

“Conocimiento Situado, emociones, itinerarios y etnografías cuerpo a cuerpo”.

Lic. Luciano Fabbri

Introducción.

El presente trabajo tiene la pretensión de sistematizar algunas de las reflexiones emergentes del cursado, las lecturas, los diálogos y encuentros, que fui atravesando en el proceso de realización del seminario “Alquimias Etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica”, a cargo de la Dra. Paula Cabrera. Proceso que no terminó con el cursado, ni terminará con la entrega de este trabajo, como iremos descubriendo en las siguientes líneas.

Como objetivo del presente ejercicio, me propongo dar cuenta de los aportes que encuentro en el campo de estudios de los cuerpos y las emociones a mi proyecto de investigación doctoral, basada en el análisis de la política antipatriarcal de una organización popular denominada “Frente Popular Darío Santillán”¹. También, explorar en los sentidos que la perspectiva etnográfica viene adquiriendo para mi investigación en el transcurso de esta experiencia, y los productos cognitivos, emocionales, y existenciales que hoy puedo recuperar de este tiempo pasado reciente, que además es presente, y se viste de futuro.

No está de más mencionar que la escritura de este trabajo me produce ansiedad y también ciertos temores. Lo que empezó como un seminario más en la *carrera de acumulación de créditos*, con una genuina curiosidad generada por el título y bibliografía de la asignatura, fue cobrando otros sentidos en el camino.

De no tener ni la más remota idea de la relación que pudiera encontrar entre la perspectiva de las emociones y la corporalidad con mi proyecto de investigación, pasé a encontrarme pensando, y sintiendo, o más bien, *sentipensando*, en palabras de Freire, que mi problema de investigación no podría ser abordado desde una perspectiva que no contemplase estos aspectos, que de repente, se me aparecieron tan significativos para el análisis del campo problemático escogido, como para mi vivencia como investigador en relación al mismo.

Así las cosas, no siento que este trabajo sea una monografía más con la cual “sacarme de encima” un seminario, sino una oportunidad para hacer texto una experiencia que llegó, a la que llegué, con la que nos encontramos, y creo, va a acompañarme en el largo camino que deseo emprender.

En primer lugar, quisiera presentar algunas premisas epistemológicas retomadas de las teorizaciones feministas contemporáneas sobre las teorías del conocimiento, desde las cuales fui fortaleciendo conceptualmente algunas intuiciones en torno a la necesaria erosión de la división sujeto/objeto, política/ciencia, mente/cuerpo, interrogando mi posición como investigador en la relación de conocimiento.

Hecha esta introducción, quisiera continuar presentando mi proyecto de investigación en el marco de un proceso de investigación que, desde aspectos temporales, espaciales y vivenciales, sobrepasa, rebalsa y perturba los límites del proyecto, invitando a su constante desplazamiento. En este ejercicio de reflexividad, quisiera poder dar cuenta de un *itinerario corporal autobiográfico* que considero constitutivo y constituyente de mi situación de investigación, reflexiones para las cuales el recorrido realizado en este Seminario ha sido sumamente enriquecedor. En este mismo ejercicio de re-visión y re-conocimiento, pretendo ir ilustrando,

¹ El Frente Popular Darío Santillán es una organización popular de carácter “autónoma”, “federal” y “multisectorial”, con desarrollo en varias provincias de la Argentina. Esta organización fue fundada en el año 2004 y toma el nombre de “Darío Santillán”, joven “piquetero” asesinado en la represión del 26 de Junio del 2002, conocida como “Masacre de Avellaneda”. Desde el año 2007, esta organización incorpora el carácter “antipatriarcal” a sus definiciones políticas-ideológicas, entre las que ya estaban el “anticapitalismo” y el “antiimperialismo”. Es precisamente, el recorrido realizado para arriba a esta nueva definición, los escenarios y debates emergentes desde entonces, dónde radica el principal interés de mi proyecto investigación.

ahora desde mi singular experiencia, aquella erosión de las dicotomías establecidas por el pensamiento occidental androcéntrico y racionalista.

A continuación, intentaré expresar algunos de los desplazamientos más significativos en la elaboración de mi propuesta de investigación, en una suerte de ejercicio de reflexividad que me posibilite dibujar las coordenadas del domicilio de mi investigación, pensando la producción de conocimiento como relación social, y los aspectos éticos, políticos y ontológicos en los que dicha tarea se enmarca, a la luz de una relación sujeto/objeto en continua interpelación y mudanza.

Por último, buscaré presentar algunas propuestas incipientes en torno al abordaje metodológico desde donde realizar mi investigación, a la luz de las reflexiones abordadas en los ejes anteriormente desarrollados. En este punto, intentaré dar cuenta de los aportes de una perspectiva teórica que recupere el estatuto científico y político de las emociones, que interpele la relación sujeto – cuerpo – campo desde un enfoque etnográfico anclado en el compromiso corporal del investigador, la intersubjetividad/intercorporalidad presente en los itinerarios propios y ajenos, y el desafío de la traducción de las emociones en la construcción de una etnografía carnal cuyo texto no devenga “cosa” o “producto”, sino parte de la conversación/relación de conocimiento.

“Ver ¿no es siempre ver desde alguna parte?...La perspectiva está determinada por una fenomenología de existir en el mundo” (Merleau Ponty, [1993], en Cabrera, 2010:84).

El estatuto científico de la política, supone desde su concepción hegemónica, un distanciamiento de “lo político” como campo con el que sólo nos relacionamos en tanto analistas, cientistas, investigadores/as. Estas investiduras son legitimadas a través de un proceso de separación entre sujeto cognoscente y objeto de estudio, que se supone a priori, con existencia real, esperando ser analizado por alguien. Ese alguien, sea quien fuere, se constituye en investigador en tanto mantiene una distancia racional respecto a ese problema de estudios, a “su” problema.

“La díada clásica del conocimiento supone una relación sujeto/objeto. Un yo y otro que es externo a mí (de hecho no podría reconocerse a mí mismo sin esa exterioridad) pero ambos somos internos a un sistema significante que fija nuestras respectivas posiciones, incluso en el campo de la investigación (ergo, la posición sujeto/objeto)” (Figari, 2011).

El énfasis en el contexto de justificación de la investigación, en la objetivación del problema y en el establecimiento de protocolos estandarizados de producción científica validada, es la contra-cara de la desaparición del contexto de descubrimiento; el lugar de enunciación del sujeto cognoscente y su relación con el fenómeno que se construye como “objeto a investigar”.

Las corrientes de epistemología crítica, con fuertes influencias del pensamiento feminista y decolonial, comienzan a interrogar- se/nos sobre el lugar de enunciación de las teorías del conocimiento con pretendido valor universal.

“Quisiera insistir en la naturaleza encarnada de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esa es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y evitar la representación. Esa mirada significa las posiciones no marcada de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la objetividad a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas (...)” (Haraway, 1995).

Las referencias al "Hombre" y "Blanco", nos conducen rápidamente a la reflexión en relación al Androcentrismo, donde una mirada patriarcal, etnocéntrica, heterosexista y burguesa, se erige como filosofía universal, con una pretensión objetivista que habla desde ningún lugar y desde todas partes, ocultando su lugar dominante en las relaciones asimétricas de poder.

Haraway atribuye a la tradición analítica aristotélica y al patriarcado capitalista blanco una *lógica produccionista* "que transforma todo en un recurso apto para ser apropiado, en que el objeto del conocimiento no es más que materia para el poder seminal –el acto- del que conoce. Aquí el objeto garantiza y refresca el poder del conocedor (...) El mundo debe ser objetificado como cosa, no como agente. Debe ser la materia prima para la autoafirmación del único ser social en la producción del conocimiento, el conocedor humano" (Haraway, 1995).

Coincido con Fígari cuando dice que "uno de los aportes feministas más fértiles al objetivismo científico fue "situarlo", es decir, mostrar la operación ideológica que supone esgrimir la noción de objetividad de la ciencia" (Fígari, 2011).

Describiendo el proceso crítico de indisciplina respecto a los cánones occidentales de lo cognitivo, Haraway se posiciona desde su propia implicación en la temática a partir de la consciencia de la necesidad de desarrollar un "utensilio que deconstruyese los aspavientos de verdad de la ciencia hostil y mostrase la especificidad histórica radical, y por lo tanto, la contestabilidad de todas las construcciones científicas y tecnológicas" (Haraway, 1995).

Harding propone situar al investigador/a en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio como forma de "evitar la posición objetivista que intenta ocultar las creencias y prácticas del investigador, mientras manipula las creencias y prácticas del objeto de investigación para poder exponerlo" (Harding, 1987). "La clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en torno al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora o el investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar (...) Así, la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la del individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos" (Harding, 1987).

Este posicionamiento subjetivo, que es considerado un sesgo por aquellas corrientes que establecen la neutralidad valorativa como pre-requisito para el quehacer científico es, desde la perspectiva del conocimiento situado, un aporte fundamental a la construcción de una objetividad feminista; que "trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto" (Harding, 1987).

"Lo que al menos podemos es establecer un gesto crítico que reconozca precisamente una racionalidad posicionada que va a contar una historia desde algún lugar. No eliminamos así las jerarquías (la del propio conocimiento científico por ejemplo) sin embargo las dejamos al descubierto obturando la operación ideológica que sellaría como "la verdad" nuestro decir" (Fígari, 2011).

Haber nos propone el ejercicio de indisciplina la investigación de los supuestos metafísicos que se reproducen en los marcos disciplinarios. "La investigación indisciplinada hace de un problema de investigación una situación, una excusa para pensarnos y revelarnos a nosotros habitando el mundo y objetivando, no para que ese nosotros sea nuestro nuevo objeto, sino para que en todo caso reconozcamos las relaciones en las que ya somos sujetos. Y nos ayudemos, o nos dejemos ayudar, por esas relaciones, para subjetivarnos desde otros lugares que no sean los que institucionalmente nos llevan a construir nuestro privilegio epistémico" (Haber, s/d).

En el marco de este "gesto crítico" de situarnos en la relación de investigación y su cartografía antagónica, pienso mi situación desde una posición fronteriza, entre academia y militancia, entre posición dominante y subordinación.

En primer lugar porque, aún formando parte de los "movimientos sociales" que investigo, desde mi lugar de "investigador" sostengo una posición de privilegio respecto a grupos marginalizados entre los sectores

subalternos, vulnerados en sus necesidades materiales y faltos de reconocimiento en tanto sujetos sociopolíticos. Pero esta posición, convive en tensión con una subalternización de mi lugar en el campo científico, no sólo por la condición precarizada de nuestros trabajos (no reconocidos como tales), sino por sostener un compromiso político explícito en el campo de mi investigación, lo que cuestiona algunos de los pilares del *habitus* académico hegemónico- objetividad, individualismo, competitividad, lógica de acumulación – que muchas veces se paga con la ridiculización, subestimación, marginalización y expulsión. Ni altruismo ni victimismo, *“es importante reconocer este estado contradictorio en el que nos movemos para definir nuestra posición transitoria; esto por un lado permitirá situar nuestros conocimientos y por el otro servirá de base para un necesario trabajo de autocrítica”* (Biglia: 2005, 124).

