui, mais ils ne t'ont pas choisi par hasard (...) tu sais te mouvoir par ici* ». Dans cette situation, la tension était manifeste entre, d'une part, la mise à disposition de cet employé et de son carnet d'adresse et, d'autre part, l'inscription sociale et l'empathie pour ses amis et proches vivant de l'économie de la drogue : « *oui justement, et user de ses relations pour qu'on leur pose autant de questions... non, très peu pour moi* ».

III - Du confinement contraint dans les espaces domestiques à la violence organisée dans les rapports de genre

Je suis arrivée la veille au soir dans la maison de la famille Muñoz, qui vit dans un des hameaux de la partie haute de la sierra. Je passe la matinée à discuter avec Daniela, la mère, Karla et Laura, les deux nièces du père, puis je tente une vaine promenade dans le hameau sans rencontrer personne. Quand je reviens dans la maison, l'heure du repas approche et Enrique, le père, et trois jeunes hommes sont là. Tandis que je discute avec eux entre la cuisine et la salle à manger, Daniela et Karla commencent à installer les couverts à table. Je les aide, puis, dans le mouvement général, m'assoie pour manger. Une fois attablée, je me

²⁹ Ils faisaient ici référence aux détentions de certains hommes forts originaires des hameaux et au dénuement qui en résulte. Par ailleurs, ces discussions s'accompagnent régulièrement d'interpellations à mon endroit, une demande d'assentiment à leurs positions et donc de distanciation vis-à-vis de la narration simpliste sur les « criminels » qui vivent dans la *sierra*. L'assentiment qui m'était facile de donner – mes observations coïncidant avec leurs discours - jouait un rôle important dans la camaraderie qui prévalait lors de ces trajets.

³⁰ Les employés peuvent être syndiqués ou non. Dans le deuxième cas, on parle alors de personne « de confiance » parce que directement exposées aux aléas de changement d'administration résultant du jeu électoral.

rends compte que le mouvement n'a rien de général, puisqu'il n'inclue que les hommes. Les femmes restent dans la cuisine. Une boule se forme dans mon estomac sans que j'entrevoie une manière un peu adroite de réparer mon faux pas. Je reste bêtement assise, mon malaise grandit en croisant le regard peu réjoui de Daniela, mais je mange. À la fin du déjeuner, les hommes partent et je reste avec les femmes qui s'installent à leur tour pour déjeuner. J'essaie de participer à la vaisselle, mais elles refusent mon aide. Dans les jours suivants, je ne vois que rarement Enrique, qui m'avait invitée, et je tente jour après jour de participer le mieux possible à toutes les tâches ménagères. Daniela me fait savoir que mes résultats laissent à désirer, que je « ne m'adapte pas » à la vaisselle sans eau courante, et me fait passer et repasser le balai à trois reprises dans une même matinée. Mais peu à peu les relations s'améliorent. Cela fait cinq jours que je suis là quand, après un déjeuner, le père me propose de l'accompagner. Dans la camionnette, il me fait savoir qu'il est désolé de ne pas avoir pris de temps avec moi, mais qu'il « se tenait au courant » et « on » lui a dit que j'étais « une fille bien ». Arrivé-e-s sur son lieu de travail, il arrête la voiture et, me montrant une camionnette entourée d'hommes armés, il me dit « tu vois ces hommes ? ». Oui, je lui réponds. « Bon, et bien tu les vois, mais tu ne les vois pas. ». « Ah oui, mais en fait, je ne vois pas, je suis myope »³¹.

L'emphase d'Enrique, « *tu vois ces hommes ? (...) tu les vois mais tu ne les vois pas* », est trompeuse. Il est en fait très aisé de voir des hommes circulant en quad, arborant armes, radios satellites et parfois passe-montagne. De même, les bases de l'armée fédérale parsèment le territoire montagneux de la *sierra* et il est fréquent d'observer des convois militaires, et parfois même des drones qui quadrillent le ciel. Ainsi, en sillonnant les pistes de la *sierra*, on trouverait des illustrations du discours commun sur la *sierra* de Badiraguato : un territoire de production de drogue sous contrôle de groupes armés, théâtre d'opérations de répression, de chasse à l'homme et de destruction des champs par les soldats. Pour autant, certains de ces hommes en quad vont simplement chercher leurs enfants à l'école et parlent avec leur famille par radio satellite, le seul moyen de communication disponible en l'absence de couverture téléphonique. Certains des convois militaires vont simplement se ravitailler dans l'épicerie d'un hameau proche, devenant alors une clientèle, une source de revenus pour les habitants. Dans les hameaux de la *sierra*, je cherchais donc à saisir quelque chose d'un quotidien que je supposais irréductible à la question de l'emprise des groupes armés et des militaires qui les combattent. Or, de nouveau, ce sont les contraintes sur les modalités d'enquête, les conditions dans lesquelles j'ai pu aller et résider dans les hameaux qui ont participé au déplacement du regard sur le contexte *serrano*.

Alors que dans le chef-lieu je pouvais loger seule dans des espaces qui me garantissaient une forte sociabilité et rendais visite de manière régulière aux familles avec lesquelles je m'étais liée, une présence prolongée dans les hameaux passait inévitablement par l'intrusion dans l'intimité d'une famille³². Cette inscription à l'intérieur des familles doit être contextualisée à lumière de certaines caractéristiques propres aux hameaux dans lesquels j'ai séjourné. En premier lieu, à quelques exceptions près³³, ces hameaux sont dépourvus d'espaces publics propices à une sociabilité régulière. La plupart compte une école et certains ont un terrain de sport, mais ceux-ci ne se remplissent qu'à l'occasion d'événements ponctuels, comme les fêtes et les distributions d'aides. Comme je m'en rendais compte dès le premier jour chez les Muñoz, les déambulations au hasard des chemins des hameaux n'amenèrent alors que très peu de rencontres et de discussions impromptues pour un visiteur extérieur. De plus, le caractère sensible de ce que l'on peut observer (homme armé, champs de marijuana et de pavot) est particulièrement accentué dans les hameaux d'habitations de la *sierra*. Ainsi, lors d'une marche matinale dans un autre hameau, je ne sais pas lequel d'entre nous fut le plus effrayé, quand étant

³¹ J'entendais par là que, sans mes lunettes, je ne distinguais pas les visages de loin. Par hasard, comme en témoignait son sourire immédiat et le fait qu'il me répéta cette phrase un an plus tard lors d'un autre séjour, ma réponse était particulièrement bien tombée et interprétée comme gage de discrétion.

³² J'étais accueillie par des familles de la *sierra* qui m'avaient invitée généralement alors que je les croisais dans les bureaux du DIF.

³³ Dans certains cas, la maison d'une famille sert également d'épicerie locale pour les produits de premières nécessités et peut alors offrir un espace de sociabilité publique.

tombée sans le vouloir sur une plantation, je croisais en repartant celui qui devait s'en occuper. La subsistance de la plupart des familles sur des cultures réprimées par l'armée rend délicate la présence d'une étrangère.

Ma maladresse lors du premier repas chez Daniela et Enrique met en lumière les conditions d'enquête dans les espaces domestiques dans lesquels j'ai pu séjourner. En contraste avec l'enquête dans le chef-lieu, où mes transgressions des normes de genre avaient été généralement permises – voire valorisées au DIF–, celles-ci se sont révélées plus problématiques au sein des familles vivant dans la *sierra*. Ici, mon identification comme femme est plus prégnante que d'autres caractéristiques (âgée de 26 ans, française, éduquée et en « visite »)³⁴. À l'image de ce repas et des remontrances qui ont suivi, mon inscription au sein des familles passe avant tout par une sociabilité auprès des femmes et par la participation aux tâches domestiques. Mon statut particulier d'étrangère et enquêtrice intervient ensuite dans les propositions d'observation et d'accompagnement dans les activités des hommes, sans pour autant nuancer la pesanteur de cette assignation. En effet, Enrique me propose de l'accompagner après que son épouse lui a dit que j'étais « une fille bien ». Dans un autre hameau, alors que le père de la famille Perez disait vouloir m'amener dans ses champs depuis quelques jours, il attendit que son épouse – avec qui nous étions devenues amies – nous accompagna – chose inhabituelle – afin de neutraliser les éventuels commentaires du voisinage nous observant, son époux et moi, sur le quad. Accompagner les hommes dans *leurs* activités, sortir de la maison, s'inscrivait ainsi pleinement dans les enjeux domestiques et villageois, au sein desquels j'étais avant tout femme. De même, ce sont mes relations avec les femmes qui me permettaient ensuite peu à peu de circuler dans le hameau pour aller à l'épicerie, aux distributions d'aide, aux réunions publiques ou chercher les enfants à l'école. Ainsi, au sein de la famille se négociaient les conditions de ma navigation entre les activités catégorisées comme masculines et féminines, tandis que mon *bon comportement* dans une maison neutralisait mon identification comme danger potentiel dans le hameau.

Cette rigueur des normes de genre dans les maisons de la *sierra* doit être saisie à la lumière de l'exposition particulière des femmes à la violence armée. Deux sujets en particulier cristallisent les inquiétudes : les bals et les enlèvements. Alors que le quotidien du hameau était généralement catégorisé comme « tranquille » par les habitants, j'entendais des recommandations récurrentes quant à la présence des femmes aux bals : certains l'interdisaient simplement au même titre que la fréquentation de jeunes hommes ; d'autres parlaient des règles à avoir en tête (« *si tu dances avec l'un, tu dois danser avec tous ceux qui te proposent* ») ; d'autres, enfin, soulignaient la nécessité d'anticiper les hommes saouls s'appêtant à tirer en l'air et les éventuels conflits. De même, les enlèvements de femme par les armes, appelés « vol de femmes » (« *robo de muchacha* »), constitue l'un des rares sujets touchant à la violence dont on me parle explicitement dans les hameaux : les habitants commentent ainsi les pratiques de « *ceux d'ici* » (ceux qui ont des armes) et qui punissent les ravisseurs, tandis que les instituteurs me disent surveiller les jeunes filles à l'école par crainte des rapt. Ces différentes inquiétudes se traduisent en régimes d'interdiction distincts selon les familles mais suscitent une attention partagée, qui peut participer à la rigidité des activités et des comportements considérés comme *acceptables* de la part aux femmes.

En outre, à travers la répartition genrée du travail, la sociabilité confinée à laquelle j'ai eu accès permet d'observer la dimension domestique de la situation sociale dans la *sierra*. La répression dont fait l'objet la principale économie de subsistance suscite des incertitudes dont les gestions se déploient dans les rapports sociaux locaux et en particulier domestiques³⁵. Certaines patrouilles extorquent les cultivateurs, d'autres détruisent les plantations, d'autres encore alternent. Le travail dans la montagne, tenu par les hommes – à l'exception, dans certaines familles, des moments de récoltes –, nécessite la mise en œuvre de pratiques de protection visant à éviter d'être pris par les soldats dans un champ. Cette attention trouve son corollaire dans l'attention portée par les femmes aux nouvelles et échanges par radios satellites. Dans le cas où les soldats acceptent de détourner le regard d'une plantation en échange d'un paiement, celui-ci peut mobiliser l'ensemble

³⁴ Selon la composition de la famille –présence et âges des enfants– et centres d'intérêts des parents, les activités qui m'étaient spontanément proposées et les recommandations qui m'étaient adressées dénotaient la catégorisation dont je faisais l'objet. Ainsi, dans la famille Muñoz, où les enfants étaient en bas âge, j'étais une « fille bien » parce que je me pliais aux tâches ménagères et que je me dissimulais pour fumer des cigarettes. Dans la famille Perez, les femmes me proposaient des activités culinaires (ici j'étais femme qui cuisinait mais pas de la même manière) et les parents m'enjoignaient explicitement à jouer un rôle d'exemple en aidant aux devoirs et en valorisant l'école.

³⁵ Bien qu'il ne s'agisse pas de cultures vivrières, je parle d'économie de subsistance du fait de la dépendance économique des foyers sur la récolte.

des personnes de la famille. Dans la famille Zazueta, la relation avec une patrouille avait commencé par un paiement en monnaie puis des « demandes », dont la préparation de 10 kg de tortillas par les femmes de la maison pour les soldats en campement. De manière plus structurelle, l'imprévisibilité – qui se poursuit jusqu'à la vente de la récolte, celle-ci pouvant être confisquée jusqu'au dernier moment – mobilise des stratégies dans l'évaluation du budget et des avances que l'on peut demander, qui se construisent avant tout entre voisines. Ainsi, au sein des rapports domestiques se concrétisent les contraintes que fait peser l'incertitude liée au contexte économique ; et la présence de la violence armée participe de la rigidité à l'œuvre dans la répartition genrée du travail.

Conclusion

Les pas de côtés opérés dans les rues, les bureaux du chef-lieu et les familles de la *sierra* répondent, on l'a vu, à des réflexes de protection. Si l'étranger.ère ethnographe fait toujours l'objet de catégorisation, certaines sont plus ou moins menaçantes. Les implicites contenus dans leur dangerosité sont révélateurs des expériences passées des personnes vivant dans un contexte donné : l'habitude de se méfier des enquêteur.rice.s., d'encadrer les journalistes, de contrôler les déplacements d'étranger.ère.s, voire de les confiner. Les pas de côté – la manière de contourner ces contraintes – m'insèrent dans le quotidien de personnes qui acceptent de faire avec ma présence, voire de me protéger. Or, cette insertion à travers les contraintes constitue en fait un premier indice de l'intrication entre les pratiques les plus quotidiennes et les manifestations de la violence. Il s'agit alors de saisir la banalité de la violence sans la banaliser, de décrire les actions des personnes, leur manière de se déplacer, de parler, de se protéger, car elles sont des expériences d'un contexte violent.

Etnografías y violencias en comunidades en movimiento y circulación migratoria

Legados de la primera inmersión en el campo

Desmantelando preconcepciones del sentido común, la selectividad nacionalista, y politizando la etnografía del tránsito migratorio irregularizado

Soledad Álvarez Velasco³⁶

Resumen

Con base en mi primera inmersión en campo en la frontera sur mexicana, en este artículo reflexiono sobre el impacto que etnografiar las violencias del tránsito migratorio irregularizado dejó en mi proceso investigativo. Primero, analizo cómo esa inmersión expandió mi mirada hacia la violencia como experiencia determinante del tránsito migratorio y modificó mi estrategia investigativa. Segundo, reflexiono en torno a cómo ésta desmanteló preconcepciones que cargaba sobre la irregularidad migratoria. Tercero, ahondo en cómo la convivencia con migrantes irregularizados en tránsito cuestionó mi posición y rol en el campo, llevándome a adoptar una postura crítica frente al sentido político que en la época contemporánea tiene etnografiar contextos de violencia hacia migrantes irregularizados en tránsito.

Palabras clave

Migración irregularizada, tránsito migratorio, violencia, etnografía en movimiento, nacionalismo metodológico, politización del proceso investigativo.

Lista de siglas

CDHFMC Centro de Derechos Humanos Fray Matías Córdoba en Tapachula
INM Instituto Nacional de Migración
OIM Organización Internacional de la Migración
UNFPA-FLACSO
United States of America USA

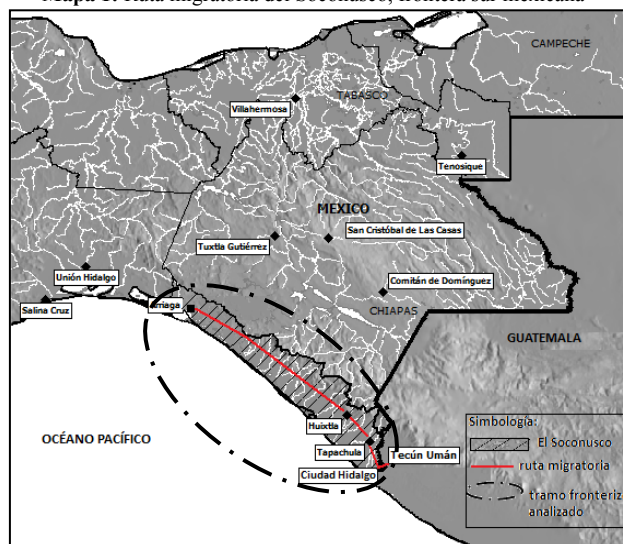
³⁶ PhD (c) King's College London, Londres, Inglaterra. E-mail: soledad.alvarez_velasco@kcl.ac.uk

Introducción

La migración irregularizada en tránsito es sin duda una de las formas migratorias más mediatizadas y politizadas de la época contemporánea. Desviando nuestra atención del impacto que tanto la profundización de la inequidad sistémica como la adopción de políticas de control tienen en la producción de su irregularidad, los discursos mediático y político nacionales e internacionales se han centrado en representarla como una proliferante amenaza a la seguridad nacional. Dicha representación ha terminado legitimando la producción de sujetos criminalizados, “deportables” (De Genova, 2010) y desechables a través de la puesta en marcha de un violento régimen de control fronterizo global. No casualmente, cientos de migrantes irregularizados son detenidos en redadas fronterizas y al interior de los países por los que transitan o en los que residen, son encarcelados, expulsados, deportados, o confinados a periplos cada vez más violentos. Si bien estas situaciones son recurrentes en los tradicionales países de destino de la Unión Europea o U.S.A., también están presentes en los países de tránsito –o tapón–, ubicados en los corredores geográficos que conectan a países de origen con esos destinos migratorios.

Desde hace una década investigo a ese tipo de migración. Me he interesado por comprender el vínculo entre tránsitos irregularizados, formas de violencia y Estado capitalista. En esos años, he explorado la dinámica de dos espacios de tránsito que configuran el corredor migratorio extendido entre Sudamérica-Centro América-México-U.S.A. Entre 2008 y 2009, me concentré en la frontera sur de México y en el corredor México-U.S.A. Analizando la ruta clandestina Tecún Umán-Ciudad Hidalgo-Tapachula-La Arrocera-Arriaga, indagué cómo y por qué, en esa zona fronteriza, formas de violencia social y estatal hacia migrantes irregularizados centroamericanos en tránsito se habían normalizado (Álvarez, 2016). Entre 2015 y 2016, en cambio, mi interés se centró en el corredor Ecuador-México-U.S.A. Indagando la tensión entre políticas de control y autonomía de la migración, analicé cómo y por qué Ecuador es una zona global de tránsitos irregularizados de migrantes caribeños, extra-continenciales y también de ecuatorianos deportados que recomienzan su periplo migratorio hacia U.S.A.

Mapa 1: Ruta migratoria del Soconusco, frontera sur mexicana



Fuente: elaborado por el Departamento de Sistemas de Información Geográfica de El Colegio de México, 2010 en Álvarez Velasco 2016.

Mapa 2: Corredor migratorio Ecuador-México-U.S.A.



Fuente mapa: Wikimedia 2015, elaboración propia.

El tiempo transcurrido entre una y otra investigación coincidió con cambios en la dinámica de la movilidad global y en las políticas de control. La proliferación de conflictos bélicos y la profundización de la desigualdad entre países y al interior de los mismos han incrementado los desplazamientos internos y de migraciones internacionales. Frente a estos hechos, en términos generales, hemos asistido a un cierre de fronteras y a la popularización de discursos nacionalistas que usan a la migración irregularizada como base de argumentos racistas y xenófobos para justificar su combate en pro de la seguridad nacional. De hecho, entre 2008 y 2016, el régimen de control fronterizo se fortaleció y expandió globalmente: se acentuó el proceso de externalización de las fronteras estadounidense y europea hacia el sur, se fortalecieron los regímenes de visado, las medidas de control fronterizo, la negativa de promover procesos extraordinarios de regularización migratoria o de reconocimiento de la condición de refugio.

En esos años, asimismo, una regla de causa-efecto se instauró globalmente (aunque los Estados insistan en obviarla): a mayor despliegue de control fronterizo, mayor incremento de migraciones irregularizadas, mayor proliferación de redes de tráfico de migrantes y también, mayor incremento de la violencia social y estatal ejercida en contra de esos migrantes. Producto de esa regla, entre 2008 y 2016, también se multiplicaron las así llamadas “crisis migratorias y de refugiados” y las muertes de migrantes irregularizados en tránsito no sólo en el corredor migratorio África-Europa, Medio Oriente-Europa, sino también en el corredor extendido Sudamérica-Centroamérica-México-U.S.A.

Finalmente, en esos años, el acceso masivo a la telefonía móvil e Internet impactó la dinámica del tránsito migratorio: con mayor frecuencia, migrantes irregularizados emprenden tránsitos autónomos –y ya no exclusivamente con la ayuda de traficantes o *coyotes*–, guiados por sus *smartphones* y aplicaciones que habilitan la producción de información migratoria dentro del espacio social digital transnacional, un espacio clave para sostener proyectos migratorios, sortear e incluso denunciar las violencias del camino.

En ese cambiante y cada vez más violento contexto, “ir tras las huellas de” (Marcus, 1995) migrantes irregularizados para etnografiar la experiencia de su tránsito ha sido la estrategia investigativa que me ha permitido acercarme a una compleja realidad que, aun cuando es altamente mediatizada y politizada, poco se la comprende desde la experiencia cotidiana de aquellos que aparecen sólo como números de migrantes detenidos o deportados, o como imágenes que retratan a sujetos estigmatizados quienes, al contravenir normas migratorias nacionales, son criminalizados y desechados por los Estados de tránsito y destino.

Emprender una etnografía urbana multi-situada en México y una etnografía urbana extendida en Ecuador, basada en trayectorias migratorias y en una exploración del espacio social digital transnacional construido por migrantes irregularizados en tránsito, me permitió ir más allá de esa limitante y equivocada imagen mediática. Ambas etnografías fueron la vía para conocer “en ruta” (Coutin, 2005) a hombres y mujeres centroamericanos, africanos, de medio oriente, del caribe y a ecuatorianos deportados.

Al convivir *in-situ* en los lugares urbanos por los que ellos y ellas atraviesan o hacen pausas en su camino, pude aproximarme a las implicaciones de ser un migrante irregularizado en tránsito, mientras experimentaba simultáneamente con ellos y ellas la implacabilidad del tiempo de espera que marca el ritmo del tránsito migratorio. Compartir su vida cotidiana fue la forma de generar lazos de confianza para reconstruir más tarde sus trayectorias migratorias desde las memorias de sus viajes. Esos lazos fueron claves para que, durante las etnografías en México y en Ecuador, presenciase cómo ellos y ellas, a pesar de las violencias del camino, construyen estrategias, toman decisiones y negocian con múltiples actores. Esa convivencia me permitió comprender cómo ellos y ellas son sujetos políticos con poder, no sujetos pasivos; sus tránsitos irregularizados revelan cómo ellos optan por fugarse de la violencia, de la pobreza y con su presencia contestan a un régimen de control nacionalista que insiste en detener su paso.

No siempre tuve esa comprensión sobre la migración irregularizada en tránsito. El cúmulo de aprendizajes que mujeres y hombres migrantes irregularizados me impactaron de tal forma que mis preguntas de investigación iniciales fueron desechadas, mi forma de hacer etnografía fue cuestionada, mi rol y presencia en el campo fueron transformados. Gracias a la voz crítica de esos migrantes en tránsito, comprendí el sentido y necesidad de politizar mi trabajo para que mis investigaciones sean una crítica frente a la funcionalidad sistémica de producir sujetos irregularizados y desechables como parte del violento régimen de control fronterizo, elemento nodal del capitalismo neoliberal contemporáneo.

Regresando a mi primera inmersión en campo, en este artículo reflexionaré en torno a tres aspectos que dan cuenta de ese impacto. Primero, sobre cómo esa inmersión expandió mi mirada a la violencia como experiencia determinante del tránsito migratorio y modificó mi estrategia investigativa. Segundo, sobre cómo desmanteló preconcepciones que cargaba en torno a la irregularidad migratoria. Y, tercero, sobre cómo la convivencia con migrantes irregularizados en tránsito cuestionó mi posición y rol en el campo, llevándome a adoptar una postura crítica frente al sentido político que, en la época contemporánea, tiene etnografiar contextos de violencia hacia migrantes irregularizados en tránsito.

La pregunta inicial

En el mapa migratorio global, Ecuador se ha posicionado como un país de origen de migrantes con un estimado de entre 2 y 3 millones de ecuatorianos en el extranjero, o entre el 15% y 20% del total de su población (OIM, 2010). A inicios del siglo XXI, España e Italia surgieron como nuevos destinos migratorios recibiendo alrededor de 400.000 ecuatorianos en conjunto (UNFPA-FLACSO, 2006) mientras que U.S.A. ha sido el histórico principal destino, con alrededor de 650.000 ecuatorianos residiendo ahí (Census Bureau American Community Survey 2011, en Brown & Patten, 2012).

Crecer en un país donde la migración clandestina a U.S.A. ha sido parte de su historia y de su formación económica, social, cultural y política, desde por lo menos la década de 1960, despertó mi interés por la migración irregularizada en tránsito. ¿Cómo operaba el tránsito de ecuatorianos para que cruzaran clandestinamente 7 fronteras nacionales mientras recorren los 5,000 km que separan a Ecuador de U.S.A.?

Con el objetivo de responder esa pregunta inicial, emprendí mi primera inmersión etnográfica en la frontera sur de México. Localizarme en esa frontera tenía todo el sentido, pues ese espacio fronterizo ha sido un inexorable punto de cruce desde finales de 1960, cuando inició la primera ola migratoria ecuatoriana y se configuró la ruta clandestina Ecuador-México- U.S.A. Es más, Ecuador, desde 2004, ocupa el quinto lugar (después de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua) en relación al número de migrantes detenidos y deportados en México (INM 2009, 2010; Álvarez Velasco, 2016).

Pretendía situar mi análisis en Tapachula, ciudad fronteriza del Estado de Chiapas, en donde está una de las estaciones migratorias más grandes de México. Mi idea inicial era hacer una etnografía en esa estación migratoria, identificar a ecuatorianos detenidos, convivir con ellos y, a partir de sus relatos, reconstruir y desentrañar el *modus operandi* del tránsito desde Ecuador hasta U.S.A. por México, claro ejemplo de un país de tránsito.

A las pocas semanas de estar en Tapachula, mi pregunta y estrategia de investigación se vinieron abajo. En primer lugar, era iluso pensar que obtendría permiso oficial por parte de las autoridades del Instituto Nacional

de Migración (INM) para etnografiar una estación migratoria, que es una prisión para migrantes (usualmente, los Estados estratégicamente se reservan las dinámicas de esos lugares). En segundo lugar, aun cuando ecuatorianos eran llevados a esa estación migratoria, al llegar ahí inmediatamente eran reconducidos a la estación migratoria Iztapalapa en Ciudad de México, desde donde eran deportados. Si quería dialogar con ellos, tenía que relocalizar mi investigación, y ya estaba en Tapachula. Por último, los primeros diálogos con actores locales que trabajaban con migrantes detenidos me empezaron a alertar sobre la dificultad de etnografiar la estación migratoria, porque, más allá de la negativa del INM, era muy ingenuo de mi parte creer que ecuatorianos detenidos iban a acceder a darme detalles de sus movimientos clandestinos desde un centro de detención.

Ese primer golpe de realidad suponía entonces que, si quería responder a mi pregunta inicial, tendría que necesariamente cambiar de estrategia investigativa para encontrar a ecuatorianos. Con ese objetivo, inicié una ronda de entrevistas con representantes de organizaciones sociales y organismos internacionales que trabajaban directamente con migrantes irregularizados. Prácticamente en coro, más de 20 personas entrevistadas me confirmaron que ecuatorianos efectivamente cruzaban esa frontera, porque eran de conocimiento público los rescates a barcos con ecuatorianos o las detenciones en ruta, pero lo hacían por otros puntos fronterizos ciegos, de muy difícil y peligroso acceso, y no necesariamente por Tapachula. En la medida en que el campo se desenvolvía, más se dificultaba lograr mi objetivo investigativo.

Además, mientras más me sumergía en la dinámica de Tapachula, iba constatando que la realidad del tránsito migratorio era un proceso hartamente más complejo. Por un lado, hasta esa ciudad llegaban, en el medio de su tránsito clandestino, migrantes de todo el mundo: si bien por la cercanía geográfica la mayoría eran de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua, también llegaban migrantes irregularizados de Sudamérica, de África, de Asia, del Caribe y de Medio Oriente (INM, 2010). La frontera sur mexicana es una bisagra global entre el mayor destino migratorio del mundo y las regiones de origen, países empobrecidos del así llamado “sur global”. Por otro lado, Tapachula, junto con otras localidades de la región fronteriza del Soconusco, se habían convertido en uno de los lugares más violentos para migrantes irregularizados en tránsito (CNDH, 2010; Amnistía Internacional, 2010; Álvarez Velasco 2016).

De hecho, una polifonía de voces locales me insistía, explícita o implícitamente, que aun cuando puede ser interesante indagar lo que ocurre con ecuatorianos, la complejidad de la migración irregularizada en tránsito por la frontera sur mexicana no se la podía ni debía comprender sólo desde lo que ocurre con una nacionalidad en particular. Como me dijo la directora del Centro de Derechos Humanos Fray Matías Córdoba en Tapachula (CDHFMC), “[...] el problema aquí es la violencia contra todos migrantes. La violencia aquí no distingue nacionalidad, edad o género. A todos golpea y deja cicatrices de acuerdo al golpe que da” (Entrevista con la Directora del CDHFMC, Tapachula junio de 2008).

La dificultad de encontrar ecuatorianos en tránsito y, sobre todo, el conocimiento local que me impactaba día tras día me empujaban a dudar cada vez más de mi pregunta inicial y de mi estrategia etnográfica. Esa duda se evidenció por completo cuando visité por primera vez el albergue para migrantes en Tapachula.

Recuerdo que llegué al albergue una mañana de abril de 2008. Migrantes de Ghana, El Salvador, Honduras, Guatemala y Nicaragua estaban sentados en sus inmediaciones. Me acerqué y me senté a un lado. Ellos y ellas conversaban. El hecho de escuchar a viva voz sus relatos me impactó sobremedida. Hablaban sobre las implicaciones de transitar sin documentos, de pagar a traficantes, de combinar varios medios de transporte, de haber sido robados, violadas las mujeres, del miedo que tenían y de que extrañaban a sus familiares.

Me impresionó su conocimiento migratorio, su facilidad para ubicar rutas a lo largo de la cartografía mexicana, su capacidad de narrar las estrategias del viaje y la naturalidad con la que hablaban de las violencias que enfrentan. Decían que estaban en Tapachula porque huían de la violencia y de la pobreza en la que vivían. Rememoraban cada paraje por el que pasaron desde que salieron de casa. Hablaban de que, si tomaban el tren, tendrían que amarrarse con un cinturón a las barandas del techo para no caerse y ser mutilados en las vías. Afirmaban que el dobladillo de la basta de sus pantalones eran bolsillos secretos para guardar dinero y los números de contacto de parientes en U.S.A. Decían que para llegar tenían que ir por tramos, haciendo paradas estratégicas en los albergues; que la policía fronteriza les robaba más que nadie, que no pedía documentos, sino que les quitaba su dinero, que les humillaba, les golpeaba y que a veces violaban a las mujeres. Coincidían en que era mejor viajar en grupos de tres o máximo cuatro migrantes para protegerse en el camino, que había que cuidar mucho a las mujeres y las mujeres decían que sabían de algunas que tomaban anticonceptivos

antes de entrar a México para evitar embarazos. Unos decían que no hay que confiar de los polleros o coyotes y que era mejor caminar solos. Otros, en cambio, que, si tuvieran dinero, pagarían para llegar más rápido al norte. Con mucha preocupación, sostenían que, como no tenían dinero, por los robos o sobornos del camino, seguro tendrían que buscar algún trabajo temporal en Tapachula, en lo que fuera que apareciese, para sacar algunos pesos y seguir en ruta. Muchos rezaban para calmar su angustia y para que Dios y la Virgen los protegiese, mientras insistían en que no les importaba nada de lo que tuvieran que enfrentar en adelante con tal de llegar a su destino.

Esa primera convivencia en el albergue me impactó hondamente. Por un lado, me di cuenta que yo simplemente no sabía qué era un migrante irregularizado. Me di cuenta que la única concepción que tenía era que eran migrantes sin documentos, o migrantes que transitaban contraviniendo normas migratorias nacionales. Mi conocimiento era absurdamente limitado, pues estaba basado en una perspectiva meramente legalista y en ciertas nociones que tenía de revisiones bibliográficas y de prensa, pero no de experiencias vitales. Mientras ellos conversaban, yo por primera vez dimensionaba las implicaciones de ser un migrante, de estar irregularizado y en tránsito. Más allá del hecho comúnmente reiterado de que ellos y ellas andan sin documentos, son hombres y mujeres que continuamente inventan estrategias para hacer frente y resistir a las violencias de la pobreza, de la exclusión y del régimen de control fronterizo.

Por otro lado, a partir de sus relatos, constaté aquello que me venían alertando los representantes de organizaciones locales: efectivamente, más allá de su nacionalidad, aquello que les era común eran las experiencias de violencia presentes en sus relatos. Formas de violencia que van desde accidentes, hacinamientos, extorsiones, maltratos físicos y verbales, hasta violaciones, secuestros (que a veces incluían tortura) y riesgo de muerte. Además, está el enfrentamiento a condiciones climáticas extremas, riesgos de enfermedad y posibles ataques de animales en rutas inhóspitas.

Mientras ellos hablaban y yo escucha los relatos de esas violencias del camino, identificar su nacionalidad no era lo fundamental, sino su experiencia subjetiva como hombres y mujeres que, estando sin documentos, cruzan fronteras nacionales, enfrentan todas esas violencias y siguen su tránsito para cumplir con su proyecto migratorio. Mientras narraban su tránsito, me enseñaron que salvadoreños, hondureños, guatemaltecos, nicaragüenses suelen muchas veces ir juntos en la ruta y que todos, sin importar su nacionalidad, resentían y resistían a la vez las violencias del camino. Fue así como caí en cuenta de que yo cargaba con una constricción investigativa provocada por mi nacionalismo metodológico. Al estar empeñada en encasillar mi investigación en comprender qué pasaba sólo con los ecuatorianos, no estaba prestando atención a lo que en realidad era fundamental: la violencia como parte de la experiencia del tránsito migratorio irregularizado.

Fue solamente después del primer mes de campo que pude despojarme de mi pregunta inicial y de la selectividad nacionalista que cargaba para ampliar mi mirada. Cambié mi foco investigativo a la experiencia subjetiva de hombres y mujeres que salen de sus países de origen –cualquiera que este sea– por vías clandestinas y llegan hasta la frontera sur mexicana para continuar en ruta al norte. Si bien mi pregunta inicial me llevó hasta esa frontera, fue la inmersión en campo la que expandió mi mirada y me permitió hacerme una nueva pregunta investigativa: cómo y por qué un proceso de normalización de violencia hacia migrantes irregularizados en tránsito tenía lugar en una de las rutas clandestinas que atraviesa la frontera sur chiapaneca.

El giro de mi pregunta me demandaba, además, otra estrategia etnográfica. Me di cuenta que *a priori* mi primera inmersión en el campo no sabía ni quién era un migrante, ni tampoco tenía idea de lo que era el tránsito irregularizado. Resultaba totalmente equivocado y contradictorio querer investigarlo y comprender su *modus operandi* e implicaciones desde mi cómodo sedentarismo localizando mi análisis en una estación migratoria, tal como había previsto en un inicio. Si quería aproximarme a la experiencia subjetiva de migrantes irregularizados en tránsito, yo tenía que dejar a un lado la comodidad de la etnografía localizada in-situ en un solo lugar y ponerme en movimiento.

Los migrantes me enseñaron que el tránsito no era permanente. Consistía en la suma de recorridos que hacían de un lugar a otro, junto con las pausas que inevitablemente incorporaban en ruta. Aprendí que siempre hay tiempos de espera y espacios de pausa, unas veces voluntaria y autónomamente creados y otras veces más bien impuestos a la fuerza, sobre todo por efectos de la violencia estatal y social ejercida. Paradójicamente para “capturar” el movimiento irregularizado, era inminente identificar posibles lugares y momentos en los que éste se detuviese para entonces generar articulaciones, vínculos, diálogos y observaciones in situ que me permitiesen decodificar las relaciones de poder en disputa que son parte del tránsito.

Identificar lugares y momentos de pausa en el movimiento fue la estrategia etnográfica que incorporé. A partir de las conversaciones que tenía con migrantes, fui identificando cinco lugares dentro de una de las tantas rutas migratorias clandestinas que cruzan la región del Soconusco en la frontera sur chiapaneca: el cruce fronterizo Tecún Umán-Ciudad Hidalgo; el parque central de Tapachula; dos albergues para migrantes, uno en Tapachula y otro en Arriaga; las vías del así llamado “Tren de la muerte” en Arriaga; el cruce clandestino de La Arrocera entre las ciudades sureñas chiapanecas de Tapachula y Arriaga. Así entendí cuál era el sentido y la importancia de emprender una etnografía multi-situada para ir tras las huellas de (Marcus, 1995) migrantes irregularizados en tránsito.

Desmantelando mis preconcepciones

Esa primera inmersión también fue clave para que desmantelase preconcepciones que cargaba sobre la irregularidad migratoria y que asumía haber despojado *a priori* al campo. Antes de llegar a Tapachula, con mi pregunta inicial en mente y todavía con mi nacionalismo metodológico encima, había constatado que, en términos generales, las agendas mediática, política, académica y de ONGs en Ecuador tenían una concentración bi-focalizada en origen-destino, que no daba atención al tránsito migratorio. Ese no era el caso de la investigación periodística. Al cierre del siglo XX, salvo por pioneras contadas investigaciones académicas (Astudillo & Cordero, 1991; Kyle, 2000; Milles, 2004; Pribilisky, 2001; Pribilisky, 2007; Gratton, 2007), los diarios de mayor circulación eran las únicas fuentes de información sobre el tránsito irregularizado a U.S.A.

Semanalmente se publicaban reportajes sobre los recorridos clandestinos de ecuatorianos. Recuerdo que, a la mitad de mi segunda etnografía en Ecuador, en una entrevista con una de las periodistas a cargo de la sección de migración del diario *El Universo*, ella me explicaba que, a finales de la década de 1990, el permanente interés periodístico en la migración irregularizada se debía a dos hechos. Primero, al volumen de ecuatorianos que partían desde Ecuador; segundo, a que “[...] *irse por la chacra*, como aquí decimos al viaje a U.S.A., siempre involucra una cantidad de ilegalidades y reportar sobre estos hechos captura la atención del público porque siempre hay interés en reportar lo ilegal” (Entrevista personal a periodista Diario El Universo, Cuenca, Junio 2016).

Así, entre el abierto amarillismo y la investigación periodística, reportajes de prensa mostraban las rutas “ilegales”, cómo operan los *coyotes*, qué hacen los prestamistas o *chulqueros*, cuánto pagan los migrantes, cómo se organiza la industria del *coyoterismo*, cómo se producen estafas migratorias, dando cuenta también sobre naufragios en el Pacífico, volcamiento de camiones en México, deportaciones y desapariciones y muertes en el tránsito.

El hecho de que la prensa haya sido la primordial fuente de información podría traer repercusiones en la construcción y perpetuación de preconcepciones erradas que se vuelven parte del sentido común. En este caso, lo único que importa es, como decía la periodista, “reportar lo ilegal”. Así se han ido creando y perpetuando preconcepciones sobre este tipo de migración donde lo que prima es su carácter “ilegal” y que involucra una serie de hechos que aparecen como dados y que, incluso, se les naturaliza. Por ejemplo: que los ecuatorianos van “de ilegales” y que es su responsabilidad ir de “ilegales” y enfrentarse a riesgos y violencias; que los migrantes son sujetos pasivos que “son traficados”, “estafados” y “puestos en riesgo” por traficantes, quienes a su vez aparecen como los responsables de estafas, e incluso de las violencias y muertes del camino.