Este estado contradictorio, niega las posiciones puristas que desde la academia repelen el compromiso político e ideológico activo, así como se distancia de las posturas principistas que desde el movimiento social sostienen posicionamientos anti-academicistas, que asemejan cualquier institución a una maquinaria omnipotente que controla y reprime toda subjetividad disidente, anulando la capacidad de agencia de quienes cabalgamos territorios más barrocos. Así las cosas, el cuerpo-agente no es sólo el de lxs sujetxs que componen el “objeto” de nuestra investigación, sino todos los cuerpos-sujetxs involucradxs en la relación de conocimiento, lo cual implica reconocer y reconocernos a lxs investigadores/as como cuerpos-agentes en el marco de relaciones de poder hacia el interior del campo académico.

La frontera como hábitat del investigador, es una metáfora potente para otra de las dimensiones sobre las cuales centro mi auto-reflexividad, y consiste en cómo realizar investigación feminista desde una posición social dominante en el marco de las desigualdades entre los sexos (Fabbri, 2011).

Generalmente, los cuestionamientos a la pretensión objetivista del conocimiento o bien invisibilizan el carácter sexuado y generizado de quien investiga, ubicando la problemática en el descentramiento respecto a la posición de clase o etnia, o bien se basan en las parcialidades de las mujeres feministas que reflexionan sobre el vínculo entre su posición de sujeta y su producción científica, recuperando el carácter político de lo personal en el campo de la producción de conocimientos. No casualmente, nos resultará de gran dificultad encontrar análisis análogos de parte de investigadores varones vinculados al estudio de las relaciones sociales entre los sexos.

Es en este sentido que considero crucial problematizar(me) este vínculo, reflexionando sobre los obstáculos y resistencias asociados a la subjetividad masculina en tanto desventajas epistemológicas, e indagando sobre las “vigilancias” a desarrollar para un análisis no sesgado (o lo menos sesgado posible) en las investigaciones con pretensión no sexista, desarrolladas por sujetos socializados en una posición de género dominante.

Si bien es claro que la mirada androcéntrica no es exclusiva de los varones, atender su caso específico puede aportar a *“analizar los efectos de la producción social sobre la producción de saber puede tener repercusiones importantes sobre el imaginario masculinista del sujeto cognoscente neutro, autónomo y racional que niega toda particularidad ligada a la vivencia masculina”* (Thiers Vidal, 2002).

Sin posibilidad de extenderme aquí en este análisis, podemos decir que encontramos en el acercamiento a las teorizaciones feministas (en tanto distanciamiento intelectual de la mirada masculinista del mundo) así como en la aproximación práctica a la militancia feminista (en tanto apertura al compromiso político afectivo con la posición oprimida), dos aspectos centrales del proceso de deconstrucción de la masculinidad hegemónica, y su influencia en la producción de conocimientos.

Según Harding, y en consonancia con otros referentes contemporáneos de la epistemología crítica, la introducción de este elemento subjetivo al análisis incrementa de hecho la objetividad de la investigación, al mismo tiempo que disminuye el objetivismo que tiende a ocultar este tipo de evidencia al público. Esta forma de *“relación entre el investigador y el objeto de investigación suele denominarse como la “reflexividad de la ciencia social”* (Harding, 1987).

Ahora bien, la investigación cuerpo a cuerpo, además del re-conocimiento del cuerpo y subjetividad del sujeto cognoscente, supone un re-conocimiento del carácter de agente del objeto. Gran parte de las elaboraciones en torno a una epistemología no colonial parten del reconocimiento del carácter activo del objeto. A partir del concepto de “aparato de producción corporal” y de “actor material semiótico”, Haraway

nos invita a pensar en la relación sujeto/objeto como una relación dialéctica, dinámica y transformadora. Con el término "actor material semiótico" , la autora "trata de poner de manifiesto al objeto de conocimiento como un eje activo, generador de significados del aparato de producción corporal, sin implicar de ninguna manera la presencia inmediata de tales objetos (...) Los cuerpos como objetos de conocimiento son nudos generativos materiales y semióticos. Sus fronteras se materializan en interacción social. Las fronteras son establecidas según prácticas roturadoras. Los objetos no existen antes de ser creados, son proyectos de frontera" (Haraway, 1995).

"Yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y tecnologías modernas que han transformado los debates sobre la objetividad. Necesitamos aprender en nuestros cuerpos (...) Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que ofrece trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva". Así, "la encarnación feminista, las esperanzas feministas de parcialidad, de objetividad y de conocimientos situados se vuelven conversación y códigos en este poderoso nudo de terrenos de cuerpos y significados posibles" (Haraway, 1995).

La pretensión objetivista, amparada en la racionalidad abstracta de la ciencia androcéntrica debe ser expuesta en toda su arbitrariedad. La asunción responsable del acto de conocer por parte del investigador/a, erosionará las pretensiones de desvinculación aséptica, fortaleciendo el carácter comprometido del conocimiento producido. Y no hablamos de un compromiso entendido en términos racionales sino en sintonía con la reflexión de Fox Keller sobre la necesidad de superar una concepción autocéntrica de la ciencia, alejada de los cuerpos y las emociones, con rasgos instrumentalizadores y pretensión de dominio, por una "ciencia como experiencia amorosa", por una percepción alocéntrica relacionada con el cuidado, y que recupera la pulsión amorosa, origen emocional de toda actividad científica, y sin duda, origen de una actividad política que lejos de localizarse en la parte superior del cuerpo, monopolio del alma racional, se hace con y desde todo el cuerpo.

"Pensar históricamente implica situarse uno mismo en el espacio y en el tiempo. Y una ubicación es un itinerario antes que un espacio con fronteras: una serie de encuentros y traducciones (...) El tipo de análisis localizado que propongo es más contingente, y en sí mismo parcial" (Clifford, 1999:23).

"Volver a verse", dice Carvalho. "Volver sobre los caminos andados", diría Cabrera. O bien, "Insigth etnográfico, existencial, experiencial". En mi caso, no puedo apelar a una experiencia etnográfica personal porque carezco de ella. Pero entiendo que, la inmersión en otras experiencias vitales, cognitivas, emocionales y existenciales que he transitado, pueden ser aportes de suma relevancia a la (auto) comprensión de mi ser-estar en el mundo, así como de mi episteme.

Signorelli, citado por Cabrera, dice que "La profesión no es una chaqueta que se pone y se quita, es un comportamiento por consiguiente la identidad profesional y la identidad personal tienden a juntarse, coinciden" ([1996:28], en 2010:57).

En sintonía, Mari Luz Esteban, antropóloga feminista a quien tuve la suerte de conocer a partir de las inquietudes generadas por este seminario, y cuya producción viene siendo sumamente enriquecedora para mis reflexiones, agrega "Un grito del movimiento feminista ha sido la consigna **lo personal es político**. A esa noción se debería añadir el reconocimiento de que **lo personal es también profesional**" (2011:459).

Es así que, el entrecruzamiento entre lo personal, lo político y lo profesional, se aparecen en la reconstrucción de mi situación de investigación como esferas inescindibles, yuxtapuestas, a veces en

armoniosa convivencia, otras en tensión y contradicción, y hasta en luchas de marquesina por ver qué aspectos del “self”/“yo” priman, se visibilizan u ocultan en las diversas trincheras de la vida.

A manera de *itinerario corporal autobiográfico*, me dispongo a compartir aquellos encuentros y desencuentros que desde mi punto de vista, dibujan las coordenadas del domicilio de mi investigación. Veamos entonces cómo fui llegando hasta allí – aquí – ahora.

Podríamos decir, por ahora sin demasiada problematización, que mi problema de investigación son las relaciones desiguales de poder entre los sexos hacia el interior de los movimientos sociales, o, como lo denominé en mi proyecto de investigación; “los micromachismos en las organizaciones populares”. Me propuse un análisis de caso, el de la organización en la que milito desde hace 7 años; el Frente Popular Darío Santillán.

Siendo que hace ya unos cuantos años que vengo analizando e interviniendo sobre el campo de las relaciones entre los sexos hacia el interior del movimiento, generando espacios de formación y debate, sentando posicionamientos, tejiendo alianzas y complicidades, ¿podría decir que es recién ahora, cuando muchas de estas prácticas se articulan en un proyecto de investigación doctoral, que la investigación está comenzando?, ¿en dónde quedan esas experiencias, relaciones y saberes?, ¿es “esa otra cosa”, generalmente nombrada como militancia/activismo, tan separable de la investigación?, ¿es que la práctica de investigar necesita de la violencia simbólica, el marco institucional, y la asignación de una beca/subsidio para ser (auto)reconocida como tal?, ¿es la “salida al campo” lo que da inicio a la investigación?, y entonces... ¿qué es “el campo”?, ¿cuál es mi campo?

Tal es la confusión por momentos, que a veces, cuando me pregunto por la dimensión temporal de mi investigación, pienso... ¿Cuándo es que esta investigación empezó?, ¿será que todavía estoy “haciendo la previa”?, ¿o será que hace tiempo que estoy investigando y recién ahora caigo en la cuenta?

En este sentido es que recurro a diferenciar mi *proyecto de investigación*, redactado para la convocatoria a becas de CONICET, de mi *proceso de investigación*, que sin anclarse en una perspectiva científica académica, comenzó bastante tiempo atrás, con el involucramiento, en principio diríamos, en tanto militante, con el espacio que hoy cobra la forma de “*región etnográfica*” (Wright, 1998) en mi proyecto de investigación. Es por eso que considero, que aún sin la pretensión consciente, sin método ni problemas rigurosamente construidos, mi proceso de acercamiento, implicación y conocimiento del campo antecede a este proyecto, y de hecho, se constituye en su génesis y sentido. Aunque claro, hay formas y formas de conocer y abordar el campo, por lo que, sin dudas, precisaré dedicar especial atención al abordaje metodológico, problema que irá haciéndose presente de diversas maneras a lo largo de este texto, y que procuraré abordar en específico arribando al punto de llegada de este trabajo, esperando, encontrar allí nuevos puntos de partida desde donde seguir caminando.

A partir de los debates suscitados en el seminario, y de empezar a registrar las molestias, los enojos, las incomodidades, las conmociones que me iban provocando, es que puedo tomar dimensión de las ansiedades que estas preguntas me generan. Y de la enemistad radical entre la ansiedad y el pensamiento crítico. Y también advertí otro enemigo, la fascinación, al apropiarme de ideas y conceptos de mucha riqueza, pero que se vuelven estériles si van directo a la cabeza, sin el tiempo necesario para metabolizarlos y aprehenderlos con y desde el cuerpo.

Sumergiéndome junto a Paula Cabrera en su *insigth*, pude encontrarme con la sabiduría de quienes saben esperar, y dar tiempo al tiempo, y así comenzar a animarme a tener más preguntas que respuestas, o al menos, dar a mis respuestas la posibilidad de mantenerse entre signos de pregunta, en tensión con la tentación neurótica del punto final y la obediencia in-debida.

Una conmoción de la propia episteme, de esa *tecnología del ser* de la disciplina académica y el sistema científico que sin querer vamos encarnando, y que establece tiempos, metas, objetivos y logros, cronometrando una carrera teleológica que suprime y silencia todo ruido que pueda desviarnos de la preciada zanahoria del reconocimiento y el status.

Y claro, la encarnación de esta episteme supone, como explica Cabrera, la interacción entre *tecnología del ser disciplinar*, y el *ser-del-mundo* en tanto pertenencia ontológica. Es que sería necio atribuir estas

ansiedades, muchas veces devenidas en prioridades, solamente a la presión externa de una maquinaria que nos heterodisigna y moldea a su gusto.

“Appadurai (1986), Gupta y Ferguson (1997) entre otros, también se refieren a la importancia y determinación de los lugares desde los que se teoriza y el período histórico en el que ello ocurre así como la necesidad de reconocer la influencia de la propia cultura en el investigador. Todo esto tiene que ver no sólo con una cuestión académica sino también con lo existencial del etnógrafo” (Cabrera, 2010:79).

Si cada episteme, en tanto concepción del mundo, define lo que es pensable y lo que no, claramente, algo impensable para mí, es (o era) abrir el cajón de las dudas y exponer mis miedos y contradicciones en el marco de una investigación académica. En este sentido, es que la *tecnología del ser disciplinar* se complota con una subjetividad socializada en la pretensión de una (mi) masculinidad omnipotente e inmovible. Así las cosas, volver sobre mis caminos andados, se constituye en ese ejercicio de inspiración guevarista desde donde entender que *“somos lo que hacemos para dejar de ser lo que somos”*. Un des-re-aprendizaje que en palabras de Sartre, *“puede ser visto como un movimiento de disolución y reconstitución del ser”*.

Podría decir entonces, que el propósito de este ejercicio, es abrir las puertas del closet en el que están encerradas las preguntas que me habitan. Veamos con qué (y con quiénes) nos vamos encontrando...

La decisión de “producir conocimiento” en relación al entrecruzamiento entre movimientos sociales y feminismos se remonta a algunos años atrás, bastante antes de sentarme a elaborar el proyecto de investigación con el que aquí intento dialogar.

Esbozando una genealogía de estos vínculos, diría que esas primeras aproximaciones de reconocimiento y aprendizaje no tienen estrictamente que ver con mis estudios, sino con la militancia que comencé por aquellos años. Cursaba la carrera de Ciencia Política pero en principio mi relación con “la política” era estrictamente teórica. No fue hasta el 2001, en segundo año, que pude sentir la necesaria comunión entre teoría y práctica, abandonando la burbuja de 15 años de educación privada, para sumarme de lleno a las “Coordinadoras de Lucha en defensa de la Educación Pública”, en las movilizaciones y asambleas estudiantiles que harían las veces de antesala a las jornadas del 19 y 20 de Diciembre. Sin duda una primera gran mudanza.

En ese contexto conocí y admiré las luchas de lxs compañerxs piqueterxs del Conourbano bonaerense, que llevaban sus reclamos a la ruta con el nombre de Aníbal Verón, desocupado asesinado por las fuerzas represivas en Salta. Meses después, luego de una jornada nacional de lucha de la que habíamos participado desde Rosario, nos enterábamos del asesinato de Kosteki y Santillán, para nosotrxs, Maximiliano y Darío, ya en ese entonces “nuestros compañeros”.

Recuerdo que salimos en bicicleta por el centro de Rosario, al Monumento a la Bandera, buscando alguna muchedumbre con la que gritar, abrazarnos, compartir la indignación, la bronca, el llanto contenido y no tanto. Lo recuerdo con lágrimas en los ojos, y pienso en cuán profundo calan algunas experiencias, y si no es esto que siento, algo de lo que suele expresarse cuando se habla de *“conocer con y desde el cuerpo”*.

Meses después iba a visitar los barrios dónde ellos trabajaban diariamente, las asambleas, la panadería, la bloquera, el Puente Pueyrredón, y ante cada testimonio de lxs compañerxs, sus historias de vida, sus anécdotas, los lazos de solidaridad se iban estrechando. Quizás era la primera vez que podía tener una aproximación no mediatizada a ese Conourbano profundo del que uno escuchaba por la tele, en policiales o informes sensacionalistas sobre la pobreza de lxs empobrecidxs. Ya no veía sólo carencias, aunque éstas se hacían notar. Tuve la oportunidad de conocer la dignidad, la solidaridad, el compromiso. En esos galpones se respiraba lucha. Darío y Maxi no estaban solos. Vivían en cada compañerx.

Tiempo después comencé a aproximarme a los estudios de género, a partir de la cercanía con el movimiento de mujeres, y en particular con la lucha por el derecho al aborto. Recuerdo la tarde en que luego de almorzar en casa con compañerxs de militancia estudiantil, Luciana, quien se había criado en el exilio en Dinamarca, hija de una mujer feminista, nos dice que se iba a la Marcha del Encuentro Nacional de Mujeres (Rosario, 2003).

“¿Y es sólo para mujeres?, ¿o yo también puedo ir?”, pregunté yo. Y Luciana me explicó que los talleres eran sólo para mujeres, que ellas necesitaban esos espacios propios para reconocerse, compartir experiencias, delinear estrategias para conquistar los derechos pendientes, pero que la Marcha era pública, y esta era particularmente importante, porque por primera vez habría una columna verde, visibilizando la lucha por la despenalización del aborto, en un Encuentro que luego será recordado como antesala a la conformación de la “Campaña Nacional por el Derecho al Aborto legal, seguro y gratuito”, de la que hoy formo parte.

Fuimos entonces a la Marcha, con Luciana y otro compañero, Fernando, con el que ingresamos a la columna verde, sorprendidos de esa horda de mujeres que gritaban, cantaban, reían y denunciaban a viva voz las injusticias que en *nuestras* marchas nunca se escuchaban. Ocho años después, pasaron mucho pañuelos verdes, pero todavía conservo aquel primero.

“Si el Papa fuera mujer, el aborto sería ley”, “Prohíben el aborto, los curas abusadores...de menores!”, y finalmente cuando pasamos por la Iglesia de la otra cuadra de casa, a la que me había resistido a entrar durante años...Luciana pinta en la puerta “La única Iglesia que ilumina es la que arde”. *Chan!* La potencia, la irreverencia, la mística que transmitían esas miles de mujeres marchando me llegó hasta la médula. Todavía hoy siento la “piel de gallina” al revivir esos momentos.

En eso una mujer se para enfrente mío y me pregunta; “¿Y vos qué carajo estás haciendo acá?”. Debo confesar que, como rara vez me sucede, me quedé sin palabras. Por dentro pensaba; “¿pero no era que a la marcha sí podía venir?, ¿qué le pasa a esta “mina”?, ¿que no pueda quedar embarazado por ser varón implica que no puedo marchar por el derecho al aborto?”. La verdad es que mucho no entendía, pero sin lugar a dudas su pregunta, y la forma en que la escupió, son material de análisis permanente en la reflexión sobre mi compromiso con el feminismo. “¿Y qué carajo estoy haciendo acá?”

Es que también, aunque en ese momento menos evidente para mí, la proximidad a estas luchas era parte de una búsqueda personal por explicar mi lugar en el mundo, cuando sentía que el mundo parecía no querer hacerme lugar por desear sexualmente a otros varones, en un marco en que la heterosexualidad se presenta como norma obligatoria.

Cada vez estaba más cerca del movimiento de mujeres y de sus producciones intelectuales. Fui redescubriendo el mundo desde sus miradas, y el compromiso afectivo se enlazó con el político, y el político con el académico, y en poco tiempo ya todo era parte de lo mismo.

Había pensado hacer mi tesina de grado sobre el pensamiento androcéntrico en la filosofía griega. Me irritaba ver tanto sexismo naturalizado (que yo también había naturalizado) en la base teórica de nuestra disciplina (Ciencia Política), y que nadie dijera absolutamente nada al respecto en nuestra Facultad. Luego de mucho leer sobre historia de las mujeres en la edad antigua y media, los 3 tomos de Historia de la Sexualidad de Foucault, y todo lo que se me cruzara en el camino que pudiera tener alguna relación con mi búsqueda, retornó la clásica pregunta de.... ¿para quién escribir esta tesina?, ¿quién la va a leer además del jurado?, ¿va a aportarles algo a esas mujeres de la marcha que tanto me aportaron a mí?, ¿va a servir para que mis compañerxs de militancia estudiantil, que del feminismo sólo tienen prejuicios, puedan ver algunas de las potencialidades que yo veo y siento en este vínculo?.

No se trataba simplemente de una pregunta por la eficacia o la futura divulgación de mi trabajo. Creo, más bien, que esa insatisfacción que sentía respecto a lo que hasta entonces me proponía investigar, está íntimamente relacionada a la búsqueda de mi “camino con corazón” (Castaneda, 1992). El tema que había escogido era necesario, pertinente, y quien sabe qué más. Lo que estaba claro es que no me apasionaba.

Y fue entonces que cambié de tema. Lo había decidido, quería explorar sobre esta relación entre los movimientos sociales de base popular en los que venía militando hacía unos años, y el feminismo, o los feminismos, que habían llegado a mi vida para quedarse, pero que aún eran (y todavía son) resistidos por una cultura de izquierda que sigue subestimando la opresión de género respecto a la de clase, como si las jerarquías y asimetrías que nos imponen por arriba no fueran ya suficientes.

Me di entonces el gusto de escribir una tesina sobre “Feminismos y construcción de poder popular”, pensada desde una perspectiva militante*, para que lean militantes. Y afortunadamente muchxs de ellxs la leyeron, y la siguen leyendo, aunque a mí a esta altura ya no me guste mucho lo que decía o cómo lo decía en aquel entonces. Y si bien mi objetivo tuvo que ver principalmente con debatir hacia el interior de un espectro militante, realizar mi tesina desde esta perspectiva, también fue parte de la disputa política ideológica por el sentido del conocimiento que siempre dimos hacia el interior de la Facultad desde la militancia estudiantil de la que fui parte.

La pregunta de cabecera era; ¿para quienes producimos conocimiento?

Entonces vale preguntar; ¿estaban estos movimientos populares y agrupaciones estudiantiles necesitando que yo escribiera sobre las potencialidades de recuperar la perspectiva feminista?, ¿estaba el movimiento de mujeres feministas necesitando que yo las legitime hacia el interior de los movimientos populares y agrupaciones estudiantiles? Y por si el narcisismo fuera semejantemente grande como para negar la obviedad de la respuesta, esta es NO.

Pero claro, yo sí sentía esa necesidad. Porque le tenía que explicar a esa mujer, a la que me sacudió en la marcha, *qué carajo estaba haciendo yo allí*, y le tenía que explicar a mis compañerxs de militancia revolucionaria, por qué como varón estaba tan involucrado con la militancia feminista, descuidando responsabilidades “más pertinentes” a mi rol en la organización, y destinando tiempo a pintar consignas por el derecho al aborto. Y seguramente también tendría que explicarme a mí, que si *lo personal es político*, no podía pretender aportar a la liberación de otrxs, sin antes apostar a ser sujeto de mi propia liberación (y no es un “antes” secuencial, como si de etapas hablara, es una definición política de construir el cambio social aquí y ahora, y empezando por uno mismo).

Y sí, el problema de investigación es nuestro problema. Lo que es seguro, es que en la genealogía de “mi problema” hay una polifonía de voces que fueron haciendo que sus problemas fueran míos, y son esos problemas comunes los que me interesan explorar, aún cuando nadie me lo haya pedido.