Antes de partir a Tapachula, estaba consciente de la importancia de ir más allá del halo de ilegalidad que “naturalmente” acompaña a este tipo de migración. Pensaba que plantear una pregunta inicial enfocada en el modus operandi de la migración ecuatoriana era un primer paso para alejarme de esa preconcepción y, sobre todo, asumía que eliminando el término ilegal de mi vocabulario bastaría para evidenciar que mi interés no estaba puesto en el carácter ilegal de este tipo de migración. Es más, asumía que utilizando el término “migración irregular” en lugar de “ilegal” –pues ya estaba familiarizada con cierta literatura crítica y con los llamados de atención que organizaciones de migrantes habían hecho a la prensa frente al uso del término “ilegal” por las repercusiones que trae y estigmas que perpetúa–, había adoptado una postura “crítica” frente a este tipo de migración.

Para asegurar mi “criticidad”, incluso recurrí a la producción conceptual de la Organización Internacional de la Migración (OIM). Me basé en el *Glosario sobre Migración de la OIM* (2006), según el cual

la migración irregular –pues este organismo internacional también desechó el término ilegal– es una “migración secreta, oculta o disimulada en violación de los requisitos de inmigración. Ocurre cuando un extranjero viola las regulaciones de ingreso a un país; o cuando habiendo ingresado al país legalmente prolonga su estadía en violación de las normas de inmigración” (OIM, 2016).

Sin cuestionar la conceptualización que usaba, partí al campo. En el medio de la etnografía multi-situada, viajé a Arriaga. Ahí conocí a Beatriz, una migrante hondureña de 36 años en tránsito a U.S.A. Las conversaciones con ella fueron determinantes para que cayese en cuenta de que yo abordaba a este tipo de migración básicamente desde su carácter ilegal. Con Beatriz, al igual que con muchos migrantes con quien conviví, conversábamos sobre las implicaciones de migrar sin documentos. Yo siempre hablaba de migración “irregular”, mientras ella usaba el término “ilegal”, y a continuación, casi automáticamente, aclaraba firmemente que “los migrantes no somos ilegales”. “El problema”, insistía Beatriz, “es que no podemos cumplir con lo que nos piden para no estar de ilegales”. En lugar de escuchar con atención lo que ella me decía, me acuerdo que en una ocasión le pregunté si el término “migrante irregular” no le resultaba más adecuado que “ilegal”. Ella claramente replicó: “[...] qué importa si usamos irregular o ilegal, pa’ mí es lo mismo. Repito, el problema es que no podemos cumplir con lo que piden y *nos obligan*, vea, a migrar así. Si yo pudiese no me vengo así”.

Seguía yo sin comprender lo que ella me estaba diciendo. Así, en el medio de la conversación, insistí a Beatriz, ¿cómo te sientes tú como migrante *irregular* en tránsito? Y ella me respondió:

“[...] Es la segunda vez que vengo por acá, y lo que siento cada vez que paso, es como si andara desnuda, sin nada que me proteja. Esa sensación de desnudez me viene ¿sabe cuándo? en el cruce de ese río, desde ahí, qué duro que es esto [...] Cuando una anda sin ropa, se puede enfermar rapidísimo, ¿no verdad?, bueno acá no te enfermas, te enferman por lo que te pasa” (Entrevista a Beatriz, migrante hondureña, 36 años, Arriaga, junio 2008).

Sólo cuando transcribí la entrevista de Beatriz me di cuenta del impacto de su reflexión. Ella insistía en que más allá del término “ilegal” o “irregular”, el problema estaba en que “nos obligan” a migrar y a hacerlo de modo clandestino, por vías irregulares. Es más, esa forma de migrar es la que “les enferma” porque los despoja de cualquier protección estatal, los deja desnudos en un violento tránsito.

Beatriz abrió mi mirada. El foco de atención tendría que estar en qué o quiénes *obligan* a los migrantes a migrar y a hacerlo de modo irregular. Asimismo, habría que indagar en qué o quiénes son los que terminan “*enfermando*” a los migrantes. La reflexión de esta mujer hondureña fue tan potente que me obligó a ir más allá de la simple etiqueta de “migrante irregular” para preguntarme por las causas que producen ese tipo de migración o, en sus palabras, las causas que los obligan a migrar así y los termina enfermando.

No por usar el término “irregular” en lugar de “ilegal” significaba que había incorporado una mirada crítica, por supuesto que no. Ambos términos apelan a una condición que carga “naturalmente” un migrante debido a que contraviene una normativa migratoria, y ninguno de los términos da cuenta de las condiciones que producen esa irregularidad o ilegalidad. Es decir, con usar “irregular” no estaba resolviendo un elemento analítico fundamental: abrir mi mirada, tal como Beatriz insistía, a las causas políticas y sociales que construyen esa condición de irregularidad. Al asumir *a priori* que existen migrantes “irregulares”, yo misma estaba normalizando su presencia como sujetos irregulares sin problematizar las causas de esa condición.

Es más, mi preconcepción se alimentaba con el concepto de la OIM. Estaba errada creyendo que para dismantelar preconcepciones del sentido común y reflejar una mirada crítica, podría basarme en las conceptualizaciones de la OIM. La ideología de la OIM lejos está de ser un parangón de la criticidad, pues es guardiana del *status quo* sistémico que se reproduce en el discurso y las prácticas de control de la mayoría de Estados, a quien les resulta altamente funcional que existan sujetos irregulares. Desde la definición de la OIM –y de los Estados–, es el “extranjero” el responsable de su irregularidad, pues él o ella, ha “violado” las normas de migración de un país y por ende tiene de algún modo merecida cualquier tipo de pena o práctica de control que se ejerza sobre él o ella. Esa lectura no da cabida a preguntarse por las causas que provocan la violación de normas de migración, ni menos aún por las condicionalidades históricas estructurales que estimulan a migrantes a “violar” leyes, ni peor por el carácter productivo del régimen de control fronterizo que, vía regulaciones migratorias, produce migrantes irregularizados que resultan ser mano de obra desechable esencial en el proceso de acumulación capitalista contemporáneo (Mezzadra & Neilson, 2011).

Gracias al aprendizaje que me dejó Beatriz, pude empezar a dismantelar mi preconcepción sobre la irregularidad migratoria desechando el concepto de migración “irregular” y acudiendo a argumentaciones mucho más críticas. Entre las contribuciones teóricas que más me influyeron, está el trabajo de Nicholas De Genova. Él

retoma la crítica a la economía política propuesta por Marx, así como su método de análisis –el materialismo histórico–, para ir más allá de la imagen cosificada del migrante irregular y ahondar en las causas que producen su irregularidad. La irregularidad, siguiendo a De Genova (2002; 2005), lejos de ser una condición natural, es producida y reafirmada por normativas, leyes, políticas y prácticas estatales que producen sujetos irregularizados, clasificados y criminalizados y que son altamente funcionales para reproducir el régimen de control fronterizo global. Desde esta perspectiva, la irregularidad no es responsabilidad del sujeto, sino de las políticas de control que la producen. Así, De Genova como otros autores (Bauder, 2013; Dauvergne, 2008) reiteran en la importancia política de adoptar el término de *migración irregularizada* pues éste apela a las condicionalidades que producen esa irregularidad.

El aprendizaje que Beatriz me dejó, y que se retroalimentó con esa perspectiva teórica crítica, fue decisivo para que incorporase a mi análisis etnográfico una revisión histórica de cómo las leyes y políticas migratorias producen la irregularidad que dicen combatir. Así, en la primera etnografía hecha en México llevé a cabo, además, una revisión histórica de cómo se construyó la figura del extranjero en la región fronteriza del Soconusco y de cómo las políticas de control mexicanas han tenido una incidencia directa en la producción de su irregularidad.

El sentido político de etnografiar las violencias del tránsito migratorio irregularizado

Los legados de la primera etnografía no sólo se resintieron en los aspectos metodológicos de mi investigación. La convivencia diaria con migrantes fungió como un espejo para que además cobrase conciencia de mi posición y rol en el campo y me cuestionase sobre el sentido que tenía hacer una investigación como la que estaba haciendo.

Desde la primera vez que llegué al albergue, los migrantes con los que conversaba me preguntaron de dónde era, quién era y qué hacía ahí. Dar respuesta a la pregunta por mi lugar de origen no era un problema. Decirles que era ecuatoriana suscitaba mucha curiosidad y me colocaba a primera vista en su mismo lugar: yo también era una extranjera en México. Sin embargo, cuando se trataba de responderles quién era y qué hacía en el albergue, no era nada fácil.

Esa dificultad la detecté desde la primera vez que llegué al albergue. Mohammed, un migrante de Ghana de 32 años, que había salido de su país a Brasil y desde ahí venía transitando, me preguntó, con su recién aprendido español, si buscaba a ecuatorianos para irme con ellos hasta U.S.A. Me tomó por sorpresa su pregunta y tardé hasta articular una respuesta. La pregunta de Mohammed fue un golpe de realidad que me hizo reparar en mi posición completamente privilegiada frente a ellos. Sí, yo también era una migrante, pero, a diferencia de ellos, estaba regularizada, tenía visa de estudiante y una beca del Estado mexicano. Mis necesidades económicas estaban cubiertas y no tenían ningún problema en términos de mi condición migratoria. Es más, en ese primer momento, efectivamente buscaba a ecuatorianos, pero no para transitar con ellos hasta U.S.A., como suponía Mohammed, sino para “investigarlos”.

Desde un inicio tuve conflictos en decirles qué hacía en ese lugar. A simple vista había algo distinto conmigo: era una migrante bastante privilegiada que, con libreta en mano, andaba registrando notas de campo. Con sus miradas, en silencio, se preguntaban por mi libreta, mis anotaciones y por mi presencia en el albergue. Tomando distancia de mi propia posición en el campo fue cuando me di cuenta que me resultaba sumamente incómodo y hasta fuera de lugar ser una etnógrafa que los investigaba.

A pesar de mi malestar, tenía que responder a sus preguntas. Con total honestidad, vergüenza y temor al responder, les dije que era una estudiante, que estaba inscrita en una universidad en la Ciudad de México y que mi interés por entender cómo los ecuatorianos llegan hasta U.S.A. me había traído hasta esa frontera, pero que en ese momento quería más bien entender sus experiencias migratorias y vitales, aprender de ellos y ellas, para entonces seguir con mi investigación.

Enunciar cuál era mi posición en el campo me alivió y me conflictuó a la vez. Después de haber escuchado sus relatos me parecía absurdo y fuera de lugar decirles que yo estaba en el albergue porque, desde

una posición privilegiada, quería indagar en sus experiencias subjetivas como parte de un proceso de investigación. Era un sinsentido, sentía yo en ese momento, irrumpir e inmiscuirme en sus vidas así nada más.

Sin embargo, fue su respuesta y, nuevamente, el inmenso aprendizaje que ellos y ellas me dieron lo que me permitió darle otro sentido a mi etnografía, un sentido mucho más crítico y politizado, y de algún modo despojarme del malestar que mi posición privilegiada me producía.

Después de que yo dijera quién era y qué era lo que hacía, Mohammed me miró y me dijo: “[...] qué bueno que se interese por nosotros, porque a casi nadie le importa lo que nos pasa”. Su respuesta usualmente se repetía entre los migrantes con quien conversaba. Me solían agradecer por escucharlos, preguntarles y detenerme en sus historias. Efectivamente, ellos y ellas sentían que eran invisibilizados como efecto de la normalización de la violencia hacia el tránsito migratorio en esa frontera. Aun cuando era de conocimiento público lo que ellos y ellas experimentaban, parecía que una ceguera y sordera colectivas se habían desarrollado frente a los migrantes irregularizados en tránsito. Sus relatos daban cuenta de una violencia obscena que, al parecer, ellos y ellas tenían “merecida” por ser pobres y por andar sin papeles cruzando fronteras nacionales.

Ya consciente del conflicto que tenía sobre mi cómoda y altamente privilegiada posición en el campo, fui dándome cuenta de que mi rol no sólo era el de investigar distante y “objetivamente” la experiencia subjetiva de migrar de manera irregularizada en tránsito. No. Mi rol tenía que y podía ser otro.

La convivencia diaria con hombres y mujeres de varios lugares del mundo y el hecho de que ellos depositaran en mí su confianza y compartieran abiertamente sus experiencias, hacía que dejara atrás cualquier lejanía y “objetividad” investigativa. Por un lado, desarrollamos amistades, en unos casos más largas y hondas que en otros. No sólo ellos y ellas, en un interrogatorio distante y “objetivo”, me contaban sobre sus vidas. Yo también les compartía la mía. Me preguntaban por qué había ido a México, qué estudiaba, cómo era Ecuador, si tenía hijos, si era casada, en qué quería trabajar, por qué andaba sola, en dónde vivía, si me gustaba México, si me quería quedar ahí, o si algún día me iría.

Por otro lado, ellos y ellas me enseñaron que el único sentido que etnografiar las violencias del tránsito puede tener es un sentido político para abiertamente criticar la forma en que Estados y sociedades de origen, tránsito y destino son responsables y cómplices de una experiencia migratoria que supone violentos tránsitos entre la vida y la muerte. La lucidez de sus relatos y su mirada altamente crítica tendría que ser escuchada, a través de mi investigación.

Uno de los migrantes que quizá más me enseñó fue M.C. Puppet. Un migrante nicaragüense de 27 años, que por segunda vez pasaba por Tapachula después de haber sido deportado desde Los Ángeles. Su experiencia vital y migratoria se traducía en las letras de las canciones de hip-hop que componía. Los diálogos que mantuvimos fueron largos y profundos. Su comprensión crítica en torno a la migración indocumentada era lúcida:

“[...] No puedo creer que me hayan deportado again, fuck, que esté de nuevo en esta miserable ciudad [Tapachula] y que no me quede más que seguir la ruta al norte. Pasar una vez por el infierno acá en el sur se puede, ¿pero dos veces? Ufff, hay que tener coraje y ser valiente. Porque esto va así: en el norte un muro de piedra, con alambres de púas es el que golpea y violenta, en el sur un muro de humanos es el que nos viola, nos tortura y a veces nos mata” (Entrevista a M.C. Puppet, migrante nicaragüense, 27 años, Tapachula, junio de 2008).

Si M.C. Puppet nombra lo innombrable, se debe a que él transitó por la violencia del camino, la experimentó en carne propia y atestiguó cómo ésta abiertamente se perpetraba en contra de otros migrantes que, como él, intentaban llegar hasta la frontera norte. Su legado fue tal que me permitió nombrar el libro que surgió de esa primera inmersión etnográfica: *Frontera sur chiapaneca: el muro humano de la violencia* (2016). A M.C.Puppet le compartí, en una de las tantas conversaciones que tuvimos, el malestar que tenía por mi posición y rol en el campo. Él no decía nada al respecto. Sólo me escuchaba, e insistía, eso sí, como todos, en agradecerme por reparar en sus historias. Cuando nos despedimos, me dijo: “[...] todo lo que registró en su notebook, todo lo que usted escriba, se va sumar a lo que yo canté, y a lo que otros más digan para que se sepa lo que aquí, allá y en todos lados nos hacen a los migrantes”.

El sentido de etnografiar contextos de violencia, como el de la frontera sur mexicana, no era el de recoger voces de migrantes para producir documentos “científicos” que sólo engrosaran las filas de las incontables revistas académicas y de los libros que reposan en las bibliotecas físicas y virtuales. El sentido tendría que ser denunciar la acelerada forma que, como sociedad contemporánea, tenemos de banalizar la violencia, de normalizarla y de no ejercer el poder que tenemos para tratar de interrumpir su reproducción.

Asumir esa posición crítica en el campo fue para mí fundamental, pues politizó mi trabajo. Aceptar que desde mi posición privilegiada era posible darle otro sentido a la investigación alivió de algún modo mi malestar inicial, aunque éste siempre está presente y difícilmente se irá del todo. Saber que mi tarea lejos está de sólo ser una investigadora “objetiva” y distante, y más bien ser una transmisora activa de sus voces críticas, me ha impulsado a seguir investigando este tipo de migración. Gracias al aprendizaje del campo, entendí que analizar el tránsito migratorio irregularizado es una ventana para denunciar los impactos que el régimen de control fronterizo y el neoliberalismo contemporáneo tienen en la vida de miles de hombres y mujeres. El sentido de etnografiar el tránsito migratorio sólo puede ser el de sumar esfuerzos, como alertó M.C.Puppet, para desnormalizar ese “muro humano de violencia”.

Al cierre

Mi primera inmersión etnográfica en la frontera sur mexicana fue una experiencia determinante para que transformase mi aproximación hacia la migración irregularizada en tránsito, optase por ponerme en movimiento como estrategia etnográfica y, sobre todo, para que adoptase otra posición y rol en el campo. A partir de entonces he venido investigando, en otros contextos, siempre ese vínculo, al parecer inexorable, entre migración irregularizada, violencia y Estado capitalista, pero ahora con sentido de crítica y denuncia frente éste.

El tiempo compartido en terreno en México y ahora en Ecuador con migrantes irregularizados en tránsito –centroamericanos, africanos, de medio oriente, del caribe y con ecuatorianos deportados– ha sido clave en mi experiencia como etnógrafa para confirmar que investigar el tránsito migratorio irregularizado lejos está de sólo ser un análisis en torno a la movilidad de personas de un lugar a otro vía rutas clandestinas. Analizar este tipo de migración implica revelar las formas en las que se produce la irregularidad y cómo esa producción es altamente funcional para la lógica de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005), el sino del capitalismo contemporáneo. La etnografía debe ser, por tanto, una vía para, además, cuestionar cómo relaciones de poder teñidas de legados coloniales producen esos sujetos irregularizados y los confinan a tránsitos cada vez más violentos.

En estos años de etnografiar el tránsito y yo misma moverme por sus rutas y por sus lugares de pausa, aprendí, gracias a ellos y ellas, que transitar no sólo es una fase corta predefina y ligera en medio de un viaje largo. Por el contrario, el tránsito es incierto, indefinido temporal y espacialmente, emerge como respuesta a las contingencias del camino y supone una transición entre condiciones migratorias, entre países, entre lugares y condiciones de vida.

El tránsito son travesías que pueden durar días, meses o incluso años. Son movimientos a través de rutas en barco, a pie, en taxi, en camión, en buses, en pateras o en tren para atravesar fronteras nacionales. Son dinámicas de subsistencias que sólo pueden continuar después de negociar con traficantes, con la policía fronteriza, con prestamistas, con agentes del Estado, con abogados, con intermediarios o con habitantes locales. Son rechazos y discriminaciones cotidianas, mientras sus vidas se van confinando a la marginalidad y a la precariedad. Son decisiones a tomar. Son horas en teléfonos celulares navegando en Internet intercambiando información migratoria clave. Son días de espera. Son expectativas puestas en recibir un giro de dinero para que la ruta perdure. Son momentos de dolor físico, de caídas emocionales, de incertidumbre, de miedo, de ansiedad y también de encuentros, de alegría, de solidaridad y colectividad. El tránsito migratorio es la suma de todos los minutos en los que los migrantes viven en un péndulo entre la esperanza activada por cualquier posibilidad de continuar con su camino y la agonía generada por la mínima barrera que intenta detener su movilidad.

Etnografiar el tránsito migratorio ha transformado mi mirada frente a la migración. Los migrantes, para mí, hoy lejos de ser sólo fuerza laboral en movimiento, son hombres y mujeres con historias vitales, con sueños y formas de resistencia cotidiana que, con su sola presencia, interrumpen en un régimen de control y exclusión, y ponen en tela de duda los cimientos caducos del Estado nacionalista que, sin importar las diferencias ideológicas,

insiste en detener y domesticar la potencia vital que está en ese movimiento. Este tipo de migración debe ser visto, más allá de un mero movimiento transfronterizo de personas por fuera las normativas migratorias, como una forma de lucha y de resistencia política cotidiana que hombres y mujeres emprenden para escapar de la pobreza, de la violencia, de la injusticia y del régimen de control fronterizo.

En un mundo donde las fronteras se multiplican más que nunca antes en la historia, y donde la obscena violencia se normaliza como parte de “necro-políticas” –o políticas que producen la selectiva muerte de ciertas poblaciones, parafraseando a Achille Mbembe (2003), en este caso, de migrantes empobrecidos–, nuestro rol como etnógrafos no puede sino ser el de la crítica y la denuncia. Abdelmalek Sayad (2008) decía que los migrantes son sujetos heréticos que irrumpen en los órdenes nacionales, a los que no pertenecen, para consumir sus proyectos vitales. La herejía de la movilidad debería darnos luz para no normalizar la violencia vinculada al tránsito.

Ahora mismo, cientos de migrantes irregularizados, del Caribe, de Centroamérica, de Sudamérica, de Medio Oriente, de África y Asia, transitan por corredores de violencia, irrumpiendo el orden nacional de múltiples Estados. Ellos y ellas no se detendrán hasta consumir su deseo por una nueva forma de vida. Nosotros, en cambio, pública y abiertamente no detengamos nuestra capacidad de crítica ante la violencia que generan los Estados en su iluso afán por mantener el orden nacional y contener ese impulso vital por transitar.

Bibliografía

- Álvarez Velasco, Soledad (2016). *Frontera sur chiapaneca: el muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*. México: CIESAS-UIA.
- Astudillo, J. y Claudio Cordero (1990). *Huayrapamushcas en U.S.A. Flujos de la región centro-sur del Ecuador a los EE.UU.* Quito: Editorial El Conejo.
- Bauder, H. (2013). “Why We Should Use the Term ‘Illegalized’ Refugee or Immigrant”. *RCIS Research Brief*, N°2013/1: 1-8.
- Coutin, S. B. (2005). “Being en route”. *American Anthropologist*, N° 2:195-206.
- De Genova, N. (2002) “Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life”. *Annual Review Anthropology*, N°31: 419-447.
- De Genova, N. (2005). *Working the boundaries: Race, space, and “illegality” in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.
- De Genova, N. (2010). “Introduction”. En *The Deportation Regime. Sovereignty, Space and the and the Freedom of Movement*, Natahlie Peutz y Nicholas De Genova. Durham: Duke University Press.
- Dauvergne, C. (2008). *Making People Illegal: What Globalization Means for Migration and Law*. New York: Cambridge University Press.
- Gratton, B. (2007). “Ecuadorians in the United States and Spain: History, gender and niche formation”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, N°4, Vol. 33: 581-599.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Migración (2010). “Estadísticas migratorias”. Visita Enero de 2012 en http://www.inm.gob.mx/index.php?page/Boletines_Estadisticos.
- Kyle, D. (2000). *Transnational peasants: Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: JHU Press.
- Mbembé, J. (2003) “Necropolitics”. *Public Culture*, N°1, Vol. 15: 11-40.
- McNevin, A. (2011). *Contesting Citizenship*. New York: Columbia University Press.
- Mezzadra, S. y Brett Neilson (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Organización Internacional de las Migraciones (2010). *World Migration Report 2010 - The Future of Migration: Building Capacities for Change*. Genève: IOM.
- Passel, J. y D’Vera Cohn. (2010). “Unauthorized Immigrant Population: National and State Trends, 2010”. En *Pew Hispanic Center Publications*, Visita 5 de Abril de 2011 en <http://pewhispanic.org/reports/report.php?ReportID=133>.
- Pribilsky, J. (2007). *La chulla vida: gender, migration, and the family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse: University Press.

- Sayad, Abdelmalek (2008). “Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración”. En *Apuntes de Investigación*. N°13: 101-116.
- United Nations Population Fund and Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (2006). *Ecuador: las cifras de la migración internacional*. Quito: FLACSO, UNFPA.

Etnografías de la violencia

Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra, violencia y conflicto

Yerko Castro Neira³⁷

Resumen

Volviendo a recordar el último viaje que realicé a la región mixteca en el año 2015, me detengo a pensar en los enormes cambios políticos que han llevado a que en el centro de las tareas del municipio y su gente estén las tareas administrativas y las tareas militares. En ese marco de múltiples formas de violencia, gracias a ese viaje, vuelvo a recordar varias paradojas que viví en la época en que hacía mi investigación doctoral entre Oaxaca y California. A partir de esas reflexiones, actuales y anteriores, me pregunto por los límites éticos y políticos de la etnografía. Me demando, asimismo, si a partir de reconocer que en tanto que etnógrafas y etnógrafos producimos y habitamos una zona de no ser, no sería posible llevar la discusión sobre el compromiso y la colaboración hasta sus máximas posibilidades.

Palabras clave

Etnografía, violencia, toma de conciencia de la etnógrafa y el etnógrafo, zonas de no ser en etnografía y antropología comprometida.

Lista de siglas

PRI Partido Revolucionario Institucional

« Décrire, c'est essayer de comprendre », Jean Malaurie, 1987³⁸.

“El investigador debe dialogar con él mismo, aun cuando sea un diálogo virtual, inacabado e implícito”
(Olivier de Sardan, 1995: 16).

³⁷ Universidad Iberoamericana de México, Ciudad de México, México. E-mail: yerko.castro@ibero.mx

³⁸ « Describir, es tratar de comprender », citado en Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, *Paris. Quinze promenades sociologiques*, p. 17, 2009, Éditions Payot et Rivages, Paris.

La última vez que visité la región mixteca³⁹ observé que la situación era bastante complicada. Había llegado allí invitado por las autoridades del municipio para participar en una reunión con mixtecos que vendrían de muchos lugares diferentes de la diáspora de este pueblo. En esa reunión, ellos discutirían una agenda de acciones políticas para mejorar su situación en Oaxaca y en Baja California, donde cientos de familias del pueblo se habían ido a instalar desde los años sesenta del siglo XX. Una parte importante de mixtecos que vivían en San Quintín, Baja California, habían iniciado una serie de protestas para mejorar sus condiciones de trabajo y esas luchas los habían llevado de regreso a su pueblo en Oaxaca para participar en este evento.

Contrario a los años en que viví con ellos mientras hacía mi tesis doctoral, época en la que viajaba entre México y California, ahora el pueblo estaba completamente acordonado y vigilado por guardias militarizados que protegían las entradas y salidas del municipio. Me contaron, después, que eran cientos los hombres del municipio quienes hacían turnos para vigilar las fronteras del territorio municipal. Habían llegado a esa situación desde que las crisis y conflictos territoriales con los pueblos vecinos habían generado demasiadas muertes y enfrentamientos armados.

Por supuesto estas situaciones conflictivas, que estaban siendo comunes en muchos espacios de la geografía del estado de Oaxaca, no aparecían en las noticias ni eran asunto de debate público en ninguna instancia de gobierno local o regional. Eran varias comunidades y pueblos los que, empujados por muchos factores como crisis económicas, presiones y violencias del Estado y una notable ausencia de procuración de justicia, habían decidido construir respuestas militares y populares para defenderse y para impedir seguir siendo afectados.

Yo había viajado a la región mixteca con dos alumnos a quienes invité con la secreta esperanza de descubrir si podría, en los años venideros, escoger algún espacio de la región para que mis alumnos desarrollasen sus tesis de posgrado y sus trabajos de campo. A partir de este viaje no me quedaban dudas que esto sería imposible.

¿Cómo se llegó a ese estado de cosas, donde casi todo el orden de lo político se trazaba en una línea que abrigaba respuestas populares y acciones militarizadas? ¿Cómo se había pasado de un momento con muchas crisis y problemas con el Estado a otro momento basado en dos lógicas diferentes: una lógica de administración municipal y otra de organización armada para defender la autonomía municipal?

Ciertamente aparecían ante mí una gran cantidad de paradojas y contradicciones importantes. Me daba la impresión que las autoridades municipales, al mismo tiempo que negociaban con el Estado cuestiones de presupuesto, se preparaban lisa y llanamente para una guerra.

Intentar contar con una explicación posible ante estos sucesos era una tarea difícil. El municipio era gobernado desde los años ochenta por una organización binacional de izquierda que, naciendo en California, había iniciado una serie de cambios en la localidad de origen hasta lograr sacar del poder al histórico grupo que había controlado los destinos del municipio durante buena parte del siglo XX.

Sin embargo, en los últimos 20 años la organización binacional se había fragmentado en diversas tendencias en pugna, a la vez que el mismo partido predominante de México (PRI), en su versión local, también se había dividido en 4 corrientes distintas. Entre unos y otros eran comunes las acusaciones de corrupción, violencia política y abusos de poder. Y a este ambiente enrarecido y complejo había que sumarle ahora los conflictos armados que se sucedían con el municipio vecino de Rancho Viejo. Parecía que, tal como me lo

³⁹ La región mixteca es un amplio territorio que comprende el sur y sureste de México, donde se dio forma a la cultura *ñu savi* o mixteca. Esta región abarca porciones del estado de Oaxaca, Puebla y Guerrero. La visita que menciono aquí fue hecha a mediados del año 2015. Estuve haciendo investigación en esta región y en Estados Unidos entre los años 2004 y 2008. Un rasgo marcado de este pueblo ha sido su prolongada historia migratoria.

explicaría después el Presidente Municipal, al pueblo le cayó una desgracia de la cual recién creían estar comenzando a salir.

“Después de la muerte de nuestro líder Pedro Cruz⁴⁰, al pueblo le vino una maldición. Pasamos 6 años donde ninguna autoridad sobrevivió, todos fueron acusados de corrupción, de muertes, no había para donde hacerse. Incluso entre nosotros nos mirábamos ya no como pueblo, sino como enemigos. El gobierno había logrado desunirnos totalmente. Y para colmo de los males, empezamos a tener problemas con nuestros vecinos de Rancho Viejo, problemas que han llevado a tener un conflicto que ha causado muertes a estos dos pueblos mixtecos”.

Todos estos elementos, que fui observando por esos días en mi viaje a la mixteca, me provocaban muchas preguntas y me hacían pensar en las investigaciones que había hecho antes con ellos. El carácter militarizado que tenía el pueblo no me podía parecer tan extraño. Después de todo, yo mismo había estudiado los problemas políticos y de justicia (o ausencia de ella) y había llegado a la conclusión que ellos, en su tránsito migrante en diversos espacios de la geografía económica de México y Estados Unidos, se movieron siempre a través de complejos sistemas transnacionales de injusticias y de violencias.

En cierta forma, las violencias eran el paisaje social común de estos pueblos. Al trabajo esclavo en los campos agrícolas del noroeste de México se le sumaban condiciones precarias y de explotación que muchos de ellos habían vivido en Estados Unidos⁴¹. En Oaxaca, en tanto, las violencias eran parte de la matriz política y social de casi cualquier acción colectiva.

De muchas maneras, aunque mi enfoque de trabajo por esos años consistía en ver las relaciones de la gente con el Estado y con la justicia, invariablemente me estaba encontrando con la violencia casi todo el tiempo. Esas mismas reiteradas situaciones de violencia me afectaban y, aunque yo trataba de concentrarme, como todo aspirante a investigador en mi propia investigación, sus efectos se introducían silenciosa pero persistentemente en mis notas, mis análisis y hasta en mi psique.

La noticia de la muerte del Presidente Municipal me afectó. La recibí justo cuando estaba en la mitad de mi trabajo de campo. La situación tensa y compleja que le sucedió me hizo pensar en trabajar lo más rápido posible, considerando que en cualquier momento ya no sería posible mantenerme en la localidad. De pronto, los apacibles lugareños me parecían capaces no sólo de amenazarse todo el tiempo, como de hecho lo hacían, sino de concretar sus advertencias sin importar sus consecuencias.

Yo trataba de imaginar, ante la ola de rumores locales que insistían en decir que la violencia podía estallar en cualquier momento⁴², que no sería yo un objetivo de esas disputas. Ante la inestabilidad del trabajo de campo, quizás de manera inconsciente, trataba de oponerle una suerte de optimismo sin mucho fundamento. Mi técnica de trabajo por ese tiempo consistió en buena parte en no pensar sobre las consecuencias de la violencia; en alejar cualquier pensamiento negativo que me hiciese pensar y temer más de la cuenta. No podía paralizarme, así que lo mejor era no pensar tanto el asunto. Ahora que lo pienso, mi estrategia mínima de ese tiempo se

⁴⁰ Como el lector verá más adelante en repetidas ocasiones, la figura de este líder no sólo fue importante para la historia local de este pueblo sino para mi propia investigación y los cambios que ella sufrió a lo largo de mis estudios. Este líder me dio permiso para trabajar en el municipio en tanto él era la autoridad municipal. Dos años después sería asesinado en la misma localidad por parte de un grupo armado que tenía como misión específica el asesinato de este personaje. Debo advertir que todos los sucesos que menciono fueron registrados en mis notas de campo. En este trabajo, sin embargo, no menciono los nombres verdaderos de los lugares y de las personas para protegerlos.

⁴¹ Hay una amplia literatura que discute con la economía política de la agroindustria de California. En ella, hay importantes trabajos que subrayan la manera en que, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, en el campo en California se va a dar forma a un particular sistema basado en el uso de alta tecnología, la propiedad de la tierra en manos de corporaciones privadas y la explotación de una amplia masa de trabajadores precarios. No eran pocos espacios, dicen estos autores, donde las formas de trabajo se basaban en un sistema de explotación laboral muy cercano a la esclavitud. Ver, entre otros, a Goldschmidt (1947), Fisher (1953), y más recientemente, a Michael Kearney (1996).

⁴² En ese tiempo ellos volvían a traer a la memoria los sangrientos hechos ocurridos en los años sesenta cuando, luego del cierre de una mina de antimonio que funcionaba en el municipio por medio de una empresa norteamericana, una parte de los trabajadores de la mina decide tomar la justicia por sus propias manos. Entonces bajan a la cabecera municipal y se inicia un enfrentamiento armado contra los caciques locales y funcionarios de la mina, en medio de la plaza pública, dejando un saldo de muertes y divisiones que durarían hasta nuestros días.

parecía a lo que viví en Chile mientras la dictadura de Pinochet hacía de las suyas en aquel país. Por ese tiempo, al igual que ahora, yo me guiaba por la idea de que era mejor no pensar mucho. Era mejor hacer cosas sin pensar, vaciar la mente para actuar. Antes se trataba de actuar contra un proyecto autoritario. Ahora se trataba de actuar a favor de una tesis y de una interpretación.

Por esos años, desde la Presidencia de México se diseñaba una estrategia de lucha frontal contra el crimen organizado, la denominada Guerra contra el Narcotráfico, la cual terminaría generando un estado generalizado de violencia en muchas regiones del país, al punto de que muchas localidades mantendrían una verdadera situación de guerra extendida, en especial, en medio de zonas con habitantes empobrecidos y conminados a tener que huir hacia cualquier parte, muchas veces guiados por el deseo de llegar a Estados Unidos⁴³.

Aunque yo he estudiado varios de estos aspectos, en este trabajo quiero proponer un ejercicio diferente. Mi propósito es pensar, en las siguientes páginas, cómo estos elementos violentos del paisaje me afectaron y afectan hasta el día de hoy, no sólo mis presupuestos teóricos y conceptuales, sino que han impactado profundamente mis propias formas de etnografiar y de enseñar etnografía.

¿Cómo etnografiar las violencias y conservarse (física y emocionalmente) a pesar de ello? ¿Cómo incorporar una discusión seria sobre los efectos que estos espacios violentos tienen en las etnografías? ¿Cómo, ante esta serie de problemas, se modifican nuestros datos y las teorías posibles para explicarlos? En este trabajo intentaré brindar diversas respuestas a esto y dar rienda suelta a reflexiones que los etnógrafos estamos poco acostumbrados a formular.

Para hacer esto, voy a partir de dos ideas. La primera nos indica que la etnografía se construye desde la propia singularidad de la experiencia. Aquí, yo hablaré desde mi propia singularidad con el objetivo de que varias de estas reflexiones se puedan contrastar, empatar o sintetizar con otras experiencias. La segunda idea es que presupongo que el lugar del etnógrafo no es nunca un lugar transparente. Al contrario, hay toda una problematicidad en torno a él y por eso es que yo quiero dejar instaladas aquí sus preguntas y cuestionamientos principales.

El problema que abordaré en este artículo

“En definitiva, la mirada distante del observador no existe en estos contextos y es preciso interrogarse permanentemente por el equilibrio necesario entre la cercanía y la distancia que el trabajo de campo exige” (Natalia Quiceno, 2008: 183).

La etnografía es una poderosa herramienta para la comprensión profunda de la cultura y la sociedad en varios aspectos. Nació en un contexto colonial dibujado por una geopolítica de desiguales relaciones globales entre países y regiones. En ese entonces, eran personajes salidos de ciertos países imperiales quienes se alimentaban de relatos e historias traídas desde distantes lugares para ir configurando interpretaciones, teorías e ideas para comprender esos mundos exóticos que se abrían a sus ojos a medida que el planeta se hacía más estrecho y global de varias formas.

Hoy la etnografía se enfrenta a un mundo caracterizado por relaciones y disposiciones entre las culturas de maneras distintas a las de aquella época. El mundo distante se ha venido configurando como más cercano de lo que se creía. A las migraciones internacionales se suman toda una serie de préstamos culturales y circulación

⁴³ Mis alumnos de posgrado que han hecho sus tesis en zonas de violencia y de paso de migrantes centroamericanos rumbo a Estados Unidos, coinciden en señalar que, a las tradicionales razones económicas para emigrar, ahora se suma un estado generalizado de violencias en sus lugares de origen, espacios controlados por pandillas y autoridades del Estado, con lo cual en lugar de migrar, ellos más bien huyen. Ver: Sergio Salazar (2016) y Damian Ríos (2014).

de elementos y significados que hacen ver a las culturas y las sociedades como entidades que no pueden ser entendidas como discretas, como si se construyesen de manera aislada y separada unas de otras.

Las culturas y las sociedades se construyen en procesos constantes de contacto y roce, de cruce y tránsito, y la etnografía entonces aparece hoy como una herramienta indispensable para hablarnos del mundo de hoy, para explicarnos sus problemas y para indicarnos líneas de interpretación.

Sorprende cómo, si consideramos que en las etnografías el principal instrumento de trabajo es la misma etnografía o etnógrafo, pocas veces pensamos en ella y en él. Como explica Ferrándiz (2008: 92), no teorizamos sobre el antropólogo y su etnografía. Lo pensamos poco. En cierta forma, dice este autor, al insistir en objetivar y teorizar, el etnógrafo se aleja del uno mismo. Toma distancia de “sus asuntos” como si ellos no fuesen importantes.

Hay, en las etnografías que escribimos, toda una enorme *zona de no ser*⁴⁴. Espacios de poder que configuran zonas áridas y vacías. Espacios grises y en sombra que, además, la investigadora y el investigador de campo sometido a múltiples presiones, tienden a hacer que permanezcan en las sombras. Ya sea que se trate de informaciones sobre cuestiones criminales, conflictos sociales, problemas con la ley o rencillas entre familias y grupos, la etnografía y el etnógrafo en zonas violentas normalmente se topan con este tipo de material con el cual no saben qué hacer. Sospechan de su potencial, pero también son conscientes que las suyas son investigaciones sociales. No son un estudio policial. Ellos sabe que no descubriremos ninguna verdad judicial, ni siquiera una verdad social⁴⁵.

A pesar de que, como Olivier de Sardan (1995: 5) nos recuerda, el antropólogo es uno de los actores del campo social que él estudia, escasamente lo pensamos y mucho menos hacemos de esto una problematización de orden teórico. Esto puede ser incluso contradictorio con la época que vivimos. Ya no estamos forzados a hacer ciencia social como en el comienzo, tratando de parecernos a las ciencias naturales. El velo positivista que cubría todo ya no goza de plena hegemonía. Sin embargo, la antropología, si bien ha hecho varios rompimientos importantes incluso frente a sus propias tradiciones, no ha llegado hasta donde podría en una discusión sobre el etnógrafo como sujeto de las etnografías. Epistemológicamente, la etnografía y el etnógrafo continúan blindados “positivamente”, custodiados por ese aire de ciencia que les protege de cualquier contaminación subjetiva.

Quienes trabajamos en etnografía sabemos que la disciplina ha experimentado cambios profundos a lo largo del siglo XX y en especial en los últimos 40 años. Varios de estos cambios tienen que ver con que, ahora, en etnografía trabajamos en una muy amplia y variada gama de diferentes tipos de terreno. Emergen, en ese sentido, nuevos territorios de la etnografía, lo que obliga a sus ejecutantes a realizar innovaciones creativas y estrategias diferenciadas de trabajo. En estos escenarios la etnografía y el etnógrafo deben ser creativos y buscar alternativas metodológicas todo el tiempo. En mi perspectiva, ante esos desafíos los etnógrafos deberían intentar conducirse por medio de un diálogo intelectual permanente⁴⁶ y atendiendo a que la etnografía es también un viaje emocional importante. Como lo recomienda Olivier de Sardan, en el mismo sentido, el investigador no sólo debe saber aplicar tal o cual técnica, sino que debe *bricoler* e inventar él mismo sus procedimientos (op.cit.: 11).

Dentro de las características que continúan definiendo la etnografía, está su demanda de realizarse a través de una inmersión profunda en el escenario social. Allí, en el campo, el etnógrafo es un *voyeur* y un

⁴⁴ Tomo este concepto de Fanon (2010) siguiendo una interpretación personal. No lo aplico mecánicamente, sino que extiendo su gesto para subrayar las dimensiones de poder que subyacen en las etnografías. La zona de no ser, para Fanon, era un concepto que le permitía caracterizar los espacios donde los sujetos eran racializados como inferiores. Un espacio estéril y árido, pero desde el cual puede surgir una auténtica revolución. En etnografía, investigamos sociedades con una matriz de poder y subordinación específicas. Allí, correspondería preguntarnos por el lugar que ocupamos y las posibilidades de interpelación que tendrían nuestros estudios.

⁴⁵ Esto supone aceptar que el desafío de encontrar la verdad en ciencias sociales es más bien una tarea quijotesca. La antropóloga y el antropólogo pueden poner en diálogo las diversas verdades, confrontarlas, encontrar sus paradojas. Su ciencia, más que nomotética, es una disciplina que busca comprender; ampliar la mirada y quizás ofrecer una visión distinta sobre una misma clase de problemas. En suma, los antropólogos interpretan y comprenden, rara vez llegan a explicar o predecir el devenir de los acontecimientos.

⁴⁶ En su libro más importante, Clifford Geertz (2003) insistía en que la antropología consistía, en buena medida, en un trabajo basado en un esfuerzo intelectual.

écouteur (Olivier de Sardan, op.cit.: 5)⁴⁷. Esto quiere decir que la etnógrafa y el etnógrafo deben permanecer en el lugar y, por medio de lo que Olivier de Sardan define como impregnación, ellos van progresivamente captando las sutilezas y los sentidos diferentes con los que las personas definen y comprenden su medio y sus condiciones. Los etnógrafos se van *impregnando* de la realidad social que estudian. La impregnación hace toda la diferencia con otros métodos en ciencias sociales, como el *survey* o las encuestas, puesto que la permanencia en el lugar brinda a los etnógrafos la oportunidad de realizar una lectura situada de los materiales que va obteniendo.

A través de la etnografía y la impregnación que yo mismo experimenté en terreno, escuchando y mirando todo el tiempo, pude comenzar a entender frente a qué tipo de sociedad me encontraba, a la vez que pude tomarle el peso a las cuestiones violentas que estaba hallando mi trabajo. Una mezcla de rabia e impotencia frente a lo visto, sumado a mis ganas de hacer algo nuevo y pensar en alternativas concretas, me llevaron progresivamente a fijar una posición más definida frente a todo esto. Por ese tiempo había leído varios trabajos de Stuart Hall y había puesto atención en la manera en que él mismo rechazaba autoconcebirse como un teórico y más bien prefería pensar en la teoría como estrategia. Es decir, pensar la teoría como una forma no sólo de ver un fenómeno social, sino una manera de vincularse con la realidad, una forma de interpelar la sociedad. En mi caso, trasladé estas ideas a mi propio campo de terreno y de estudio para hacer algo más con mi rabia y con el hartazgo que sentía (y que siempre supuse como parte de lo que mucha gente estaba sintiendo).

Gracias a esa manera de concebir la relación entre teoría y dato en antropología, fue apareciendo de modo más nítido para mí lo que podía entender por compromiso y colaboración en mis investigaciones. Más allá de cierta literatura en antropología que enfatizaba en la colaboración y el activismo, yo sentía que esos conceptos debían hacerse más concretos y materialmente aprehensibles. Mientras estaba en campo y después de ello, comencé a comprender qué sentido podía tener mi investigación para acompañar una lectura crítica sobre esas formas de guerra no convencional que yo estaba viendo en casi cualquier escenario de mis etnografías. En suma, yo podía identificar que en las situaciones de investigación de terreno hay toda una estructura de sentir (Williams, 2000), donde, en mi caso, sentimientos como el dolor, la rabia, el hartazgo y el deseo de justicia, debían ser pensados como parte fundamental de mi historia personal y de mis propias tesis y argumentos de investigación.

Esto es, en mi perspectiva, algo más que lo que *Diary in the Strict Sense of the Term* de Bronislaw Malinowski nos pueda decir. Siempre supimos que la etnografía constituía un verdadero rito de paso para sus ejecutantes, que no sólo se trataba de salirse del lugar de uno (*dépaysé*), sino de experimentar una especie de ritual iniciático. Es una experiencia liminal, fronteriza; un largo camino para llegar al *savoir faire*. En mi caso, a la sensación de soledad, de improductividad e incluso esterilidad que me hacía cuestionar lo que estaba haciendo como estudioso, se sumaban mi enojo y mi incompreensión por lo que México estaba viviendo en un alza generalizada de todo tipo de violencias en el país. Por otra parte y después de todo, no era casualidad el hecho de que yo hubiese escogido trabajar con problemas políticos y de justicia, puesto que me había formado en el efervescente período de la dictadura de Pinochet en Chile. Mi historia, en este sentido, nunca fue algo aparte de mis propios temas de investigación en México⁴⁸.

Ferrandiz (op.cit.: 94) menciona que las investigaciones sobre violencia son un “campo de minas” para un etnógrafo. El antropólogo debe moverse, nos dice Degregori (1996), haciendo etnografías a “salto de mata”. En toda esa complejidad y a la vez sutilidad del campo antropológico, nos confrontamos muchas veces con nosotros mismos y con las ideas que tenemos sobre esas vidas y esas luchas. Plenos de contradicciones, los etnógrafos experimenta un shock que, como señalan Nordstrom y Robben (1995), no es sólo un shock cultural, sino toda una desorientación sobre los límites entre la vida y la muerte. Un shock existencial.

⁴⁷ Es alguien que mira y alguien que escucha.

⁴⁸ A partir de lo que conozco de mis colegas y amigos, más lo que mis alumnos de posgrado en antropología me han enseñado, estoy convencido que no llegamos casi nunca de manera “espontánea” a nuestros temas de investigación. Hay toda una genealogía y una historia en cada uno de nosotros, lo cual nos posiciona y dispone a una serie determinada de temas en antropología.

Personalmente, todas esas situaciones de shock y de experimentaciones límite me llevaron no tanto a angustiarme porque mi información de campo pudiera ser parcial, fragmentada a veces e, incluso, interrumpida, sino que confirmaron mi visión de la antropología como una ciencia que debe ir hacia la superación del funcionalismo que construye la imagen de totalidad. Todas esas experiencias me ayudaron a trazar una agenda de investigación antiesencialista. Me empujaron, finalmente, a pensar en la posibilidad de construir investigaciones a partir de viñetas etnográficas articuladas en torno a etnografías polifónicas.

En cierta forma, las violencias presentes en terreno me llevaron a ir construyendo progresivamente un tipo de mirada sobre la etnografía y sobre la antropología misma. Y no sólo eso: también me llevaron a pensar que las cuestiones éticas no tenían por qué estar fuera de mis estudios. Después de todo, en el origen de mi acercamiento a estos temas, necesariamente yo comencé por discutir con la sociedad que me molesta, por debatir con todos esos hartazgos múltiples que estaba sintiendo en terreno. Mi agenda ética y política de investigación apareció así caracterizada por un enfrentamiento con los abusos de poder, prácticamente con todo orden de abusos de poder, mismos que son parte característica de todo orden de sociedad y que yo veía multiplicarse aquí y en cualquier lugar donde me movía como antropólogo.

Michel Naepels (2006) hace referencia, en uno de sus trabajos, a un texto de Claverie, donde frente a los estudios de violencia, ella detecta que "...la relación de los individuos con la violencia supone un modelo explícito e implícito de lo justo e injusto" (2006: 490). Yo creo que, en mi caso, varios de estos sentimientos, incluso contradictorios, que yo podía experimentar en terreno, tenían una relación directa con mis concepciones sobre lo justo y lo injusto. Incluso más allá, ellos se relacionaban con mis propias aspiraciones por una sociedad más igualitaria y menos violenta. En este sentido, una agenda de estudios sobre la violencia en antropología es, como ha dicho Ferrándiz en otro trabajo (2004), un aporte para una cultura de la paz. Los antropólogos en zonas violentas debemos, en este sentido, acompañar a Sheper-Hughes (2003) cuando nos pide hablar contra las injusticias o, como Taussig (2009), pensar que estos temas son un deber o un imperativo, no sólo una opción.

Probablemente en antropología, quienes estudiamos temas de poder y violencia en la sociedad deberíamos estar en la primera línea de discusión sobre nuestros compromisos y la colaboración que pueden tomar nuestras investigaciones. Sin embargo, esto no es fácil. Como dice Lilian Mathieu (2015), existen muchos puntos ciegos entre una postura militante y la actividad sociológica, en especial cuando se continúa demandando, en algunos sectores, que las ciencias sociales se mantengan neutras y objetivas.

En una de mis misiones de terreno en California, recuerdo que se dieron una mezcla muy numerosa de hechos sociales y situaciones problemáticas que impactaron también en la formación de mi conciencia como etnógrafo, en la forma de entender y asumir la objetividad de mi trabajo. Ya había experimentado, en mi primer viaje, acompañando a uno de mis colaboradores de campo⁴⁹ en las zonas agrícolas del valle central de *The Golden State*, toda la enorme problemática racial que modela las relaciones sociales en Estados Unidos. Yo me di cuenta en ese viaje que el concepto y la práctica de las razas allá dibujan una centralidad y una violencia bastante específica.

En esa ocasión en California, recuerdo que buena parte de la comunidad de mixtecos en Estados Unidos estuvo muy expectante ante la muerte de dos jóvenes, uno de ellos menor de edad, quienes, trabajando en una planta de tratamiento de tóxicos usados en la agricultura, terminaron muertos en una fosa hasta que alguien se dio cuenta y llamó a la ambulancia y a la policía⁵⁰. Yo observaba los hechos sin poder comprender la violencia con que el sistema económico (altamente productivo del agro en California) se había construido, sobre una matriz de desprecio racial y de clase que llevaba a que, año tras año, se conocieran noticias de gente enferma por

⁴⁹ Toda una discusión aparte es la que tiene que ver con el nombre que le damos a los diferentes actores en campo. Nunca estuve contento con llamar informantes a mis colaboradores. Me daba una imagen de la etnografía como una actividad puramente extractiva, donde el etnógrafo era una especie de minero dispuesto a socavar esa sociedad para extraer sus riquezas minerales. Al contrario, creo que no hemos discutido lo suficiente acerca de la amistad y la complicidad que muchas veces guía nuestras relaciones e interacciones en campo. Éstas son las que nutren buena parte de nuestros materiales más preciosos.

⁵⁰ En información publicada en el sitio de mixtecos del municipio, Municipio.blogspot.com, se indicaba que "*ambos eran originarios de Oaxaca. Para cuando los trabajadores fueron sacados del túnel, ambos no estaban respirando porque habían aspirado tóxicos. Ese mismo día por la noche A.R. de 16 años de edad falleció en el hospital local de Bakersfield. Y hoy por la mañana el hermano de A.R. de 21 años, también iba a ser desconectado, ya que sus células se cocieron con el tóxico y le dañaron el cerebro...*".

los pesticidas, deshidratados por la falta de agua en medio de altas temperaturas de trabajo durante las cosechas y, en el mejor de los casos, mutilados físicamente después de años de trabajo, con la única opción de tener que regresar al lugar de origen para pasar allí sus últimos años.

Ante este tipo de hechos, para mí resultaba totalmente imposible, incluso inaceptable, la demanda de Durkheim de tratar fríamente a los hechos sociales al punto de abordarlos como cosas. Las ciencias sociales no podían, pensaba entonces, adoptar una postura bien controlada sobre lo que se estudia y mucho menos tomar una distancia para ver las cosas con frialdad. No. Todo lo que fui observando en aquellas (mis primeras) experiencias fuertes como etnógrafo, me dieron la oportunidad para repensarme a mí mismo en cuanto antropólogo con una historia y un punto de vista determinado.

Lilian Mathieu (op.cit.) distingue dos dimensiones de la etnografía, la observación y la participación. Yo pienso que en torno a estos aspectos se hallan buena parte de las aporías más importantes para el etnógrafo. ¿Cuándo el etnógrafo es un personaje que observa y registra y cuándo es una persona que participa de la vida social del lugar? ¿Cómo trazar una diferencia sustantiva entre ambas categorías de actividades? Yo sospechaba que, en torno este tipo de paradojas, yo mismo como etnógrafo estaba siendo afectado de manera diferenciada. Como observador, sentía presiones para ir teniendo datos y materiales para escribir luego la tesis. Como participante, estaba compartiendo muchas de las opiniones y las críticas de mis colaboradores, al punto que mi propia lectura social de los hechos se estaba viendo afectada.

Las etnografías en zonas violentas y los cambios en la interpretación teórica

En el proceso etnográfico uno de los aspectos más complicados, pero a la vez donde descansa la fuerza de su metodología, es precisamente en el esfuerzo intelectual que se debe realizar para establecer una ligazón entre el dato de terreno y la teoría a partir de ello. Estoy hablando de cómo transformar las interacciones en terreno en datos de campo⁵¹. El paso entre un nivel puramente descriptivo y otro fuertemente interpretativo es una de las claves de la etnografía, cuestión que fue destacada desde los tempranos trabajos fundadores de la disciplina. Malinowski, por ejemplo, lo explicaba diciendo que normalmente uno de nuestros desafíos principales es resolver la distancia entre el material bruto de nuestras etnografías y la interpretación teórica.

En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados (1986: 21).

Este es uno de los problemas a los que tuve que enfrentarme cuando comencé a realizar mi trabajo de campo entre migrantes mixtecos. Por esa época yo estaba seducido por las teorías posestructuralistas para interpretar los problemas de poder y violencia en la sociedad. En esos años me parecían muy importantes las ideas sobre el gobierno y la estructuración del poder en el trabajo de Michel Foucault, gracias a las cuales podíamos comprender las sutiles formas en las que la dominación se va estableciendo en las sociedades por medio de la formación de la disciplina. En cierta forma, yo estaba convencido que todos estos paradigmas teóricos me podían ayudar a comprender los niveles micropolíticos con los cuales se reproducen las estructuras desiguales de la sociedad. Parecía que todo ese marco analítico podría explicar la serie de problemas principales que yo observaba en la sociedad.

⁵¹ Los datos de campo son los pedazos de realidad (*morceaux de réel*) con los que trabaja el etnógrafo, quien debe ir y venir constantemente entre la problemática y el dato, la interpretación y los resultados (Olivier de Sardan, op.cit.).

Sin embargo, al comenzar a coleccionar información de campo y al ir, progresivamente y capa a capa, entendiendo los diferentes niveles que dan forma a la cultura política y social de la localidad, fui descubriendo ciertas contradicciones no menores entre mi perspectiva teórica y el material de terreno que estaba logrando juntar. Mi toma de conciencia como etnógrafo de esta situación llegó el día en que el Presidente Municipal Pedro Cruz me expresara su interpretación fundamental sobre los problemas políticos de su territorio y del Estado.

Contrario a la imagen de poderes sutiles y apenas perceptibles que dibujaba la teoría posestructuralista, la interpretación de Pedro hablaba de un poder salvaje y bastante evidente en toda su materialidad y violencia. Gracias a las ideas de este líder y pensador del pueblo, pude modificar mi interpretación teórica y encontrar un análisis intermedio entre las versiones locales de la teoría y las teorías del poder de Foucault.

En una de las entrevistas claves que tuve con él, sin proponérmelo, fui escuchando cómo él construía una interpretación sugerente sobre el poder y la violencia, en especial cuando, ante la pregunta sobre las relaciones con el Estado, él me explicó que,

“...el Estado nos afecta... Sí... Sí, porque los políticos en Oaxaca están mal, sobre todo porque es muy salvaje la relación del gobierno con el municipio, es muy salvaje en el sentido de que todo tiene que estar relacionado con el gobernador y los recursos, el gobierno va donde hay sumisión, va con sus aliados... Esto no es para que digas que el gobierno ya cambió, que ya no es tan salvaje como antes. No, no aquí en Oaxaca. Aquí en Oaxaca se divide todo políticamente en un salvajismo, el gobierno es el primer caníbal, entonces, los pequeños caníbales también tragan a su gente. Aquí...aquí nos comemos unos a otros y nosotros tenemos que defendernos de esos tipos porque se sienten poderosos porque están conectados con el gobierno o ahorita te matan y luego, si eso sucede, ¿quién va a investigar?... a la chinga [imposible], ellos dicen se murió gente de Pedro, y entonces concluyen; ¡déjalos! Esos de por sí se mueren y de cualquier cosa. Seguro que se murió de alcohólico, o chocó o algo. Al contrario, si muere gente de ellos, eso sí se investiga, dicen: ¡Sí investigalo! Porque hay que meter a alguien al bote [cárcel]. Y si no tiene la culpa, no importa, cárgale la culpa... sí, ellos dicen: Que lo mate otro y se acabó el asunto... total y ese es el problema, aquí en Oaxaca en varios sentidos; económicamente, políticamente, es un salvajismo del Estado por eso yo digo aquí en Oaxaca no hay estado...” (Entrevista a Pedro Cruz Sánchez, ex Presidente Municipal (región mixteca), Oaxaca, septiembre de 2004. Asesinado en mayo del año 2006).

En etnografía, uno de los desafíos permanentes es aprender a escuchar y a observar en terreno. No es algo evidente y debemos ir aprendiendo a mejorar nuestra mirada y escuchar cada vez más para comprender, entre otras cosas, cuando estamos frente a un dato de campo que puede servir para teorizar sobre esa sociedad. Este fue el caso cuando comprendí el testimonio de Pedro.

Roger Magazine (2015) ha llamado la atención a la forma en que los antropólogos rara vez hemos tomado en serio las opiniones de los informantes para formular, a partir de ellas, teorías sobre la cultura y la sociedad. En el mejor de los casos, nos dice Magazine, tomamos sus opiniones como fuente de información, jamás como material teórico en sí mismo.

A partir de la opinión de Pedro, que para mí constituyó una verdadera versión local de una teoría política, y con el cruce con aquellas teorías posestructuralistas con las que continuaba seducido, pude trazar una interpretación más amplia sobre la política. Comprendí, entonces, que estaba frente a una formulación social altamente paradójica. Un sistema político que oscilaba entre el poder salvaje de Pedro y el estado de derecho pregonado por el discurso de gobierno. En este sentido, entendí que la política y las formas de gobierno eran una multiplicidad de cosas diferentes. Era el estado de derecho como lo era la violencia pura y dura del Estado. Era ese poder sutil y hasta autoinfligido como también lo era el poder salvaje de los caníbales de Pedro. En una palabra, el Estado se podía pensar como moviéndose en un péndulo siempre presente entre el Estado de Derecho y el Estado necropolítico. Todo lo que cabía dentro de ese enorme péndulo era parte de la política. Por tanto, podría ser estudiado por la ciencia de la experiencia: la antropología.

Es decir, yo había comprendido, a partir de mi trabajo de terreno, dos cosas de orden bien diferente pero interrelacionadas. Por una parte, había comenzado a entender teóricamente frente a qué tipo y clase de problemas me enfrentaba y, por la otra parte, había comprendido la dimensión que caracterizaba el contexto y la violencia de las cosas que estaba viendo. En cierta forma, yo había descubierto cómo las violencias podían ser un aspecto central para construir una definición teórica del comportamiento del Estado y las relaciones y reacciones

populares. En este sentido, estaba resultando claro para mí que no era posible dividir mis afectaciones en campo del punto de vista que estaba teniendo, ni, mucho menos, de mis interpretaciones teóricas.

Las historias de violencia y las múltiples experiencias en las cuales ella aparecía una y otra vez me hicieron pensar que la sociedad podía ser leída como una multiplicidad de guerras de orden diferente: guerras sociales y guerras populares; guerras culturales y guerras económicas; guerras raciales y de clases sociales. Descubrí, entonces, que podía recuperar el concepto de guerra civil y guerra de clases como elementos centrales para caracterizar la historia política de estos pueblos⁵². En un sentido teórico, pero de implicancia práctica, la pregunta que emergía era cómo imaginar el trabajo del etnógrafo en medio de este tipo de guerra generalizada no convencional.

Conclusiones

La etnografía es una disciplina fascinante y a veces misteriosa. Ofrece a sus practicantes la posibilidad de experimentar situaciones diversas, a veces unas de ellas bastante al límite. La etnografía hace que la antropología se pueda definir como una ciencia social empírica; una ciencia de la experiencia; una ciencia que pasa donde las cosas ocurren. Hay, en etnografía, un permanente carácter performativo. Una cualidad de evento hace que las concepciones sobre etnografía se modifiquen a partir del desarrollo mismo de la etnografía.

Sin embargo, esa empiricidad y ese contacto cotidiano con el problema en su forma social establecen una conexión directa con una economía emocional bien determinada, una economía emocional de las etnografías, una especie de corpus sentimental donde el etnógrafo experimenta el más variado coctel emocional entremezclando hartazgo, rabia, impotencia, dolor, llanto, deseo, miedo e indiferencia.

Es bastante razonable pensar que frente a estos problemas el antropólogo no puede actuar como un psicoanalista. No sabría cómo exactamente hacerlo. Independiente que recurra o no a algún tipo de terapia para acompañar su trabajo (y en determinados momentos podría ser bastante necesario hacerlo), es saludable que el etnógrafo hable “de sus asuntos”. Tal como lo he dicho rápidamente en este trabajo, es importante hablar de esos asuntos y también pensar en la formación de la conciencia del etnógrafo. Esto es un aspecto serio de la etnografía.

Pensar en la toma de conciencia del etnógrafo es, también, pensar que éste se encuentra en una amplia zona de no ser. Transita por diversas zonas de no ser. Él mismo es responsable de producir zonas de no ser. Pero, a diferencia de la zona de no ser de Fanon, no se trata aquí del lugar vacío del sujeto colonial. Al contrario, aquí es el etnógrafo quien, como sujeto escindido de la escena de investigación (como si él no existiera puesto que él mismo es un no ser), decide acompañar voluntariamente su vaciamiento cultural. El etnógrafo ha sido educado y disciplinado para evitar discutir sobre esa zona de no ser y sobre su propia definición allí, como si no existiera.

En mi opinión, la etnografía y el etnógrafo pueden y deben pensar a sí mismos en esas zonas de no ser. Deben interrogarse por el lugar que ellos ocupan en esa matriz de poder y subordinación. De esta forma, esa árida y estéril zona podría ser el lugar desde el cual, en los etnógrafos, se produzca la toma de conciencia.

A partir de esto, los etnógrafos deben formularse preguntas e intentar responderlas y deben suponer que es posible incluso teorizar esas zonas y las escenas de sus etnografías. Más extensivamente, ellos pueden aspirar

⁵² En una reciente publicación en Francia, diferentes estudiosos de las ideas de Michel Foucault han establecido toda una línea de conexiones y articulaciones entre el pensamiento de Marx y de Foucault. Una de esas conexiones está precisamente en la utilización que hace Foucault del concepto de lucha de clases. Para él, la lucha de clases es el motor de la sociedad y de sus cambios (tal como en Marx). Pero a diferencia de Marx, Foucault propone sacar a la lucha de clases del exclusivo espacio de la producción y leer la sociedad, entonces, como una multiplicidad de luchas, a veces de clases, otras de razas, otras culturales. La sociedad, a partir de esos múltiples enfrentamientos, es una guerra generalizada, una guerra civil (Ver Laval *et al.*, 2015).

a teorizar y politizar esos conceptos y hacer de esa zona de no ser el lugar desde el cual algo totalmente nuevo pueda nacer.

En este trabajo he aceptado la idea de que, finalmente, siempre nuestras etnografías se verán afectadas por las condiciones en que se produce la información de campo. Si estas condiciones están marcadas por las violencias, tanto más agudas serán estas afectaciones. A la, de por sí difícil, problematización del campo etnográfico debemos aumentar su complejidad en zonas violentas o en conflicto.

Es momento que, frente a todo ese estado de situación, la etnografía y el etnógrafo se piensen a sí mismos como sujetos y productos históricos. Pensar en la toma de conciencia de uno como etnógrafo es probablemente el asunto indispensable a tener en cuenta a la hora de hacer etnografías en espacios difíciles: para pensarse a sí mismo y para interrogar sus etnografías; para cuestionar su aparente y exclusiva cientificidad; y para reflexionar sobre la vulnerabilidad de nuestros colaboradores e informantes.

Bibliografía

- Degregori, Carlos Ivan (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Ediciones Lima.
- Fanon, Frantz (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Ferrándiz, Francisco (2008). “La etnografía como campo de minas: De las violencias cotidianas a los paisajes postbélicos”. En *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Bullen, Margaret y Carmen Diez Mintegui (Coords.). Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Ferrándiz, Francisco y Carles Fexia (2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias”. *Revista Alteridades*, N°27, Vol. 14: 149-163.
- Kearney, Michael (1996). *Reconceptualizing the peasantry*. Riverside: Westview press, U. of California Riverside.
- Geertz, Clifford (2003). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Goldschmidt, Walter (1947). *As you sow*. Illinois: The Free Press, Glencoe.
- Fisher, Lloyd H. (1953). *The Harvest Labor Market in California*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Laval, Christian, Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (2015). *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte.
- Magazine, Roger (2015). *El Pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*. México: Ediciones UIA.
- Malinowski, Bronislaw (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Mathieu, Lilian (2015). “Sociologie des engagements ou sociologie engagée ?”, *Sociologies Dossiers* [En línea], Pour un dialogue épistémologique entre sociologues marocains et sociologues français. Visita 10 de Marzo de 2017 en <http://sociologies.revues.org/>
- Naepels, Michel (2006). “Quatre questions sur la violence”. *L'Homme*, N°177-178: 487-495.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius C. G. M. Robben (1995), *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. USA: University of California Press.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1995). “La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie”. *Enquête* [En línea]. Visita 10 de julio de 2013 en <http://enquete.revues.org/263>.
- Quiceno, Natalia (2008). “Puesta en escena, silencios y momentos del testimonio. El trabajo de campo en contextos de violencia”. *Estudios Políticos*, N° 33: 181-208.
- Ríos, Damian (2014). *En mis pasos las huellas de la violencia: Cartografías de la violencia en la migración en tránsito indocumentado por México*. Tesis de Maestría en Antropología. México: Universidad Iberoamericana.
- Salazar, Sergio (2016). *Circular el territorio migrante. Producción social de la migración centroamericana en tránsito por México: frontera, albergue y desaparición*. Tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Iberoamericana.
- Sheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (2003). *Violence in War and Peace. An Anthology*. USA: Wiley-Blackwell.
- Taussig, Michael (2009). *Un Gigante en Convulsiones: El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Williams, Raymond (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Afectividad y violencia

Reflexiones en torno a una experiencia de trabajo de campo en Honduras y el sur de México

Sergio Salazar Araya⁵³

Resumen

El artículo surge de una experiencia de trabajo de campo para la realización de una tesis doctoral sobre la migración centroamericana en tránsito por México, específicamente en relación al amplio proceso de producción social de movilidad humana que está en la base de estas dinámicas de circulación. Desde una mirada localizada pero itinerante, se apunta a contribuir con una reflexión crítica sobre experiencias y estrategias etnográficas en contextos de violencia social generalizada. Se describen las rutas de ingreso al campo, y se presentan dos situaciones etnográficas específicas, sobre las cuales se proponen algunas preguntas y reflexiones en torno a las estrategias para la generación y registro de datos, así como a los sesgos y limitaciones vinculados a estas y al contexto en que se efectuaron. Por último, se elaboran algunos corolarios y preguntas más generales, que apuntan a contribuir a la discusión y reflexión colectiva.

Palabras clave

Etnografía, reflexividad, migración, Centroamérica, violencia social.

Lista de siglas

CDHDF Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal
CIDH Comisión Interamericana de Derechos Humanos
COFAMIPRO Comité de Familiares de Migrantes desaparecidos de El Progreso
DF Distrito Federal
EUA, EEUU Estados Unidos de América
ERIC Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación del Servicio Jesuita a Migrantes
ONG Organización No Gubernamental
PMH Pastoral de Movilidad Humana
RedCOMIFA Red de Comités de Familiares Desaparecidos de Tegucigalpa

⁵³ Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica y coordinador de proyectos de acción social con población penal juvenil, San Pedro de Montes de Oca. E-mail: sersalazar@gmail.com

Las violencias no son un objeto de estudio sencillo, y menos para una disciplina cuyo paradigma metodológico dominante es, desde los tiempos de Malinowsky, la observación participante.

Martín Ferrándiz & Carles Feixa, 2004

Introducción

Pensar colectivamente es condición indispensable para la generación de conocimiento, incluso cuando se trata de dar cuenta de las propias condiciones contextuales y las estrategias heurísticas de dicho esfuerzo. Aunque efectivamente existan momentos en la práctica etnográfica que se viven en solitario, las estrategias de generación del dato y sus posteriores análisis sólo son parte de un esfuerzo científico en tanto sometidas a la consideración crítica de una intersubjetividad (no necesariamente académica) interesada e informada. Considero que es este el valor principal del presente cuaderno: *pensar colectiva y críticamente nuestras experiencias y estrategias etnográficas, tomadas ahora como objeto de un ejercicio reflexivo intersubjetivo.*

Mi aporte personal al conjunto surge de mi experiencia de trabajo de campo para la realización de una tesis doctoral en antropología social en la Universidad Iberoamericana de México. Poco a poco empecé a acercarme a colectivos y organizaciones que trabajaban con migrantes y empecé a ir a albergues como voluntario. Estos primeros acercamientos me fueron mostrando dinámicas muy específicas de lo que me parecía ser un proceso más amplio de producción de movilidad humana. Desde el principio me planteé la necesidad de una etnografía multisituada (Marcus, 2001; Perret 2011; Dumont 2012; Maybri Salazar, 2013), para mí era evidente que los procesos migratorios exigían una mirada localizada mas no estática, itinerante.

La primera pregunta fue por dónde empezar. El albergue, las familias de migrantes organizadas, las áreas fronterizas, los centros de atención a deportados, las unidades familiares en Honduras⁵⁴... todos daban la impresión de ser lugares vinculados por una serie de dinámicas de circulación (no sólo de personas, sino también de cosas, ideas, discursos y representaciones). Todas estas localizaciones parecían participar, de manera diversa, en la producción de un conjunto de dinámicas de movilidad de las que se componía el fenómeno migratorio. Fue así que mi objeto de estudio se fue perfilando: me interesó *comprender con mayor profundidad las prácticas y discursos locales y cotidianos implicados en estos procesos de producción de movimiento humano.*

Tanto desde los denominados estudios culturales, como desde la antropología de la globalización se ha puesto sobre la mesa una buena cantidad de argumentos sobre las transformaciones en la naturaleza de los objetos de estudio de la ciencia antropológica así como de sus contextos y dinámicas de movilidad y flujo, que han demandado, casi impuesto, un replanteo metodológico en relación a la etnografía y el trabajo de campo (Marcus & Cushman, 1992; Watson, 1999; Appadurai, 2001; Clifford, 2001; Clifford, 2008; Geertz, 2001; Marcus, 2001). Personalmente, creo que efectivamente muchos de los fenómenos y procesos que tradicionalmente han conformado el objeto de estudio de la antropología social han sufrido cambios importantes producto de nuevas condiciones materiales de producción y reproducción de la vida social, situación que ha implicado un enorme desafío para la etnografía. No obstante, esto no implica que los objetos de estudio se disuelvan en un permanente devenir subjetivo puramente discursivo.

En mi caso, la definición del campo de estudio, la selección de lugares de observación y la determinación del tiempo de estancia, son decisiones condicionadas por muchos factores, entre los que cuentan no solo las complejas dinámicas de los objetos e informantes, sus itinerarios y flujos, sino, a partir de esto, las posibilidades materiales de “perseguirlos”. No obstante, más allá de reconocer las limitaciones que las nuevas

⁵⁴ Honduras reunía una serie de condiciones y características que la hacían prioritaria para abordar el fenómeno migratorio centroamericano: desde hacía varios años su población era mayoritaria entre las personas migrantes, y empezaba a presentar rasgos interesantes como la creciente participación de mujeres y niños; aunque tenía una larga historia de migración a EUA, hasta ahora no había sido tan cuantiosa ni abarcadora como otros países de la región, lo que implicaba que estaba en un momento particular en términos de la configuración de redes transnacionales y prácticas familiares y comunitarias propias de un país con tradición migrante; tenía varios años de estar a la cabeza en índices de violencia social en la región, lo que refería a un conjunto de dinámicas de expulsión que ya no estaban enraizadas sólo en las condiciones de precariedad y despojo.

condiciones de complejidad disponen, es preciso que las reflexiones y debates metodológicos no renuncien a pensar e implementar mecanismos y técnicas que permitan, en la medida de lo posible, mantener las premisas básicas que han hecho de la etnografía una de las prácticas más fértiles de la antropología social.

He dividido el texto en tres partes. Primero describo las rutas de ingreso al campo, las formas en que entré en contacto con los actores que me facilitaron la inmersión a los lugares y los vínculos para la interlocución con mis eventuales informantes. Posteriormente, presento dos situaciones etnográficas específicas, sobre las cuales propongo algunas preguntas y reflexiones en torno a las estrategias para la generación y registro de datos, así como a los sesgos y limitaciones vinculados a estas y al contexto en que se efectuaron. Por último, elaboro algunos corolarios y preguntas más generales, que contribuyan a la discusión y reflexión colectiva.

Las rutas de ingreso

Viajé a Honduras el 24 de marzo del 2014. Lo primero que vi al abordar el avión, justo en los cuatro asientos que estaban a mi lado, fue un niño de unos nueve años y una niña de doce, ambos hondureños, acompañados por dos agentes del Instituto Nacional de Migración mexicano. Súbitamente, mientras en mi cabeza estaba a penas imaginando lo que sería enfrentarme a la realidad de la migración en Honduras, esa realidad aparecía frente a mí mostrándose en su plena y propia circulación y geografía. Repentinamente estaba en medio de un proceso de deportación; del tipo, además, que meses después sería tildado por la prensa internacional como *crítico*⁵⁵. Recuerdo que durante el viaje el niño iba encantado con la vista, cada nuevo paisaje en la ventanilla le sacaba expresiones de admiración, y constantemente buscaba la mirada del agente como queriendo divulgar su asombro, pero este durmió la mayor parte del viaje. De hecho, ninguno de los dos oficiales tuvo mayor intercambio de palabras con los menores durante todo el vuelo.

La escena se grabó en mi memoria y fue de las primeras notas que tomé en mi diario: el niño mirando por la ventana una tierra diversa y continua, aprehensible desde una altura que no dejaba ver sus fronteras, sus violencias y sus discontinuidades. Y él en un avión, en ese lugar tan desterritorializado, pero al mismo tiempo tan cargado de frontera justo ahí, entre un asiento y el otro. Fue prácticamente un augurio de lo que sería mi experiencia en campo: un recorrido por un territorio en el que las fuerzas de continuidad y discontinuidad estaban en un enfrentamiento continuo por la producción del espacio, pero que no eran, necesariamente, visibles en todo momento; una visita a un territorio que oscila entre el traslado y la detención, entre la movilidad y la captura, un viaje en el que las fronteras están entre los países pero emergen también más allá de estas, incluso entre los cuerpos.

Una vez en San Pedro Sula me trasladé a la cercana ciudad de El Progreso, en el norte del país. Ahí me recibió el Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación (ERIC) del Servicio Jesuita a Migrantes, y fueron ellos quienes me presentaron, unos días después, ante las integrantes de la junta directiva y la asamblea general del Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de El Progreso, el COFAMIPRO. Fue durante un taller de la organización, recuerdo que llegamos a eso de las nueve de la mañana a un salón grande en el que había unas cincuenta personas, la gran mayoría mujeres adultas, muchas de ellas adultas mayores. La señora que se dirigía al grupo saludó a mi acompañante al vernos entrar, y luego de unos minutos le dio la palabra. Él se levantó y me tomó del brazo como indicándome que lo acompañara; pasamos al frente. Se presentó rápido y casi de inmediato empezó a hablar de mí.

⁵⁵ Los titulares referían, casi todos, a “la crisis de los niños migrantes”; al respecto ver:

http://internacional.elpais.com/internacional/2014/07/16/actualidad/1405533053_232216.html; <http://www.telesurtv.net/news/En-detalle-La-crisis-de-los-ninos-migrantes-en-EE.UU.-20141120-0002.html>; <http://www.univision.com/noticias/inmigracion/las-cifras-de-la-crisis-de-los-ninos-migrantes-en-la-frontera>; <http://www.dallasnews.com/news/news/2014/06/06/arizona-mass-transfer-of-immigrants-from-texas-is-creating-a-crisis>; <http://www.latimes.com/nation/nationnow/la-na-nn-ff-immigration-migrant-children-20140607-story.html>; <http://edition.cnn.com/2014/06/13/us/immigration-undocumented-children-explainer/>

Recuerdo que dijo un par de cosas rápidas, “estudiante”, “investigación”, “México”, y luego un “pero mejor que él les explique”. De repente me encontré solo frente al grupo de señoras, madres, abuelas, hijas y hermanas de toda una generación de desaparecidos, y tenía que explicarles qué es lo que estaba haciendo ahí. Las piernas me temblaban y la voz me traicionó, ¿cómo explicarles lo que buscaba?, ¿por qué me interesaba conocerlas?, ¿cómo pedirles permiso para meterme en sus vidas y en su organización?, ¿qué podía hacer para retribuirles? El peso simbólico del grupo y el momento me conmovió profundamente. “Buenos días, mi nombre es Sergio Salazar, soy tico pero estudio en México donde vivo desde hace año y medio” dije con la voz entrecortada. Les comenté sobre mi participación como voluntario en albergues, de mi contacto con migrantes hondureños y mi interés por conocer mejor las historias de tanta gente que salía desde este país, y les hablé de mi interés en conocer el proceso de conformación e incidencia del COFAMIPRO ofreciendo mi trabajo voluntario a la organización.

Luego de mis breves y nerviosas palabras, me senté invadido por preguntas que llovían sobre mí desde la nube negra de mi inexperiencia y mis inseguridades: ¿Qué impresión les había causado? ¿Cómo habrán tomado mi propuesta de apoyar el trabajo de la organización? ¿Les habrá parecido invasivo o impertinente? ¿Cómo iba a hacer para conducirme en medio de un grupo tan cargado de dolor? ¿Qué tipo de sesgos implicaría el ser un hombre joven trabajando con mujeres mayores? Debo admitir que sentí miedo. La incertidumbre en ese momento superó por mucho las ocasiones en que, sentado cómodamente frente a mi computadora, programé mis estancias intentando anticipar cualquier emergente.