La aproximación a la perspectiva teórica de los cuerpos y las emociones me ha permitido volver a verme en el proceso vital en el que se enmarca este proyecto de investigación, vulnerando las fronteras que dicotomías occidentalistas, cartesianas y racionalistas introyectadas establecen en el análisis de realidades complejas y dinámicas, que la pretensión objetivista-positivista intenta presentar prolija, aséptica, secuencial y fragmentadamente.

Esto, en primer lugar, porque no podría dar cuenta de la construcción de mi problema de investigación sin hacer lugar a las experiencias corporales – emocionales que dieron y dan cuerpo a mi vínculo con el mismo. Algunas de estas experiencias han sido de tránsito lento, sedimentario, silencioso, por momentos inconscientes, poco transparentes y casi intraducibles, en 10 años de participación política en espacios colectivos de construcción. Otras veces, vuelven sobre mí experiencias intensas de compromiso corporal y emocional, como la de aquella primera participación en la Marcha del Encuentro Nacional de Mujeres, que se inscriben en mi itinerario con el peso de *experiencias liminares*, que sólo pueden ser mantenidas en la oscuridad de pretenderse ocultar todo vínculo sujeto-objeto que perturbe la pretendida racionalidad avalorativa del sujeto investigador.

Como plantea Carvalho, hay que *“hacer del shock emocional una fuente real y no anecdótica de conocimiento”*. Sin lugar a dudas, el producto emotivo de estas experiencias deviene producto cognitivo cuando de conocer con y desde el cuerpo se trata. *“Así la experiencia de conocimiento del etnógrafo (o del investigador, o del sujeto, en general) como un estar comprometido con el mundo es reasumida, primero, como conocimiento no intelectual que sedimenta en el cuerpo productivamente, habilitando un recorrido; y luego como objetivación propia del trabajo reflexivo al que se puede volver metadiscursivamente”* (Cabrera, 2010: 54 – lo que está entre paréntesis es acotación mía).

* No comparto la interpretación del concepto de “militancia” o “investigación militante” que la reduce a una lógica vanguardista, teleológica, dogmática u ortodoxa. Considero a dicha lectura totalizante y universalista, ya que invisibiliza diversas experiencias que desde una posición militante se reivindican y que portan una potencia constituyente y re-creativa, de la que toda investigación crítica debería aprender a aprender.

“en la manera de aproximarse está contenida al menos parte de la respuesta (...)Es decir, el método no es algo meramente instrumental, contiene concepciones fundamentales acerca de los fenómenos de los que se quiere ocupar la pesquisa y la tradición disciplinaria entera” (Krotz, 1991:56).

En muchas ocasiones, las decisiones tomadas por quien investiga aparecen disfrazadas tras criterios de supuesta objetividad científica, en función de las supuestas necesidades metodológicas que se desprenderían, inexorablemente, del objeto de estudio y las condiciones que a la investigación se imponen. Si bien sería obtuso descartar la importancia que tienen las particularidades del problema de investigación en la selección de las técnicas a utilizar, entiendo que estas son decisiones personales y políticas, y dependen, en primer lugar, de la cosmología, ontología y epistemología desde la que el investigador se sitúa.

En este punto, quisiera entonces, revisar algunos de los postulados iniciales de mi proyecto de investigación, a la luz de los desplazamientos que fueron sufriendo en el proceso.

Comencemos por retomar entonces la pregunta de para quiénes producimos conocimiento. Cuando me propuse investigar sobre “los micromachismos en las organizaciones populares”, lo hice pensando en la necesidad de profundizar en el análisis de cómo el Patriarcado impacta en las organizaciones populares, atendiendo al caso específico del Frente Popular Darío Santillán (FPDS) y cómo, aún teniendo una relativa comprensión de que no habrá cambio social radical si no se erradican las desigualdades entre los sexos - expresada en documentos políticos, cartillas de formación, consignas- éstas continúan reproduciéndose en las dinámicas cotidianas de los espacios colectivos.

El propósito de la investigación era planteado entonces como un aporte a la visibilización de aquellos núcleos de resistencia que obstaculizan el proceso de cambio hacia la igualdad, a partir de los testimonios y voces de integrantes de la organización, y de las observaciones que yo pudiera hacer de las dinámicas colectivas. Las técnicas escogidas; entrevistas individuales y colectivas, y talleres de educación popular. De aquí se desprenden una batería de conflictos, que lejos de existir a priori a la investigación en curso, son los primeros desplazamientos respecto al proyecto inicial, trazando coordenadas de los antagonismos epistémicos y sociales que hoy fijan el domicilio de mi investigación (Haber, 2011), en algún lugar que todavía no sabría cómo definir, y creo haber aprendido, que no está en mis manos poder hacerlo.

En diálogo con colegas, compañerxs, textos y almohadas, algunas preguntas fueron encontrando atisbos de respuesta con los que empujarse. Otras, en cambio, aguardan tiempos de nuevas mudanzas.

1. ¿Cuál es el sentido de exponer los “núcleos de resistencia que obstaculizan el proceso de cambio hacia la igualdad” en el marco de una organización popular?, ¿a quién beneficiaría dicha visibilización?
2. ¿Hasta dónde explicitar mi vínculo político con “el campo”, cuando el sistema científico en el que me inscribo subestima y/o rechaza la validez de investigaciones activistas/militantes?
3. ¿Cómo manejar las múltiples posiciones de sujeto, en qué espacios soy investigador y en cuáles activista, qué información volcar a mis trabajos y cuál no, cómo construir una ética del cuidado que me permita proteger y protegerme sin sesgar los conocimientos construidos?

Comencé este proyecto convencido de que la visibilización de estas “limitaciones” en “la política antipatriarcal del Frente Popular Darío Santillán” sería un aporte al diagnóstico situacional, a manera de un análisis institucional en clave de género, y que este diagnóstico serviría de piso desde el cuál planificar futuras estrategias de profundización de esta política. Visibilizados los obstáculos, y generado un registro común respecto a dicha situación, sería más difícil eludir la necesidad de trabajar sobre ellos. Esto podría ser cierto, si pasamos por alto que el conocimiento a producir se da en el marco de una investigación doctoral financiada por una agencia de investigación, y que el sistema científico tiene como condición de permanencia la divulgación y publicación de “los resultados obtenidos”. Lo cual me enfrenta al dilema ético y político sobre lo que debería divulgarse y lo que no, más aún cuando mi posición dentro del movimiento posibilita el acceso cotidiano a una información que no necesita de un informante, un grabador y un protocolo de consentimiento.

En ese sentido, sospecho que dicha información podría ser valiosa para el movimiento si formara parte de un diagnóstico interno desde el cual proyectar política, situación que cambia radicalmente cuando esa información se hace pública, en un contexto donde los movimientos sociales en general, y los pertenecientes a la izquierda independiente en particular (espectro político en que se ubica el Frente Popular Darío Santillán), son blanco de políticas de aislamiento, cooptación y fragmentación.

Estas preguntas se encuentran en el marco de la búsqueda de una ética del cuidado a la hora de proponerse una investigación en la frontera de la militancia y la Academia. Más adelante veremos a dónde nos conducen estas reflexiones.

4. ¿Cómo realizar un análisis crítico sin caer en el *miserabilismo* del intelectual que estudia a los movimientos sociales centrado en una posición social desde la cual toda diferencia cobra la forma de carencia?
5. ¿Cómo analizar “la política antipatriarcal del Frente Popular Darío Santillán”, pudiendo desfamiliarme de una experiencia con la que tengo un importante compromiso político y afectivo, sin soslayar el carácter situado, implicado y comprometido del conocimiento a producir?
6. ¿Cómo evitar el encuadre de dicho análisis en una lógica *dominocéntrica* donde las prácticas de lxs sujetxs son clasificadas como “reproductivas” o “transformadoras”, sin considerar su agencia?

Investigar desde una postura militante, aún con fuertes compromisos políticos y afectivos con lxs sujetxs interlocutores de la investigación, no garantiza en sí mismo la elusión de posiciones *miserabilistas* (Grignon y Passeron, 1989).

El conocimiento del caso a analizar, y una dosis de sentido común, me permiten afirmar que no hay posibilidades de “ser antipatriarcal”, en un contexto en que todas las relaciones sociales están sistemáticamente definidas por un sistema de dominación que sí lo es. Es decir, no es mi objetivo “comprobar” si las prácticas políticas del FPDS son “antipatriarcales” para corroborar cuán coherente es la organización con las definiciones políticas que figuran en sus discursos o documentos. Si por asomo, ese fuera mi objetivo, más que de hipótesis deberíamos hablar de profecía autocumplida. O como bien dice Krotz, de “*convertir el proceso de conocimiento de lo nuevo en el mero re-conocimiento de algo suyo ya sabido*” (1998, en Cabrera, 2010:81). En el acercamiento a los estudios de las culturas populares como también a la perspectiva etnográfica, me fui reconociendo en un lugar incómodo, que bien podría llamar de ejercicio de violencia epistémica. Las palabras de Cabrera, al contar sus primeros acercamientos a los grupos evangélicos, bien podrían ser las mías al notar la perspectiva con la que pensaba aproximarme a mi campo; “*descubrí que en realidad yo quería determinar si era verdad o no lo que pasaba en las reuniones y lo que la gente allí decía (...) Yo ponía todo entre paréntesis y creo que el lugar en el que estaba no era el de conocer. Un día comprendí que no era ese mi trabajo y me di cuenta de lo que estaba haciendo (...) la tarea del antropólogo no es precisamente la de determinar la veracidad o falsedad de los hechos sino tratar de comprender por qué la gente cree en lo que cree y cómo cree*” (2010:64).

Esta postura me retrotrae a la idea de *co-construcción “contrastiva”* (Figari, 2011), en la que *el otro* es pre-construido según los esquemas de sentido de quien investiga, utilizando su voz para ratificar sus ideas, preexistentes al encuentro y ¿diálogo? con él/ella.

Aún siendo otro mi punto de partida, el centrar el análisis en “los micromachismos” podría conllevar algunos riesgos.

En mi primer lugar, la tentación de analizar la realidad del movimiento centrado en mi propia posición. Con esto me refiero, a que la discusión sobre los micromachismos (Bonino, 2008) es propia, o bien de un contexto social y político donde han habido avances sustanciales en la erradicación de la violencia de género más extrema, y entonces se coloca la lupa sobre aquellas formas más sutiles e imperceptibles de violencia, o bien de círculos militantes o intelectuales familiarizados con la perspectiva feminista y de las masculinidades, y alejados, en términos prácticos, de esas manifestaciones más brutales de la violencia machista.

Aún siendo parte de la organización en cuestión e impugnando la división cartesiana sujeto/objeto, sería ingenuo, y a su vez riesgoso, proyectar sobre la organización en su conjunto, los registros políticos

conceptuales que yo pudiera haber construido en mi singular recorrido. Esto no niega la validez ni la potencialidad de este concepto (micromachismos) y los análisis que habilita. Sólo busca relativizar la prioridad de dicho enfoque y advertir(me) sobre la necesidad de un trabajo de *desfamiliarización* (Semán, 2010) que permita captar las diferencias sin ser éstas leídas en clave de carencias o limitaciones, por distanciarse de mi propia concepción.