En ese momento no me di cuenta pero, así como yo estaba representando al grupo para mis adentros, lo que me generaba sentimientos intensos y encontrados, igualmente el grupo estaba haciendo sus propias representaciones sobre mí, las cuales serían significativas para mi eventual ingreso al comité y los procesos de registro de información. Como descubriría más adelante, mi condición de hombre joven conectaba de muchas formas con las representaciones que circulaban entre el grupo, tanto en términos de su discurso organizativo de incidencia y búsqueda, como en relación a su propia economía emocional. Desde las primeras hasta las últimas entrevistas y pláticas que tuve con las señoras en los cuatro meses que estuve en el país, fue frecuente escuchar la frase “viera como me recuerda usted a mi hijo”.

Esto siempre me conmovía y afectaba mucho, además de que descolocaba el lugar que pretendía tener en relación al grupo, pues me obligaba (?) a “jugar”, por decirlo así, en el nivel performativo de mi relación con ellas. No sólo en términos de la forma en que me representaban, sino en el despliegue más amplio de nuestro vínculo. Sin lugar a dudas hubo un sesgo fundante en mi relación con el comité y las señoras a nivel individual, el cual operó durante toda nuestra relación y permanece aún hoy día. La sobrecarga emocional de ser colocado en “el lugar del hijo” se intensificaba por el hecho de que este era un lugar atravesado por la ausencia, por la falta de quienes eran, realmente, sus hijos, sus hijas, sus esposos y hermanos. Esto me dejaba en un lugar que se sentía inhóspito, inhabitable: ni hijo, ni antropólogo, pero ambos. Las entrevistas con las integrantes de la asamblea del comité siempre fueron difíciles, pero las relaciones con las integrantes de la junta se fueron dando de otras formas, y eventualmente llegamos a alimentar un vínculo que era más de camaradería y trabajo.

Mi segunda estancia de trabajo de campo fue en la localidad de Tenosique, en el sureño estado mexicano de Tabasco, muy cerca de la frontera con Guatemala. A este lugar llegué atraído por la posibilidad de conocer un albergue para personas migrantes que desde mi llegada a México identifiqué como uno de los más activos e importantes de la coyuntura actual, la “Casa-Refugio para personas migrantes La 72”. Motivado por la posibilidad de realizar una etnografía del albergue, me integré al lugar como voluntario de mediados de septiembre de 2014 (dos meses después de mi regreso de Honduras) a mediados de diciembre. La intensa y extenuante experiencia de trabajo, observación y registro fue riquísima para mi investigación, pues me permitió tener una mirada muy profunda de uno de los lugares del territorio migrante en que se produce cotidianamente la reconstitución del cuerpo migrante y de sus fuerzas de traslado.

A Tenosique viajé un 15 de septiembre, el vuelo del D.F. a Villahermosa tardó alrededor de cuarenta y cinco minutos y para llegar de ahí a la ciudad fronteriza me tomó alrededor de tres horas. Mi estancia como voluntario en La 72 la había coordinado directamente con el director del albergue y con la encargada del programa de voluntariado. Durante ésta, mi observación y registro etnográfico se concentraron en el propio espacio del albergue, lo cual no significa que no tuve oportunidad de conocer y registrar algunos elementos y dinámicas de la comunidad. La inmersión al albergue fue vertiginosa, entrar por la puerta de la casa es como ingresar a un territorio aparte, y aunque las dinámicas comunitarias penetran el albergue y viceversa, este espacio tiene un funcionamiento muy particular y autónomo, que en algunos casos puede estar más claramente conectado con la realidad de alguna comunidad de Tegucigalpa o San Salvador, o de un barrio californiano o neoyorquino, que con la del propio Tenosique.

Me recibió la encargada del voluntariado, una joven de unos 21 años que tenía ya varios años de estar vinculada a la casa. Luego de instalarme empecé a circular un poco, tratando de conocer a algunas de las personas. La mayoría tenían poco tiempo de estar en la casa o estaban por irse; realmente el albergue parecía una estación de paso, sin embargo, con el tiempo me iba percatando de que subyacían también dinámicas de movilidad más pausadas, otros ritmos de flujo. Mi estancia en La 72 fue quizás la más extenuante de las tres, la intensidad de trabajo que se exigía a los voluntarios para el funcionamiento cotidiano del albergue era verdaderamente agotadora. Comúnmente me levantaba alrededor de las 7am y trabajaba continuamente hasta casi las 11pm. La diversidad de tareas, así como la presión de tener que realizar funciones que iban desde la gestión de recursos hasta el “hacer cumplir” las normas, pasando por la coordinación del trabajo colectivo o la regulación de los ingresos de la población a los diferentes espacios de la casa y el acceso a los servicios que en estos se brindaban, fueron factores que hicieron de esta estancia la más desgastante en mi experiencia de campo. No obstante, el acelerado ritmo de trabajo, el constante flujo de personas, la densidad de historias y testimonios y la complejidad de las relaciones que emergían y se configuraban en el seno del albergue, fueron elementos que enriquecieron enormemente mi observación y registro, y me permitieron desarrollar una etnografía profunda sobre uno de los lugares más importante del territorio migrante.

El contexto local hostil, pero también los conflictos internos producto de las propias prácticas de habitar la casa y de sus lógicas de gestión y administración de los recursos, hacían que la experiencia cotidiana fuera tensa y a veces confrontativa. Lo anterior no quiere decir que dentro del albergue estuvieran ausentes prácticas de apoyo mutuo y camaradería, o que de parte de la comunidad solamente hubieran muestras de rechazo y agresiones; como otros lugares del territorio migrante, el albergue se sostenía en buena medida gracias a fuerzas de solidaridad y alianza. No obstante, desde mi propia experiencia como etnógrafo-voluntario, las labores demandaban mucho esfuerzo físico, al tiempo que exigían un estado de alerta permanente a las situaciones internas y externas que pudieran representar amenazas, riesgos o eventuales vulneraciones de la situación de las personas albergadas y del propio espacio y su equipo de trabajo. Esta combinación extrema de mucho trabajo y muchísima atención, era un rasgo de todo el equipo de trabajo de “La 72”.

Los auto cuestionamientos, incertidumbres e inseguridades eran constantes: ¿Cómo contribuir a la administración de un espacio con recursos escasos, en un contexto hostil y precario, y con una población vertiginosa y constante, sin ejercer el poder de forma autoritaria? ¿Cómo evitar contribuir a emular la razón de estado y los efectos de frontera que tan frecuentemente encuentran las personas migrantes en su camino por México y de las cuales no estaba exento este espacio? ¿Cómo prevenir situaciones en las que mi lugar de poder (dado el control de recursos y espacios) fuera el centro de las relaciones de reciprocidad que suelen darse entre quien hace etnografía y sus informantes? ¿de qué forma conjugar mi trabajo como etnógrafo con mis labores como voluntario, sin que una actividad entorpeciera la otra? ¿Cuándo era pertinente registrar ciertos datos bajo filtros de mayor seguridad, o de plano no registrarlos del todo, dadas las posibles implicaciones para el espacio y la población?

La tercera y última estancia fue en el sur de Chiapas, entre febrero y junio del 2015. Aunque habité principalmente en Tapachula, tuve movilidad en un área más amplia que incluyó parte de la sierra, así como la ruta del pacífico hacia el norte, casi colindando con Oaxaca. La posibilidad de definir un área de trabajo que incluyera Honduras como punto de origen y el sur de México (Tenosique y Tapachula) como zona de tránsito, me hicieron concentrarme en estas localizaciones del territorio migrante. La frontera sur concentra las dinámicas de flujo y lugares de producción del movimiento migratorio de centroamericanos, los cuales se desdibujan conforme se avanza hacia el norte. A pesar de que las rutas por el sur se han diversificado y cubren buena parte del área fronteriza, la del pacífico sigue concentrando la mayor parte de población en tránsito. Tapachula es una ciudad con gran movilidad y flujo de migrantes, lo cual se manifiesta en prácticas y dinámicas muy diversas que van desde los nichos laborales que emergen en torno a estas poblaciones, pasando por la constante actividad y presencia de redes dedicadas a la movilidad, tráfico y trata de personas, hasta experiencias de apoyo, atención y defensa de migrantes llevadas a cabo por organizaciones no gubernamentales, tanto civiles como religiosas.

A la ciudad llegué el veintidós de febrero de 2015. Llevaba varios contactos gracias a mi vinculación con los comités de familiares de migrantes, y específicamente con las caravanas de madres en busca de sus hijos, actividades en las que había participado en 2014 y tenía programado participar también en 2015. Desde el primer momento tuve la oportunidad de entrar en contacto con dos de las principales organizaciones que trabajaban el tema migratorio, pero a pesar de mis vínculos con estas instancias, mi trabajo de campo en la zona sería más bien solitario y definido por sus propias trayectorias. Por una parte, las lógicas y agendas institucionales de las ONGs no terminaban de coincidir con mis intereses académicos y el trabajo voluntario que debía realizar por mi compromiso con la caravana de madres. Por otra parte, empecé a detectar la existencia de toda una diversidad de actores, menos formales e institucionalizados, pero con una imbricación más orgánica e interesante con la población migrante, y fue con estos con los que me terminé vinculado de manera más profunda.

Esta estancia fue quizás la que me permitió recopilar más cantidad y diversidad de material etnográfico. Durante este período pude vincularme como voluntario a un albergue para migrantes mutilados, acompañar procesos de búsqueda de migrantes desaparecidos y no localizados, conocer las condiciones de privación de libertad de muchas migrantes centroamericanas encarceladas, recorrer gran parte de las rutas “invisibles” (Anguiano, 2007; Martínez, Cobo & Narváez, 2015), explorar los nichos laborales de la población migrante (en tránsito o residente) en Tapachula y localidades cercanas, entre muchas otras actividades. De cara a mi investigación, el material que más he trabajado ha sido una etnografía del área fronteriza, en la que exploro tanto las dinámicas de movilidad de la población en tránsito, como los mecanismos de securitización, control y vigilancia del estado mexicano en la zona.

Mi experiencia en el ir y venir en varias de las rutas migratorias y sus medios de traslado me hicieron dimensionar el significado e implicaciones de mis condiciones personales pues, aunque era yo también un migrante centroamericano, mi situación era diametralmente opuesta a la de la gran mayoría de personas centroamericanas en México. Mi condición de “tico”⁵⁶ de clase media me colocaba en una situación ambigua. Por un lado, el haber nacido en un país de la región generaba sentimientos de proximidad y reconocimiento con las personas que conocí en tránsito y que no hubieran existido de haber sido mexicano. Había temas comunes, rasgos culturales semejantes, conocimientos compartidos, todo lo cual facilitaba y dinamizaba la relación, lo cual era aún más significativo dado que nos encontrábamos en un contexto en el que las condiciones de xenofobia hacia las y los centroamericanos, tanto en EUA como en México, hacía surgir un sentimiento regionalista y de identidad centroamericana que no aparecía tan fácilmente en otros contextos. Pero, por otro lado, el ser costarricense podía también generar un efecto de distanciamiento respecto de muchas personas migrantes; en Centroamérica, Costa Rica, por diversas razones, ha sido históricamente representada (y autorrepresentada) en algunos sectores como un país excepcional y distinto respecto de los otros países de la región, lo que en ciertos contextos y circunstancias podía intervenir en las interacciones y relaciones⁵⁷.

Como en otras ocasiones, estas circunstancias hacían surgir en mí muchos cuestionamientos: ¿Cómo moverme entre la identidad y la distinción en las formas mutuas de representación que se jugaban en las relaciones con mis informantes? ¿Hasta dónde partir de la afectividad y hasta dónde desplegar la estrategización en la planificación y realización de mis situaciones de levantamiento de datos? ¿Qué tipo de distorsiones en la información o en las formas de representar el objeto de estudio que me interesaba explorar desde las acciones y percepciones de las y los migrantes, podían surgir producto de estas circunstancias? ¿Cómo dar cuenta, cuando se me cuestionaba, de mi propio lugar de privilegio en medio del drama común y cotidiano de la población centroamericana en México? ¿Cómo sostener mi propia distinción?

En síntesis, mi experiencia en campo fue una de alta movilidad, atravesada por factores afectivos, identitarios, de clase y de género que facilitaron o dificultaron las actividades de levantamiento y registro de datos, así como las posteriores tareas de sistematización y análisis. Por diversas razones y circunstancias, en todo momento estuvo presente, emergiendo de manera diversa y con diferentes implicaciones, una sensación de ambigüedad, un lugar de incertidumbre y auto cuestionamiento que me descolocaban en relación a mi plan de trabajo. Aunque nunca implicó la suspensión de las labores, sí marcó puntos de inflexión importantes en mis estrategias etnográficas.

Suspendiendo por un momento la reflexión y dejando pendientes estas interrogantes, quisiera presentar ahora dos situaciones etnográficas específicas que viví durante mis estancias, y que complementan lo dicho hasta ahora en términos de la reflexión sobre las circunstancias, métodos, estrategias y sesgos en el trabajo de campo. Posteriormente, sumando a las preguntas planteadas hasta ahora las que surjan de la reflexión en torno a dichas

⁵⁶ Nombre con el que se conoce, entre los pueblos de la región, a las personas nacidas en Costa Rica.

⁵⁷ En relación a las circunstancias que han facilitado la emergencia de estas representaciones de excepcionalidad, podemos mencionar desde la renuencia histórica del país a formar parte de muchos de los procesos y mecanismos de integración regional, hasta la inexistencia de un ejército o de conflictos bélicos prolongados, pasando por la importante inversión que realizó el estado durante los años 40, 50, 60 y 70 en educación y salud, entre muchos otros aspectos. Con esto quiero contextualizar los alcances de una eventual “excepcionalidad costarricense”, pues son muchas las situaciones y rasgos que este país comparte con los otros de la región, sin embargo, sí es posible detectar algunos elementos que lo hacen particular. Esto ha generado, desgraciadamente, un discurso xenofóbico en dos direcciones, tanto de parte de la sociedad costarricense hacia los pueblos de los otros países, como viceversa.

situaciones, intentaré delinear un marco más amplio de problematización de mi experiencia etnográfica, así como proponer algunos corolarios y posibles respuestas.

Dos situaciones etnográficas

SITUACIÓN 1: La repatriación de Yajaira. Afectos y efectos en una situación etnográfica.

Yajaira González salió de su casa en enero de 2014, era profesionalista e iba con el objetivo de encontrar trabajo de secretaria en EE.UU. para ayudar a su familia. Se fue sola, y de camino se juntó a un grupo de migrantes y con ellos contrató al coyote que habría de ayudarles a cruzar. Pero no cruzó. Yajaira murió entre febrero y marzo en el desierto de Houston, abandonada por el coyote y el grupo al no mantener el paso. Extenuada, se recostó contra un arbusto junto al que fue encontrada días después por las autoridades estadounidenses. Alrededor de cuatro meses después de la salida de Yajaira, la cancillería hondureña informó sobre la muerte de tres migrantes sobre los que había denuncias de desaparición. Cuando lo llamaron de cancillería porque tenían información de su hija, don Ernesto, el padre de Yajaira, celebró, “pensaba que estaba viva”.

Con integrantes del COFAMIPRO asistimos al aeropuerto de La Lima para acompañar a la familia el día de la repatriación. Alrededor de doce personas entre hermanos, hijos e hijas, nietos, sobrinas y amigos, fueron desde su comunidad a recoger el cuerpo de Yajaira. La madre los esperaba en casa, no pudo ir pues justo la noche anterior “se puso malita”, según nos contó don Ernesto. “Un día dejé de orar, como que se me saturó la mente”, nos comentó mientras esperábamos, “pero todas las noches salía a ver las estrellas, a meditar”. Una noche le pidió a su hija que le diera una señal, “para tener fe”, y en ese momento escuchó unos golpes en el techo de su casa y supo que era ella; “fue entonces que volví a rezar” nos decía sonriendo. Luego de un par de horas de espera, una funcionaria de migración les hizo firmar unos papeles y les indicó que el cuerpo les sería entregado por un portón al costado del edificio principal. Las compañeras del comité sugirieron que no fuera don Ernesto quien identificara el cuerpo de su hija, y sutilmente se lo comentaron; él se mostró de acuerdo, “yo ya decidí no verlo, lo va a hacer mi hijo”. Afuera, varios de los señores que lo acompañaban se fueron a recoger el carro en el que llevarían la caja con el ataúd, mientras adentro el hermano firmaba los últimos documentos oficiales.

Cuando bajaron el cuerpo todos nos asomamos por el portón y logramos ver un carro de equipaje custodiado por un oficial de migración y un soldado. El hermano de Yajaira ingresó y el portón se cerró tras él; luego de abrir la caja y mirar el cuerpo, con su rostro desencajado, sin llanto pero serio, asintió al oficial de migración y salió de nuevo por el portón. “Ella no está muy bien” dijo con la piel blanquecina y la mirada perdida, “la reconocí por la marca que tenía en la cara...”. Se abrió de nuevo el portón, pero esta vez de par en par y un funcionario del aeropuerto condujo el carro de equipaje hasta afuera. Las primas de Yajaira preguntaban impacientes por el carro que había traído uno de los compadres de don Ernesto para trasladar el cuerpo. Pocos minutos después apareció un pick-up que se estacionó casi frente al portón. Al verlo todas murmuraron sorprendidas, pues ese no es el carro que debía transportar a Yajaira, sino en el que se trasladaron los familiares. Entre el funcionario de migración y varios de los señores levantaron el cajón y lo movieron hasta el coche de don Ernesto. Antes de irse varios familiares anunciaron que querían verla. Entre los hombres abrieron la tapa de la caja y luego el ataúd. La impresión fue fuerte y dolorosa, las mujeres lloraban, algunas desconsoladamente, y los hombres permanecían con sus rostros descompuestos y las miradas vacías.

Desde que llegamos y hasta el final de la jornada, las compañeras del COFAMIPRO me insistían en que tomara fotografías de lo que ocurría, por un lado, ayudándome a registrar el suceso para mi investigación, pero también para que les compartiera luego las imágenes que

mostraban su trabajo de acompañamiento. El hecho de estar con la cámara en mano y apuntando el lente a los familiares de Yajaira me ponía muy incómodo, me sentía impertinente y esto me generaba una especie de temor de acercarme a ellos. Luego del reconocimiento se acercó el compadre de don Ernesto al grupo, se notaba confundido y apenado por el fallo de su coche; “no enciende, no sé qué le pasa”, decía mirando al piso, “nunca le había pasado, está como nuevo, hasta aquí llegó bien”. Mientras varios de los hombres trataban de arreglar el auto, las mujeres comentaban el fallo, sugiriendo que se debía a una intervención de la propia Yajaira, “ella no quiere irse en ese carro, ella quiere ir en el carro de su papi”, aseguraban convencidas mientras una de ellas me miraba de reojo. Luego de intentarlo unos treinta minutos sin resultados, consiguieron una soga y amarraron el coche inmóvil al de don Ernesto.

Más allá, en el estacionamiento, un grupo de curiosos se había formado, miraban de lejos y varios tomaban fotografías. En ese momento noté que la prima de Yajaira que antes me miraba de reojo, se encontraba molesta y alterada, su rostro mostraba ira y disgusto, lo cual me puso más ansioso y me hizo guardar definitivamente la cámara. Temí preguntarle directamente la razón de su molestia pues en algún momento estuve convencido de que tenía que ver conmigo, pero luego otra familiar me comentó que estaba iracunda por el grupo de gente que había estado mirando al momento de la entrega del cuerpo. La situación era en verdad complicada pues, según me contó, el coyote con el que había viajado Yajaira había regresado a Honduras, y la familia temía por su seguridad, pues suponían que el coyote sospechaba que intentarían hacer venganza o denunciarlo a las autoridades. Por otra parte, tanto la comunidad en que vivían los familiares de Yajaira como la del coyote, estaban controladas por una misma mara, con la que supuestamente este último tenía vínculos. La situación nos puso nerviosos a todos, e incluso las compañeras del comité estuvieron debatiendo si acompañar a la familia hasta su casa, donde les esperaban más parientes para la vela. Finalmente decidimos ir, “Ernesto nos pidió que fuéramos para hablar con su esposa y está el compromiso”, comentaban las compañeras mientras nos preparamos para un viaje de 4 horas hasta su comunidad.

Nos desplazamos despacio, como a 40km por hora; ya cerca de la colonia llamaron a un familiar para que fuera por nosotros para terminar más rápido el trayecto. La familia continuó en el coche de don Ernesto con el fétetro y remolcando el carro del compadre. En la casa, alrededor de cincuenta personas esperaban para ver a Yajaira y acompañar a los familiares en la vela. Ingresamos, pasamos entre familiares y vecinos, ollas de comida y botellas de refrescos, sorteamos mesas, atravesamos cuartos y estancias, y finalmente salimos al patio trasero, donde otras treinta personas estaban reunidas; en el fondo, sentada en una silla, una señora de unos sesenta años se hacía viento con una toalla pequeña. Era la madre de Yajaira. Nos sentamos a su alrededor y las compañeras del comité empezaron a hablarle sobre el consuelo de tener el cuerpo de su hija, “por lo menos sabe dónde está, la puede enterrar y llevarle flores, muchas madres ni eso (...) hubo un caso de una madre a la que solo le llegó la cabeza, el cráneo pues, porque fue lo único que encontraron en la fosa donde estaba”, le decían intentando calmarla. A los pocos minutos ingresó don Ernesto, quien al ver a su mujer apuró los pasos hasta casi correr y ya cerca se lanzó sobre ella a llorar.

La situación narrada permite presentar dos complejas tramas de afectos-efectos-sesgos presentes en la experiencia etnográfica. En primer lugar, el clima de dolor y angustia que estaban viviendo las y los familiares de Yajaira, me colocaba en un lugar difícil e incierto en términos de mi trabajo etnográfico. La oportunidad de registrar el evento de una repatriación de una migrante fallecida en el tránsito era casi única; a esto se sumaba el hecho de que buena parte de la familia hubiera asistido al aeropuerto y el resto esperara el cuerpo en la comunidad, así como la posibilidad de presenciar en vivo el tipo de acompañamiento que realizaba el comité en situaciones como esta. Pero, por otra parte, lo sensible y delicado del acontecimiento me hacía dudar sobre las técnicas del registro, las cuales en ese momento me parecían invasivas e impertinentes. Los efectos que evidentemente tenían los afectos de las familiares en torno a las circunstancias que estaban viviendo, y que se manifestaban, por ejemplo, en sus percepciones sobre lo que consideraban efectos del retorno de Yajaira, manifestaciones de su persona más allá de su muerte, me hacían pensar en lo que podría generar una actitud inapropiada de mi parte. Esto era aún más grave pues no lograba determinar, en ese momento, lo que era apropiado y lo que no. En segundo lugar, el hecho de que la situación escalara en su complejidad y se mostrara como potencialmente peligrosa, aumentaba la incertidumbre en torno a cómo proceder. La opción de

simplemente retirarme y suspender el registro, más allá de lo que decidieran las compañeras del comité, aparecía con fuerza.

¿Hasta dónde podían afectar mis acciones y actitudes de etnógrafo los afectos de las y los familiares? ¿Qué tipo de sesgos o distorsiones podían generar dichas afectaciones? ¿Cómo estaba siendo percibida mi función y mi presencia en ese momento por las y los familiares? ¿Cómo determinar el nivel de riesgo en que me colocaba al acompañarles hasta su casa? ¿Cómo enfrentar una posible situación de agresión o enfrentamiento? Estas y otras preguntas me invadían y me obligaban a tomar decisiones rápidas. En este caso la presencia de las compañeras del comité me sirvió como punto de apoyo a la hora de definir cómo proceder, al tiempo que me hicieron sentir más seguro tanto en relación a los posibles efectos de mi trabajo en los familiares, como en relación a una posible situación de riesgo.

SITUACIÓN 2: Cerrar el zaguán, abrir el zaguán. Etnografía (a pesar) de la violencia

En Tegucigalpa mi inserción al campo fue por medio de la Pastoral de Movilidad Humana (PMH), específicamente de la directora nacional de la organización. Ella me puso en contacto con la señora Montserrat Martínez, integrante de la Red de Comités de Familiares de Migrantes Desaparecidos de Tegucigalpa (RedCOMIFA), quien amablemente me recibió en su casa y me presentó a otras madres y familiares de la región central del país que también estaban involucradas en procesos de exigencia al estado y búsqueda de sus familiares. Viajé a la capital hondureña un 8 de junio. El trayecto desde El Progreso lo hice en autobús, en un viaje que debía tomar alrededor de cuatro horas, pero tardó casi seis. A las 7:30pm recibí una llamada de Montserrat diciéndome que me estaba esperando en la estación de autobuses con un taxista “de confianza”. Recuerdo que me llamó la atención la frase, pero en ese momento no le di mucha importancia, sobre todo porque llevaba casi dos horas de retraso y me daba mucha pena. Finalmente arribamos alrededor de las 9:30pm a la estación, llamé a Montserrat quien me dijo “ya vamos para allá”. A los 25 minutos vi ingresar un taxi al estacionamiento y parquarse casi frente a mí. Un hombre joven de unos 25 años conducía y a su lado iba una mujer de unos 36, era Montserrat. Me saludó amable con una sonrisa alegre mientras yo me disculpaba por el retraso. Me presentó a “Irvin”, el taxista, quien era yerno de una de sus vecinas. En medio de mi consternación por haberlos hecho ir y venir desde hacía más de dos horas le dije a Montserrat que no tenía que haberse molestado en ir a recogerme, que podía haber tomado un taxi en la estación e ir por mi cuenta a su casa. Montserrat me miró sonriendo, entre divertida e incrédula, e intercambié una mirada rápida con Irvin que también sonreía disimuladamente.

Ya en el taxi y de camino a su casa me animé a preguntarle lo que desde hacía rato venía pensando, “¿y su colonia es tranquila?”; fue entonces que me miró más detenidamente, y luego de una sonrisa triste y nerviosa me respondió con un “más o menos...”. “Montse” vive en la colonia “3 de mayo”, una de las más peligrosas y conflictivas de la capital, donde los enfrentamientos entre pandillas y el cobro de extorsiones a la población, así como los mecanismos de reclutamiento forzoso de jóvenes, son realidades cotidianas (IUDPAS, 2014). “Ahora está como medio rara” me decía sin dejar de sonreír, “es por eso que le pedí a Irvin” me dijo como confesando, “es que la verdad es que no cualquier taxista entra, pero a Irvin ya lo conocen entonces no hay problema”. Durante todo el viaje hasta la casa de Montse, igual que durante buena parte de mi estancia en la capital, el tema principal de conversación fue la inseguridad; ya fuera por algún enfrentamiento reciente, la muerte de algún vecino, una extorsión o un reclutamiento, el tema terminaba siempre por colarse entre las pláticas cotidianas. En veinte minutos llegamos a la entrada a la colonia, una vía en pendiente que se separaba del Boulevard Norte y se adentraba en una sinuosa maraña de calles y callejones, la mayoría de tierra y plagados de hoyos. Irvin tomó varias curvas y poco a poco se fue adentrando hasta lo profundo de la colonia; las calles estaban desiertas, algunas casas daban muestra de vida con delgadas columnas de humo que subían hacia el cielo de la noche, o tenues luces que alumbraban entradas y zaguanes. Cuando llegamos, nos bajamos rápido y mientras Montse abría la puerta que daba a la calle, Irvin y yo coordinábamos para que me recogiera al día siguiente temprano e iniciar mi jornada; él sería, durante mi estancia en la capital, mi chofer designado.

El zaguán de entrada a la casa quedaba en alto, luego de unas escaleras que daban a la calle. Cruzando la puerta de entrada había una especie de terraza pequeña techada, toda de cemento y tierra. Más allá de esta estancia había otra serie de gradas que llevaban a un segundo zaguán y luego de este a otra puerta; detrás de esta estaba finalmente el ingreso a la casa. Mientras me asomaba desde la terraza escuché que detrás de mí Montserrat estaba haciendo algo que llamó mi atención. Cuando me volví la vi tomando un enorme trozo de madera rectangular de unos dos metros de largo y veinte centímetros de ancho; lo levantó a duras penas y lo colocó de manera diagonal contra el portón de la entrada que daba a las escaleras de la calle, de forma que la base del madero quedaba apoyada contra una de las gradas, haciendo una especie de seguro que hacía imposible abrir desde afuera. Cuando terminó, me miró sudando y sonriendo, y me invitó a pasar. En la casa se respiraba una tensión permanente, las miradas nerviosas a la puerta eran constantes. Doña María de Jesús, la madre de Montse, me comentaba que a ella recientemente le habían empezado a dar ataques de pánico, “como ganas de salir corriendo” decía, “palpitaciones, nervios... de ver tanta noticia de tanto muerto”. A sus casi ochenta años y luego de vivir prácticamente toda su vida adulta en la 3 de mayo, doña María vivía en un estado constante de temor; “nosotros vivimos encerrados” me decía, “a las 7pm ya cerramos con candado y no salimos en toda la noche”. Al día siguiente, Irvin llegó por mí a las 8:15am como habíamos quedado; Montse decidió acompañarnos en el taxi hasta salir de la colonia, “es mejor” me dijo sonriendo, “como ayer entraste de noche no te vieron, entonces es para que se den cuenta que venís conmigo, que estás en mi casa, a este ya lo conocen, pero a vos no”.

Dos meses después, durante una estancia corta en Olanchito (al oriente del país) a donde había sido recibido por una familia para participar en un taller de formación a integrantes de la PMH de ese departamento, ocurrió lo siguiente. Era mi primera noche, estábamos platicando en la entrada de la casa con doña María, la abuela de la familia, sobre cómo su hijo mayor “le dejó a sus niños” cuando se fue a EUA y ella los había terminado criando a todos, cuando de repente sonaron cinco detonaciones a unas pocas casas de distancia. A todos nos sobresaltaron los “bombazos”, pero más aún la voz desgarrada de una mujer que segundos después empezó a gritar desesperada, “me mataron a mi hijo, me lo mataron”. En la calle ya se empezaba a hacer una multitud, mientras en la casa de al lado la hija del vecino brincaba emocionada mientras le decía a su madre, “vamos, vamos, vamos a ver, vamos a ver”. Al rato llegó una vecina con el chisme: mataron a “uno de los que alquila donde doña Ivania”, un señor que vendía frutas en un carrito por el mercado, fue un ajuste de cuentas. Cuando le dispararon llevaba a su bebé de nueve meses en brazos, ambos murieron.

Una hora después el noticiero del canal local daba cobertura al suceso, “desde el lugar de los hechos” reportero y camarógrafo interrogaban a familiares y vecinos y seguían a la madre y esposa hasta el hospital hostigándola con preguntas. Minutos después, abriéndose paso entre enfermeras, pacientes, doctores y oficiales, el camarógrafo caminaba por un pasillo del hospital hasta el cuarto donde estaban los cuerpos y se disponía a entrar, la puerta la franqueaba un policía y más adentro un enfermero, ambos se hicieron a un lado para darle paso a la cámara que durante casi cinco minutos estuvo presentando tomas de los cuerpos, todo acompañado por la voz en off del presentador que desde el estudio se lamentaba la tragedia y comentaba que la intención “no es afectar a los familiares”, y que por eso “cuidamos nuestras tomas, por respeto a la familia”, pero que también tenían la obligación de mostrar “la realidad de lo que está viviendo nuestro país”, hacer un “periodismo responsable”. El choque que me provocó el asesinato del vecino y su hijo fue luego acompañado por el asombro ante la imagen de la quinceañera de al lado dando saltos de emoción y pidiéndole permiso a su madre para “ir a ver” como si estuviera hablando de un espectáculo, y terminó de desencajarme la cobertura que hizo poco tiempo después el canal local sobre los asesinatos. Esa noche nos acostamos temprano aún perturbados por el suceso. El calor era fulminante y unos vecinos de la casa estaban tomando cerveza y parecía que lo harían toda la noche, por lo que Joaquín cerró las ventanas de su cuarto mientras me explicaba que “cuando se ponen bolos se ponen necios y hacen disparos al aire, entonces es mejor que no vean luces en el cuarto”.

Ambas situaciones plantean las formas en que cotidianamente se viven formas de violencia o agresión; desde mecanismos de naturalización como el de la hija del vecino, que prácticamente rayan en la exotización de la violencia, hasta formas más bien traumáticas de vivir dichos hechos, como los ataques de pánico de la madre

de Montserrat. El elemento común es el nivel de presencia de la violencia como tema dentro del día a día de las familias, que entonces no solo impacta sus formas de vida mediante acontecimientos específicos, sino también por medio de la colonización de su vida cotidiana. Este clima de temor e inseguridad permanentes condicionaba la experiencia etnográfica en dos niveles. Por un lado, las conversaciones, actividades y prácticas cotidianas de las personas, se encontraban invadidas por temáticas recurrentes que dejaban poco espacio a otros asuntos. Esto, más que un sesgo, claramente constituía un dato en sí mismo, sin embargo, implicaba también una dificultad para salir de una narrativa que se mostraba encerrada, que terminaba por volver siempre a un mismo asunto, lo cual presentaba un desafío a la hora de abordar etnográficamente otros asuntos que, aunque estaban relacionados o condicionados por el tema, podrían haber sido planteados desde diversas miradas. Por otra parte, las condiciones expuestas planteaban un desafío logístico en relación a mi propia movilidad, y el margen de maniobra para buscar informantes o situaciones etnográficamente relevantes en colonias como la de Montse o Joaquín.

¿Cómo sortear los límites impuestos a mi movilidad por las condiciones de violencia y conflictividad? ¿Cómo dimensionar los niveles y alcances reales de dichas condiciones en términos de mi propia planificación y desplazamiento? ¿Cómo diferenciar las percepciones de mis informantes sobre la inseguridad, de las condiciones objetivas de violencia y conflictividad? ¿Eran mi presencia y mis necesidades de levantar información actividades que podían incrementar las situaciones de riesgo para las familias que me recibían? ¿De qué forma registrar información que me parecía estar demasiado centrada en un mismo asunto? ¿Cómo salir de esta trampa del monotema y establecer interlocuciones más diversas? Todas estas preguntas me inquietaban y me obligaban a buscar constantemente nuevas estrategias de levantamiento del dato y su registro, para poder cumplir con mis metas etnográficas. El riesgo permanente era quedarme en una mirada acotada a las fibras que me mostraba la propia ubicuidad de la violencia, tanto en términos objetivos como en la subjetividad de mis informantes, y no ir más allá de esta, reificándola como un objeto prioritario, y en ocasiones único, de mi investigación.

Preguntas y corolarios

En situaciones de alta carga afectiva y emocional, ¿cómo dar cuenta a las y los informantes de mis intereses y su pertinencia social?, ¿cómo elaborar mecanismos de inserción respetuosos y no invasivos al tiempo que se establecen eventuales formas de devolución o retribución?, ¿qué sesgos emergen en situaciones de una intensa transferencia y afectación emocional? En términos más generales, ¿cómo juega la economía emocional propia de la relación con las y los informantes más cercanos, en las condiciones de generación (mutua) del dato?, ¿cómo hacer de la relación afecto-sesgo-dato un objeto de reflexión crítica que pueda fortalecer el análisis etnográfico?, ¿cuál es el sentido ético y político de hacer investigación en espacios como estos?

En mi experiencia, me resultó complejo dimensionar y manejar los efectos que tenía la simpatía que sentía por muchos de los actores con los que trabajé, tanto de las personas migrantes que conocí, como de las organizaciones de defensa o incidencia con las que me vinculé. Aquí el riesgo fue doble: por un lado, elaborar un discurso y un conjunto de representaciones en torno a estos actores que al estar basadas en un sentimiento de simpatía provocarían un efecto idealizante o esencialista en torno a la descripción y comprensión de sus prácticas; por otro lado, pasar por alto las condiciones políticas y los juegos de poder en los que están inmersos muchos de estos actores y que determinan sus discursos y acciones. En esta línea, la micro política y los múltiples clivajes, tensiones, pugnas y disputas que se dan entre los actores estudiados, tanto en el marco de sus relaciones de antagonismos con otras instancias como las estatales, como en términos de las propias relaciones internas de estos actores, fue una estrategia metodológica y técnica que se mostró fértil para desanudar muchas de estas problemáticas.

En situaciones en las que la estrategia de inserción nos coloca en posiciones de poder (adicionales a las que vienen dadas de la condición de “investigador”) y de trabajo intenso, ¿cómo desplegar estrategias de levantamiento y registro de datos que no violenten o vulneren a las y los informantes? ¿qué tipo de relaciones de reciprocidad e identificación entre investigador e informantes son factibles y deseables en contextos hostiles, asimétricos y de elevados altos niveles de control?

Quizás la premisa más evidente en relación a este dilema es establecer, desde el principio y con la mayor honestidad posible, la propia situación de poder en relación al contexto etnográfico. Es decir, diagramar de manera consciente y autocrítica la propia geometría de poder (Massey, 1993) del etnógrafo, como criterio de

ingreso para poder eventualmente detectar, trabajar y reconvertir los sesgos en material para el análisis etnológico y/o reflexivo. Los referentes de clase, etnia, género, nacionalidad, entre otros, son factores a incluir en dicho ejercicio de diagramación, pero deben ser también elementos a tomar en cuenta a la hora de desplegar las estrategias y técnicas de generación y registro de datos en campo, de forma que se adecuen tanto a los intereses y prioridades heurísticas, como a los principios éticos tanto a nivel político como metodológicos. Por otra parte, esta conciencia amplia sobre el propio lugar del investigador, es asimismo el punto de partida para elaborar y realizar formas de reciprocidad con las personas que se adecuen a la situación etnográfica y su carga emocional, afectiva, conflictiva y política.

En contextos de violencia cotidiana y alta conflictividad social, ¿cómo determinar el nivel de riesgo asociado a ciertas situaciones específicas, y cómo enfrentarlas, sortearlas o prevenirlas?, ¿cómo observar y registrar situaciones sociales imbricadas de violencias sin limitarse a dicha cuestión ni reificarla como objeto? Desde un punto de vista más abstracto, ¿pueden pensarse las condiciones de violencia social de los lugares de observación mencionados, como un objeto del quehacer etnográfico y antropológico?

Las formas de violencia social constituyen las condiciones en que se despliegan las prácticas y discursos de las personas y grupos, en que se realizan y actualizan las relaciones sociales que son el objeto del quehacer etnográfico y antropológico. Partiendo de que tanto en Honduras como en el sur de México existen formas de violencia social en las que, en relación a las pandillas y a los cárteles del narcotráfico, el perfil de hombre joven representa o un riesgo o un interés⁵⁸, mi propia movilidad estuvo siempre condicionada por estos sentimientos de temor que las personas que conocí proyectaban todo el tiempo sobre mí, y que poco a poco fueron brotando en mis propias emociones, sobre todo después de sucesos específicos. Estas situaciones provocan sentimientos de inseguridad y riesgo, una sensación de amenaza y alarma permanentes que de no ser controlada podía provocar paranoia y ostracismo etnográfico. Como han señalado Nordstrom y Robben, puede “producir en el investigador un shock existencial, que desestabiliza la dialéctica entre empatía y distanciamiento” (1995, 13; citado en Ferrándiz & Feixa, 2004: 165). Frente a esto, la necesidad de mantener un equilibrio emocional me llevó a generar mecanismos de protección y autocuidado para poder mantener un desempeño adecuado. Estos incluían desde contrapartes externas con las que exteriorizaba mis emociones y afectos, especialmente mis sentimientos de inseguridad, hasta la generación de protocolos de protección en conjunto con personas u organizaciones de los lugares, pasando por la realización periódica de momentos de salida del campo.

En este sentido, la violencia social diversa (institucional, criminal, estatal, de género, etc.) constituye una lógica condicionante inserta en la trama de sociabilidad básica de las realidades locales, regionales y nacionales estudiadas que se actualiza en función de circunstancias y acontecimientos, pero no un objeto de observación, registro y análisis etnográfico en sí mismo. Muchas veces, mis notas y registros terminaban volviendo al mismo punto: una suerte de fuerza hecha de temor e incertidumbre calaba todos los aspectos de la vida social y se colaba en mis registros colonizando mi experiencia etnográfica. La tentación de trabajarla como un objeto de estudio en sí misma fue constante, sus constantes manifestaciones y sus efectos la convertían en un dato seductor, que parecía querer opacar todas las demás aristas con que podía ingresar al análisis de los datos. Pero esto, irónicamente, me fue llevando a tomar en cuenta estas múltiples formas de violencia, desde una mirada distinta: en vez de hacer de estas violencias UN objeto de estudio, empecé a registrarlas como un dato eventual, emergente (y sí, frecuentemente) desde la dimensión contextual. Más que buscar LA violencia, continué mirando los que se iban perfilando como los contornos de mi objeto de estudio (los agenciamientos de movilidad, los procesos de búsqueda, la operación de las áreas fronterizas, etc.), y sólo desde su registro sesudo y su posterior análisis podría, eventualmente, reconstruir o pensar algo en relación a estas formas tan variadas de violencias. Esto marca un contra punto con perspectivas que abordan las diversas formas de violencia como manifestaciones de una violencia más básica y esencial cuyos matices están sólo en lo que Ferrándiz y Feixa (2004) han llamado sus “modalidades significativas”, y previene contra cualquier intento de

⁵⁸ En las colonias centroamericanas controladas por pandillas, no es lo mismo tratar de ingresar siendo, por ejemplo, una mujer adulta mayor, que siendo un hombre joven. Este último es siempre visto como una posible amenaza en tanto es siempre un posible “contrario”. Para los carteles del narcotráfico, por otra parte, los hombres jóvenes pueden llegar a ser vistos como un recurso posible, un potencial trabajador. Se ha mostrado que el secuestro de migrantes por parte del crimen organizado en México no sólo opera como mecanismo de captura de renta por medio del cobro a familiares por la liberación, sino también como mecanismo de extracción de valor por medio del sometimiento al trabajo forzado y/o esclavo. Al respecto cfr. Amnistía Internacional 2010, CDHDF 2011, CDHDF 2013, CIDH 2015, Izcara Palacios 2016.

acotar de modo crítico el rango de lo que entendemos por violencia, es decir, discutir sus límites, modalidades, contextos y consecuencias, examinar los usos que arrastramos desde el sentido común y cuestionar la relevancia de las categorías académicas que hemos construido para analizarla (Ferrándiz & Feixa, 2004: 159).

Retomando el epígrafe al inicio de este texto, no se trata de que “[l]as violencias no son un objeto de estudio sencillo”, sino de que no son del todo un objeto de estudio. La comprensión de las diversas formas de violencia que una sociedad va desplegando en su devenir histórico, es incidental o indirecta, sólo factible en el marco de procesos de investigación más amplios. En este sentido, “las violencias”, más que un objeto de “observación participante”, son una condición, lamentablemente hoy día generalizada, en que se desarrollan y actualizan los procesos de observación etnográfico.

Bibliografía

- Anguiano, M. E. (2007). “Políticas de seguridad fronteriza y nuevas rutas de movilidad de migrantes mexicanos y guatemaltecos”. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, N°2, Vol.5: 47-65.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: FLACSO, Fondo de Cultura Económica, Ediciones Trilce.
- Clifford, J. (2001). *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (2008). *Itinerarios culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Dumont, G. (2012). “Multiplicidades móviles. Dibujo de una pluralidad situacional”. Encrucijadas. *Revista crítica de Ciencias Sociales*, Vol.4: 66-80.
- Ferrándiz Martín, F. y Carles Feixa Pampols (2004). “Una mirada antropológica sobre las violencias”. *Alteridades*, N° 27, Vol. 14: 159-174.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- IUDPAS (2014). *Percepción ciudadana sobre inseguridad y victimización en Honduras. Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad, Universidad Nacional Autónoma de Honduras*. Tegucigalpa: National Democratic Institute - UNAH.
- Marcus, G. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, N°22, Vol. 11: 111-127.
- Marcus, G. y D. Cushman (1992). “Las etnografías como textos”. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.): 171-213. Barcelona: Gedisa.
- Martínez, G., S. D Cobo y J. C Narváez (2015). “Trazando rutas de la migración de tránsito irregular o no documentada por México”. *Perfiles Latinoamericanos* N°45, Vol. 23:127-155.
- Maybri Salazar, S. (2013). “Reflexiones metodológicas sobre la etnografía de los transmigrantes Salvadoreños indocumentados que viajan en tren hacia Estados Unidos de Norteamérica”. *Pueblos y fronteras digital*, N°15, Vol. 8: 115-142.
- Perret, G. (2011). Territorialidad y práctica antropológica: desafíos epistemológicos de una antropología multisituada/multilocal. *KULA: Antropólogos del Atlántico Sur*, N°4: 52-60.
- Watson, C. (1999). *Being there: fieldwork in anthropology*. Michigan: Pluto Press.

Cuestionamientos al “Yo etnográfico”: La toma de conciencia de la etnógrafa y del etnógrafo

La sutil violencia cotidiana en el contexto mercantil (trans)fronterizo México-Guatemala

Una mirada retrospectiva de una investigación etnográfica en torno a la construcción de estereotipos

Hugo Saúl Rojas⁵⁹

Resumen

El artículo describe los efectos de los estereotipos relacionados con la percepción de clase social del migrante, su grupo étnico de pertenencia, su higiene y nacionalidad en el comercio informal en la frontera Guatemala-México, analizándolos como formas de violencia naturalizada y cotidiana presentes en las relaciones de intercambio. A partir de esta problemática se reflexiona, a manera de retrospectiva, lo que significó observar con ojos de antropólogo el lugar de donde soy originario y percatarme de varios tipos de discriminación poco perceptibles a simple vista que en un principio pasaron inadvertidos. Con la descripción de mi experiencia, se discuten los retos metodológicos y éticos que trae consigo hacer una etnografía sobre estos tipos violencia, cuando el investigador forma parte de la misma sociedad que investiga.

Palabras clave

Comerciantes guatemaltecos, relación (trans)fronteriza, estereotipos, etnografía, retrospectiva, antropólogo nativo.

Lista de siglas

CTM Tapachula Confederación de Trabajadores de México Tapachula

Introducción

Presento una retrospectiva de mi propia práctica “científica” durante la etapa etnográfica y la escritura de la tesis doctoral, cuyo tema fue el comercio (trans)fronterizo entre el Soconusco, México, y el sur occidente de Guatemala. Reflexiono lo que para mí significó observar con ojos de antropólogo el lugar de donde soy originario y percatarme de varios tipos de discriminación poco perceptibles a simple vista, que en un principio pasaron inadvertidos por mí.

⁵⁹ Instituto de Estudios de Posgrado de la Secretaría de Educación Pública, Tuxtla Gutiérrez, México. E-mail: hugosaulrojas@gmail.com

Una de las conclusiones de la investigación fue que el uso cotidiano que hace la población local de estereotipos –relacionados con la percepción de la clase social del migrante, su grupo étnico de pertenencia, su nacionalidad y la carencia de higiene– sirve como un dispositivo generador de identidad que indica quién es del lugar y quién es de otro. Desde la mirada del residente (trans) fronterizo en relación con su propio contexto, siempre vive con la incertidumbre de ser confundido con el otro “estigmatizado”. Por esto, el (trans) fronterizo reitera de diferentes maneras la discriminación como una manera de identificarse a sí mismo, sin que por ello razone conscientemente que es victimario y víctima de los estereotipos que ha creado.

Tratar los estigmas como formas de violencia cotidiana me condujo a dos problemas, metodológicos y conceptuales, que al principio de la investigación ni siquiera había previsto: el primero, es que cuando realizaba mi trabajo de campo, no podía notar que este sistema clasificatorio era en realidad una forma de violencia. Incluso, no pude percatarme que yo, sin proponérmelo explícitamente, reproducía en mis relaciones cotidianas y mi diario de campo estereotipos basados en prejuicios culturales en torno a los migrantes centroamericanos, prejuicios que pasaron inadvertidos. Quizá esto sucedió porque yo nunca me vi como un investigador nativo que cuestiona su misma sociedad, sino que la cosifiqué como algo externo a mis subjetividades. Lo que pude observar es que las interacciones sociales cara a cara que se presentan en el intercambio mercantil se cifraban en una relación vertical caracterizada por figuras estereotipadas. Sin estar conscientes de quién es exactamente ese otro, en la fronteriza ciudad de Tapachula, Chiapas, los consumidores se auto asignan y le otorgan roles y estatus subalternos a los migrantes. En estas circunstancias, yo me descubrí como investigador y ciudadano fronterizo: tuve conciencia de que también era clasificado y era el agente de prácticas clasificatorias, al igual que otros moradores de la región.

Además, no sabía exactamente la relación que tenían los estereotipos humanos con el comercio de las hortalizas guatemaltecas y en general con la vida económica local de la frontera, hasta que noté que el precio de las mercancías y el mismo comerciante migrante que las vendía estaban desvalorados. Esto no era sólo por criterios netamente económicos o laborales, sino también por una serie de prejuicios de base relacionados con su supuesta carencia de higiene. Esta dificultad metodológica me hizo preguntarme: ¿cómo es posible desnaturalizar y evidenciar un sistema de clasificaciones humanas, cuando el investigador forma parte de esa sociedad? ¿Cómo se capta etnográficamente la violencia que se esconde en formas naturalizadas y cotidianas de relacionarse con el otro?

El segundo problema es de tipo epistemológico. Me refiero a que, si este sistema clasificatorio está naturalizado y los mismos practicantes que son objeto de estudio antropológico no lo ven y ni siquiera están conscientes de que esto es un tipo de violencia, entonces ¿cuál es el sentido de verlo, definirlo y analizarlo como violencia desde el punto de vista académico?

Para analizar estos dos problemas, inicio presentando brevemente el contexto fronterizo; después, lo ejemplifico con el sistema de clasificaciones humanas presente en las relaciones de intercambio en el comercio local de hortalizas en los mercados públicos de la ciudad de Tapachula, durante 2011 y 2012. En esta sección introductoria se podrán apreciar algunos juicios discriminatorios emitidos por los consumidores y adoptados acríticamente por los(las) marchantes, los cuales justifican la posición subalterna de los comerciantes, percibida como un hecho natural incuestionable. Es importante señalar que ninguna de las dos partes está plenamente consciente de que en ello se legitiman procesos de dominación y subordinación. En la segunda parte, describo mis experiencias en el campo, el proceso de escritura y los planteamientos de la investigación, la metodología empleada y algunas inquietudes que tuve. Al final, cuestiono “el deber ser” académico y analizo las fortalezas y debilidades del método etnográfico en escenarios de violencia.

El contexto fronterizo en la ciudad de Tapachula, Chiapas, México

La investigación se realizó en el extremo sur de la franja costera de Chiapas, México y Guatemala, donde la línea fronteriza de ambos países está demarcada por los 53 km del río Suchiate, afluente que desemboca en el océano Pacífico. En esta fracción de río se ubican dos puestos fronterizos: el primero, denominado Talismán en México y El Carmen en Guatemala; el segundo, denominado Ciudad Hidalgo en México y Tecún Umán en Guatemala. Este último es el de mayor actividad mercantil de toda la frontera. A pocos metros de estos

puestos fronterizos, se puede observar con facilidad cómo ingresan, por medio del contrabando pequeñas cantidades de lechugas, rábanos y repollos, etc., de Guatemala hacia México. Dicha circulación establece un circuito mercantil que conecta la periferia de la ciudad de Quetzaltenango, Guatemala (lugar donde se producen estas verduras), hacia los mercados públicos de la ciudad de Tapachula, México (en donde se revende), a escasos 17 km de la línea fronteriza. La mercancía puede ser transportada por los mismos comerciantes revendedores a Tapachula en pequeñas cantidades o bien se canaliza mediante traficantes introductores mayoristas especializados en estos productos. Ambos tipos de introducción de mercancía a México son ilegales, pues hasta el año 2015 no existía ningún tipo de convenio fitosanitario entre ambos países que garantizara su tránsito legal.

El seguimiento de estos circuitos mercantiles se basó en un trabajo de campo etnográfico realizado durante todo el año 2011 y parte de 2012, con una red de comerciantes de verduras, compuesta por una extensa familia de 50 miembros liderada por mujeres. La mayoría de los miembros de la red eran de comunidades cercanas a San Pedro Sacatepéquez del departamento de San Marcos. También se realizó trabajo de campo con los consumidores de estas hortalizas: cinco grupos familiares de seis miembros en promedio, todos pertenecientes a los sectores populares de un barrio céntrico de Tapachula. Los varones casados eran burócratas de oficinas del gobierno local y las esposas fungían el papel de amas de casa, aunque muchas de ellas también se dedicaban al comercio a escala vecinal. En los primeros tres meses de trabajo de campo fui consumidor y me presenté como estudiante de antropología. Posteriormente, y gracias a cierta confianza en la relación, fui contratado como empleado eventual para ofrecer el servicio de flete con una camioneta de mi propiedad. Al final regresé a ser un cliente, pero ahora era más conocido. Respecto a los consumidores, ellos eran mis propios familiares, con quienes había pasado varios veranos; en esta ocasión, conviví con ellos durante año y medio, rentando una casa cerca de las suyas en el barrio de San Sebastián; acompañé a las amas de casa al mercado San Juan, preparábamos alimentos en sus cocinas y compartíamos los alimentos de forma cotidiana.

Durante todo este proceso, realicé infinidad de pláticas y observaciones, que fueron posibles de manera casi espontánea, al haber asumido el rol de consumidor, empleado y/o familiar, más que de un investigador cuya función es aplicar entrevistas estructuradas o cuestionarios. De esta larga y cotidiana convivencia, sin proponerle explícitamente, poco a poco salió a la luz el sistema de clasificaciones humanas que genera el contexto cultural de violencia en el que están insertos quienes viven o transitan en esta frontera. Al visualizar este fenómeno, me fui dando cuenta de que la actividad económica no es una esfera independiente de los valores humanos, pues la oferta y la demanda están estrechamente ligadas a la desigualdad social entre las personas, los prejuicios culturales, la discriminación y el racismo.

Cercanías distantes: la construcción de los estereotipos

La formación de los estados nación mexicano y guatemalteco y la consecuente delimitación y demarcación de la línea fronteriza son los hechos históricos⁶⁰ que propiciaron la actividad mercantil sintetizada párrafos arriba. Esto sin duda originó el sistema de clasificaciones humanas al que haré referencia. Aquí sólo me centraré en el aspecto cultural de la dinámica mercantil transfronteriza actual. Especialmente, me centraré en lo que significa la nacionalidad para el sujeto transfronterizo y la manera en que se manifiesta más como un “aparato de poder simbólico” para demarcar identidad que como una categoría cívica; como un tipo de ciudadanía en la que se tienen derechos y obligaciones por el hecho de formar parte de una comunidad política (véase Anderson, 2011: 21). En este contexto, a la identidad nacional se le han incrustado valores relacionados con la higiene. Estos valores muy probablemente se han inculcado por el surgimiento de los mismos estados nación y toda la infraestructura sanitaria que trajo la modernización direccionada por el estado⁶¹. Como describo en líneas posteriores, el criterio de preceptos higienistas es uno de los ejes principales por los cuales se

⁶⁰ Existe una gran cantidad de libros y artículos donde se cuenta la historia de la delimitación y demarcación de esta frontera. Una investigación pionera del tema es la realizada por Jan de Vos, en su libro *Las fronteras de la frontera sur*, publicado en 1993.

⁶¹ Acerca de la historia de la política de preceptos higienista de México, véase Agostoni (2005).

discrimina quién es más limpio o más sucio desde el punto de vista local y, por lo tanto, cómo nos ubicamos y cómo nos ubican los demás en una escala de civilización.

Llamé “cercanía distante” a la naturalización de los estereotipos bajo los cuales se clasifica a las personas en las relaciones sociales cotidianas. Por una parte, se mantienen vínculos de intercambio local mediante el comercio en un clima aparentemente amistoso y desinteresado. Por otra parte, estas interacciones están marcadas por una verticalidad de las relaciones humanas, entre quien se reconoce como migrante (en este caso el(la) comerciante) y el nacional (consumidor(a)); cada uno, hasta donde le sea conveniente, sabe adoptar el lugar que cree que le corresponde y reconocerse dentro de éste. Es en esa relación de poder y el lugar que se ocupa dentro de ella –subordinado o dominante– donde se muestra esa violencia sutil y cotidiana. Cuando realicé mi trabajo de campo, aquello que significaban nación e higiene ya eran elementos de pertenencia que definían la identidad del morador urbano de los sectores populares de la ciudad de Tapachula. Dichos significados también servían para estigmatizar y crear una relación de subordinación del comerciante guatemalteco. Con lo anterior, me refiero a una relación de intercambio entre consumidores (que necesitan las mercancías) y marchantes (que necesitan el dinero para vivir), pero en ese intercambio, algunos se reconocen como superiores o inferiores de acuerdo con su clase social percibida, su nacionalidad y la condición de “indio” (que se cree que el marchante tiene). En este proceso cultural se deja claro el lugar que ocupa cada quien y, de esta forma, se naturaliza la desigualdad a través de la construcción de estereotipos que se creen verdaderos.

Los estereotipos, según Homi Bhabha (2002: 91), son “formas de conocimiento e identificación que vacilan entre lo que siempre está en su lugar, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente”. En mi investigación, los estereotipos a los que me refiero son estigmas, es decir, estereotipos despectivos depositados en un sistema de clasificaciones humanas en el que se encasilla a toda persona que vive o transita por este lugar. Los estereotipos son elementos básicos para el análisis de relaciones sociales y económicas fronterizas, ya que de su uso y enunciación emanan prácticas xenófobas y discursos que legitiman la desigualdad de clase, etnia y nacionalidad. Además, esas discriminaciones no son percibidas como tal por quien las emite, por el hecho de considerarse una condición normal que no necesita enunciarse abiertamente y ni siquiera discutirse. En el ámbito del comercio de hortalizas, los estereotipos definen el bajo costo de la verdura guatemalteca al considerar que están contaminadas porque son producidas por indígenas que no tienen hábitos de higiene.

Los estereotipos de los consumidores

El estereotipo más utilizado por los consumidores para referirse a los marchantes guatemaltecos se basa principalmente en su supuesta carencia de hábitos de higiene. Se cree que la falta de higiene es natural en los indios y de esto deriva su estigmatización como personas ignorantes de su condición; por lo tanto se les debe “tolerar” y “educar” asumiendo una visión paternalista.

Al respecto, el señor José Guadalupe⁶², un tapachulteco nacido en 1970, locatario del mercado San Juan y que diario convive con ellos, expresó lo siguiente:

“No tienen la culpa de ser sucios, nadie les enseñó en su comunidad... Son tolerados por nosotros, porque ofertan verduras de clima frío que no se dan en las condiciones de calor extremo del Soconusco y por lo mismo no saben de los hábitos de higiene que hay que tener aquí” (Conversación personal con José Guadalupe [nota escrita en diario de campo], 25 de abril de 2011).

⁶² Todos los nombres utilizados para la elaboración de este artículo son seudónimos.

En el siguiente testimonio de Doña Clara González (nacida en 1940, ama de casa, habitante del barrio popular de San Sebastián, una colonia urbana del centro), se puede notar cómo percibe la higiene de los comerciantes y sus hortalizas relacionándola con sus subjetividades sobre lo étnico y la nacionalidad.

“¡Tú, observa! El azúcar de la marca Justo Cabal [de Guatemala] viene más sucia, es prieta y está chuca [mal oliente por húmeda] por su paso en el Suchiate. Ahora ve la de Dulcinea [azúcar de México], está blanquita y viene seca, sin rastros de la zafra [...]. Esa gente de allá, ¡cómo es sucia [refiriéndose a los comerciantes y en general a los guatemaltecos de origen mam], Dios mío! No tienen educación. Míralos aquí en el mercado, tiran sus desperdicios a la calle; los comerciantes ahí se echan, comen y hacen sus necesidades. Así también vienen sus productos. Alguien les debería de decir que eso no está bien, que su verdura esta chuca y por eso no se vende. Cuando yo los veo, recojo algo de sus desperdicios, a ver si así les da un poco de pena” (Conversación personal con Clara González [nota escrita en diario de campo], 12 de junio de 2011).

Otro ejemplo muy similar al anterior es el de los comentarios de Pedro, un empleado administrativo del mercado San Juan, nacido en 1974, quien, al realizarle una entrevista formal grabada, relacionó los hábitos de higiene del indio mam con el comportamiento de “ratitas”:

“Si te das cuenta, ellos [indio, guatemalteco] almacenan las verduras en el suelo sin levantar sus desperdicios. [...] Parecen ratitas; ahí la limpian, comen y duermen. Es como hacer necesidades [fisiológicas] y comer en el mismo lugar” (Entrevista con Pedro [cinta en audio], 10 de octubre de 2011).

Bien podríamos interpretar lo expresado por los moradores de la ciudad como una selección de juicios discriminatorios (incluso racistas), o de testimonios, usada por el etnógrafo para justificar un argumento. No obstante, en el contexto tapachulteco, expresiones similares están normalizadas y me atrevería a decir que fundamentan los modos de razonamiento popular a nivel local, pues no son percibidas como comentarios despectivos.

La generalización de estos prejuicios también se manifiesta en la siguiente nota periodística, donde se reproducen opiniones similares, pero éstas representan el sentido de gremios sindicales mexicanos dedicados a la transportación de mercancías.

Diariamente ingresan por la frontera sur hacia México incuantificables toneladas de mercancías de contrabando, entre ellas frutas y legumbres provenientes de Centroamérica, particularmente de Guatemala, que ingresan al país sin ningún control ni revisiones sanitarias [...]. Representa un riesgo en la salud de los consumidores. Estos productos pueden tener enfermedades, debido a que al ingresar sin revisión, se desconoce si se encuentran aptos para el consumo o si tienen algún tipo de plaga o estén infestados de larvas. [...]. “Afectan porque es competencia desleal al producto mexicano, los comerciantes que adquieren los productos mexicanos están teniendo pérdidas, porque la fruta y las verduras se están rezagando, ya que el producto de contrabando es más barato”, añadió Eloy Ruiz Argüello, secretario general de la Unión Sindical de Comerciantes de Puestos Fijos y Semifijos adheridos a la CTM de Tapachula. (El Orbe, 17 de septiembre de 2011).

Este tipo de vigilancia sobre la higiene de los comerciantes, su mercancía, el lugar de donde proviene y su condición migratoria, no son valores infundidos sólo por campañas ideológicas del Estado mexicano o por otros actores hegemónicos. Para mí, son estigmas presentes en los consumidores con lo que trabajé y están fundamentados en el miedo a la carencia de higiene del otro, pero también esta nota puede interpretarse como una llamada de atención por parte de un sector comercial a los porosos filtros fitosanitarios del gobierno mexicano⁶³. Metafóricamente, se crea una frontera cultural basaba en los estereotipos humanos y el miedo por lo que representa el migrante.

⁶³ En esta región fronteriza, la vigilancia fitosanitaria y de salubridad ha estado presente al menos desde el primer cuarto del siglo XX, con una serie de campañas de control de moscos transmisores de enfermedades y con la revisión de productos como el café, plátano, algodón y

Es importante comentar que la construcción de estereotipos de los consumidores que he ilustrado no sólo se presenta entre los mexicanos habitantes del centro de Tapachula en relación a los comerciantes guatemaltecos, sino también se extiende a todo el tejido multicultural de la ciudad. Cuando utilizo la definición de sistema clasificatorio, me refiero al hecho de que los sujetos fronterizos hacen una taxonomía cultural de la diversidad humana que fluye por la frontera; utilizan los estereotipos para encuadrarlos en escalas verticales, donde los mejores posicionados se estereotipan positivamente (en este caso todos los sujetos pertenecientes a migraciones históricas extra continentales: alemanes, libaneses, chinos y japoneses, guatemaltecos y mexicanos que en la actualidad son económicamente preponderantes en la región). En contraste, se estigmatiza a los migrantes hondureños, cubanos y, recientemente (a partir de 2016), los africanos, quienes, por lo regular, no poseen empleo ni dinero y cuya motivación principal es llegar a los Estados Unidos.

Lo que yo presento es sólo una delgada línea de análisis dentro de este sistema clasificatorio que, desde mi punto de vista, constituye un nivel de violencia invisible y cotidiana. Tal violencia es el contexto cultural en el que se presenta la alta incidencia de hechos de discriminación y violencia directa, por la que se caracteriza la frontera sur de México (véase Fernández Casanueva, 2012; Rojas Wiesner, 2011; Winton, 2012; entre otros).

Las subjetividades sobre etnia, clase y nacionalidad miradas por las y los comerciantes guatemaltecos

Durante mi investigación con el grupo de comerciantes proveniente de Guatemala, liderada y compuesta en su mayoría por mujeres, me percaté de que ellas no se catalogaban como indígenas. Incluso no se reconocían en la categoría donde yo los encasillaba; me dejaron claro que se habían convertido en “mestizas” hace más de 50 años, pues en sus comunidades (ubicadas en las faldas del volcán Tajomulco, en la periferia de San Marcos y San Pedro Sacatepéquez, en ese mismo departamento de Guatemala) no se utiliza “la lengua” y las romerías organizadas mediante cargos son cada vez menos concurridas. Yo observé que ellas saben algunas palabras en mam y las utilizan estratégicamente como códigos de comunicación entre paisanos.

Ellas están lejos de auto clasificarse como humildes, sucias y dedicadas exclusivamente al comercio al menudeo para la sobrevivencia. Ellas consideran que desempeñan una función importante en el abasto de verduras frescas en la región. Otro caso es el de doña Carmen, líder de la red familiar de comerciantes, quien participa en la modalidad de mayoreo que caracteriza al mercado San Juan. Abiertamente admite que es el margen de ganancia lo que le permite seguir realizando esta actividad. Cuando yo les pregunté directamente sobre la higiene de sus hortalizas, expresaron que están conscientes de las ideas higienistas de los consumidores y saben que a partir de esto se desvaloriza su mercancía. No obstante, según doña Carmen, hay una idea equivocada entre los consumidores: no es que sean sucias mis mercancías, es el clima caluroso de Tapachula lo que produce la falta de higiene, es decir, la verdura y ellos “se sudan” y esto es lo que, en ocasiones, percibe el cliente como falta de higiene. En palabras de la líder comerciante,

“nuestra papa, [refiriéndose a este tubérculo y por analogía a nuestra Guatemala] es cierto, es más humilde que la de aquí [en relación a la papa alfa y su cultivo en México y por analogía al país México]”, porque “es pequeña, viene con tierra y es roja por fuera y amarilla por dentro”, pero es más suave y dulce, por lo que su cocción es rápida, además, “se cultiva de forma natural, a mano, y no viene refrigerada como la papa de aquí”. “Los que saben - argumenta un empleado familiar de doña Carmen que escuchaba la conversación- prefieren esta papa, porque es más chingona” (Conversación personal con Carmen [nota escrita en diario de campo], 21 de julio de 2011).

mango (Fletes, 2013). Por esto, es probable que la formación de hábitos relacionados con la higiene derive de estas campañas; en mi investigación no indago cómo es que estas ideas se transformaron en valores humanos. Lo que sí me consta es que, en la actualidad, la higiene se ve como un valor universal que inexorablemente está encadenado localmente a la idea de nación, las condiciones materiales vida de sus ciudadanos y, en particular, al grupo indígena de pertenencia.

En sus comentarios, sacan a relucir la “humildad” tanto de ella como de sus productos, como si fuera un dispositivo discursivo de resistencia no consciente, ante los estereotipos. “Ser humilde” es, por una parte, admitir una posición inferior frente al producto mexicano y a la misma nación, pero, por otra parte, es un valor apreciado por ellos mismos y es utilizado como un hecho de resistencia para contrarrestar la idiosincrasia de los consumidores mexicanos. Esta es la visión hegemónica.

Como antropólogo, el hecho de captar estas conversaciones se convirtió en un dato muy valioso, no sólo porque desacredita las posiciones hegemónicas, desubicando la visión de los consumidores sobre el papel que debe ocupar cada uno de los que componen el sistema mercantil de la frontera, sino también porque este tipo de información implicó un trabajo de campo acumulado y permanente que no es posible captar en entrevistas sin que se tenga una relación previa con el entrevistado. Personalmente, fue a partir de este tipo de datos que me di cuenta de que las posiciones sociales en las que nos ubicamos son parciales; sobre todo empecé a cuestionar mi propio punto de vista como mexicano y residente fronterizo y empecé a desnaturalizar la mirada con las que inició la investigación. Este proceso lo detallo en el siguiente apartado.

El antropólogo nativo y la desnaturalización de sus estereotipos: la mirada de un pez fuera del agua

Previamente a mi formación como antropólogo y tomando en cuenta mi proximidad familiar con los consumidores, nunca me había percatado siquiera de que las relaciones de intercambio que acabo de referenciar como un objeto externo a mí estuvieran plagadas y animadas por mis juicios de valor. Al igual que mis familiares chiapanecos, relacionaba de manera natural al “marchante mam” por la carencia de higiene sin que esto me generara ruido alguno. No veía que se tratara de una relación de intercambio marcada por asimetrías y las consideraba, hasta ese momento, normales. Implícitamente, ligaba la etnicidad mam con el comportamiento cultural relacionado con la falta de higiene. Por otro lado, explícitamente suponía que me encontraba en una mera relación de intercambio desinteresada, sólo determinada por las reglas del mercado. No era consciente, siquiera, para sospechar que los comerciantes, los consumidores y yo adoptábamos, a pesar de nuestra individualidad, un rol preestablecido, ocupando el lugar que socialmente creemos que nos corresponde.

Muchas vacaciones de verano las pasé con mis familiares. En esas largas visitas, con frecuencia acudía a los mercados de Tapachula a comprar verduras con marchantes guatemaltecas, compraba medicinas naturistas a las canasteras (también guatemaltecas) y cruzaba la frontera por medios informales para adquirir colchas y “fayuca” en Malacatán, como se acostumbraba hasta 1994. Siempre me pareció habitual la dinámica mercantil, que gente del otro lado vendiera aquí en México y mexicanos fueran del otro lado también a comprar. Las diferencias étnicas y de clase tan marcadas entre mi familia (morenos y blancos, empleados de gobierno de los sectores populares, habitantes del centro de la ciudad) y las vendedoras de Guatemala, así como el trato paternalista y, al mismo tiempo, despectivo de nosotros hacia ellos seguía siendo normal. Por supuesto, en esta reflexión retrospectiva que hago de mis prácticas culturales frente a la diferencia, creo que no tenía la capacidad para cuestionar mi idiosincrasia provinciana y colonizada. Ahora, en el presente, creo que producía de forma natural un discurso que legitimaba la desigualdad.

Mis primeras lecturas en la maestría en Antropología Social fueron, casi todas, relacionadas con la perspectiva del relativismo cultural, especialmente con la idea de reconocer la existencia de la diversidad cultural y, en este sentido, abstenerse, cuando se realiza la etapa de trabajo etnográfico, de juicios de valor etnocéntricos. Esta mirada modificó la forma de percibir el entorno en que me desarrollé con normalidad durante muchos años. Sin embargo, no fue sino hasta que residí en Tapachula de manera permanente, ya formado como antropólogo y con el cometido de hacer una tesis doctoral sobre la frontera, cuando empecé a visualizar sucesos de discriminación que no salían a la luz sólo describiendo lo que dicen o hacen los nativos. Más bien, yo me empecé a ver inmiscuido en esta trama cultural, siendo un nativo más y comprendí mi complicidad en todo ello. No me sentí culpable, pero sí confundido por saberme incapaz de captar etnográficamente procesos culturales complejos e imperceptibles a primera vista. A pesar de percatarme de esto, en mi diario de campo paso estos procesos por alto y describo con asombro los tipos de estereotipos y estigmas empleados con regularidad en las calles de la ciudad como si yo fuera un investigador extranjero.

Al haber leído lo que escribí, ahora veo todo desde otra perspectiva: describí un mundo en el que supuse que observé “objetivamente” las subjetividades de unos informantes prejuiciosos. Sin duda, las cualidades que posee el ojo del etnógrafo para observar lo que otros no ven no surgen de la nada. Esto está fundamentado en una serie de conceptos, códigos e ideologías académicas que el investigador trae incorporado como si fueran unos lentes de contacto. A ello se suma el ejercicio forzado de ser observador y mirar la sociedad de pertenencia siendo parte de ella. Si bien, mi formación de antropólogo y mis anteriores experiencias etnográficas contribuyeron a que modificara la anterior forma de concebir el mundo, hay algo que me indicaba que el excesivo uso de teorías procedentes de otras realidades que utilizamos los antropólogos mexicanos para observar nuestra propia sociedad también peca de ideológica. A través de esta teoría, en ocasiones construimos realidades muy distintas a las versiones de sí mismo que puede tener el propio sujeto investigado. El problema es que yo las acepté irreflexivamente como planteamientos científicos neutrales. Fue en esta etapa del proceso de investigación donde surgió una contradicción que no había percibido: por una parte, yo empezaba a visualizar prácticas culturales en las que se engendra la discriminación (quizá por mi formación humanista, muy apegada a concebir los derechos humanos como categorías universales), y por la otra, estaba mi “deber ser” como etnógrafo relativista que intenta captar fidedignamente, en el propio sentido local, los discursos y las acciones de los sujetos de estudio, donde, bajo los propios significados del nativo, efectivamente no se percibe violencia.

Esta contradicción es un punto fundamental que no reflexioné ni debatí en la metodología de mi tesis, tampoco estuvo presente en el bagaje teórico que utilicé. La cuestión es que seguí materializando sujetos con los que estaba familiarizado como si fueran cosas lejanas a mí, tal como si fuera un antropólogo extranjero que observa las extrañas costumbres de los primitivos. Por lo tanto, la desnaturalización del sistema clasificatorio fue un proceso de objetivación de mis subjetividades sobre el entorno social en el que estaba inserto. Esto también me obligó a reflexionar los problemas éticos sobre el acto de investigar a la sociedad propia y percatarse que se vive en un mar de violencia sutil y cotidiana, sobre la que uno no tiene capacidad de razonar sino hasta que la formación académica lo hace mirar de otra manera. Yo era investigador, pero también actor al igual que otros a quienes estaba investigando. Fue un descubrimiento del yo como sujeto etnográfico y después un separarme de ello para ocuparme del papel de investigador.

Algunas dificultades para hacer etnografía de la cultura a la que uno pertenece

Mi acercamiento con los comerciantes de verduras fue primero como cliente, no tenía previsto realizar trabajo de campo sobre este tema y mucho menos supuse que el comercio en frontera tuviera que ver directamente con los estereotipos humanos. Visitaba el mercado San Juan dos o tres veces por semana para surtir la despensa. En los primeros tres meses de 2011, empezaron a surgir interrogantes de ellos hacia mí, sobre mi lugar de origen, mi profesión y me preguntaban por qué compraba tantas verduras, si la gente de Tapachula no compra tantas. Les respondí que era de la Ciudad de México, que mi familia materna era de Tapachula y mi esposa era “chinita” (japonesa) y comía exclusivamente verduras. Yo les empecé a preguntar sobre sus lugares de origen, qué verduras se vendían más; cuáles consumían los paisanos y cuales los de Tapachula; cuál era el motivo de vender en esta ciudad, si, por lo que ellos mismos dicen, no se consumían tantas verduras en Tapachula; qué les hacía viajar tanto y venderlas aquí; entre otras preguntas.

Al mismo tiempo que realizaba observaciones sobre los otros clientes y el acontecer del mercado, ellos me hacían preguntas sobre qué me parecía el clima tan caluroso de Tapachula y sus habitantes. Fue una etapa muy fructífera, pues a pesar de saber que era una especie de investigador, me ubicaron como un cliente a quien podían también interrogar, porque les parecía diferente. Fue un intercambio de información, un proceso de interacción comunicativa, en el que yo me sentía cómodo, aunque también era investigado. Creo que logré generar empatía y construir un diálogo desde la diferencia. Esto ayudó a los informantes a ubicarme positivamente en el contexto; traté de, hasta donde me fue posible, darle la vuelta a las asimetrías de poder en la que uno está inmerso y de conseguir cierto nivel de confianza para producir comunicaciones más horizontales. Paradójicamente, esto sólo se consigue haciendo una larga estancia de campo y estando “en el lugar” de forma permanente, acortando las distancias entre el investigador y el informante, generando relaciones empáticas de forma cotidiana. Después de esta etapa, resultó relativamente sencillo aplicar encuestas, hacer entrevistas estructuradas o bien preguntar directamente cosas que en principio no se preguntan. Ahora creo que me quité los

lentes de investigador y todos los prejuicios que traía como residente del lugar, curiosamente, para hacer la investigación social que pretendía.

Cuando se hizo habitual mi presencia en el mercado, un día, doña Carmen, comerciante y líder principal de los guatemaltecos que venden en varios mercados de la ciudad, me recordó que yo le había dicho que me había comprado una vieja camioneta y le había ofrecido el servicio de carga cuando le fallaran sus contactos. Por recomendación de esta señora empecé a realizar algunos fletes de verduras entre mercados de Tapachula. Así, pasé de ser cliente de confianza a un tipo de eventual empleado del grupo familiar de doña Carmen. Ahí me ubiqué en una relación laboral como empleado subordinado. Una vez, en un día lluvioso, después de terminar un viaje de fletes, la hija de Carmen me regañó porque dejé las verduras donde estaba húmedo y me gritó “¡Le voy a descontar de los 35 pesos del flete, porque esa mercancía ya se perdió!”, con lo que me dio a entender que era inútil para estibar costales.

Yo me sentí humillado, pues consideré que el precio real del flete no era ese, además, pensé que yo no tenía la responsabilidad de bajar la mercancía ni mucho menos recibir insultos de alguien que no me estaba pagando bien; ya llevaba dos semanas trabajando y francamente estaba cansado. Me parecía una explotación laboral, pero aguantaba sólo porque ya estaba inserto en esta relación que yo mismo propicié, pero de la cual ya me quería salir. Más tarde, haciendo una retrospectiva de este altercado, llegué a la conclusión de que mi frustración no derivó del precio del flete, del cansancio, ni siquiera de los gritos, sino del hecho de tratarme como si fuera uno de sus paisanos, respecto a quienes yo había notado que son explotados laboralmente por ellos mismos (los guatemaltecos mam). Yo quería que me dieran “mi lugar”, que me reconocieran por ser investigador, por ser mexicano, por no ser mam. Es aquí donde me di cuenta de que, a pesar de todo mi esfuerzo por desnaturalizar los estereotipos, yo seguía reproduciendo los mismos valores discriminatorios que veía en mis familiares. De igual forma, la distancia que quería eliminar como etnógrafo, y pensaba haber eliminado, la mantenía por la misma posición social, como mexicano frente al guatemalteco y como investigador frente a los investigados.