En este punto, me reconozco en la palabras de Cabrera cuando dice *"Tenía pues el problema de que se trataba de elementos, nociones, categorías que encontraban tan naturalizadas que no las explicitaba y cuando lo hacía no parecían requerir ser justificadas"* (2010:82). Esto que ahora puedo advertir respecto a la noción de "política antipatriarcal" o a la de "micromachismos", seguramente se repita para otras tantas categorías que requerirán de mi parte de un ejercicio de extrañamiento y desfamiliarización de alta intensidad.

Otro riesgo, es el de centrar el análisis de las prácticas cotidianas de la organización popular y los sujetos que la componen bajo algunos de los términos del par "reproducción/transformación", que de hecho, forman parte del título de mi proyecto de investigación (hasta que lo cambie). Los estudios de la cultura popular nos permiten encontrar un "más acá de la hegemonía" que recupere la agencia de lxs sujetos interpelando las explicaciones que lxs capturan en la objetivación de la relación de dominación. Recuperando aportes de Michel De Certeau (2010), podemos decir que es precisamente *"en esos espacios que se piensan saturados de dominación en que el arte de hacer despliega sus mejores jugadas"*.

En este sentido, voy desplazándome hacia algo que creo más interesante de analizar sobre la *política antipatriarcal* del Frente Popular Darío Santillán, y esto consiste, precisamente en lo que los estudios de la cultura popular denominan como *"eficacia de los débiles"*, o bien, su capacidad de agencia. Desde un análisis que se preocupa por visibilizar las desigualdades entre los sexos hacia dentro de los movimientos sociales, creo superador reconstruir la estrategia desplegada por el Espacio de Mujeres del FPDS en el proceso de debates que llevó a la organización a definirse como "antipatriarcal", a partir de las narrativas de las propias protagonistas. Entendiendo, desde un punto de vista que bien podría constituirse en hipótesis, que arribar a dicha definición no era punto final de la estrategia sino la condición de posibilidad de la apertura a un escenario más favorable a la transformación de las relaciones de poder entre los sexos.

En ese sentido, considero que esta reformulación (provisoria) desplaza el acento puesto en *"los obstáculos, resistencias y limitaciones"*, para dar cuenta de los agenciamientos desplegados por las mujeres, con sus singulares usos y apropiaciones de *"la política antipatriarcal"* en tanto proceso de transformación social. Considero que esta es una forma de aproximarse al problema más acorde a la perspectiva ontológica-epistemológica que hasta aquí me trajo.

Sin abandonar una perspectiva crítica, que señale nudos problemáticos y resistencias al cambio igualitario, la sistematización y análisis de una estrategia orientada a la transformación, es, a diferencia de la exposición pública y divulgación de las debilidades y contradicciones, una forma de promover las fortalezas de los movimientos populares y el rol de las mujeres feministas hacia adentro de los mismos, más acorde con el compromiso ético y afectivo que motiva la investigación en curso. De esta forma, también aportaríamos a visibilizar la contribución de esas mujeres a los cambios sociales en movimientos sociales mixtos, aportes muchas veces invisibilizado por centrar nuestro análisis en el resultado, reabsorbido y/o cooptado, subestimando el análisis del proceso, impulsado por las mujeres, así como los obstáculos que en el camino fueron encontrando.

Por otro lado, estaría de esta forma, analizando la *política antipatriarcal* del FPDS desde los sentidos que las mujeres que lo integran (las interlocutoras de mi investigación) otorgan a esta definición. Esto supone un desplazamiento de la posición inicial desde la cual contrastar mi concepción del antipatriarcado con la política realmente existente en la organización, hacia una conversación orientada a comprender los sentidos que mis interlocutoras asignan a esta política y las agencias desplegadas en el marco de relaciones sociales de poder a problematizar.

"Esta metodología se distancia del dar voz a grupos considerados en riesgo o minoritarios con la intención de visibilizar su problemática en tanto que supone una relación asimétrica entre participante e investigadora, siendo esta última quien tiene la legitimidad académica y científica"

para dar o quitar la palabra a la participante, reproduciendo las formas de dominación del conocimiento científico sobre otros tipos de conocimiento (Spivak, 1988). La estrategia del "dar voz" construye un sujeto incompleto y parcial que se desenvuelve en fragmentos inconexos al que la investigadora da sentido" (AA,VV. FIC, 2005:135).

Como nos recuerda Diana Maffia *"el reclamo feminista es precisamente que aún cuando se observan mujeres, se les atribuyen características en lugar de recoger sus propias valoraciones. Si se quisiera realizar una sociología de las emociones, primero habría que estudiar qué y cómo piensa la gente sobre ellas, y debería efectuarse una perspectiva desde el actor sintiente, para que los investigadores consideren la propia definición del actor de sus sentimientos"* (2005:516).

Esta búsqueda se inscribe en la definición política de revalorizar los saberes construidos desde las experiencias de lxs subalternos, atendiendo a la necesidad de extrañamiento y desfamiliarización, y asumiendo una reflexividad responsable que establezca un compromiso ético con las voces de lxs protagonistas, sin por ello caer en una transcripción acrítica o interpretación romántica de sus versiones del mundo. Como plantea Abu Lughod, *"El problema es que las personas que hemos sentido que hay algo admirable en la resistencia, hemos tendido a esperar de ella una confirmación esperanzadora del fracaso – o fracaso parcial – de los sistema de opresión. Sin embargo, a mi me parece que respetamos la resistencia cotidiana no solo al defender la dignidad o el heroísmo de las personas que resisten, sino al permitir que sus prácticas nos enseñen acerca de las complejas interacciones de las estructuras del poder que van cambiando a través de la historia"* (Abu Lughod [1990], en Esteban, 2011:121).

Como dice Bárbara Biglia, de esta forma *"la investigación se convierte en una práctica ética que pretende aprender de las subjetividades con las que trabaja en vez de realizar una crítica de su mundo"* (2005:44).

***"Algunas (aportaciones de la investigación feminista) han cuestionado tanto la irracionalidad como la pasividad de los sentimientos al argumentar que las emociones pueden implicar la identificación de los problemas en las vidas de las mujeres y por lo tanto son políticas. Hablar de la ira, por ejemplo, puede ser interpretado como un intento de identificar la existencia de restricciones inadecuadas o de injusticia. La tristeza es un discurso sobre el problema de la pérdida, el miedo del peligro. Por extensión, hablar del control de las emociones sería, según este discurso feminista, hablar de la supresión del reconocimiento público de los problemas"* (Lutz [1990] en Esteban, 2011:154).**

Me topé con esta frase mientras leía *"Crítica del Pensamiento Amoroso"*(2011), de Mari Luz Eteban, trabajo etnográfico donde analiza, a través de entrevistas a mujeres feministas, el lugar que el *"amor romántico"* tiene en la historia de las mujeres, en su socialización de género, en sus vínculos cotidianos, con la hipótesis de que dicho *"pensamiento amoroso"*, en el marco de una estructura patriarcal, organiza relaciones desiguales entre los sexos, y de hecho, produce subjetividades feminizadas proclives a dicha relación asimétrica.

Cruzarme con esta frase fue también comprobar la imposibilidad de escindir pensamiento y emoción, racionalidad y corporalidad. Es que al leerla pegué un grito, me dio "piel de gallina" y solté unas lágrimas. Es que son muchos los ejemplos, muchos y muy dolorosos, los que me "vinieron a la mente" (metáfora racionalista si las hay) de casos en que las mujeres militantes expresan malestares sobre su situación dentro de la organización, y los mismos son deslegitimados (no sólo por varones) por el alto contenido emotivo con el que aparecen en escena.

En este punto, la atención a las emociones en el marco de mi investigación dejó de aparecer sólo en tanto insumo para el ejercicio de auto-reflexividad para devenir en encuadre desde el cual construir el problema y la manera de abordarlo. Este desplazamiento abre las puertas a debates epistemológicos y metodológicos que apenas se asomaban en algunos de los temores y contradicciones emergentes del análisis de mi situación de investigación, pero hasta ahora inexplorados.

Un ejemplo de ello, es la mencionada preocupación ante el posible discurso “racional” de mis interlocutoras. Este temor no sólo se remite al riesgo de deshumanizar la relación de conocimiento sino a la pregunta sobre lo que se pretende conocer. La aproximación al debate epistemológico sobre el estatuto científico (y político) de las emociones en el análisis social y cultural aporta claves de apertura a nuevos sentidos e interrogantes.

Como plantean Lutz y White, *“Las posiciones que cada observador pueda tomar acerca de estas cuestiones resultan cruciales para el modo en que las emociones son conceptualizadas y evaluadas, así como para los métodos a utilizarse en la investigación”* (Lutz – White [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:9).

En relación al modo en que las emociones son conceptualizadas, estos autores/as hacen aportes sustanciales a la revisión del lugar desde donde mirar, atender y conocer. Reconstruyendo la exclusión las emociones de los marcos del análisis cultural nos señalan que *“La pasada relegación de las emociones a los márgenes de la teoría de la cultura fue producto de la mirada que las ubicaba en las regiones más naturales y biológicas de la experiencia humana; por lo tanto, fueron vistas como relativamente uniformes, no interesantes e inaccesibles para los métodos del análisis cultural”* (Lutz – White [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:8).

“para el racionalista, quien hace uso de la ecuación general de Occidente de asociar irracionalidad con emoción, las emociones son desordenadas y problemáticas, cuando no síntomas de lo animal en lo humano (...) La antipatía entre ciencia y emoción establecida por esta posición conduce a la exclusión de la emoción en tanto objeto de estudio” (Lutz – White [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:11).

En un brillante análisis que repone el carácter político-ideológico de los marcos teóricos y epistemológicos, Lutz ilustra la complicidad entre la negación del estatuto científico de las emociones y las ideologías de género que justifican la subordinación política de las mujeres.

“El concepto de emoción posee distintas clases de funciones ideológicas, es decir, existe dentro de un sistema de relaciones de poder, en el que el uso del concepto ha desempeñado un rol de mantenimiento. Como veremos, la emoción ocupa un lugar importante en las ideologías occidentales de género; en la identificación primaria de la emoción con la irracionalidad, la subjetividad, lo caótico y otras características negativas, y el subsiguiente etiquetamiento de las mujeres como el género emocional, la creencia cultural refuerza la subordinación ideológica de las mujeres” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:52).

Repasemos breve y esquemáticamente como funciona esta operación según la autora:

- Emoción vs. Pensamiento.

“El contraste culturalmente bosquejado entre emoción y pensamiento puede ser esbozado inicialmente a través de la observación del gran conjunto de conceptos dicotómicos asociados con los dos términos, así como del contraste de cada uno de ellos con el otro”. Entre otros; corazón/cabeza; irracional/racional; impulso/intención; vulnerabilidad/control; caos/orden; subjetivo/objetivo; natural/cultural; femenino/masculino. “El sesgo valorativo en cada uno de los pares asociados sigue a ese sesgo evidenciado en la distinción de la emoción respecto del pensamiento en sí, esto es, como lo inferior es a lo superior, lo relativamente malo a lo relativamente bueno” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:54- 55).

- Emoción vs Extrañamiento.