En este sentido, aunque se esté consciente de los estereotipos y se posea el “estatus de investigador”, la formación familiar de base emerge. En esos días, seguí trabajando, pero reflexionaba mucho sobre el lugar en el que estaba ubicado; ya los comerciantes y los consumidores no me veían como investigador, sino como una persona común y corriente más. Lo que quedó claro fue que este era el momento clave en el desarrollo de la investigación etnográfica, en estos huecos de identidad se genera más empatía y se reciben datos significativos, pero también es un momento muy amargo. Esto destruye el ego de investigador, uno ya no tiene la posición privilegiada de un principio; ya no es quien cuestiona o pregunta; ya no lo reconocen por ser investigador, por pertenecer a un estrato social o tener una nacionalidad, sino, como en mi caso, pasé a ser un empleado más, un familiar más. El involucramiento etnográfico del investigador llega a tal punto que los sujetos de estudio lo descontextualizan y le otorgan una nueva posición, en mi caso, la de un subordinado de quienes, en mi etnografía, construí como subalternos. Aquí es preciso considerar si uno puede controlar su soberbia y asumir ese nuevo papel, tratando, hasta donde sea posible, de suprimir sus prejuicios personales o bien, de claudicar y dar por terminada esta etapa y regresar a la seguridad del rol de investigador de gabinete (quien va y aplica cuestionarios y entrevistas en cortas estancias, sin importar si realmente posee información significativa).

Hice un par de fletes más y ya no me dieron más trabajo, seguí frecuentando el mercado para comprar verduras. Uno de esos días, Carmen me explicó que ya no me dio trabajo porque me vio enojado; uno de los hijos de esta señora me dijo que se veía que era lento y no tenía experiencia en fletes, y que ni estaba acostumbrado a cargar, así que era preferible conseguir otra persona. En ese momento se rompió un poco la confianza que había alcanzado. No obstante, ésta fue una experiencia de campo muy valiosa: logré objetivar claramente mis subjetividades clasificatorias y las relaciones sociales que había construido.

En días posteriores seguí visitando el mercado y conseguí nuevos informantes sin proponérmelo. Uno de ellos, fue nada menos que una prima de Carmen, Gabriela, ella me había visto en muchas ocasiones y notó la forma en que me trataba la hija de Carmen y sintió compasión por mí. La señora Gabriela y su esposo me contaron que ellos habían sido empleados de Carmen y a todos los trataba mal: ella expresó que

“a Carmen le interesa pagar y dar de comer muy poco... cuando se le reclama, llora y se hace víctima, retribuye con pequeños favores personales que no ayudan realmente; da pastillas para el dolor de cabeza, presta un poco de dinero y lo descuenta del sueldo, pero nada más” (Conversación personal con Gabriela [nota escrita en diario de campo], 11 de enero de 2012).

Resulta interesante resaltar cómo doña Carmen y su hija son exhibidas por otros familiares y paisanos. El trabajo de campo saca a la luz escenas a las cuales, en ocasiones (al momento de escribirlas y analizarlas), no sabemos dar coherencia. En este caso, resultó que mi principal informante, doña Carmen (quien es el sujeto que utilicé como referencia para identificar los estigmas despectivos de los consumidores hacia todo el gremio de comerciantes guatemaltecos), explota laboralmente a su propio grupo familiar. Por esta razón, cuando se realiza una investigación etnográfica, no deben anteponerse posiciones sociales fijas de antemano, como si fueran papales dados e inmodificables. En este caso, lo anterior sería tratar sólo como víctimas de discriminación a los comerciantes sin pensar que, de forma simultánea también tienen algunos de ellos el rol de victimarios y poseen un estatus superior frente a los que se encuentran más desprotegidos. De esta relación con Carmen y otros comerciantes guatemaltecos de hortalizas continué realizando trabajo de campo durante seis meses más.

La interpretación etnográfica de los estereotipos como violencia cotidiana

En mi investigación quedó claro que los habitantes fronterizos no perciben sus estereotipos como algo necesariamente bueno o malo, no se infiere ni se razona de esta manera. Más bien, se vive como una rutina cotidiana de convivencia que no tiene sentido discutir, puesto que forma parte de la normalidad y, de cierto modo, de una “verdad”. Mi interpretación sobre esta manera local de razonar es que se trata de un dispositivo cultural para distinguirse frente a la diversidad de grupos humanos que transitan por esta región fronteriza. Paradójicamente, los estereotipos son funcionales en un tipo de comercio caracterizado por la estratificación económica y social entre consumidores y comerciantes. Ninguna de las personas que conforman la trama del comercio local de hortalizas están conscientes de que en sus discursos y prácticas culturales se incuba la discriminación basada en un encadenamiento de prejuicios sobre la higiene, la etnia, la clase y nacionalidad. No perciben que los estereotipos que han creado influyen directamente en el precio de los productos y en general en la vida comercial, con excepción de la higiene, y en contadas ocasiones se presentan este tipo de temas de conversación entre ellos. Aunque saben que viven en un contexto de diversidad cultural, el tema de la discriminación humana nunca es razonado desde un punto de vista ético o de los derechos humanos. El señor Salomón, coordinador de un albergue cristiano pentecostés ubicado en Tapachula y vecino mío del barrio de San Sebastián, me comentó que se habla de violencia en esta ciudad sólo cuando hay maltrato físico, pero no se piensa que existen otras formas y que éstas se encuentran en la manera de tratar al migrante. Además, él mencionó que es un tema específico de conversación con las personas que están concientizadas sobre esta situación, ya sea porque laboran en alberges de migrantes, porque son académicos que trabajan la temática o porque por algún otro motivo han observado sucesos de discriminación. El señor Salomón calificó esto como una situación lamentable, porque es la base de la socialización que enseña a discriminar y que justifica la violencia directa que experimenta el migrante (Conversación personal Salomón [nota escrita en diario de campo], 3 abril de 2015).

Tratar estas sutiles formas de violencia no surgió como un tema que tuviera proyectado antes de salir al campo, de hecho, no me interesaba trabajarlo. Surgió como un aspecto no considerado cuando investigaba la relación entre los valores locales, las prácticas de intercambio y los discursos entablados entre clientes y marchantes que dan vida al comercio en la frontera. Después de ello, empecé a deducir que las clasificaciones culturales basadas en los estereotipos tenían una gran importancia para definir la economía y también las identidades fronterizas, todo ello en un ambiente de complicidad normalizada entre el emisor de los juicios de valor que se asumía como superior y el receptor que en apariencia aceptaba tales juicios.

Durante la escritura de mi tesis fue que me pregunté si tenía relevancia tratar de objetivar las subjetividades del informante, si al final lo que estaba haciendo era un análisis de lo que yo creo que es la realidad y ya no tanto de la forma en cómo significa y experimenta la violencia el sujeto transfronterizo. Me preguntaba: ¿Qué relevancia tiene entonces evidenciar lo que yo creo que son prácticas discriminatorias, cuya base es la violencia simbólica y estructural en la que ellos mismos son víctimas y victimarios, pero no están conscientes? ¿Qué influencias o procesos formativos me hacen ver a mí que existe este fenómeno en la reproducción de los estereotipos y qué procesos les hacen ver a ellos que no existe?

Los consumidores se refieren a violencia cuando hay maltrato físico, para los comerciantes también la hay cuando se denigra públicamente a las personas por ser pobres e indios. Sin embargo, ninguno de los

informantes se vio a sí mismo como reproductor de ella. En el caso de Carmen, la misma comerciante que presenté en líneas anteriores, tenía posiciones ambivalentes que se modificaban según las circunstancias. Cuando los administradores le cobraban las cuotas de sus puestos en los mercados en los que vendía verdura, decía que le cobraban más por ser india, mujer y guatemalteca, es decir por ser discriminada. Sin embargo, ella también era la persona que sus propios paisanos identificaban por ejercer la explotación laboral. Desde mi punto de vista, aquí notamos que el concebirse como objeto de discriminación o no es circunstancial.

Lo que sí tengo claro es que, si bien ella no se clasifica como perteneciente al grupo mam, los consumidores sí la ven así, por los estereotipos ya comentados. Para mí, Carmen y el resto de los comerciantes tienen una posición estructural subalterna predeterminada por el contexto local en el que directamente influyen su adscripción étnica prestablecida, su nacionalidad, su condición migratoria y su pobreza percibida, además de la cuestión de higiene que ya he tratado. Sin embargo, no por encontrarse como subalternos frente a los consumidores dejan de ser sujetos que pueden ejercer discriminación y explotación laboral con sus cercanos.

Independientemente de la interpretación que haga el etnógrafo, se debe reconocer que cuando se realiza trabajo de campo, a pesar de la consigna metodológica de mantener cierta distancia (para mantener una vigilancia epistémica de nuestro propio trabajo, con la intención de seguir con la tan vilipendiada objetividad), siempre aflora la subjetividad del investigador. Creo que ésta se encuentra más en la interpretación de los datos, ahí se expresa claramente la posición ideológica de quien construye el texto, quien anima los sujetos que cosificó bajo la influencia de sus valores personales, o bien sea reforzando una posición “del empirista ingenuo” al suponer que sí se puede garantizar la objetividad siguiendo rigurosamente un método inductivo, o bien trabajando desde posicionamientos abiertamente humanistas y comprometidos políticamente.

Mi opinión es que el papel del antropólogo no se remite a realizar una etnografía en la que sólo se capten los significados de las acciones y los pensamientos de los informantes. Creo que se debe ir más allá de la visión *emic*; esto implica relacionar los datos etnográficos a la luz de otros procesos culturales, sociales y económicos más amplios y que, según la interpretación del investigador, influyen en el contexto local. Para hacer este ejercicio se requiere previamente reflexionar la posición que se ocupa en el contexto, la que se puede llegar a tener y cómo se podría conciliar todo esto en la investigación social. Aunque la observación ya está procesada por nuestras subjetividades y aún más el análisis que realizamos, creo, debe ponerse cuidado en distinguir, hasta donde sea posible, cuál es la perspectiva local y en qué momentos el etnógrafo interpreta desde su visión personal. La interpretación que muchas veces hace el antropólogo difiere de la visión de quien vive inmerso en su propia cultura, en este caso de quienes viven y reproducen día a día la violencia.

La importancia de evidenciar las violencias invisibles que yo visibilicé apunta a una reflexión metodológica; ésta consiste en percatarse de que la investigación de los procesos culturales fronterizos se basa en objetivar tanto las subjetividades del informante como las del propio investigador; se debe de estar consciente de ello en todo momento. Esto implica tomar con mucha seriedad que la subjetividad del investigador también es un problema, por más esfuerzos que haga por objetivar lo que dicen y hacen los informantes, el dato es procesado por la ideología del investigador, lo que tiene una repercusión directa en el análisis. En estos casos, la investigación social difiere del ideal científico de objetividad.

Reflexiones finales: Epistemología de la etnografía

La etnografía es un método muy peculiar, al estar basado en el ejercicio de concebir a otros como si fueran externos a nosotros, no importando que el etnógrafo forme parte de la misma cultura que analiza. Sin embargo, al mismo tiempo provee de un espacio de reflexión autocrítica a quien construye el relato etnográfico. Es de los pocos métodos en los que se admite directamente la autocrítica y se posiciona el investigador también como sujeto investigado. Con ello, se pone en duda su ética como investigador al investigar a su propio núcleo y, por supuesto, se mueven todas las subjetividades que trae consigo; en este caso el discurso científico se cuestiona y queda rebasado. Durante este tortuoso camino, siempre se construye al otro, en el papel de “primitivo” por muy colaborativa y horizontal que haya sido la relación que se estableció con los informantes.

Para mí, el principal problema de la etnografía que realicé radicó en no haber tenido siempre presente que actué como si fuera un etnógrafo extranjero cuando analicé a mi propia sociedad, en no percatarme de la cosificación de mi propia familia, sin tomar en consideración que mediante este tipo de investigaciones se

exteriorizaban mis propias subjetividades y las hacía pasar como si no fueran mías, sino totalmente de los otros. Sin duda, el que uno esté involucrado y comparta valores con los sujetos analizados modifica la forma de hacer trabajo de campo. Los estereotipos de nación, etnia e higiene que se manejan en las relaciones de intercambio fueron experimentados y no sólo observados e interpretados por mí.

El aporte de este artículo fue evidenciar un tipo de violencia invisible, sutil y cotidiana que normalmente no percibimos y cuando la vemos siempre es externa a nosotros. Al ser etnógrafos nativos hacemos pasar nuestras subjetividades como si fueran externas a nosotros, incrustándonoslas al supuesto sujeto etnografiado. El estar conscientes de este problema metodológico y tener claro el lugar que ocupamos en nuestro campo de análisis y nuestras posiciones ideológicas, así como del lugar que podemos llegar a ocupar, es un ejercicio de reflexión básico durante y después del trabajo de campo realizado en un contexto violento.

En mi caso fue muy importante corroborar que el sujeto transfronterizo no percibe la violencia igual que como yo lo hice: sus formas de socialización, el uso de estigmas es parte de la normalidad, por ello no se cuestiona si es discriminación o no, mientras que mi interpretación, como investigador, es que la validez social que tienen los estereotipos humanos en esta región es un hecho palpable de violencia cotidiana naturalizada. Etnográficamente, y en el análisis derivado de ello, fue importante ser cuidadoso al diferenciar estas dos versiones de la misma realidad. Si aspiramos a intervenir o transformar la realidad social de acuerdo con nuestros preceptos ideológicos y valores, lo primero es cuestionar nuestra propia versión de los hechos, sobre todo al momento en que se realiza la etnografía, es dejar de lado, hasta donde sea posible, lo que nosotros creemos que son las verdades universales. Posteriormente, en el análisis se puede desbordar abiertamente nuestra subjetividad. Para mí, ésta sigue siendo una regla básica en el oficio del etnógrafo.

Bibliografía

- Agostoni, Claudia (2005). "Las delicias de la limpieza: La higiene en la ciudad de México". En *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo IV, 563-587, Staples, Anne (Coord.). México: Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (2011). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994). *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.
- De Vos, Jan (1993). *Las fronteras de la frontera sur*. Villahermosa: Universidad Autónoma Benito Juárez de Tabasco.
- Fernández Casanueva, Carmen (2012). "Tan lejos y tan cerca: Involucramientos transnacionales de inmigrantes hondureños/as en la ciudad fronteriza de Tapachula, Chiapas". *Migraciones Internacionales*, N°6, Vol. 4: 139-172.
- Fletes, Hector (2013). "Estado, infraestructura sociotécnica y poder. La inserción de la sanidad en las cadenas agroindustriales de mango en Chiapas." *Carta Económica Regional*, N°111-112: 19-36.
- Rojas Wiesner, Martha (2011). "Haciendo distinciones en la dinámica migratoria." *Ecofronteras. Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR)*, N° 41: 12-16.
- Winton, Ailsa (2011). "Grupos violentos en Centroamérica: la institucionalización de la violencia." *Desacatos*, N° 37: 111-124.

Autoetnografía de un misionero antropológico en las políticas de seguridad

Alejandro Agudo Sanchíz⁶⁴

Resumen

Aunque es importante para abrir nuevos espacios de reflexión en la prevención de la violencia, la cercanía del antropólogo con las políticas de seguridad puede resultar peligrosa. Este es un relato de la supresión de mi mirada etnográfico-crítica mediante mi incorporación absoluta a una asociación civil destinada a la implementación de proyectos de seguridad ciudadana. La fe en mi capacidad de introducir nuevas formas de pensar y ver el mundo en comunidades urbanas afectadas por la violencia y la precariedad, de acuerdo con valores y creencias propios no reconocidos ni cuestionados, canceló la posibilidad de reflexionar sobre la transición entre las distintas posiciones del observador participante y sus implicaciones para la práctica etnográfica. La mirada retrospectiva a mi antiguo apego al objetivo político de la seguridad como derecho ciudadano contribuye a una deconstrucción del propio concepto de seguridad, permitiendo detectar tensiones entre el académico crítico y el consultor políticamente comprometido.

Palabras clave

Antropología de la seguridad, etnografía y consultoría, autorreflexividad.

Lista de siglas

BID Banco Interamericano de Desarrollo
Insyde Instituto para la Seguridad y la Democracia
MPL Movimiento Pueblo Libre
ONG Organización No Gubernamental
PAN Partido Acción Nacional
PBK Publika Consulting
PCC Programa Convivencia Ciudadana
PRI Partido Revolucionario Institucional
Sedesol Programa Hábitat de la Secretaría de Desarrollo Social
USAID Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional

⁶⁴ Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. E-mail: alejandro.agudo@ibero.mx

Los antropólogos hemos tardado en ocuparnos de los discursos y prácticas de la seguridad. Dentro de este campo, unos dirigen su atención a instituciones como el ejército (Frese & Harrell, 2003) y la policía (Fassin, 2011; Suárez de Garay, 2006), mientras que otros examinan cómo la gente lidia de manera cotidiana con la inseguridad (Goldstein, 2012). Otros más abordan de forma crítica el papel de los propios antropólogos en la *seguritización* de las sociedades contemporáneas (Albro et al., 2016). Con el fin de contribuir a la deconstrucción del propio concepto de seguridad, en este trabajo dirijo una mirada retrospectiva a mi experiencia como consultor antropológico en programas de prevención de la delincuencia. Mi propósito es alcanzar la suficiente distancia respecto de esa experiencia como para reflexionar sobre las contradicciones entre el académico crítico y el consultor comprometido, así como sobre sus consecuencias para la concepción y práctica de la etnografía en contextos de desigualdad y violencia.

En 2011 acepté una invitación a sumarme a un grupo de especialistas en el Instituto para la Seguridad y la Democracia (Insyde), una asociación civil orientada a la defensa de los derechos humanos y la reforma democrática de las instituciones de seguridad pública en México. El propósito de este grupo de trabajo era desarrollar un proyecto de seguridad ciudadana en conjunto con las autoridades locales en ciudades como Tijuana (Baja California), Nogales (Sonora) y Ciudad Juárez (Chihuahua), duramente golpeadas por la violencia durante la “guerra contra el crimen organizado” emprendida por la administración del presidente Felipe Calderón (2006-2012), perteneciente al Partido Acción Nacional (PAN). Imbuido del compromiso entusiasta que envuelve a las ONG, mi ímpetu inicial procedía de la idea de diseñar y llevar a cabo intervenciones para cambiar la realidad. La invitación me había sido extendida por una antropóloga conocida que ocupaba un puesto de responsabilidad en la asociación civil, lo cual garantizaba la interlocución con una colega a la que respeto académicamente y a quien entonces veía en una (doble) posición similar a la mía. Así, podría desarrollar al mismo tiempo una investigación sobre temas de mi interés, como la antropología de la seguridad y las comunidades profesionales de la política pública, arropado por una institución que me permitiría trabajar con sujetos –policías y funcionarios públicos de distintos niveles– a los que difícilmente podría acceder de otro modo. En aquel momento, no me preocupaba mi posible dependencia de la consultoría de corto plazo como medio para obtener información para mis propios fines académicos, aún a riesgo de aumentar mi distancia respecto de colegas que circunscriben sus proyectos a la investigación “pura” –algunos de ellos vecinos de cubículo en la misma universidad donde trabajo–.

Para preservar mi lugar de observador científico, resolví mantener un pie fuera de las comunidades profesionales en que trabajaría, realizando investigación *como parte de y sobre* los acontecimientos y relaciones de las intervenciones de Insyde. Asumí que podría practicar una etnografía que fuese no sólo multilocalizada sino, además, *multiposicionada* (Mosse, 2005: 11). Partiría de una “comprensión participante” (Wood, 1998: 55) basada en normas y categorías compartidas con otros profesionales, posibilitando mi inserción en las relaciones de poder que influían en mi producción de conocimiento. Para analizar dichas relaciones y percatarme de la relatividad de mis certidumbres, requeriría una complementaria “deconstrucción participante” (Shore & Wright, 1997: 17), inducida –según mis experiencias previas en consultoría– por las contradicciones que mi investigación pudiera revelar del proceso de la política. La tensión entre estas posiciones metodológicas habría de resolverse en la “objetivación participante” (Bourdieu, 2003) que implicaba examinar las bases sociales de mi creación de evidencias y ver mis propios juicios personales como producto de una particular ubicación social y profesional.

Sin embargo, no logré ir mucho más allá de la comprensión participante. Permanecí inmerso en una de las asociaciones civiles que han proliferado a la par de la corrupción, violencia e impunidad en el México de las dos últimas décadas. Convertidas en las “misiones civilizadas del nuevo siglo” y “situadas en la intersección entre lo público y lo privado”, en este contexto las ONG quedan a cargo de estimular a los ciudadanos a asumir responsabilidades de sus propias vidas (Comaroff & Comaroff, 2009: 39, 49-51). Los concomitantes discursos de participación ciudadana desvían la atención de los efectos sociales de la subcontratación y dispersión de servicios públicos hacia diversos intereses y agentes privados.

Me resultó difícil lidiar de manera consciente con este reconfigurado aparato global de poder mientras fui participante activo en uno de sus engranajes. Más que en términos de transición entre comprensión y objetivación participantes, mi posicionalidad múltiple puede entenderse mediante una analogía con los estereotipos del “mercenario”, el “misionero” y el “marginado”, con respecto a los cuales son vistos y se ven a sí mismos los que trabajan en la industria internacional del desarrollo (Stirrat, 2008). Los valores e identidades de los profesionales de las políticas de este sector varían entre el propio interés material y un compromiso sincero

que, al verse frustrado por las circunstancias, los aboca a un profundo sentimiento de inadaptación respecto de las sociedades y ámbitos laborales en que se desenvuelven. En realidad, esas tres posturas forman parte de un continuum caracterizado por los valores compartidos de un cierto modernismo liberal –manifiesto, en mi caso, en el apego al objetivo político de la seguridad como derecho ciudadano–. El mercenario/misionero se convierte en un inadaptado/desilusionado cuando no puede transformar a la sociedad en torno a una visión de orden consecuente con dichos valores, pero no porque sea capaz de salir de ese continuum para cuestionar sus ortodoxias y analizar críticamente su propio papel.

Quedé así en un limbo entre el compromiso político del consultor-activista y la profundidad analítica del observador etnógrafo, incapaz de llegar a conocer realmente los contextos y relaciones del complejo proceso en que estaba inmerso. Me convertí en un extraño en todos los ámbitos y comunidades profesionales entre los que había procurado transitar. Los coordinadores de este *Cahier Meso* me piden especificar cómo me afectaban esas incomodidades y contradicciones (que *ahora* detecto) mientras trabajaba en programas de seguridad ciudadana, y cómo incidían éstos en mi propia idea de etnografía. Bien, fui un misionero, no un etnógrafo. El misionero no duda, no cuestiona su propia visión del mundo, sino que actúa conforme a ella. En realidad, la etnografía quedó cancelada.

Convergencias y divergencias en torno a la seguridad

En el mundo de las políticas se recurre a términos ambiguos como “participación” o “comunidad”. Precisamente por su falta de precisión conceptual, son capaces de acomodar significados contrastantes e incluso enfrentados, sirviendo como puente entre distintas perspectivas: lo importante es la vinculación y el reclutamiento de apoyos para sustentar el modelo de la política (Mosse, 2005: 33). La “seguridad” parece tener una cualidad similar para limitar posibles disputas sobre el significado. Prácticamente todo puede etiquetarse como seguridad (nacional, pública, social) en definiciones que coinciden o varían según la coyuntura, el régimen político o los expertos que las prescriban (Piñeyro, 2010: 178-179). Por su elasticidad, la noción de seguridad puede transformarse en un “objeto-frontera” capaz de reunir a “un grupo diverso de actores que participan en su subsiguiente definición y elaboración” (Timura, 2001: 105; citado en Kirsch, 2016: 6).

Para ilustrar cuán difícil es distanciarme de estas comunidades epistémicas, citaré el párrafo que incluí justo aquí en la versión anterior de este artículo:

En Insyde teníamos claro que nuestras intervenciones estarían guiadas por el enfoque de la *seguridad ciudadana*. Con ello, buscábamos contribuir a una transición desde un esquema político represivo al servicio del Estado –clave en el paradigma imperante de la *seguridad pública*– hacia otro más integral, centrado en la acción preventiva y la colaboración entre distintos actores sociales como alternativa para enfrentar el incremento de la violencia y la criminalidad. Considerábamos que éstas habían desbordado a las policías municipales, cuyo descrédito parecía fomentar una actitud colectiva aquiescente con la presencia del ejército en diversas ciudades. La solución propuesta en nuestra “Asistencia Técnica en Materia de Seguridad y Buen Gobierno” fue acometer una urgente transformación de esas policías que implicaba al complejo sistema social del que forman parte. Por ello, iniciaríamos un intenso trabajo de coordinación y vinculación para aunar la acción policial a la de otros profesionales en las áreas de los ayuntamientos que instrumentasen programas de prevención integral. Por otro lado, dirigiríamos nuestros esfuerzos a reunir a ciudadanos y policías municipales en foros para la formulación de propuestas de trabajo conjunto. Con este componente adicional de “coproducción de seguridad” (Ruiz & Vanderschueren, 2007), buscábamos implicar activamente a las comunidades en la prevención de la violencia y la delincuencia mediante un trabajo de colaboración regular con las autoridades.

“Teníamos claro”, “buscábamos la seguridad ciudadana”. Justo después de exponer mi punto de vista personal sobre el carácter problemático de la seguridad, en el borrador anterior volvía a diluir mi experiencia en una colectividad cohesionada en torno a un objetivo y un concepto específicos. El contacto directo con la población para convertirla en actor pro-activo de la prevención también figuraba en las nociones de seguridad implícitas en los programas e instituciones que, mediante licitación pública, contrataron la asistencia técnica de Insyde. Lo que variaba, sin embargo, era quién haría ese contacto directo con la sociedad participativa.

El Programa Hábitat de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), financiado en gran parte por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), anunciaba acciones dirigidas a “promover un esquema de

coordinación entre las comunidades y las autoridades locales” en la “formulación de planes o programas municipales vinculados a la prevención social” (Sedesol, 2012: 52). Las policías locales, sin embargo, no cabían en este esquema –un recordatorio de lo ingenua que resultaba la vinculación con éstas como solución a los problemas de violencia y criminalidad–. Enfocado sobre todo en la transferencia directa de capacitación, infraestructura y recursos a las comunidades más vulnerables o afectadas por la violencia, Hábitat estaba pensado como estrategia paralela a la guerra contra el crimen de la administración de Calderón.

Las diferencias de énfasis entre los funcionarios de Hábitat y los integrantes de nuestro equipo técnico en Insyde dieron lugar a importantes desacuerdos y negociaciones. En la arena de la seguridad ciudadana, el debate entre actores diferencialmente situados era esencial para atraer a más simpatizantes hacia una determinada posición respecto de un problema. La “política pública está hecha de palabras” (Majone, 1997: 35-36), más orientadas a persuadir que a informar, y un programa no puede hacerse realidad a menos que se movilicen intereses mutuos y se recluten actores favorables. Este aspecto de la etnografía de las comunidades profesionales de la política (Apthorpe, 1997; Mosse, 2005) puede entenderse mejor con referencia a un principio clave de la *teoría de la securitización*: la seguridad misma puede verse como un acto verbal mediante el que un “agente de securitización” declara públicamente la existencia de una amenaza en torno a un particular “objeto referencia”, en un intento por convencer a una audiencia más amplia de que debe hacerse algo al respecto de forma urgente (Kirsch, 2016: 6; citando a Buzan et al., 1998).⁶⁵

Carente en su momento de este marco conceptual, me sumé de manera acrítica al consenso que los otros consultores de Insyde compartían con nuestros interlocutores en Sedesol sobre el objeto bajo amenaza –ciertos grupos en comunidades urbanas vulnerables–. La controversia se produjo en torno a quién habría de ser el actor principal de la securitización: ni podíamos ser nosotros ni las intervenciones podían efectuarse mediante la cooperación con los policías municipales. Los responsables de Hábitat conferían mayor importancia y difusión a la colaboración entre el gobierno federal y ciertas ONG, sobre todo las especializadas en actividades culturales y recreativas con jóvenes, con las que debíamos limitarnos a trabajar. En el otoño de 2011, durante una tensa reunión con funcionarios de Hábitat en la Ciudad de México, donde algunos de mis colegas hubieron de justificar la intervención en policía de proximidad, la directora del programa les espetó que el gobierno federal tenía la intención de trabajar “con las víctimas, no con los victimarios”.

La negativa opinión de los propios funcionarios federales sobre las policías municipales delataba la conocida estrategia ideológica de reducir los problemas de seguridad a ciertos actores, circunscribiendo responsabilidades y soslayando las causas estructurales de esos problemas. De hecho, como es habitual en las teorías causales de la política pública, el objeto referencia de la securitización ocupaba aquí una cierta zona gris, pues los jóvenes de comunidades y familias marginadas pasaban de estar bajo amenaza a ser ellos mismos fuente de amenaza. Como en el caso de los inmigrantes, las minorías étnicas o –de manera más general– los pobres, hay que actuar a tiempo sobre esas comunidades y familias para prevenir la formación de delincuentes en ellas.

Hiciera lo que hiciera, mi papel en Insyde consistiría entonces en trabajar con coproductores de *inseguridad*. En el campo político del programa Hábitat, creado por responsabilidades institucionales divididas, lo que terminó inclinando la balanza fue no sólo la argumentación o la persuasión, sino los contactos personales y la desigual distribución de poder e influencia que caracterizan a estos procesos. Un consultor del BID, quien participaba en las reuniones en tanto representante de la institución financiadora del programa, tenía buenas relaciones con algunos responsables de Insyde y vio con buenos ojos el componente de policía de proximidad, por lo que votó por su inclusión en las intervenciones de Hábitat.

Ello, empero, no significó que los actores del programa cooperaran de buena gana. En algunas ciudades habríamos de trabajar sin enlace alguno de Sedesol-Hábitat que nos apoyara en la coordinación de actividades entre las autoridades locales y los habitantes de las comunidades. En tales ocasiones nos veíamos obligados a depender exclusivamente de la colaboración de funcionarios municipales que, con variable grado de desconfianza, no comprendían por qué pretendíamos implicar a la policía en el trabajo preventivo con

⁶⁵ El concepto de securitización hace referencia al carácter de la “seguridad” como algo socialmente construido. Lejos de estar dadas de antemano, las inseguridades son un producto de lo que ciertos actores definen como peligroso o como una amenaza en determinados espacios.

ciudadanos. A menudo, el *fracaso* de un programa de política pública no es otra cosa que un fracaso de vinculación y reclutamiento de actores favorables (Mosse, 2005: 18).

Los enlaces locales del Programa Convivencia Ciudadana (PCC) tampoco entendieron demasiado bien nuestros ejercicios de acercamiento a las policías municipales –los cuales expondré con detalle en el siguiente apartado–. En los términos de referencia del PCC figuraba una vaga declaración de acciones destinadas a “mejorar la relación y la percepción de los ciudadanos hacia las instituciones policiales”. En 2012, ello sirvió en parte para justificar la inclusión de la asistencia técnica de Insyde en este programa, obteniendo así recursos adicionales a los de Hábitat. Financiado por la Agencia Internacional de Desarrollo de los Estados Unidos (USAID), el PCC se planteó en realidad como parte del “Pilar IV” de la Iniciativa Mérida, el esquema de colaboración del gobierno estadounidense promulgado en 2008 para el combate al narcotráfico en México. Complementario a los ejes más reactivos y represivos de la Iniciativa Mérida y destinado a “institucionalizar la capacidad de mantener el Estado de derecho”, dicho componente parecía necesario ante las críticas contra el respaldo internacional a la desastrosa estrategia para el combate al crimen del gobierno de Calderón (Ramírez, 2013).

El objetivo de “mejorar la percepción de los ciudadanos hacia las instituciones policiales” podía entenderse, en parte, en un contexto de creciente preocupación por las violaciones a derechos humanos cometidas por fuerzas federales de seguridad en el marco de la guerra contra el narcotráfico. De hecho, la gestión de representaciones convincentes de la realidad era aquí un propósito explícito de la política pública. En una reunión con el responsable del PCC, éste nos aseguró a los consultores de Insyde que al programa se le habían dado dos objetivos clave del pilar IV de la Iniciativa Mérida: uno de ellos era “apoyar al gobierno en sus estrategias de comunicación institucional”, buscando dependencias públicas y organizaciones civiles para “incidir en percepciones” positivas sobre la disminución de la inseguridad, así como “promover mensajes alineados con las estrategias de los programas gubernamentales”; la otra meta consistía en procurar la “replicabilidad de las iniciativas” emprendidas, promoviendo “modelos” o “plantillas” que pudieran servir de ejemplo a otras intervenciones. El “componente comunitario” de éstas se expresaba a menudo mediante el trabajo con jóvenes, considerados “población objetivo” del PCC, aunque en sus términos de referencia se establecía el propósito general de apoyar los esfuerzos para mejorar la calidad de vida de las comunidades urbanas.

Las actividades financiadas por USAID en las “colonias de intervención” de ciudades como Juárez obedecían, en realidad, a un esquema de cooperación apegado a la lógica de las operaciones militares en países con Estados “fallidos” o debilitados por guerras e invasiones. Para garantizar la seguridad global, la respuesta internacional al “peligroso subdesarrollo” de estos países –caracterizados por la inestabilidad y la actividad criminal– consiste no en el desarrollo económico inclusivo, sino en el control de conflictos y el “alivio de la pobreza” (Duffield, 2001). La ayuda de USAID llegó a plantearse como un “rescate” de zonas urbanas vulnerables e, incluso, como una “adopción” de sus habitantes por parte del gobierno de Estados Unidos, destinando de manera directa recursos de la Iniciativa Mérida a comités de vecinos, organizaciones de la sociedad civil y proyectos ya auspiciados por fundaciones empresariales y otros organismos privados (Ortega, 2012). El papel de los gobiernos locales era particularmente incierto en este esquema, donde no encajaban demasiado bien los intentos de involucrar a ciudadanos y policías municipales en esfuerzos conjuntos para reforzar instituciones públicas. En este contexto, las policías locales sólo podían reincorporarse a las funciones estatales de la fuerza centralizada o desaparecer: las políticas imperantes hacia ellas seguían consistiendo en su “depuración” y sometimiento a la dirección de mandos militares o al escrutinio de agencias federales.

Regreso al problema de la transición entre posiciones múltiples. En su momento, mi confinamiento a la comprensión participante me blindó contra posibles dudas acerca del supuesto papel mediador e integrador de las policías locales, y contra los escrúpulos hacia el financiamiento de un esquema como la Iniciativa Mérida. Soy consciente de que la redacción de este apartado puede no aclarar si en realidad percibo la distancia que intento lograr respecto de aquella experiencia, la cual aparece aún diluida en el *nosotros* univocal de los “consultores de Insyde”. Antes de culminar ese movimiento y empezar a hablar exclusivamente de mis fallas, no obstante, he de aclarar qué compartí con otros integrantes de las comunidades profesionales de la seguridad e hizo posible mi inclusión en ellas.

La *prevención* está sujeta a procesos de elaboración, dispersión y apropiación similares a los de la seguridad. Mi primera contradicción fue participar en la incorporación de una consultoría en prevención *integral* a programas orientados a la prevención *social*, la cual implica separar a los ciudadanos de la policía e incluso de las autoridades locales, transfiriendo responsabilidades regulatorias a actores privados. Ni el gobierno mexicano ni el de Estados Unidos tenía contemplada la reforma policial democrática en sus esquemas para fomentar la seguridad mediante la “regeneración del tejido social”, la “recuperación de espacios públicos” de sociabilidad y

la construcción de redes sólidas entre vecinos. Para ello, las organizaciones transnacionales dirigen sus apoyos a la sociedad civil como herramienta más propicia que el Estado para crear comunidad: éste sólo debe contribuir generando campañas y permitiendo espacios apropiados; o bien “sustituirse” mediante políticas como las fomentadas por Estados Unidos a través de USAID y una extensa red de empresas privadas y asociaciones civiles, las cuales traen recursos y modelos de desarrollo a poblaciones específicas sin pasar necesariamente por los gobiernos nacionales. De hecho, al realizarse dentro del PCC, la asistencia técnica de Insyde fue parte de este esquema de “gobernanza multinivel” (Risse, 2011): ese programa estaba gestionado por Tetra Tech, una empresa norteamericana con fines de lucro contratada por USAID.⁶⁶

Los mercenarios de las fundaciones transnacionales y los misioneros de las ONG locales nos confundimos en el opaco mundo de la privatización de la seguridad, caracterizado por las responsabilidades fragmentadas y la dispersión de la agencia. A pesar de las dificultades que ello entraña para la rendición de cuentas, hay algo que unos y otros compartimos junto con los contratos y fuentes de financiamiento del régimen transnacional de la política para el desarrollo: un compromiso con nuevas formas sociales que va más allá de una visión técnica de la modernidad para expresarse mediante objetivos como “buen gobierno”, “buenas prácticas” y democracia liberal. La concepción del mundo implícita en los valores y formas organizativas de este discurso “se basa en suposiciones universalistas sobre la naturaleza de la persona como agente libre, un tomador de decisiones consciente” (Stirrat, 2008: 415). Pese a las diferencias entre los consultores de Insyde y nuestros interlocutores nacionales e internacionales en Hábitat y el PCC, todos coincidiríamos en exigir la conformación de ciudadanos dispuestos a entablar una relación nueva e incontaminada con determinados actores externos (ya fueran policías, funcionarios municipales y federales o integrantes de asociaciones civiles). Mi segunda y mayor contradicción se dio a este nivel más profundo. Pese a la invocación a la “constitución de comunidad” y a la participación u organización local, el proceso al que yo pretendía contribuir requería el desplazamiento de casi cualquier forma social que no estuviese basada en nociones contractuales (cfr. Stirrat, 2008: 415). Como los administradores coloniales y los misioneros religiosos del pasado, los mercenarios del desarrollo internacional y los activistas-contratistas de las asociaciones civiles compartimos el objetivo de “producir al sujeto moderno conforme a [nuestra] propia imagen” (Stirrat, 2008: 416).

Misiones de paz. Los conversatorios policía-comunidad.

Durante el gobierno de Calderón se mantuvo un restrictivo indicador para considerar una situación de emergencia como amenaza a la *seguridad nacional*: si es “superada” por dicha situación, la “capacidad de respuesta del Estado” ha de restaurarse mediante represión policiaco-militar, pero también preventivamente por vía de políticas sociales y educativas –un criterio con el que “sólo se logra que las distintas instituciones del Estado tengan el control político por mediación o represión” (Piñeyro, 2010: 182-183). En ausencia de políticas democráticas integrales, las declaraciones oficiales que anuncian un enfoque más “civil” sobre la seguridad no contemplan necesariamente una mejor relación o cooperación entre la ciudadanía y las policías locales. De hecho, debido a su falta de claridad conceptual, la “policía de proximidad” y su asociación con la comunidad pueden dar lugar a relaciones de patronazgo, o bien confundirse con la implicación de ciudadanos en acciones autogestivas de seguridad y justicia (Holmberg, 2002).

Para evitar estas ambigüedades, una de las primeras directrices que recibí al unirme a Insyde fue que, en cada una de mis intervenciones, habría de contribuir al logro de una meta a medio plazo, también recurso metodológico clave, conocida como “conversatorio” entre mis colegas consultores. Éste iba destinado a proporcionar un espacio de diálogo donde los representantes de las colonias urbanas y los de la institución policial municipal pudiesen realizar un primer ejercicio de acercamiento. Se esperaba que los portavoces

⁶⁶ Además de USAID, entre los clientes de esta empresa figuran los departamentos de Estado y de Defensa de Estados Unidos, diversos bancos multilaterales de desarrollo (el Banco Mundial y el propio BID) y las Naciones Unidas. Los proyectos de desarrollo que Tetra Tech gestiona en todo el mundo incluyen un componente de “seguridad y estabilización”, concebidas en parte mediante el “antiterrorismo” y la “lucha contra el extremismo violento, el narcotráfico y las pandillas” (véase el sitio de “Mercados” en la página electrónica de la empresa: <http://www.tetrattech.com/en/security-and-stabilization>).

ciudadanos expusieran los problemas de seguridad más acuciantes en sus colonias, proponiendo soluciones que pudieran llevarse a la práctica mediante la comunicación y el trabajo conjunto con los mandos policiales. Éstos habrían de tomar nota de las sugerencias de los vecinos, darles respuesta y establecer compromisos sobre ellas. Esta sería la base sobre la cual yo pudiese diseñar con mis colegas una estrategia de intervención preventiva y proximidad policial a mediano plazo, cuya instrumentación nos encargaríamos de coordinar y evaluar en una segunda fase del proyecto.