“Mientras que lo emocional es tratado generalmente como el miembro inferior del par, en el contraste emoción-pensamiento, aquí la valoración se invierte: es mejor, casi todos estaríamos de acuerdo, ser

emocional que estar muerto o alienado (...) Lo femenino, lo subjetivo, y lo natural definen a la emoción, tanto negativamente: el sentido impensado, así como positivamente: el sentido implicado” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:55).

- Emoción como lo irracional.

“Uno de los supuestos culturales más generalizados sobre lo emocional consiste en considerarlo antitético/contrario a la razón o racionalidad (...) La irracionalidad inherente a la emoción conduce, en esta construcción cultural, a su asociación con la idea de caos (...) la emoción deviene, por lo tanto, en una categoría residual utilizada para hablar de la medida respecto de la cual algo se desvía de la definición dominante de lo sensato e inteligible (...) Cuando se define lo emocional como lo irracional, todas aquellas ocasiones e individuos en los que la emoción es identificada, pueden ser descartados; y cuando lo irracional es definido como lo emocional, se torna razonable etiquetar como emocionales a aquellos que deban ser desechados. En esta sociedad, las mujeres, la gente de color, los niños, y las clases bajas han sido etiquetados como emocionales para estos fines” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:56 – 57).

- Emoción como peligro y vulnerabilidad.

“El peligro de la emoción para la persona que la observa en otro, se encuentra en la creencia de que alguien que está actuando sobre la base de impulsos emocionales, está siendo conducido por una guía intensa y poco fiable. Asimismo, la emoción crea o deriva de la vulnerabilidad en el sujeto. La gente es conceptualizada como de estar dominada, azotada, carcomida, o a merced de sus emociones. Las emociones actúan sobre el individuo más que viceversa; la persona se halla por ende dominada y debilitada como producto y demostración de esa emoción (...) El vínculo de la emoción con la debilidad es una expresión del rol ideológico de la división culturalmente construida entre emoción y pensamiento (...) son los miembros dominados de un sistema social (como las mujeres, los niños y la clases bajas), los que, en primer lugar, se hallan definidos como experimentadores de emoción, tanto en general como en exceso. Esta pretendida emocionalidad, dada su asociación con la debilidad como con la irracionalidad, es utilizada para justificar la exclusión de esos individuos respecto a posiciones de poder y responsabilidad, y para legitimar sus posiciones desventajosas social y económicamente” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:59 -60).

- Emoción como fisicalidad.

“La emoción es identificada como sensaciones físicas y con el cuerpo, en contraste con el pensamiento, considerado como puramente mental. Cuando se combina con la idea de que es mentalmente como nosotros nos diferenciamos respecto a las formas inferiores de vida, este factor representa otra ruta de devaluación de la emoción” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:60).

- Emoción como hecho natural.

“Estrechamente relacionada con la mirada euroamericana de la emoción como un acontecimiento físico se halla la noción de que las emociones son más naturales, y por ende, menos culturales que los pensamientos (...) emociones como lo crudo, lo salvaje, y como las fuerzas primitivas; ellas son lo natural, originariamente intocadas por la cocina, la domesticación y la civilidad de la cultura” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:61).

- Emoción como subjetividad.

“En primera instancia, ellas son subjetivas en el sentido de ser parciales. Decir que los individuos actúan emocionalmente, equivale a decir que ellos están actuando sobre la base de un interés personal, que resulta inconsistente con el interés más amplio que ellos deberían considerar (...) dado que la preferencia empuja a los individuos a perseguir metas acordes únicamente con sus propias miradas, la persona emocional/subjetiva puede frustrar potencialmente el intento de metas más globales, sociales, determinadas objetivamente y válidas” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:65).

- Emoción como mujer.

“Hochschild ha señalado que las emociones de los hombres también son interpretadas de manera diferente respecto de las de las mujeres (...) las emociones de los hombres son vistas también como más explicables en término de la situación en que ellos mismos se encuentran. Mientras que la emoción de las mujeres es vista como caracterológica, la de los hombres es vista como situacional, por ende, sensata” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:66).

“La mayoría de los conceptos asociados a la emoción, incluyendo particularmente a la irracionalidad, están implicados en la aseveración de que “las mujeres son más emocionales que los hombres”. Cuando se dice que las mujeres son emocionales, se afirma también su inferioridad, dada la devaluación cultural general del concepto de emoción. Debería indicarse que no estoy afirmando la evaluación negativa del concepto de emoción conduzca a una evaluación negativa de las mujeres porque las mujeres sean (objetivamente) emocionales, sino porque las ideologías de género y del self y la emoción se refuerzan entre sí en relación a la cuestión de dónde deben ser encontradas la debilidad e inferioridad” (Lutz [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011:67).

Esta exclusión/inferiorización de las emociones y la negación de su pertinencia científica para el análisis cultural *“está estructurada a partir de eso que denominamos punto de vista androcéntrico, por el cual el varón y lo masculino son considerados como lo correcto, lo justo, lo apropiado, y la mujer y lo femenino como lo incompleto, lo carente, lo desviado. Lo masculino se vuelve así, la medida de todas las cosas, el punto de vista universal” (Fabbri, Figueroa, 2011:4).*

Este Androcentrismo, pilar de la ideología patriarcal, se encuentra en la base de la deslegitimación del carácter científico de las emociones, así como también estructura la subordinación social y política de las mujeres en la sociedad.

Este correlato entre Ciencia y Política es interesante de tener en cuenta a la hora de considerar las transformaciones en el campo de la producción de conocimientos, ya que este no es un sistema cerrado y autosuficiente, sino se estructura en relación a otros campos de poder y relaciones de fuerzas. En este plano, queremos llamar la atención sobre la importancia de los avances realizados por las feministas contra el Androcentrismo, tanto dentro como fuera de la Academia, erosionando ciertos postulados científicos otrora inamovibles y habilitando aperturas de sentido que dan lugar a otras conceptualizaciones posibles.

Así es que, como plantean Lutz y White; *“En contraposición a la concepción tradicional de las emociones como fuerzas irracionales, algunos trabajos recientes se concentraron en la formulación de emociones como en el discurso interactivo. Los análisis detallados de los conceptos sobre las emociones, enfatizan la primordial importancia de los sistemas de significación cultural en la experiencia emocional, cuestionando en algunos casos oposiciones básicas de nuestro vocabulario conceptual, tales como razón/emoción, cultura/personalidad, y público/privado” (Lutz - White [1986], en Argañaraz y Cabrera, 2011: 20).*

Tanto Lutz y White (1986) como M. Rosaldo (1984), coinciden en señalar que un concepto “interpretativo” de la cultura y el desarrollo teórico del concepto de “self”/“yo”, en tanto nexo entre los mundos social y personal, han posibilitado el reconocimiento de que *“un pensamiento no existe aislado de la vida afectiva, así como el afecto está culturalmente ordenado y no existe apartado del pensamiento (...), esto producirá sentido para ver las emociones no como cosas opuestas al pensamiento sino como cogniciones que implican al “yo” inmediato, carnal –como pensamientos corporizados (thoughts embodied)” (Rosaldo. M, [1984], en Argañaraz y Cabrera, 2011:84).*

“Los afectos, entonces, no son menos culturales ni más privados que las creencias. En cambio, ellos son cogniciones –o, tal vez corresponda decir, interpretaciones- informadas siempre culturalmente, y en las que el actor encuentra que cuerpo, self e identidad se hallan inmediatamente involucrados” (Rosaldo. M, [1984], en Argañaraz y Cabrera, 2011:84).

Esta perspectiva suele estar ausente en los análisis políticos sobre los actores sociales, como correlato de la concepción Androcéntrica de la Ciencia en el proceso de secularización de la Política.

“En el análisis de una acción política, si están incluidas las emociones de esxs sujetxs, sus movilizaciones e interpelaciones a niveles de lo sensible, las manifestaciones corporales de sus atravesamientos por las estructuras que los constituyen, lo están generalmente como “desvío”, o como “plus” en el mejor de los casos. Así, cuando aparecen análisis políticos que trabajan sobre la fuerza de las creencias, que sitúan la posibilidad de acciones que se llevan a cabo en función de alcanzar objetivos que tienen más que ver con la necesidad de “acceder a ciertos recursos simbólicos”, siempre se sitúan en una supuesta dimensión “irracional” de la política. Dicha dimensión, que por denominarse en función de una falta (falta de razón) aparece como índice de una anomalía es, o bien desechada, o bien subordinada, y los estudios que se abocan a explicar alguna de sus manifestaciones son generalmente estudios sobre fenómenos sociales que no dejan de “olerle raro” a los cánones positivistas de la secularizada filosofía práctica (...) Es decir, el cuerpo de lxs sujetos y su afectividad se eliminan al objetivar a “lxs otrxs” a estudiar y transformarlos en seres cuya cuota de racionalidad y cálculo se deben “retratar” para evidenciar qué es lo que pretenden con sus acciones. Y a la vez, esa eliminación se apoya en ejercicios –a veces casi imperceptibles- de negativización teórica de todo aquello que tiene que ver con lo “carnal”, la movilización afectiva, etc.” (Fabbri, Figueroa, 2011:8).

En este marco, a las conceptualizaciones de Lutz acerca de los significados tradicionalmente asignados a las emociones, agregaría la noción de *“las emociones como privadas/íntimas”*, ya que la privatización de las emociones como sentimientos que deben ser expresados en el ámbito de la intimidad, supone la reafirmación patriarcal de la escisión entre las esferas de lo público y lo privado, y la consecuente imposibilidad de otorgar estatuto político a las mismas y así recuperar su potencialidad para el análisis (auto)crítico de la práctica.

A contrapelo del imperio de la Razón en los campos científicos y políticos, el párrafo de Lutz citado en la apertura de este apartado, me invitó a pensar en la necesidad de indagar sobre las emociones de las mujeres militantes del FPDS como *“discursos sobre problemas”* (Lutz, 1986), *“pensamientos encarnados”* (Rosaldo, 1984), con particular atención a lo que estas pudieran reflejar acerca de los problemas emergentes de las dinámicas generizadas de las organización.

En ese sentido, también deseo recuperar la pregunta que Mari Luz Esteban plantea en un plano general. ¿Cómo el “pensamiento amoroso” influye en la producción de subjetividades feminizadas y las consecuentes desigualdades entre los sexos?

En el plano más específico de mi problema de investigación me interesa conocer cómo éste “pensamiento amoroso” influye en la distribución de las tareas (y su desigual reconocimiento) entre los sexos. Por ejemplo, cómo aquellas prácticas vinculadas al cuidado, acompañamiento y contención entre militantes, son delegadas “naturalmente” en las mujeres en función de las supuestas capacidades desarrolladas por su socialización de género, y cómo ese tiempo y energía allí invertidos, es parte del trabajo invisible que las mujeres realizan en los colectivos militantes. A su vez, cómo esta dedicación afecta a la participación de las mujeres en las tareas jerarquizadas por la agenda política de la organización, constituyendo un “techo de cristal” en su desarrollo como militantes.

También me interesa poder rastrear, atento al carácter político de “lo personal” y a la búsqueda prefigurativa por encarnar los cambios “aquí y ahora”, si la concepción del amor, de la sexualidad, de las relaciones de pareja, de mis interlocutoras se ha visto modificada a partir de su acercamiento al feminismo y la militancia antipatriarcal.

“la agencia humana es la que convierte espacios en lugares: no existen espacios a priori, como tampoco lugares vacíos, sin significado (...) los lugares etnográficos tienen perímetros variables que dependen de la interacción que establecen investigadores con el bagaje humano y/o documental que los contiene. Es más, los lugares son producto de esa interacción, su naturaleza es relacional” (Wright; 1998:13).

Cuando comenzaba este ejercicio, me preguntaba por “el campo” de mi investigación, por la familiaridad y extrañeza respecto a un espacio al que tengo una aproximación cotidiana pero que, en el marco de este proyecto de investigación va deviniendo “región etnográfica”.

En algún punto, mi amateurismo en la antropología me genera inseguridades respecto a la apropiación de la perspectiva etnográfica para mi investigación, entre otras cosas, por mi escasa familiarización con muchos de sus conceptos clave, o por la distancia que fui sintiendo respecto a ellos al comenzar a conocerlos.

Leyendo a Clifford (1999) puedo desnaturalizar la idea de “ir al campo” que tan problemática me resultó desde que comencé a aproximarme a ella. El autor plantea que es justamente *“en la idealización disciplinaria del campo (que) se ha tendido a subsumir las prácticas espaciales de moverse desde y hacia, dentro y fuera – de atravesar – en las de residir (vínculo, iniciación, familiaridad)”* y propone *“Descentrar el campo como práctica naturalizada de residencia, proponiendo una metáfora transversal: el trabajo de campo como encuentros de viaje”* (1999:89).

En este sentido es que Clifford recupera un debate que puede echar luz sobre algunos de mis dilemas:

Retomando a Kirin Narayan (1993), cuestiona la oposición entre investigador nativo y no nativo, de adentro y de afuera. *“Ella sostiene que esta interpretación binaria surge de una estructura colonial jerárquica desacreditada(...)Una vez que la oposición estructurante entre antropólogo “nativo” y “de afuera” se desplaza, las relaciones entre el interior y el exterior cultural, entre el hogar y el extranjero, lo igual y lo diferente, que han organizado las prácticas espaciales del trabajo de campo, deben repensarse”* (en Clifford, 1999:101).

Sin necesidad de etiquetarme como investigador “nativo”, considero que esta reflexión es interesante en el sentido que problematiza algunos supuestos disciplinares del “viaje” y las distancias (geográficas, culturales, subjetivas) que trae implícitas en su matriz disciplinar hegemónica. “Ir” al campo, a veces puede significar “volver”, *“Las raíces y las rutas, las variedades del “viaje”, dicen entenderse de modo más amplio”* (1999:102).

Aunque las afiliaciones subjetivas no sean las mismas (no creo que en ningún caso lo sean, seamos “nativos” o “externos”), coincido con Clifford en que tendré que verme *“con muchos problemas similares a los de la investigación convencional: problemas de extrañamiento, privilegio, malentendidos, uso de estereotipos y negociación política del encuentro”* (1999:103).

Así las cosas; *“La etnografía ya no es una práctica normativa de personas de afuera que visitan/estudian a las de adentro sino, con palabras de Narayan, una práctica para prestar atención a “las identidades cambiantes en relación con la gente y las temáticas que un antropólogo busca representar” (Narayan, 1993:30). El modo como se negocian las identidades a través de relaciones, en determinados contextos históricos, es pues un proceso que constituye tanto a los sujetos como a los objetos de la etnografía”* (1999:106).

Las oposiciones binarias entre “nativo” y “de afuera”, entre “quedarse” y “mudarse”, suponen una concepción de “hogar” como sitio de mismidad, de inmovilidad, lo cual fue problematizado, entre otros, por la teoría feminista.

A través del concepto de “trabajo del hogar”, Kamela Visweswaran (1994) deconstruye la oposición hogar/campo abriendo *“el espacio para las rutas no ortodoxas de los enraizamientos del trabajo etnográfico”*. “El hogar”, para la autora, *“es la localización de una persona en discursos e instituciones determinadas y atraviesa localizaciones de raza, género, clase, sexualidad, cultura. El “trabajo del hogar” es una confrontación crítica con los procesos a menudo invisibles de aprendizaje que nos plasman como sujetos. Visweswaran propone el “trabajo del hogar” como una disciplina a la vez de des-aprendizaje y aprendizaje”* (1999:112).

Desde mi punto de vista, recuperar las voces y experiencias de las mujeres feministas en su lucha por despatriarcalizar un orden social masculinizado, requieren por parte de los varones, o mejor dicho, de mi parte

en tanto varón, de la ruptura con una mirada *masculinista* (Thiers Vidal, 2002) del mundo, que nos dificulta reconocer la mayor apropiación de derechos de la que gozamos en este sistema social, naturalizando nuestros privilegios, y desoyendo o subestimando las desventajas denunciadas por las mujeres y otrxs sujetxs subalternizadxs.

En el marco de estas reflexiones sobre las múltiples localizaciones del etnógrafo, es que también encuentro en esta perspectiva, una posibilidad de *“parar mi mundo”* (Castaneda, 1992), *“ponerlo un poco entre paréntesis, correrlo del lugar total y absoluto...”* (Cabrera, 2010:64). Con *“mi mundo”* me refiero a la identidad generizada que habito en tanto *“varón”*, que supone, mediante complejos mecanismos de socialización y subjetivación, la internalización de un esquema de percepción jerárquico que subestima, ignora o inferioriza las versiones que tienen las mujeres del mundo y de las cosas. De no estar éstas mediadas por un discurso racionalizante que las *“eleve”* al plano en que la política es debatida en el mundo patriarcal, son simplemente desechadas o incorporadas en un plano secundario, a modo de nota de color.

Con ésta mirada, la capacidad de escucha a desarrollar en la práctica de campo, no sólo se constituye en fuente privilegiada de conocimiento sino también, en oportunidad de auto-transformación, ya que... *“De los otros aprendemos diversas descripciones y experiencias del mundo. De y por los otros recorreremos nuestro ser. Otros que algunas veces son como excusas y ocasiones para generar aperturas cognitivas, académicas, sensibles, intelectuales, espirituales”* (Cabrera, 2010:84).

En este sentido me parece muy interesante la propuesta de Clifford de *“pensar el “campo” como un habitus más que como un lugar, un conjunto de disposiciones y prácticas corporizadas”* (1999:92), lo cual se encuentra emparentado con las reflexiones de Wriqth al referirse a *“el campo en la ciudad”* y *“cómo las prácticas concretas son las que crean las regiones etnográficas”* (1998:9).

“La etnografía te agujonea, te estimula, te presiona, te adiestra, te transforma, te acompaña, te lleva hacia donde tú ni siquiera sospechabas que podías ir. La etnografía te sirve (podría servir) para ser más consciente de ti misma como humana, pero también para tomar distancia, no solo de ti misma, sino de eso que llamamos cultura” (Esteban; 2011:464)

*“Al enfatizar las localizaciones cambiantes y las afiliaciones tácticas, se reconocen en forma explícita, las dimensiones políticas de la etnografía, dimensiones que pueden estar ocultas por las presunciones de neutralidad científica y de vínculo humano (...) En etnografía, lo que antes se entendía en términos de rapport – una suerte de amistad, parentesco y empatía logrados- aparece ahora como algo más cercano a la **construcción de una alianza**. “¿qué podemos hacer el uno por el otro en la presente coyuntura?”, qué podemos anudar, conectar, articular, a partir de nuestras similitudes y diferencias? Y cuando la identificación se vuelve demasiado intensa, ¿de qué modo puede gestionarse una desarticulación de propósitos, en el contexto de la alianza, sin apelar a los reclamos de distancia objetiva y tácticas de una partida definitiva?”* (Clifford, 1999:114).

Las nociones de *“localización(es)”* nos interpela nuevamente a reflexionar sobre la perspectiva *situada* (Haraway) del conocimiento, algo que ya he desarrollado al comienzo de este ejercicio, en ocasión de repasar los aportes de las epistemologías feministas contemporáneas.

Desde este marco me interesa mencionar algunos otros aspectos que hacen la perspectiva ontológica-epistemológica en construcción.

“Afiliaciones” y *“construcción de alianzas”*, son nociones vinculadas a lo que el grupo *“Fractalitats en Investigació Crítica”* de la Universidad de Barcelona expresa con la noción de *Articulación*.

*“El concepto de **articulación** (Laclau y Mouffe, 1985) nos permite entender la investigación como acción política basada en la conexión parcial con los distintos aspectos del fenómeno estudiado (personas, acontecimientos y textos). Articulación es pues una asociación significativa entre*

diversos agentes. Significativa, en el sentido de que es importante para quienes se involucran, y que significa los elementos de la relación (Haraway, 1992). En este sentido, el concepto de articulación trabaja sobre la base de la búsqueda de efectos de conexión en relación con aquello que permita, desde nuestra posición de investigadoras, transformar nuestro punto de partida sobre el fenómeno a estudiar. Una propuesta coherente con la parcialidad de la mirada de la investigadora y su carácter situado y localizado” (AA.VV, 2005:134).

El conocimiento como acción también guarda relación con el *principio de catálisis social* (Fals Borda, 1985) desde el cual erosionar la distinción entre producción de conocimiento e intervención, teoría y acción, otras de las tantas dicotomías desde las cuales se ha colonizado y domesticado la producción y circulación de saberes.

Esta frontera entre investigación y acción es también desafiada por la propuesta de una *etnografía comprometida* donde *“se trabaja sobre la base de la idea de que la investigación se realiza a partir de procesos articulatorios en los cuales tanto quienes investigan como los grupos, trabajan conjuntamente para desarrollar acciones sociales a la vez que conocimientos. Estas acciones y conocimientos se entienden como situados en entramados de poder, sentidos, relaciones afectivas en las cuales se fijan ciertos significados y prácticas, asumiendo la responsabilidad que implican nuestras propias tecnologías de fijación en dichos entramados y, produciendo articulaciones que transforman las posiciones de quienes participan” (AA.VV, 2005:137).*

La propuesta de conocimiento situado es también una invitación a pensar la investigación como compromiso corporal y la relación sujeto/objeto como *“interacción corporal reflexiva”* (Connel, en Esteban, 2011).

En la elaboración de una *“filosofía de la corporización”*, Crossley va a recurrir a las bases de la teoría merleau-pontyana desde la que se *“desafía la visión mecanicista cartesiana del cuerpo. Plantea una visión del cuerpo como un agente efectivo y, por tanto, como la base para la subjetividad humana. Es más, entiende a la subjetividad corporizada como intersubjetiva y entiende la intersubjetividad como un orden institucional e histórico. Su “cuerpo-sujeto” siempre está ya situado y descentrado en relación con un mundo histórico”* (Crossley; 1995:3).

La percepción, es así, nuestra forma de implicación práctica. Experimentamos por medio de nuestra corporización, ya nuestro cuerpo es nuestro medio de ser-en-el-mundo, nuestro punto de vista del mundo. La comprensión de los afectos como *“agencia social corporizada”*, y del cuerpo como ser inteligente que comprende, entre otras nociones, conduce a Crossley a afirmar que Merleau Ponty probablemente plantee una versión carnal de lo que Bourdieu define como el habitus. *“El cuerpo sujeto, plantea él, desarrolla por medio de su pertenencia a- y su participación en- el mundo social ciertos modos estabilizados de ser y hacer, actuar y reaccionar”* (1995:13).