Mi contratación en Insyde debió mucho a la supuesta contribución que podría hacer desde mi disciplina para vencer las desconfianzas y resistencias iniciales de unos y otros, aunque ello me demandó más fe y obstinación que oficio antropológico. Sin experiencia previa en el trabajo con policías, en ningún momento llegué a cuestionarme lo ingenuo de modificar sus hábitos, lógicas e imperativos institucionales para implicarlos en una “relación de colaboración más próxima con la ciudadanía”. Más bien, presupuse la existencia de ciudadanos participativos dispuestos a dialogar y policías inclinados a “repensar su función y misión social”. De hecho, los conversatorios pudieron llevarse a cabo en todos los casos, salvo en uno. Esto llegó a parecerme un logro importante en sí, rubricado por las fotografías que incluía en mis informes y minutas, aún a riesgo de perder de vista la distinción entre medios y fines. Dada la creciente intangibilidad de los impactos a largo plazo de las políticas de desarrollo y seguridad –eliminación de la pobreza, promoción de la sociedad civil, buen gobierno–, hui de la subsiguiente incertidumbre refugiándome en el rendimiento o las consecuencias inmediatas de mis intervenciones.

No era extraño que llegara a ver los conversatorios como un éxito en sí mismos, en vista de los esfuerzos previos que implicaba acercarme a los habitantes de las marginadas colonias en las ciudades donde trabajé, entre septiembre de 2011 y junio de 2013.⁶⁷ En todos los casos, procuré conocer el entorno de estas colonias y su perspectiva sobre los problemas de seguridad, así como su percepción sobre la policía y su función. A su vez, otros consultores de Insyde se aproximaron a las policías municipales de esas ciudades para identificar sus formas de organización y oportunidades de mejora. Todo ello implicó semanas de trabajo consistente en entrevistas, talleres y grupos de discusión destinados a preparar a las partes para el conversatorio.

Especialmente en las ciudades situadas en la frontera con Estados Unidos, esta labor requería un diálogo cuidadoso mediante el que llegué a un consenso implícito con los vecinos para tratar ciertas dimensiones de violencia e inseguridad como un secreto público, evitando términos como “tráfico” o “crimen organizado” y enfatizando “delitos comunes” y “problemas de seguridad en sentido amplio”. La violencia doméstica, el robo de vehículos o la proliferación de casas abandonadas y desperdicios en la vía pública, sin embargo, eran expresiones locales de la misma interrelación de pobreza, desigualdad y segregación que proporcionaba el contexto para la participación en economías ilegales y otras formas de criminalidad. Ello se veía asimismo reforzado por una cierta producción colectiva de invisibilidad en torno a estos espacios localizados de violencias –“aquí está tranquilo, no hace falta la policía”, me dijeron algunos vecinos de Nogales durante mis primeras visitas–. Algunos funcionarios municipales se referían a ciertas colonias sencillamente como “lugares complicados” donde sus habitantes “se cuidan entre ellos mismos”, mientras que los policías no entraban en ellas, alegando no contar con capacitación ni recursos para “combatir al crimen organizado”. Entre otros, mi reto fue localizar asociaciones vecinales, barriales u otros grupos que obedecieran a procesos organizativos preexistentes además de los impulsados por los propios Hábitat y PCC, los cuales pudieran vencer sus temores para exponer ante los policías los puntos de la “agenda de seguridad ciudadana” consensuados durante los grupos de discusión. Si de algo me sirvió la experiencia etnográfica, fue para establecer una mínima base de confianza sobre la que hablar de revelaciones íntimas, personales pero al fin y al cabo compartidas, sobre las agresiones y el maltrato sufridos a manos de familiares, el temor a caminar por las calles oscuras en la noche o la preocupación por los jóvenes que carecían de espacios educativos y recreativos básicos. Otra parte del desafío que enfrenté junto con mis compañeros consultores fue trabajar de manera simultánea con los policías, asegurándonos de que estuvieran preparados para escuchar y reaccionar a la exposición de estos problemas durante los conversatorios. En uno de los talleres impartidos a mandos medios de la policía de San Luis Potosí, por ejemplo, nos percatamos de que muchos de ellos no sabían distinguir entre delitos y faltas administrativas; la mayoría tampoco fue capaz de realizar un sencillo ejercicio, destinado a inferir el momento del día más probable

⁶⁷ Las colonias en San Luis Potosí, Playa del Carmen (municipio de Solidaridad), Tijuana y Nogales fueron seleccionadas por el propio programa Hábitat. Las colonias de Ciudad Juárez, en cambio, fueron designadas por el PCC, para el que se puso en práctica la estrategia de intervención preventiva y proximidad policial desde julio de 2012.

para la comisión de un delito mediante el cálculo del promedio a partir de las horas en que se reciben las distintas denuncias.

Por todo ello, reunir a los participantes en torno a una mesa de diálogo no garantizaba necesariamente el éxito del encuentro. En ocasiones, éste adquiriría dimensiones catárticas, especialmente cuando no faltaban vecinos que describían sin tapujos los abusos, detenciones irregulares y extorsiones de los que habían sido víctimas a manos de la policía. Esto exigió que los mediadores hubiésemos de esforzarnos para que el ejercicio no degenerara en una escenificación de la hostilidad existente entre ambas partes. Ante la posible reacción defensiva de los oficiales policiales, sostuvimos el derecho de los ciudadanos a externar sus quejas; pero a éstos también les recordábamos la necesidad de proponer soluciones conjuntas tras describir problemas de seguridad en un sentido amplio, y no sólo casos particulares o acusaciones y agravios personales (“a los vecinos de la colonia nos preocupa el robo a casa habitación y queremos vincularnos con la policía para prevenir este delito”).

Unos afirman que la resolución de conflictos es el terreno natural de los antropólogos, en vista de su supuesto talento como traductores “interculturales”, así como una salida práctica para sus carreras en campos como las relaciones interétnicas y la ayuda internacional para el desarrollo (Benthall, 2012: 1-2). Sin embargo, otros cuestionan estas suposiciones optimistas por perder de vista la variable *poder*. En ausencia de un Estado de derecho, la mediación entre partes desiguales no funciona: puede emplearse para establecer una “armonía coercitiva” o transformarse en una mera “escenificación contenida sin recurso posible a la litigación” (Nader, 2012: 26). No es, pues, extraño que los más poderosos prefieran la mediación a la litigación, la “resolución alternativa de disputas” a los tribunales.

El consenso no sirve en contextos de desigualdad como la existente entre policías y habitantes de colonias urbanas marginadas. Sin embargo, ignoré este análisis y evité así enfrentarme a las contradicciones derivadas del mismo. Más bien, era precisamente en esos contextos donde la intermediación para la resolución de conflictos adquiriría algo de misión civilizatoria, impulsada por aquellos que, no sin cierta presunción, nos vemos a la vanguardia de la modernidad –como agentes de liberación y empoderamiento–. Hay aquí de nuevo un paralelismo notable con los misioneros del pasado, de los cuales “desciende” el personal de las ONG (literalmente en ocasiones, pues algunas de ellas se desarrollaron a partir de organizaciones religiosas): unos y otros comparten una visión similar “del papel que deben desempeñar para ‘convertir al pagano’” (Stirrat, 2008: 416).

Así, detecté actitudes que consideré urgente modificar como parte de mi tarea autoasignada de introducir nuevas formas de pensar. Una de esas actitudes tenía que ver con lo que percibí como un excesivo énfasis en la denuncia y la reacción policial. En los conversatorios, muchas de las quejas de los representantes de colonos aludían a que la policía no acudía a sus llamadas de emergencia o a que, cuando lo hacía, actuaba de forma negligente o poco contundente. En tales ocasiones, llegué a adquirir cierta especialización entre mis colegas a la hora de repetir una de nuestras principales letanías: “cualquier reforma policial democrática, incluyendo el establecimiento de vínculos de confianza entre los ciudadanos y las instituciones, requiere un cuidadoso balance entre lo que se le exige y lo que se le ofrece a la policía”. No sería posible esperar avances hacia un modelo de proximidad por parte de la última, aclaraba, si los propios integrantes de la comunidad no mantenían un mínimo grado de colaboración entre ellos para evitar conflictos y comportamientos antisociales.

El tono normativo y aleccionador reforzaba el mensaje de que la responsabilidad de la seguridad “no podía recaer totalmente en la autoridad”. Estas prescripciones de “participación comunitaria” podían deslizarse hacia nociones como la suministrada en el diagnóstico elaborado por una agencia consultora internacional y empleado como insumo por nuestro equipo técnico de Insyde para las intervenciones de 2011: dicha participación se basa en el fortalecimiento de organizaciones vecinales guiadas por el “control de accesos”, la “vigilancia natural” y el “reforzamiento territorial” (PBK, 2011: 14-16). Estos principios reproducen una terminología militar e implican la transferencia del vigilantismo y la coerción al seno de las propias comunidades marginadas.

La instrumentalización de la participación comunitaria como vigilancia es frecuente en los enfoques preventivos adoptados por los propios policías municipales, quienes en los conversatorios traducían sus iniciativas de proximidad exhortando a los ciudadanos a “ser los ojos y oídos de la policía en sus colonias”. De manera más reciente, me tocó presenciar cómo los policías escenifican la conformación de “redes vecinales de seguridad”, mediante visitas cuidadosamente planeadas en las que enseñan a los ciudadanos a controlar los accesos a sus calles para detectar individuos o comportamientos inadecuados y reportarlos a la autoridad. La “capacitación” proporcionada por los policías incluye recalcar las obligaciones propias de los vecinos (tener cuidado al usar el celular en la vía pública o al sacar dinero de un cajero, no dejar muestras de que la casa

permanece vacía durante días, etc.), incluso al extremo de enfatizar descuidos, desconocimiento o negligencias por parte de la ciudadanía en casos de extorsión y secuestro.

De haber detectado en su momento estos problemas, habría podido hablar aquí de cómo afectaron a mis propias ideas sobre etnografía y antropología “aplicada”. No pude, no quise dar un paso que quizás me habría llevado a suspender mi participación en un proceso en el que creía firmemente. Habría tenido que reflexionar sobre los discursos e intervenciones que refuerzan la transferencia de responsabilidades preventivas a las comunidades: ¿qué tanto contribuí mediante éstos a los imaginarios de orden y seguridad diseminados por las autoridades, caracterizados por construcciones de ciudadanos meritorios y no meritorios de protección? Como apunté con anterioridad, las distintas nociones de seguridad confluyen e incluso se confunden unas con otras. A pesar de partir de una definición de seguridad ciudadana en apariencia precisa, mis recomendaciones para la consecución de ésta podían apuntalar más bien una *ciudadanización* de la seguridad pública y sus aspectos reactivos; e, incluso, ser empleadas por las instituciones estatales y transnacionales que contrataron la asistencia de Insyde conforme a nuevos esquemas de vigilancia social y *seguritización* de la vida cotidiana.

Nunca he estado más comprometido con la consultoría; nunca me he alejado tanto del papel del etnógrafo, empeñado en prescripciones irreflexivas pero incapaz de producir descripciones densas de los órdenes locales cuyos rasgos eran más que visibles y audibles: extorsiones y secuestros a manos de la policía municipal, narrados una y otra vez por los habitantes de asentamientos urbanos segregados; jóvenes aterrorizados, huyendo ante la vista de una patrulla frente a mis ojos; familias hacinadas en cuchitriles y enfrentadas a condiciones laborales precarias, miseria, enfermedades y desnutrición infantil. Me limité a conminar a mis interlocutores en las colonias urbanas a “hablar de acciones que procuren mejores instituciones” ante problemas como la violencia intrafamiliar, un caso en que –para mayor contradicción– la policía sólo podía realizar tareas de contención y enlace: procurar que las violencias familiares fueran atendidas por las instituciones sociales correspondientes era, en gran medida, responsabilidad de los ciudadanos. La urgencia de mis objetivos tampoco me dejaba tiempo para considerar cómo la violencia intrafamiliar podía mostrar otras violencias estructurales y cotidianas más allá de la seguridad *per se*. Ello habría cimbrado las bases de mi creencia en que, a mayor cohesión comunitaria, mayor seguridad ciudadana. Al no establecer diferencias de fondo respecto de la posición normativa y gerencial-instrumental de planificadores y expertos en políticas, el “estar ahí” y el “contacto directo con la gente” pierden su significado como medio de justificación del quehacer etnográfico.

Mejores instituciones y buen gobierno; trabajo preventivo con policía de proximidad; participación ciudadana en la producción de seguridad: objetivos de política pública transformados en artículos de fe. Aparece de nuevo el misionero empeñado en transformar el mundo de acuerdo con sus propios valores –en este caso, los del ciudadano liberal de clase media–. Aparte de afectar al discernimiento, la transformación de los objetivos y predicciones del modelo de la política en un sistema de creencias requiere de la constitución de una comunidad epistémica integrada por fieles creyentes (Mosse, 2005: 172). Para ello se necesita hacer que la gente vea el error de sus creencias y acciones, que cambie su manera de entender el mundo.

La experiencia de la *conversión*, tropo central en las narrativas de la práctica misionera, se refiere así a un proceso que también tiene lugar en el mundo de las intervenciones y los programas de política pública (Stirrat, 2008: 416-417). Mientras que trataba de “convencer” a los representantes de vecinos para que articularan “un proyecto común mediante la conciliación de aspiraciones individuales y colectivas”, en los talleres participativos y los conversatorios con los policías escuché ciertos tipos de testimonios personales de conversión. Tras una breve introducción por parte del personal de Insyde, algún mando policial comenzaba su exposición con un discurso optimista en el que, aun reconociéndose “lo mucho que queda por hacer”, se destacaban los avances logrados en la modernización de la institución policial y su transición hacia un modelo “más social” y “próximo al ciudadano”. El portavoz de la policía podía recurrir asimismo a propósitos de enmienda y a compromisos de actuar sin concesiones en contra de los “elementos malos y corruptos”, como parte del proceso de “depuración” que, de todos modos, ya se estaba realizando en su institución. No era raro que más de un representante de colonos se levantara de su asiento y, de manera solemne, reconociera haberse encontrado con “policías honestos” y se mostrara dispuesto, en nombre de su comunidad, a darle otra oportunidad al nuevo jefe de sector y a los oficiales a su cargo. Conscientes del potencial impacto de estos gestos, los policías y funcionarios podían emplearlos para apuntalar discursos de concordia y buena voluntad, así como aprovechar la ocasión para mostrarse optimistas y confiados en el desempeño futuro de la seguridad pública municipal.

Como muchos misioneros, sin embargo, desconfié de la sinceridad que tales declaraciones de conversión podían tener más allá de la retórica y la escenificación. Lo que sucedía a los conversatorios era una suerte de proceso de *gubernamentalización* análogo al seguido por la actividad misionera al transitar de la imposición de formas disciplinarias a la inculcación de ciertas ideas y prácticas. En el mundo de las

intervenciones de política para el desarrollo, lo “que empieza como formas externas de disciplina (si integras un comité, si tienes reuniones, si incorporas a las mujeres, entonces tendrás ayuda), se inculca, con suerte, en la gente y se vuelve parte de su práctica social cotidiana”: lo que supone este proceso de auto-disciplina, revestido de “participación” o “empoderamiento”, es “la reconstitución de prácticas locales de acuerdo con los valores de los misioneros” (Stirrat, 2008: 417).

Un misionero en la Colonia Terremoto

A esos valores subyace un modelo de persona extrañamente asocial y acultural –universalizada, por así decirlo–, basado en la suposición de que “la sociedad debería consistir en individuos que entran en modalidades de contrato social entre sí, negando formas preexistentes de jerarquía, dependencia o carencia de poder” (Stirrat, 2008: 415). Éstas caracterizan a los procesos políticos que configuraron a colonias como Terremoto, creada durante la primera administración federal del PAN (2000-2006) mediante un programa de subsidio a la vivienda para familias de escasos recursos. Los fondos de este programa de la Sedesol fueron canalizados al gobierno del estado de San Luis Potosí, también panista, el cual privilegió la entrega de recursos y viviendas a integrantes del Movimiento Pueblo Libre (MPL), una organización popular afín al gobernador de la entidad. Pese a que la responsabilidad del programa federal terminaba con la construcción de viviendas, el ayuntamiento de la ciudad de San Luis (capital del estado), administrado durante varios periodos por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), rechazó hacerse cargo del subsiguiente desarrollo y mantenimiento de la colonia. En este limbo administrativo, los líderes locales de Antorcha Campesina, una organización afiliada al PRI, habían irrumpido en Terremoto para ir obteniendo beneficios que incluían recursos o viviendas para sus integrantes a cambio de apoyos electorales, además del control sobre el kínder y la escuela primaria de la colonia –vedados para padres de familia pertenecientes al MPL–.

Terremoto creció así de forma desordenada y descoyuntada del ámbito urbano local. A mi llegada en octubre de 2011, encontré 706 viviendas –celdas de 35 metros cuadrados en su mayoría– asentadas en una desolada periferia carente de pavimentación y servicios, más allá de unas pocas líneas de alumbrado público y un sistema de drenaje y agua entubada construido con materiales deficientes. En Sedesol decidieron hacerse cargo del problema al que habían coadyuvado con su anterior proyecto de vivienda de interés social, ahora con 33 millones de pesos otorgados por el BID mediante el programa Hábitat para la generación de infraestructura; la condición fue que la administración municipal “aceptara” finalmente a la colonia y aportase otros seis millones para su reconstrucción. Los integrantes de Antorcha Campesina dieron la bienvenida a esta iniciativa, la cual incluía la construcción de un centro de desarrollo comunitario al que se opusieron los miembros del MPL, no obstante, por proyectarse en una zona que reclamaban como suya por un supuesto acuerdo con el ex gobernador de San Luis. En Terremoto, colonia con apenas 2,500 habitantes, había otras dos organizaciones populares que inclinaban la balanza a un lado u otro según fuera el caso. Estas asociaciones eran la *comunidad*. A ellas había que pertenecer para obtener derechos y servicios básicos que aparecían como resultado de la confrontación y la lucha, o bien como recompensa por los votos y apoyos prestados.

En principio inoportuno en este contexto, el proyecto piloto de policía de proximidad para el programa Hábitat se convirtió en un proceso de intermediación y resolución de conflictos. Tras el conversatorio logrado en noviembre de 2011 entre la policía municipal de San Luis y los representantes de todas las organizaciones presentes en Terremoto,⁶⁸ gran parte de mis esfuerzos durante 2012 se dirigieron a persuadir a los vecinos para que dejaran de lado sus afiliaciones políticas: habrían de organizarse en una asociación que representara a todos los habitantes en conjunto y pudiera actuar como canal de comunicación entre éstos, la policía y las autoridades municipales. Sin su propia “junta de mejoras” o comité ciudadano, los vecinos de Terremoto no podrían

⁶⁸ En diversos foros y documentos, no dejé de recalcar este conversatorio como uno de los resultados concretos más auspiciosos de mi participación en la asistencia técnica de Insyde. En un informe de avances interno, escribí que: “Mientras que asuntos como la educación, el centro comunitario o los recursos de programas sociales contribuyen a dividir a los colonos, éstos pueden encontrar un espacio de consenso en el tema de la seguridad y la presencia policial”.

participar en el nombramiento de los integrantes del organismo municipal oficialmente encargado de gestionar de forma transparente los nuevos recursos para el mejoramiento urbano. Es decir, la policía no tenía que ser la contraparte exclusiva de los ciudadanos en la coproducción de seguridad. De hecho, era importante que así fuera. Poco después de los conversatorios, no era raro que los vecinos que habían participado en ellos nos dijeran que los policías de la “célula de proximidad” no respondían sus llamadas, o que el nuevo jefe de sector no sabía nada del asunto. Asimismo, ni los enlaces de Sedesol-Hábitat ni los del PCC se ocuparon por lo general de dar seguimiento al cumplimiento de compromisos alcanzados en los conversatorios.

Como responsable de la “parte comunitaria” del proyecto, a cargo de un equipo de trabajo en campo, pasé jornadas enteras en Terremoto, dispuesto a lograr la conformación de una junta de mejoras con el ímpetu del predicador dispuesto a liberar a su grey de las cadenas pre-modernas de la organización jerárquica. Como ilustran ciertos pasajes de mi diario de campo, esta suerte de proceso evangelizador requería mucho proselitismo entre aquellos a los que pudiera enrolarse para cambiar su forma de ver el mundo:

26 de octubre de 2011:

Identificación de actores relevantes. Primero, los “independientes”, los que no están casados con ninguna organización [...] Ciertos jóvenes demuestran estar al margen de los conflictos en la colonia y tienen una visión muy crítica de los mismos. Y luego no hay más remedio que incluir a los líderes locales de Antorcha. Al menos parecen tener una visión más integral y apuntar al largo plazo, aún si está motivada por intereses políticos y económicos [...] Y no hay que olvidar a la otra parte: doña Vero, la “coordinadora” local del MPL, capaz de articular intereses particulares en términos de alternativas que aluden al bien común.

17 de agosto de 2012:

La asamblea en Terremoto se va configurando poco a poco [...] Mi desánimo va cediendo su lugar al renovado interés en la reunión y el trabajo organizativo con los vecinos conforme la gente va juntándose hasta llegar a unas 40 personas [...] De hecho, para mi sorpresa, no pocos de los allí presentes avanzaron en la “tarea” que les habíamos dejado en nuestra visita anterior. Una a una, Daniela fue anotando en un cuaderno las calles donde los vecinos habían convocado reuniones para elegir a sus representantes de cara a las planillas para entrar en el proceso de elección de los integrantes de la Junta de Mejoras [...] Esto fue interrumpido por la conflictiva doña Vicky. Refiriéndose a doña Vero, allí presente, nos espetó que ella había creído que este proceso de elección de representantes de calle excluiría a los miembros de organizaciones políticas como Pueblo Libre, pero, por lo que allí se veía, no había sido así. Uno de los hombres pidió la palabra para recalcar que él creía que el proceso estaba realmente siguiendo la lógica de la organización vecinal, independientemente de afiliaciones políticas. Por si esto fuera poco, Vero refutó de modo inapelable la acusación de doña Vicky: dijo que la mejor prueba de que se habían dejado de lado las divisiones partidistas era que ella, líder de Pueblo Libre, compartía la representación de su calle con otra señora, allí presente, de conocidas simpatías hacia Antorcha Campesina.

24 de octubre de 2012:

Han sido meses de gastar saliva en infinitas reuniones a pie de calle, lidiando con impuntualidades e inasistencias; de ir y venir entre la colonia, la delegación local de Sedesol y el ayuntamiento. Pero por fin, después de lograr que los vecinos de cada una de las calles de Terremoto designaran a sus representantes con independencia de la organización a la que pertenecieran, éstos terminaron de elegir a los integrantes de la planilla de la que saldrán los miembros de la junta de mejoras. La planilla quedó formalmente inscrita ayer, minutos antes del cierre del plazo a las nueve de la noche, en la Unidad Administrativa Municipal. Ahora, a esperar la convocatoria del ayuntamiento para elegir a las juntas de mejoras.

Todo se vendría abajo tan sólo unas semanas después. Tras la inscripción de “la planilla de Insyde”, como se la llegó a conocer en Terremoto, el ayuntamiento del PRI pospuso la elección de la junta de mejoras hasta verificar si la colonia “pertenece realmente” a la jurisdicción de San Luis. Esto fue una triquiñuela para retrasar la fecha límite y dar oportunidad a otras planillas para entrar en el proceso.

La presencia de mi equipo de trabajo en Terremoto fue resignificada según una duradera lógica de mecanismos institucionales y códigos culturales compartidos. Al fin y al cabo, nuestra intervención tenía lugar en el marco de la Sedesol, la misma dependencia federal que había permitido el empleo discrecional de recursos públicos por parte del gobierno estatal. Tampoco quedamos totalmente al margen de esa lógica, ya que privilegiamos a la líder local del MPL como agente de cambio, apoyándonos en aquellos colonos que quisieron creer su autodefinición de “líder que trabaja para toda la colonia”. Así, fuimos vistos como operadores vinculados a un grupo de interés más: nuevos jugadores conteniendo en la misma arena creada por las normas del patrocinio y la redistribución clientelar de recursos. Sólo que estábamos en desventaja frente a otros actores mucho más experimentados en el campo de la intermediación política.

El grupo de representantes que habíamos ayudado a conformar fue ignorado y los líderes de Antorcha Campesina inscribieron “su propia planilla”. En un último intento por reencauzar el proceso, acudí a ellos para aclararles que la convocatoria era abierta y que todos los ciudadanos tenían derecho a conformar planillas. En todo caso, los miembros de la mesa directiva de la junta de mejoras saldrían de las distintas planillas por elección popular en una asamblea. Tratando de sonar lo más conciliador posible, les aseguré que sería ideal que en dicha mesa hubiera un miembro de cada planilla, lo cual obligaría al diálogo y la colaboración entre integrantes de las distintas organizaciones en Terremoto. Sin embargo, los líderes de Antorcha continuaron presionando para que su planilla fuese elegida íntegra como junta de mejoras de la colonia. En un nuevo movimiento, los responsables de desarrollo y organización social del municipio, “temerosos” de las posibles acciones de inconformidad de Antorcha, declararon su intención de permitir la conformación de “tantas juntas de mejoras como planillas u organizaciones hubiera en la colonia”.

Esto equivalió a una cierta subversión del procedimentalismo democrático, credo incuestionado del “fetichista de la legalidad” (cfr. Comaroff & Comaroff, 2009), quien, en su misión evangelizadora, no sabe ver otras formas de practicar ciudadanía distintas a las del “liberal avanzado” y su comunidad participativa de individuos auto-motivados (Rose, 2006: 145-147): por ejemplo, las distintas opciones del *ciudadano corporativo*, delimitadas por líderes vinculados al aparato político estatal. Aun sin haber estado tan incapacitado para percibir la ingenuidad de mis principios y de lo que trataba de lograr, las condiciones de la investigación-acción imponían importantes restricciones de por sí. La dificultad consistía en pensar en salidas prácticas a los problemas encontrados sobre el terreno y, al mismo tiempo, lograr una comprensión coherente de cómo las divisiones comunitarias estaban influidas por un campo político constituido por relaciones corporativas y clientelares entre gobiernos locales y regionales, partidos nacionales y líderes de organizaciones populares.

Inmerso en este continuo de redes de fuerza, la múltiple posicionalidad del consultor antropólogo no es automática o espontánea. Resulta arduo entrar y salir de distintos mundos sociales para percibir de forma inmediata las implicaciones prácticas de los propios hallazgos. No es tan fácil ser un “agente doble” y transitar de un registro a otro, lo cual resulta en una suerte de bipolaridad donde terminan predominando unas metas sobre otras. Aún conservo mis entrevistas, relatos de vida y notas de campo, la mayoría irrelevantes para la consultoría, los cuales he tenido que rescatar de un olvidado archivo en mi computadora para componer este texto. Tras mi experiencia en Insyde, aún presa de una especie de síndrome de Estocolmo, lo primero que acerté a escribir para el borrador de un artículo académico fueron pasajes como los siguientes, criticados por mis pares como demasiado normativos:

Las investigaciones realizadas revelan los obstáculos a que se enfrentan los incipientes esfuerzos por establecer agendas de seguridad democrática en México [...] Sigue siendo difícil procurar que la seguridad sea entendida como una responsabilidad compartida, en lugar de una atribución exclusivamente gubernamental donde el único papel disponible para la ciudadanía sea reclamar a las autoridades el mantenimiento del “orden público”. En este discurso, la seguridad sigue concibiéndose como la simple ausencia de delito y no como un derecho humano, lo cual socava el bienestar y el libre ejercicio de otros derechos como el de la presunción de inocencia.

Este no es el estilo de expresión del género etnográfico. La etnografía no se viste con el “traje de etiqueta oficial” del informe del consultor (Mosse, 2006: 942). Su fin no es juzgar prácticas respecto de normas, ni prescribir soluciones a problemas. Pese a la posible similitud lógica entre la antropología y la política pública en sus respectivos intentos por reconciliar situaciones específicas con conocimiento generalizable, las diferencias

epistemológicas y de objetivos deberían ser innegociables. Tras las críticas a mi texto anterior, pude producir un capítulo publicable (Agudo Sanchíz, 2014) que, a pesar de su mayor profundidad analítica, no logró la suficiente distancia crítica respecto de la asistencia técnica en seguridad.

Salida

¿Cómo evitar esa subversión de la producción del conocimiento etnográfico? ¿Hemos de guardar nuestra distancia con las políticas de seguridad y prevención social? Después de todo, si somos más parte del problema que de la solución es por lo que compartimos con otros profesionales en esos ámbitos laborales. Sin embargo, no seremos plenamente conscientes de ello a menos que, en lugar de separar radicalmente el compromiso activo del análisis independiente, logremos la suerte de síntesis a la que me referí antes mediante la posición metodológica de la objetivación participante. Paradójicamente, más que aportar soluciones concretas, la cercanía con las políticas públicas puede así servirnos para lograr mayor distancia (auto)crítica. Quizás ello no sea tan negativo: como científicos sociales, nuestra tarea no es “ofrecer soluciones, sino indicar problemas” (Weber 1973 [1904]: 40). En lo personal, al menos, la experiencia de Terremoto me deja un aprendizaje: no comprendí los resortes más profundos del sistema político mexicano hasta que tuve que contender con ellos e incluso fui percibido como parte de ellos. Al fin y al cabo, los antropólogos podemos estar vinculados con esos mecanismos mediante redes que abarcan instituciones académicas, políticas, civiles, etc. El análisis crítico del propio papel del consultor antropológico puede contribuir a una etnografía de la política que, además, sirva para reflexionar sobre el reconfigurado orden inherente a los programas de desarrollo y seguridad. Preguntar, por ejemplo, si esos programas no hacen sino administrar la pobreza y la violencia para integrarlas de forma más funcional a diversos procesos sociopolíticos, en vista de su importancia para configurar relaciones entre diversos actores “estatales” y “no estatales” en varios niveles.

No obstante, ¿dónde quedo yo en todo esto? ¿Estaría menos motivado por la *misión* y más por el dinero o, al menos, por la razón puramente instrumental de *infiltrarme* en ciertos ámbitos para maximizar mis posibilidades de investigación y análisis? Trabajar en políticas públicas fue al inicio una manera de ganarme la vida, y luego había de tener alguna fuente de financiamiento para mis propias investigaciones. Como señala Stirrat, no obstante, la autoimagen del mercenario es a menudo una máscara, una forma de defensa consistente en anticiparse a posibles críticas ante la falta de concreción de los programas de desarrollo social (2008: 411). Tras haber sido un firme creyente en las intervenciones en seguridad ciudadana, la desilusión por la ausencia de resultados me acercaría más bien a la postura del disidente. Ello podría ilustrar la idea de las diferentes etapas del ciclo de vida con la que juega Stirrat –del misionero al mercenario (o viceversa) y de ahí al inadaptado–. Con independencia de si son correctos o no, sin embargo, lo que interesa a este autor es examinar cómo los profesionales del desarrollo pueden entender su trabajo en términos de varias aproximaciones a estos estereotipos. Tomarlos al pie de la letra desviaría la crítica de los valores, creencias e ideas más fundamentales que subyacen a muchas de sus actividades.

De manera similar, ciertas suposiciones compartidas e incuestionadas sobre la naturaleza del individuo, de lo social y su transformación sirvieron aquí para iluminar el variado espectro de posiciones simultáneas desde las que trabajamos muchos antropólogos. Habrá, por supuesto, casos de franca disidencia, como el de algunos antropólogos “comprometidos” que reniegan del acartonado mundo de la academia para trabajar en ONG – aunque éstas puedan transformarse en contratistas de agencias estatales y organizaciones transnacionales–. En cuanto a mí, no he trabajado para asociaciones civiles como Insyde porque me sintiera excluido del mundo de la academia, al que no he dejado de pertenecer durante los últimos diez años. Si fuera un completo *inconformista*, tampoco habría podido sobrevivir un minuto en el mundo de la consultoría, cuya cultura exige fidelidad a los valores del modernismo liberal. Todo lo que pueda tener de inadaptado lo debo más bien a mi paso por las políticas públicas. ¿Puedo confinarme a la academia, prescindiendo de otros marcos político-institucionales que me han permitido investigar sobre temas a los que quizás también tendría que renunciar? No lo creo, al menos por el momento. Una última analogía con aquellos que han perdido su fe en la investigación-acción (Stirrat, 2008: 420): el tiempo dirá si me transformo en un cínico amargado incapaz de escapar a un estilo de vida por el que cada vez siento menos compromiso.

Bibliografía

- Agudo Sanchíz, Alejandro (2014). "Coproducción de seguridad. Estado, comunidad y familia en los encuentros ciudadanos con la policía". En *Formas reales de la dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, A. Agudo Sanchíz y M. Estrada Saavedra (Coords.): 315-371. México: COLMEX.
- Albro, Robert, George Marcus, Laura A. McNamara y Monica Schoch-Spana (eds.) (2016). *Anthropologists in the SecurityScape. Ethics, Practice, and Professional Identity*. Nueva York: Routledge.
- Apthorpe, Raymond (1997). "Writing development policy and policy analysis plain or clear: On language, genre and power". En *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, C. Shore y S. Wright (Eds.): 42-58. Londres: Routledge.
- Benthall, Jonathan (2012). "Diapaxis rules OK". *Anthropology Today*, N°1, Vol. 28:1-2.
- Bourdieu, Pierre (2003). "Participant objectification". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N°9: 223-239.
- Buzan, Barry, Ole Waeber y Jaap de Wilde (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff (2009). *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Buenos Aires y Madrid: Katz Editores/ Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Duffield, Mark (2001). *Global governance and the new wars: the merging of development and security*. Londres: Zed Books.
- Fassin, Didier (2011). *La Force de l'Ordre. Une Anthropologie de la Police des Quartiers*. París: Seuil.
- Frese, Pamela R. y Margaret C. Harrell (eds.) (2003). *Anthropology and the United States Military: Coming of Age in the Twenty-first Century*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Goldstein, Daniel M. (2012). *Outlawed: Between security and rights in a Bolivian city*. Durham: Duke University Press.
- Holmberg, Lars (2002). "Personalized policing. Results from a series of experiments with proximity policing in Denmark". *Policing: An international journal of police strategies & management*, N.º1, vol. 25: 32-47.
- Kirsch, Thomas G. (2016). "On the difficulties of speaking out against security". *Anthropology Today*, N°5, vol. 32: 5-7.
- Majone, Giandomenico (1997). *Evidencia, argumentación y persuasion en la formulación de políticas*. México: FCE.
- Mosse, David (2005). *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto Press.
- Mosse, David (2006). "Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N°4, vol. 12: 935-956.
- Nader, Laura (2012). "Diapaxis. Response to Jonathan Benthall". *Anthropology Today*, N°4, vol. 28: 26.
- Ortega, Luis Carlos (2012). "'Adoptará' Estados Unidos colonias vulnerables de Juárez". *Norte Digital* [En línea]. Visita 24 de noviembre de 2012 en <http://www.nortedigital.mx/article.php?id=27187>
- PBK (Publika Consulting) (2011). *Diagnóstico y línea de base para evaluación de impacto CPTED y de prevención situacional*, Santiago, Chile, PBK.
- Piñeyro, José Luis (2010). "Las Fuerzas Armadas Mexicanas en la seguridad pública y la seguridad nacional". En *Seguridad Nacional y Seguridad Interior*, vol. XV de *Los grandes problemas de México*, México, Arturo Alvarado y Mónica Serrano (Coords.):155-189. México: El Colegio de México.
- Ramírez, Carlos (2013). "Human Rights Watch, complicidades". *Grupo Transición* [En línea]. Visita 20 de marzo de 2013 en http://www.grupotransicion.com.mx/sitev2/index.php?option=com_content&view=article&id=19236%3A-human-rights-watch-complicidades&catid=94%3Aindicador-politicocategoria&Itemid=100
- Risse, Thomas (ed.) (2011). *Governance Without a State? Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rose, Nikolas (2006), "Governing 'Advanced' Liberal Democracies". En *The Anthropology of the State. A Reader*, A. Sharma y A. Gupta (Eds.): 144-162. Oxford: Blackwell.
- Ruiz, Juan Carlos y Franz Vanderschueren (eds.) (2007). *Consolidación de los gobiernos locales en Seguridad Ciudadana: formación y prácticas*. Madrid: URB-AL/ Europe: Aid Cooperation Office.
- Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social) (2012). "Lineamientos de Operación del Programa Hábitat 2012" [En línea]. Visita 27 de enero de 2013 en http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Reglas_de_Operacion_y_Lineamientos
- Shore, Cris y Susan Wright (1997). "Policy: A new field of anthropology". En *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*, C. Shore y S. Wright (Eds.): 3-39. Londres: Routledge.

- Stirrat, Roderick L. (2008). "Mercenaries, Missionaries and Misfits: Representations of Development Personnel". *Critique of Anthropology*, N°4, Vol. 28: 406-425.
- Suárez de Garay, María Eugenia (2006). *Los policías: una averiguación antropológica*. Guadalajara (México): ITESO/ Universidad de Guadalajara.
- Timura, C. T. (2001). "'Environmental conflict' and the social life of environmental security discourse". *Anthropological Quarterly*, N°3, vol. 74: 104-113.
- Weber, Max (1973) [1904]. "La 'objetividad' cognoscitiva en la ciencia social y la política social". En *Ensayos de metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wood, Geoffrey D. (1998). "Projects as Communities: consultants, knowledge and power". *Impact Assessment and Project Appraisal*, N°1, vol.16: 54-64.

La investigación antropológica en contextos de violencia

Acercamiento a la situación de la mujer migrante centroamericana en el municipio de Ocosingo

Ángela María Velásquez Velásquez⁶⁹

Resumen

El artículo revisa las múltiples paradojas que enfrenta la etnógrafa al tratar de obtener información sobre la oferta en diversión en Ocosingo, (municipio fronterizo del sur de México) en la que participan mujeres migrantes centroamericanas. La reflexión se hace desde el caminar de la etnógrafa, quien resalta desde diferentes viñetas los riesgos asumidos al transgredir espacios de dominio masculino y al sobrepasar la barrera que los hombres imponen a quienes quieren acceder a las mujeres migrantes por fuera de los códigos establecidos desde el campo de poder de la economía clandestina.

Palabras clave

Etnografía, contextos de violencia, mujer migrante centroamericana, oferta de diversión, economía clandestina.

Lista de siglas

CIESAS Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
MOCAVE Movimiento Campesino Verde

Introducción

En el marco del doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México, llegué al estado de Chiapas en diciembre del año 2013 para realizar mi proyecto de tesis. Después de un año de trabajo de campo indagando el tema de las disputas territoriales y la implementación de políticas ambientales, de

⁶⁹ Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. E-mail: angelamariavel@gmail.com

desarrollo y seguridad en el municipio de Ocosingo, el CIESAS me convocó a participar en el proyecto “Entre dos fuegos: naturalización e invisibilidad de la violencia contra mujeres migrantes en territorio mexicano”. Cuando decidí participar, me encontré en apuros, pues en poco tiempo –tres meses–, debía dar seguimiento a una problemática compleja: la violencia que se ejerce sobre las mujeres centroamericanas en tránsito o asentadas en Ocosingo, y su participación dentro de la oferta de diversión existente en este municipio con flujo de población migrante centroamericana.

El proceso de indagación me llevó a considerar el registro de mi caminar como etnografía, material de análisis importante para entender la complejidad de la economía clandestina en la que participan mujeres centroamericanas. Para efectos de este artículo y para proteger la identidad de las personas con quienes hable, presento los nombres de las personas entrevistadas con seudónimos.

En el contexto de Ocosingo, la economía clandestina no es equivalente a ilegal, sino que es una estructura atravesada por lógicas de carácter legal, paralegal, ilegal y cuasi legal. Para caracterizar este escenario, aproveché mi calidad de mujer extranjera que indaga y negocia el acceso a información sobre este campo de poder masculino, movido por formas arraigadas de violencia y en el que cobra vida la categoría de mujer: extranjera, sola, con condiciones precarias de existencia como objeto de interés masculino.

Dado el tipo de personas y nacionalidades que circulan por el territorio fronterizo del sur de México, la mujer centroamericana toma en Ocosingo una especial cualidad mercantil. Como valor de uso y valor de cambio a la vez, estas mujeres aparecen insertas en una red o matriz de poder, ocupando claramente un lugar determinado dentro de la economía clandestina.

En este panorama, mi preocupación y reto metodológico era acceder y recuperar información del campo de la oferta de diversión en el que se movía la mayoría de las mujeres centroamericanas, en especial las provenientes de Honduras. En un principio, supuse que la mejor opción era ganar la confianza de los hombres que conocía en el municipio. No obstante, su renuencia y recelo para brindarme otro tipo de información que no fuera vaga y general me llevaron a considerar que aquella no era la mejor estrategia para abordar las dinámicas de poder difusas en las que estos mismos hombres estaban envueltos. Así, funcionarios, promotores de derechos humanos, líderes comunitarios, representantes de organizaciones sociales, ladinos e indígenas, a la vez que participaban activamente en esta economía (como enganchadores, consumidores, clientes en bares y establecimientos con presencia de mujeres centroamericanas o de “mujeres indígenas de comunidad”), eran también quienes estaban encargados de velar por la protección de los derechos de las mujeres.

Es el caso del representante de una organización indígena, cuyo hijo tiene un bar en Ocosingo y recluta mujeres centroamericanas. También es el caso de mi principal informante, líder comunitario que engancha a mujeres y las conecta con los bares; o el del promotor de derechos humanos, quien ejerce como “padrote” y domina sobre una mujer indígena de comunidad que trabaja en un bar en Ocosingo, mientras que, en su organización, tiene la responsabilidad de garantizar el respeto de los derechos de género de las mujeres indígenas dentro del municipio. El padrote, según uno de mis informantes, es el “encargado de la administración de las chavas para la trata de blancas”. Estos hombres tienen, además, otro aspecto en común: el hecho de ser figuras públicas, de ser reconocidos como intermediarios en conflictos locales y de tener amplias redes políticas y comunitarias que ponen a jugar a su favor.

Lo difuso de las dinámicas de poder en Ocosingo es comprensible al evidenciar que este municipio ha estado por décadas al margen del Estado. Esto configura, en muchos sentidos, una economía regional que hace uso del tráfico de todo lo traficable, sobre todo en este momento, en el que el sistema neoliberal, ante la “gran crisis”: ambiental, energética, alimentaria, económica, migratoria, política, bélica, de salud, de valores, de credibilidad institucional, de inseguridad alimentaria, etc., [...] ha mercantilizado todo lo posible, incluso la naturaleza, las personas y la vida misma” (Bartra 2010, citado por Olivera Bustamante, et. al., 2014: 41). Estas dinámicas se facilitan en Ocosingo, al ser uno de los 21 municipios fronterizos que colindan con Guatemala. Su ubicación estratégica –por ser parte del corredor biológico que une a México con Centroamérica y puerta de entrada a la selva lacandona– la pone en la mira del mercado ambiental global y de las estrategias de “regulación”, legitimación y expansión del Estado, quien busca tener un lugar importante en el manejo de la biodiversidad y de la riqueza natural de este territorio y en los flujos comerciales legales e ilegales.

A causa del orden economicista y en expansión que tiene lugar en Ocosingo, hay una reconfiguración de prácticas locales que llevan a “formas de vulneración de la vida y el bienestar de las mujeres” (Segato, 2014: 603) indígenas o migrantes, cuyo cuerpo y trabajo es alienado, desposeído, a favor de la profundización del

patrón de la colonialidad, entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de esta modernidad y capitalismo avanzados (Segato, 2014: 598).

Las “modalidades de violencia” (Segato, 2014: 598) exacerbadas asociadas a la prostitución, al alcoholismo, al desplazamiento de la población hacia zonas urbanas, al tráfico de drogas, al aumento de migrantes por rutas más difíciles y peligrosas y al “aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar” (Segato, 2014: 603), son algunas de las que (al igual que en el estudio de Segato en Brasil) se dan en Ocosingo. Éstas, con su avance, intervienen y descomponen “la malla comunitaria” presente en un municipio con tradición indígena. Se trata, como dice Segato, “de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la cáscara hueca” (Segato, 2014: 604).

Mi reflexión se centra en la comprensión de una modalidad de violencia asociada a la oferta de diversión masculina en la que están insertas la mayoría de mujeres centroamericanas, especialmente hondureñas. Hago tal reflexión desde las tensiones y riesgos que viví al transgredir espacios de dominio masculino y al traspasar la barrera que los hombres imponen a quienes quieren pasar a sus dominios y acceder a las mujeres migrantes por fuera de los códigos establecidos en el campo de poder de la economía clandestina. En esta experiencia, mi propio cuerpo de mujer fue objeto de observación. Hay que considerar que la condición de ser mujer colombiana de 35 años de edad, ser estudiante y ser vista como mujer sola dentro de la ciudad me dio ventaja para acceder a ciertos actores, ladinos e indígenas, conocedores de la dinámica urbana de la diversión. Al mismo tiempo, muchas de estas características me hacían vulnerable y me ponían en situaciones de riesgo.

En búsqueda del anclaje etnográfico

Antes de empezar el trabajo de campo, conversé con quien era mi compañero para delegarle parte del trabajo de campo, pensando que sería más fácil para un hombre recorrer los bares y centros nocturnos de la ciudad. De esta manera, se mapearía y registraría la posición de mujeres y hombres en dichos escenarios. A pesar de su disposición, decidimos que no era conveniente transferir dicha responsabilidad. Uno de los criterios tomados en cuenta fue que él no contaba con el reconocimiento de personas claves del lugar, que le pudieran ayudar en caso de peligro o de algún contratiempo. En cambio, yo, después de más de un año de trabajo, estaba familiarizada con personas locales, quienes me reconocían como estudiante. Este aspecto, finalmente, fue el que me permitió salir de problemas en momentos álgidos durante el trabajo de campo, los cuales explicaré más adelante. Fue difícil imaginar cómo realizar la etnografía, sentí angustia al visualizar un campo tan amplio, sin contar con un nicho de llegada e indagación confiable. Me hubiera gustado no tener que ir a Ocosingo, pues todas las interrogantes estaban abiertas, y los límites y estrategias para alcanzarlos estaban poco claras.

Lo primero que hice al llegar a Ocosingo fue hacer recorridos por la ciudad durante el día y la noche, por varios días. El propósito era entrevistar a alguna mujer centroamericana. Caminé calles, pregunté en peluquerías, cabinas telefónicas, seguí mujeres, observé la interacción de personas en el parque central. Todo esto sucedió sin lograr un anclaje etnográfico que me permitiera el encuentro y la interlocución con ellas o con personas claves que me ayudaran a entender las dinámicas migratorias en el municipio.

Mapear la diversidad de establecimientos oferentes de diversión diurna y nocturna con presencia de mujeres centroamericanas fue el logro más significativo de aquellos recorridos. Encontré, así, que la oferta de diversión en Ocosingo se encuentra distribuida por toda la ciudad, tanto en el centro como en las afueras. Es decir, no se distingue una zona de tolerancia en particular como en otras ciudades. Al respecto, Elías, tzeltal y diácono de la iglesia católica, expresa: “Toda la ciudad es una zona de tolerancia”. Asimismo, un comunicado de prensa dice: “Dentro de poco, Ocosingo será ‘la cantina más grande del mundo’ en caso de no imponer una regulación y un alto a la expedición de licencias de bebidas embriagantes” (La voz de Ocosingo, 3 de diciembre de 2012).

Dicha oferta está delimitada por horarios y días particulares, según la actividad permitida a cada establecimiento. Por ejemplo, están los restaurantes-bar y centros botaneros, que abren de lunes a sábado con horario de 10 de la mañana a 10 de la noche. A las mujeres que trabajan en estos bares se les llama “ficheras”.

Según Mary, de Honduras, la fichera es una “dama de compañía que está contigo, se sienta a la mesa, y quien la invita le ofrece cervezas de cuarta –cerveza de color verde- que cuesta cincuenta pesos, treinta para el establecimiento y veinte para la muchacha”.

Otros espacios son los bares o centros nocturnos, los cabaretes y las discotecas, con un horario de 12 de la noche a 3 de la madrugada. Los billares y boleras son otra oferta que opera de lunes a sábado de 12 del día a 12 de la noche. El único establecimiento que parece no tener restricción es la discoteca Antiques. Y como si se tratara de una ruta del placer, un habitante de Ocosingo expresa : “A la discoteca Antiques llega mucho gay, mucho militar, muchas mujeres jóvenes y es el último lugar que se visita en los recorridos por bares y discotecas, pues la cierran al amanecer”.

En los recorridos identifiqué, también, que los centros nocturnos se encuentran a la salida de la ciudad. Una mujer mestiza, hermana del dueño de un bar en Ocosingo, dice: “Allí hay grupos delictivos, si eres mujer hasta te pueden comprar. Son lugares peligrosos. Las mismas mujeres pueden robarte” (Entrevista con Tati, municipio de Ocosingo, agosto de 2015). Los nombres de algunos de estos establecimientos son: la Pantera Rosa; La Pachanga (ubicado en el barrio Pequeñeses, por la carretera que comunica con Altamirano); El Monte Carlos; Manolos Bar (que cuenta con hotel). Otro centro nocturno con alta presencia de mujeres centroamericanas es Las Colegialas Night Club, ubicado en la carretera federal a Jataté, cerca de la Policía Estatal Preventiva. Estos establecimientos tienen en común contar con tubo y tarima de baile.

Un sábado en la tarde, un carro que pasaba por el parque voceaba por parlante: “*Colegialas Club invita a conocer nuestras nuevas chicas traídas directamente [no entendí lo que sigue], bailando sólo para ti [...] las más sensuales, las más audaces, las más sensualísimas en minutos, [...], diviértete, no te las puedes perder*” (Notas del campo, municipio de Ocosingo, agosto de 2015). Es importante resaltar que este establecimiento, al igual que La Pachanga, se encuentra sobre la carretera que comunica a Ocosingo con Altamirano y Comitán. Hay quienes consideran que existe un corredor de establecimientos entre Ocosingo y Altamirano, en el que se ponen a circular a las mujeres centroamericanas.

Hay, pues, en la ciudad de Ocosingo una “oferta de diversión” que depende en gran medida de la presencia de mujeres centroamericanas, específicamente de mujeres hondureñas. Al respecto, decía la administradora de un bar en Ocosingo: “tuvimos 15 días en que el bar no se movía, estaba muy tranquilo y relajado, pues por esos días no habían mujeres”. Es de considerar que los bares de mayor demanda y prestigio son los que cuentan con un porcentaje mayor de mujeres centroamericanas. Ellas, con su trabajo, aportan a una economía local de la que se benefician diferentes actores y sectores de la sociedad: propietarios y administradores de bares, dueños de hoteles y moteles, los clubes nocturnos, los funcionarios de las dependencias públicas, policías y militares, taxistas, la industria licorera, entre otros.

Etnografía de los impedimentos. Acceso y control masculino

La segunda estrategia que surgió en campo consistió en transgredir la barrera, las reglas y el control de acceso a información que imponen los hombres. Como etnógrafa, no fue fácil tomar esta decisión y empecé a cuestionarme: ¿Qué estaba dispuesta a hacer para lograr un mínimo de información? ¿Qué situaciones a costa de mi propio riesgo asumiría para avanzar etnográficamente sobre este campo difuso de poder? ¿Cuáles serían mis límites y estrategias de autocuidado?

Sólo hasta el final de mi estancia en Ocosingo entendí plenamente el riesgo asumido al afrontar el trabajo de campo de esta manera. Recuerdo la expresión de un promotor de derechos humanos cuando me dijo: “Este campo es difícil de penetrar porque hay ligas o bandas que controlan a las mujeres, que las vigilan y están

pendientes de ellas⁷⁰. Las pueden manejar mestizos, hombres de las comunidades o la policía” (Entrevista con promotor de derechos humanos, municipio de Ocosingo, agosto de 2015). No tomé en cuenta esta perspectiva el día en que, preocupada por las limitantes frente al acceso a información, salí a caminar por la ciudad. Mi idea era que mediante situaciones en vivo, o de confrontación, los hombres expresaran sus reacciones y se vieran obligados a hablar de la cara oculta, de la que no quieren mostrar.

Es tiempo de elecciones, Ocosingo está dinámico, pues espera los resultados de la contienda electoral. Después de varias vueltas, me siento fuera de la iglesia. Un chico tzeltal de unos 32 años de edad que está sentado junto a mí parece escuchar mi acento cuando hablo con una transeúnte, pues luego pregunta por mi lugar de procedencia. Él me dice que es docente de Abasolo, parte de un grupo de jóvenes que apoya al Partido Verde. También se interesó en saber si estoy legal en México. Yo le digo que soy estudiante y que estoy de paso por Ocosingo. Al ver su interés en hacer amistad, le pregunto si sabe dónde están las mujeres centroamericanas en Ocosingo, explicándole que estoy haciendo un estudio y que me interesa conocer sobre ese tema. Él me dice: “Yo te puedo ayudar y llevar a un lugar donde ellas están, pero para hacer bien la entrada al lugar hay que tener un plan”. Luego me pregunta si tengo cuarto para ir a realizar previamente el plan. Le digo que no, que estoy en casa de otra persona. Luego pregunta de nuevo “¿y tienes pasaporte?”. Sin contestarle, me propone: “mira, tú y yo podemos ser algo, yo te respetaría, acá en Ocosingo tengo unos terrenos donde tú puedes quedarte. No hay problema de que trabajes en lo que sea, pues a mí me gustan mucho las extranjeras, sobre todo así flaquitas y mayores como usted”. Nuevamente, le explico que, a pesar de ser Colombiana y por ende extranjera, no estoy ilegal en el país y que si vine a México, y en particular a Ocosingo, es por cosas de estudio” (Notas de campo, municipio de Ocosingo, agosto de 2015).

El encuentro con el docente me llevó a considerar que en Ocosingo existe un habitus de reproducción del capital material y simbólico de los hombres, reflejado en el interés de éstos por enganchar o “hacerse de mujer centroamericana” o de un lugar de procedencia diferente al propio, sobre todo si ellas están en situación de inferioridad y de exclusión, como es el hecho de “ser indocumentada”. No es gratuito que varios hombres tengan expresiones como las siguientes: “yo respeto el trabajo de ella”, “lo importante es que me dé prioridad a mí”.⁷¹

La posibilidad de ir con el docente a un bar me puso en una disyuntiva como mujer, por el temor de una agresión a mi integridad física y moral. Sin embargo, también me puso ante un conflicto como etnógrafa, al debatir conmigo misma entre obtener información de manera ágil, pero adentrándome en terrenos y espacios poco seguros para mí, o buscar una entrada más tranquila, pero más dilatada a los establecimientos frecuentados por mujeres hondureñas. Esta última opción fue la que menos me convenció, pues me ponía a expensas de los ritmos y de la voluntad de mis informantes, quienes se mostraban reacios a brindarme información. Así que empecé a aprovechar situaciones que, aunque riesgosas, me acercaban más a la dinámica de la mujer hondureña dentro de la oferta de diversión en Ocosingo. Inicialmente, no medí el riesgo de esta decisión. Fue en el transcurso del trabajo de campo y a raíz del miedo de sentirme vulnerable que consideré poner límites prácticos a mi búsqueda, al igual que barreras teóricas y de permanencia en el municipio.

⁷⁰ Dice el promotor de derechos humanos: “En Las Chiripadas hablamos con una muchacha, ella dice que sí nos da la entrevista, pero que falta ver qué dice su esposo que es un sectorial, pues allá entran ellos. Por eso es delicado el tema, pues si las ven dando información, quién sabe qué les pase. Cuando uno va a algunos bares, las muchachas hondureñas comentan cosas, pues ellas buscan que alguien les proponga matrimonio. Dicen que los dueños se quedan con la mitad de lo que ellas reciben, que son 100 pesos mientras son ellas las que están en la friega. Y que en un bar que hay más arriba, muchas veces no les pagan, a veces les dan sólo para la comida o el cuarto y que las obligan”.

⁷¹ La intención arraigada de muchos hombres habitantes de Ocosingo por “hacerse de mujer centroamericana” es un punto interesante a seguir explorando, pues me queda la inquietud, de si ésta es una manera de apropiarse y ser los dueños del trabajo que la mujer realiza después de las 10 de la noche, cuando termina su turno en los bares. Pues no es común que en una economía precarizada y patriarcal, los hombres digan que “respetan” el trabajo que ellas realizan y que a la vez las pretendan como compañeras, independientemente del trabajo que ellas realizan.

Una situación de riesgo fue aceptar ir con el docente al “restaurante bar”:

Nos encontramos fuera de la iglesia, tomamos un taxi en el parque, el docente le dice al taxista que nos lleve en dirección a Protección Civil. Unos minutos después de subirme al taxi, siento temor, pues veo que nos alejamos del centro urbano por carretera asfaltada. Tras una gran planicie, sobresale un edificio grande. Él me dice que se trata de las instalaciones de la policía. A esa altura hace parar el taxi, lo que me parece extraño, pues en ese punto no hay ningún bar. En ese momento siento mayor temor, él lo nota y me pide tranquilizarme diciéndome que el bar está a unas calles. Luego agrega: “mira, yo te puedo ayudar, pues conozco al dueño del bar, pero ¿qué me vas a dar a cambio por haberte traído y gastar mi tiempo?”.

En ese instante, este “profesor” hizo manifiesta la relación de poder que establecen los hombres con mujeres que buscan ser “ayudadas”, o que se encuentran en precarias situaciones. Él, al estar seguro de mi necesidad de información, me percibió como a muchas otras mujeres migrantes o indocumentadas, en desventaja y, por lo tanto, en deuda ante el favor masculino, que debe ser pagado favoreciendo el provecho sexual y, por lo tanto, el ejercicio de dominación masculina.

Después de su propuesta, siento miedo de ser violentada u obligada a hacer algo en contra de mi voluntad. En este momento me cuestiono si vale la pena haber asumido este riesgo a costa de mi seguridad, con el único fin de generar información. En ese instante, confiando en poder controlar la situación, camino callada hasta llegar al bar. Tratando de cambiar el curso de la conversación, cuando llegamos al bar, le pregunto por el significado de la publicidad que está en la fachada del bar: “Ocosingo ya es MOCAVE. Movimiento Campesino Verde. Avanzando juntos, impulsando el CAMPO”. Él me explica que el dueño del bar “es trabajador del ayuntamiento de Ocosingo”, “asesor de Tito Albores” y, por ende, simpatizante del Partido Verde.



Foto 1. Restaurant en Ocosingo. Foto de la autora. Todas las fotos son de 2013.



Foto 2. Estación policial en las cercanías de Ocosingo. Foto de la autora.



Foto 3. En las afueras de Ocosingo y rumbo a los “espacios de diversión”. Foto de la autora.

Entramos al bar, permanecemos una hora sentados tomando cerveza mientras observo desde mi lugar la dinámica del bar. Cuando deja de sonar la música, llamamos a la chica hondureña para pedirle la cuenta. Mi acompañante le pregunta “¿estás disponible esta noche?”, insinuándole que era para que estuviéramos los tres. Ella asiente con la cabeza. Él le pide su número de teléfono y le dice que la llamará después de las 10:00 p.m. –hora en la que ella termina su turno de fichera en el bar–. Yo saco papel y lápiz para escribir el número, pensando en llamarla para mirar la posibilidad de una entrevista, pero él insiste en que él lo escribirá. Salimos del lugar, caminamos calle abajo, finalmente me dice: “si quieres su número debes darme algo a cambio, pues todo tiene precio en la vida ¿estás de acuerdo?”. En ese momento le clarifico que no estoy dispuesta a acceder a sus intereses a cambio de información. Finalmente, me quedé sin el número de la mujer hondureña y, por supuesto, sin la posibilidad de hacerle la entrevista. (Notas de campo, municipio de Ocosingo, agosto de 2015).

La situación vivida con el docente me llevó a considerar que, para hacer una etnografía amplia sobre la situación de la mujer centroamericana dentro de los espacios de “diversión”, había que superar el dominio, control y restricción que los hombres ejercen en este campo. Lo anterior es necesario sobre todo si se pretende hacer un acercamiento a las mujeres centroamericanas desde una lógica diferente a la que ya está regulada y normalizada dentro de los espacios de diversión y dentro de la ciudad.

Otro obstáculo a superar es la desconfianza que las mujeres sienten hacia personas externas que quieren tener un diálogo con ellas por fuera de los códigos, pautas de comportamiento y espacios que ya están establecidos o aceptados. De ahí que, cuando dan sus números telefónicos, éstos sean falsos. Lograr hacer una etnografía desde la voz de las mujeres es difícil, de no ser que se realice desde la empatía que genera el pertenecer a una misma región o país, o desde la confianza al vivir una experiencia similar. Por ejemplo, Cecilia, mujer hondureña que vende hamburguesas en el Tianguis Campesino por las noches dice: “Ellas llegan en taxi al tianguis a comprar la hamburguesa y se vuelven a ir en taxi. No se rozan con otra gente, sino que hacen su grupito, conviven entre ellas y rentan juntas, no en hotel sino en cuarterías. No conviven con otra gente, porque mucha gente de aquí las discrimina, dicen que son cantineras” (Entrevista a Cecilia, mujer hondureña vendedora de hamburguesa en el Tianguis campesino, municipio de Ocosingo, agosto de 2015).

Es de resaltar que, aunque pude hablar con varias mujeres centroamericanas en su lugar de trabajo (bar), lo hice a través de la intermediación de hombres que, junto conmigo, generaron dentro de este espacio conocido y establecido un diálogo con ellas, enmarcado dentro de la figura de “mujeres ficheras”. Sin proponérmelo, el proceso de interlocución con los hombres fue el punto de partida para evidenciar las lógicas y categorías absolutas de poder masculino que se constituían en torno a la vida y al trabajo de las mujeres migrantes. Yo misma, a pesar de mi ventaja educativa y de estar legal dentro del país, no me escapé de ser situada en el mismo peldaño de desigualdad social en el que los lugareños tienen a las mujeres centroamericanas: el hombre, al vulnerabilizar a la mujer, legitima su superioridad y las acciones violentas que pone en juego para el logro de sus intereses.

Otra situación en la que mi propio cuerpo se puso como objeto de indagación y experimentación se presentó una tarde en que entrevisté a Cecilia, mujer hondureña que vende hamburguesas en el Tianguis Campesino. Ella me dijo que a dos calles de su casa había un bar llamado *restaurant bar los Tulipanes*.



Foto 4. Rumbo al bar “Los Tulipanes”. Foto de la autora.

Al finalizar la entrevista, a las 2:00 p.m., camino hacia el bar con la intención de tomar una foto a la fachada. En el letrero dice “Bienvenido a su Restaurante Bar Los Tulipanes”⁷². Parada en frente del bar, mi corazón se acelera a raíz del impulso de entrar a conocer de cerca la dinámica en estos lugares. El calor del momento y el deseo de una cerveza fría animan aún más mi intención de entrar. Al cruzar el portón, observo una zona amplia que sirve de estacionamiento de carros, en ese momento hay dos estacionados. Contiguo, hay un salón amplio techado. En la primera mesa, hay un grupo de cinco mujeres sentadas, de entre 20 y 35 años. En la cabecera de la mesa, hay una mujer de unos 45 años, que ofrece y vende ropa.⁷³ Cuando me ven entrar, se quedan mirándome detenidamente. Me dirijo afanosamente al mostrador, allí están tres chicas que me observan con inquietud y sorpresa. Pido una cerveza, “¿La quieres para llevar?” pregunta una de ellas, “no, la tomaré aquí”, le respondo. La cerveza que me sirven es enlatada. Como me quedo parada en la barra, una de ellas me dice “si quieres puedes sentarte”, así que me acomodo en una de las mesas contiguas a la rockola, mirando hacia la barra.

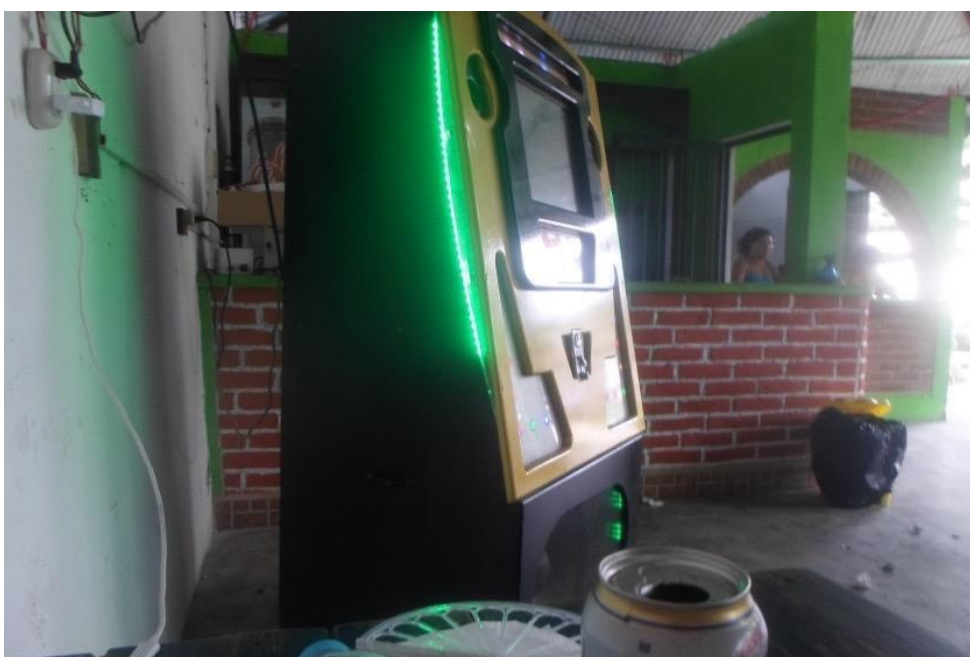


Foto 5. Infiltrándome en los espacios de diversión para hombres en Ocosingo. Foto de la autora.

Quando termino mi primera cerveza, siento de nuevo ansiedad, pues no quiero irme del lugar sin observar un poco más. Llamo a la muchacha para pedir otra cerveza, y antes de que se aleje, se me ocurre decirle “mira, soy colombiana, voy de paso pero me he quedado sin dinero, y quiero saber qué puedo hacer para trabajar aquí”. Ella, inmediatamente, me responde: “pues si te invitan a meserear entonces vas”, no dice nada más y se aleja. Su respuesta me deja contrariada, realmente no tengo claro qué esperaba escuchar. Entonces, observo nuevamente a las muchachas del lugar y noto que, a diferencia de minutos atrás, se sonríen conmigo como en una especie de complicidad.

⁷² En 2015 habían clausurado el bar un par de meses a causa de una balacera, luego fue reabierto.

⁷³ Consuelo, mujer hondureña, me dijo que vende comida de su país en Ocosingo y que ha pasado por los bares ofreciéndole a sus paisanas.



Foto 6. Espacios de diversión, espacios de hombres. Foto de la autora.

En ese instante, no supe de qué manera y en qué momento salir del lugar. Afortunadamente, tenía el número telefónico de dos ingenieros, uno de ellos tzeltal, que vive en Ocosingo, y otro que estaba de paso y venía de la ciudad de México. Ambos buscaban fiesta por esos días y se habían ofrecido como guías en el recorrido por los bares, que se jactaban de conocer bien. Raúl, el ingeniero tzeltal, es un muchacho de unos 33 años, de madre y padre tzeltales. Es un profesional en lo ambiental, conocedor de la dinámica municipal y comunitaria. Es líder de su comunidad y asesora a las comunidades indígenas en la elaboración y gestión de sus proyectos, tiene contactos y conocidos dentro y fuera de la municipalidad.

Conocí a Raúl recién llegué a Ocosingo. Un día en que caminaba por la ciudad, me abordó y me preguntó por el motivo de mi presencia en la ciudad. Luego, cuando regresé esta última vez a Ocosingo, me lo encontré nuevamente y le pedí el favor de acompañarme a visitar algunos bares de la ciudad. Raúl se describe a sí mismo como “borracho, marihuano y fiestero”. Con él, frecuenté varios bares en Ocosingo. Por la forma como se acercó a mí la primera vez y por la manera en que nos trataban cuando entrábamos a los bares, tiendo a pensar que actúa como enganchador y como padrote. Según el amigo de Raúl que venía de la ciudad de México, “el rito es que quienes llegan de fuera, le piden a personas como Raúl, que conocen todo, que les ubique a una muchacha o a varias de ellas para una fiesta. Ellos se ganan su dinerito y los de fuera tienen a sus muchachas”. Un caso en particular de enganche, lo comenta el mismo Raúl:

“Yo conocí a Diana hace cuatro años, ella estaba buscando trabajo y me pidió el favor que la ayudara a conectar con un bar. Ella se dedicó a chambear, a fichar, a ahorrar, esto y lo otro y se compró el permiso de este bar, ahora ya es dueña del bar. También le eché la mano para darle el apellido a su niño, ya con eso le dieron su documentación. Ahora cuando yo llego a su bar, dice el encargado, aquí está el amigo, pásele su botana, dale el crédito” (Entrevista a Raúl, municipio de Ocosingo, septiembre de 2015).

La inferencia de que Raúl actuaba en ocasiones como enganchador cobró sentido para mí cuando, al revisar mis observaciones en el diario de campo, encontré como recurrencia que cada vez que llegábamos a los bares llamaban a Raúl para preguntar quién era yo, y para invitarnos a sus mesas. Sólo una vez accedimos a sentarnos por unos minutos con dos hombres comerciantes del pueblo, quienes lo primero que dijeron fue: “ah, colombiana, de esas casi no llegan por aquí”.

Volviendo a la situación en el bar:

Cuando llamo por celular a Raúl, le explico rápidamente la situación y le recomiendo llegar pronto, antes de que los hombres del lugar me inviten a fichar. Ellos llegan a la media hora en

un taxi. Entran al establecimiento y se dirigen hacia mí para llevarme a una mesa del fondo. Los observo inquietos; el ingeniero que viene de la Ciudad de México pide una caguama mientras apoya su barbilla en su mano, con muestras de preocupación. El ingeniero tzeltal, de unos 33 años y que conoce bien la dinámica de Ocosingo y de los bares, me dice: “Pendeja, cómo se te ocurre hacer estas cosas, falta ver si te dejan salir, ¿pues qué fue lo que dijiste?”. Afortunadamente él conoce a la chica con quién hablé, él la llama y la invita a una ficha. Ella se sienta en la mesa e inmediatamente Raúl le pregunta: “¿Sabes bajo qué esquema quedó la compañera?”. Ella nos mira y pregunta: “¿Por qué? ¿Qué sucede?”. Raúl le explica: “Mira, es que ella es estudiante, anda preguntando por el tema de migración centroamericana y por eso llegó acá, y no sabe en lo que se está metiendo”. Ella hace una mueca de desconcierto y dice “la suerte es que no está el jefe”. “¿Entonces nos podemos ir?”, pregunta Raúl. Ella alza su hombro y asiente con la cabeza. Pagamos la cuenta y salimos afanosamente.

Tomamos un taxi, dentro de éste, Raúl me dice: “Saliste bien librada de esta, pinche pendeja, pues la muchacha con la que hablamos no es la jefa, ella sólo es la encargada de embaucar a las chamaquitas pendejas, ella hace el enlace, además tienes la suerte de que sabemos cómo lidiar con estos asuntos”. El trato que Raúl me da de “pinche pendeja”, frase que en México tiene una connotación fuerte, de irrespeto y violencia verbal, lo asocio con el enojo por la situación de apuro en la que los había puesto al transgredir las reglas y códigos de conducta de estos espacios.

Raúl me explica que en este lugar las que fichan no tienen un horario, pero cuando las invitan a salir del bar hay que pasar dinero por sacarlas, unos trescientos pesos, cien para la muchacha y doscientos para el establecimiento.

“Eso nos hubiera podido pasar contigo, además, es peligroso. Puede pasar que uno llegue de imprudente a quererle bajar la mujer al jefe, además, generalmente las que llegan nuevas pasan primero por el dueño del lugar, luego por los clientes. También te hubieran podido goterear, eso es cuando te echan algo a tu trago y después te llevan a algún lugar para amenazarte por el hecho de pensar que eres indocumentada. Hasta pueden matarte. De suerte no había abusivos que te llevaran, pero si hubieras llegado a hacer lo mismo al Rincón de la Huaca, otra cosa hubiera sido, pues allá no te la hubieran perdonado. La Huaca es un lugar peligroso, se escuchan cosas, hasta las pueden desaparecer o matar” (Entrevista con Raúl, municipio de Ocosingo, agosto de 2015).

Quando le mencionamos esta situación a una chica hondureña que trabajaba en uno de los bares, ella dijo “umm, quién sabe qué te hubieran podido hacer, te hubieran amenazado con migración y a cambio hubieras tenido que trabajar” (Entrevista a Sandra, municipio de Ocosingo, agosto de 2015). Otro dato que me pareció relevante de este suceso fue cuando el ingeniero tzeltal le preguntó a la encargada del Bar los Tulipanes “¿Bajo qué esquema entró la compañera?” (refiriéndose a mí). Este aspecto hace visible que la vinculación de las mujeres a la oferta de diversión en Ocosingo está segmentada, lo cual puede depender de factores como la edad, los estándares de belleza, el país de origen, la condición étnica y migratoria, entre otros. Por ejemplo, las mujeres más visibles son las que fichan, con horario de 10 de la mañana a 10 de la noche, y cuya edad promedio es de entre 20 a 40 años. Sin embargo, me pregunto en qué lugares y en qué condiciones trabajan aquellas mujeres centroamericanas que tienen menos de 18 años.

Por ejemplo, una expresión en particular que me puso a dudar sobre la libre elección de las mujeres en Ocosingo, al momento de vincularse de una u otra manera con la oferta de diversión dentro de la ciudad, fue la del señor Roberto (hombre tzeltal cuyo hijo es el dueño de un restaurante bar): “Ellas, si se aburren, van cambiando de bar, aunque también he sabido que sí las han matado, depende de cómo se comporten” (Entrevista con Roberto, indígena tzeltal, municipio de Ocosingo, agosto de 2015). Esta frase habla de un control sobre las mujeres y de un sometimiento de sus voluntades, roles e intereses. De esta manera, se ejercen sobre ellas formas de violencia socialmente “toleradas”, “normalizadas” y “aceptadas”, dirigidas principalmente hacia aquellas mujeres consideradas malas mujeres, o que no se comportan según los estándares patriarcales. Es, como plantea Soledad Álvarez para el caso de Tapachula, una lógica de acuerdos locales entre diferentes actores, para normar ciertas prácticas y legitimar determinadas formas de violencia en un contexto de desorden, propicio para el establecimiento de una economía clandestina (Álvarez, 2010: 14), que se extiende y normaliza por toda la ciudad.

El incidente en el bar Los Tulipanes fue finalmente el que me permitió confrontar a mis informantes, quienes respondían a mis preguntas con parcas y vagas respuestas, presentando la situación que viven las mujeres migrantes indocumentadas como normal. No obstante, a raíz de esta experiencia, se vieron obligados a exponerme con mayor claridad algunos aspectos de la realidad que viven algunas de las mujeres vinculadas a la oferta de diversión en la ciudad y los posibles peligros que corren las mujeres, sobre todo cuando transgreden los parámetros y el lenguaje bajo el cual se reproducen las relaciones en los bares dentro de la ciudad de Ocosingo.

Conclusión

Desde esta experiencia etnográfica, fue apenas posible develar lo difícil que es analizar e introducirse en el campo de la oferta de diversión en un municipio donde dicha oferta está asociada a una economía clandestina por la que circulan como mercancía mujeres migrantes centroamericanas, especialmente hondureñas. La primera barrera a superar es la de los hombres, quienes son los menos interesados en develar la estructura de poder y violencia que se ejerce contra las mujeres migrantes, ya que buena parte de la economía de este municipio de frontera se teje en relación con estos “giros rojos” y en torno a la presencia de la mujer centroamericana en la ciudad. Esta presencia, que a pesar de ser conocida por la población en general, se maneja como un secreto. Por ejemplo, cuando se realizan inspecciones en los bares, los dueños de los más prestigiosos, que a la vez son los que tienen un mayor número de mujeres centroamericanas, son avisados para que las escondan. Situaciones como estas, hablan de “cruces y parajes fronterizos que cuentan con normativas particulares” (Álvarez, 2010: 14), en beneficio de economías clandestinas.

Este secreto a voces tuvo implicaciones en mi actividad de investigación, pues, cada vez que quería indagar sobre la situación de la mujer migrante centroamericana, los hombres de la ciudad con quienes hablaba, al estar directa o indirectamente involucrados con esa presencia, omitían detalles y daban una visión de ellos mismos como redentores de las mujeres, cuidadores, confidentes, amigos, facilitadores de su labor. Para superar la barrera, el control y vigilancia de los hombres, había que ganar la confianza de las mujeres mimetizándose entre ellas como lo intenté hacer en el bar los Tulipanes, sin embargo, esta estrategia implicaba un alto riesgo. Además, el propósito central de mi investigación no era hacer un análisis amplio de las diferentes dimensiones de la vida de las mujeres migrantes centroamericanas dentro de la oferta de diversión en la ciudad, sino que lo fundamental de este acercamiento era abonar a la comprensión de la economía política del poder que se configura en Ocosingo como municipio de frontera, un aspecto ampliamente desarrollado en mi tesis de doctorado.

Bibliografía

- Álvarez Velasco, Soledad (2010). *Frontera Sur Chiapaneca: El muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia la migración indocumentada en tránsito en el espacio fronterizo Tecún Umán- Ciudad Hidalgo Tapachula- Huixtla- Arriaga*. Tesis de Maestría. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana de México.
- Olivera Bustamente, Mercedes, Flor Marina Bermúdez Urbina, Mauricio Arellano Nucamendi (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Unicach; Cesmeca; Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, JP. Colección Corazón de Maíz.
- Segato, Rita Laura (2014). “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad”. *Estudios Feministas, Universidad de Brasilia*. N° 2, Vol. 22: 593- 616.

El laboratorio internacional MESO

Movilidades, Gobernanza y Recursos en la cuenca mesoamericana

El laboratorio internacional *Movilidades, Gobernanza y Recursos en la Cuenca Mesoamerica* es un proyecto internacional de investigación animación científica y formación docente creado por el IRD (Instituto Francés de Investigación para el Desarrollo), el CIESAS (Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social) en México y FLACSO Costa Rica (Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales).

Los trabajos del laboratorio MESO están orientados a dar cuenta de la diversidad de las formas de movilidad y circulación en el corredor centroamericano : circulación de bienes, productos e individuos, como de ideas, saberes, prácticas simbólicas, reglas y normas. El laboratorio busca entender el impacto de estas intensas circulaciones sobre las dinámicas de los colectivos sociales, las relaciones de poder y las formas de gobernanza, en particular en términos de diseño y operación de políticas públicas en la Cuenca Mesoamericana. El laboratorio se propone estructurar y dinamizar las colaboraciones entre equipos de investigación y formación docente en ciencias sociales de México, los países de América Central y Francia que trabajan sobre estas temáticas.

<http://meso.hypotheses.org>