Esta perspectiva de la *“Intercorporalidad”* (embodiment) o *“intersubjetividad carnal”*, denota un lazo carnal primordial entre los seres humanos; *“sugiere que los sujetos están unidos por su pertenencia a un mundo común. Es más, denota que están “abiertos” hacia el otro. Ver al otro no es tener una representación interna de él. No es tenerlo como un objeto de pensamiento. Es estar-con-el (...) Somos cuerpos, sujetos sensibles-conscientes cuya subjetividad asume formas corporizadas y públicas, en este sentido, toda subjetividad es intersubjetiva”* (1995:14-15).

La construcción del problema de investigación desde estos marcos teóricos conceptuales nos aproxima a la propuesta de Mari Luz Esteban de abordar el análisis de las experiencias de las mujeres feministas del Frente Popular Darío Santillán desde una perspectiva etnográfica que construya narrativas atendiendo a los *“itinerarios corporales”*. Con ello nos referimos a *“procesos vitales individuales, pero nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es considerado, por tanto, un nudo de estructura y acción, lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales”* (Esteban, 2004:54).

“la idea de itinerario sirve sobre todo para mostrar las vidas, los cuerpos, en movimiento, como procesos absolutamente dinámicos, abiertos y en continua transformación y, por tanto, singulares, contradictorios, inacabados...donde lo que interesa es subrayar la interrelación, la tensión entre acción social entendida corporal y contexto/s social/es diferentes y múltiples en los que se desenvuelve la persona, entre prácticas corporales e ideologías sociales y políticas, y donde es precisamente la reflexión corporal la que va guiando las acciones de hombres y mujeres, permitiéndoles en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir dichos itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio “empoderamiento” (Esteban; 2011:144).

Esta perspectiva conceptual, que es epistemológica y también política, nos aproxima a la etnografía como método, pero fundamentalmente como enfoque, y también como texto.

Practicar este abordaje como ejercicio etnográfico, ha posibilitado, según Esteban, *“aprender a describir las distintas realidades en sus múltiples dimensiones...de forma que se vayan identificando y relacionando escenas, momentos, situaciones significativas en esa trayectoria relacionada con los aspectos seleccionados previamente o sobre la marcha (...) se seleccionan situaciones que resulten significativas para lo que se quiere mostrar pero priorizando la descripción de sensaciones y prácticas lo más corporales/físicas posibles (...) para que se trate de una etnografía, las experiencias plasmadas tienen que mostrarnos perfectamente los elementos macro y micro de las vidas que estamos comentando” (2011:148).*

“Sea unx mismo o alguien ajeno quien escriba el relato, lo fundamental es que éste sea siempre lo más carnal posible. Hay que intentar formular el aspecto sobre el cual nos estamos interrogando de la forma más material/sensorial posible (...) La idea es que el lenguaje corporal nos puede ayudar a profundizar mejor en las facetas más inciertas de la vida, las más impenetrables, y desvelar contradicciones pero también elementos que habitualmente no se tienen en cuenta en otras aproximaciones o en los discursos dominantes” (Esteban, 2011:150).

En “Significado y sentimiento en la antropología de las emociones”, John Leavitt realiza aportes significativos a la hora pensar una estrategia que haga de *“la escritura etnográfica un vehículo más adecuado para la traducción, en la práctica, de la experiencia emocional”.*

“La idea que la emoción involucra tanto significado como sensación sugiere, finalmente, una apreciación más profunda de qué es lo que sucede en la escritura y lectura de etnografías (...) es perfectamente posible explotar las emociones propias y las de los lectores en un intento de expresar las de las personas bajo estudio, no sólo respecto de sus significados sino también respecto de sus sensaciones. Esto es precisamente lo que sucede sin reconocimiento explícito, en la buena etnografía” (Leavitt, 1996: 6).

Es en este sentido que el enfoque etnográfico como traducción y como texto deviene una estrategia privilegiada en el marco de la antropología de los cuerpos y las emociones. *“Si las emociones, aunque no simplemente signos, son entendidas como experiencias de significado/sensación que están organizadas y mediadas por sistemas de signos, entonces al menos una traducción tentativa debería ser posible entre el sistema de significado y sensación bajo estudio, y el sistema que el etnógrafo comparte con el lector u oyente de la etnografía. La traducción de las emociones puede intentar transmitir algo de los tonos sentimentales así como de los significados de la emoción, utilizando como materiales en bruto, el sistema afectivo compartido por el etnógrafo y el lector. Esto significa que los etnógrafos de la emoción deben trabajar sobre sus propios sentimientos, modificándolos para modelar las experiencias emocionales de las personas de otra sociedad, y deben redactar su experiencia en un lenguaje que pueda dar un efecto paralelo en otros, en sus sociedades de origen” (Leavitt, 1996:22).*

El problema de la traducción, sobre todo cuando hablamos de lenguajes no verbales, hace necesaria la problematización de la empatía que, según Leavitt y otros tantos, “supone que las primeras impresiones son verdaderas”, motivo por el que es considerada ingenua, e incluso etnocéntrica.

El paso de la empatía a la “sympathy” es la estrategia que Leavitt encuentra para superar algunas de estas limitaciones. *“En vez de adherir a las primeras impresiones, debería ser posible reexaminar y revisar la propia reacción empática inicial a la luz de una mejor comprensión de la cultura que uno intenta entender (...) este tipo de revisión sobre la emoción propia es una cosa muy distinta de la espontaneidad de la comunicación empática. Es una actividad que debiera ser llamada sympathy antes que empatía: no un sentimiento dentro de lo que alguien más está sintiendo (empathia) sino un sentimiento junto con (sum-patheia), un realineamiento de la propia emoción para construir un modelo de lo que los otros sienten. Mientras que uno no puede experimentar lo que otras personas experimentan, debería ser posible construir modelos inteligibles y potencialmente sensibles de sus experiencias, utilizando las propias como materiales sobre los que trabajar”* (1996:22)

Como plantea Mari Luz Esteban, de esto trata el “compromiso corporal” en tanto “modo de observar que asume la presencia encarnada de los otros, una forma de percepción del cuerpo propio y ajeno que nos da la información sobre el mundo”. O bien, en tanto “modo somático de atención” en palabras de Csordas.

“El compromiso corporal tiene que ver con cómo in-corporar-te e in-corporar al otro y al contexto en la etnografía (...) De esta manera, y más allá de las dificultades metodológicas propias del hecho de configurar un texto etnográfico acorde con un marco teórico, escribir el propio itinerario o itinerarios ajenos no sería más que dar una vuelta de tuerca en las relaciones que se establecen entre “la inexactitud de la práctica efectiva y la exactitud perseguida a la hora de su formalización” (Ferreira, 2004:281), de los que el proceso de investigación no sería más que una parte” (Esteban, 2011:146).

Algunas de estas propuestas fueron sintetizadas en la noción de “sensibilidad teórica”, donde - *“producto de las alquimias corporales que las prácticas no dejan de producir, esta noción abre posibilidades que permiten salir de la disyuntiva clásica entre la reflexividad del yo pienso y la pasividad corporal, integrando las lecciones merleau-pontyanas que señalan la potencialidad de tomar la indeterminación como algo positivo. De esta manera, (en) la práctica etnográfica –que es práctica, cuerpo, afectividad y pasión – se da las condiciones de posibilidad de volver sobre sí enriqueciendo su devenir en el reconocimiento de la subjetividad corporal, que es siempre intersubjetividad”* (Cabrera, 2010:54).

*“La relación **cuerpo/cuerpo** en investigación se despliega como una vinculación afectiva y productiva a partir de una experiencia que se configura en la situación de investigación. La propia experiencia del encuentro: conversación-transferencia-silencio-mirada engendra una obra/texto basada en las salidas-momentáneas de sí, de las categorías naturalizadas del mundo y de nuestras autopercepciones. Tocar este fuera-de-sí, esa “salida” de lo simbólico a lo semiótico (lo imaginario) solo se lee en clave emocional. De allí la instigante reflexión de Fox Keller (1991) sobre la percepción allocéntrica y la afectividad creativa de la ciencia, de la cual injustamente se la ha despojado (relegándola al mundo de lo no político acientífico, femenino). Una percepción allocéntrica se relaciona con el cuidado del otro (que no se resuelve tan simplemente con un consentimiento informado contractual). No se propone “sacar” información, pretende producirla. Acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica y si es necesario, no dice nada”* (Figari, 2011).

En este sentido, y dando un cierre, siempre provisorio, a este ejercicio de reflexión, la propuesta de abordar esta investigación desde una perspectiva de conocimiento situado, itinerarios corporales y etnografía cuerpo a cuerpo, habilita, nada más y nada menos, a pensar y practicar la construcción de conocimientos, no

como "cosa" o "producto" sino como "relación" y "conversación", desde localizaciones parciales, y con - entre - junto a - todos los cuerpos.

"Una etnografía (corporalmente comprometida) sería entonces, como abrazar, bailar, hacer el amor...Acciones todas que se pueden aprender, que se aprenden de hecho; pero acciones que se benefician tanto de un buen guión como de un cierto automatismo, y que para ser fluidas, armoniosas, exitosas, exigen un movimiento recíproco de *llevar y dejarse llevar*. Un llevar y dejarse llevar, en nuestro caso, que borra y reconstituye los límites del yo, del cuerpo, del conocimiento, de la experiencia vital, de la cultura" (Esteban, 2011: 465).

Bibliografía:

- AA,VV. (2005). *"Investigación Crítica: Desafíos y Posibilidades"*. Grupo Fractalitats en Investigació Crítica (FIC). Departament de Psicologia Social Universitat Autònoma de Barcelona, España. En Athenea Digital –Num. 8: 129-144 (otoño 2005).
- BIGLIA, Bárbara (2005). *"Narrativas de mujeres sobre las relaciones de género en los movimientos sociales"*. Departamento de Psicología básica. Universidad de Barcelona. Sin editar.
- BONINO, Luis (2008). *"Micromachismos. El poder en la pareja moderna"*. En Voces de hombres por la igualdad, compilado por José Ángel Lozoya y José María Bedoya. Editado por Chema Espada. Madrid.
- DE CERTEAU, Michel (2008). *"La invención de lo cotidiano. Artes de hacer"*. Universidad Iberoamericana.
- CABRERA, Paula (2000). *"Volver a los caminos andados"*. Revista Nuevas Tendencias en Antropología, nro. 1, 2010, pp.54-88.
- CARVALHO, José (1993). *"Antropología: saber académico y experiencia iniciativa"*. Revista Antropológicas Nro. 5, Nueva Época.
- CASTANEDA, Carlos (1992). *"Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento"*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CLIFFORD, James (1999). *"Itinerarios transculturales"*. Gedisa, Barcelona.
- CROSSLEY, Nick (1995). *"Merleau-Ponty the elusive body and carnal sociology"*. En Body and Society. London: Sage Publications, vol. 1 nro. 1. Traducción de Ruth Felder y María Victoria Pita.
- CSORDAS, Thomas (1990). *"Embodiment as a paradigm for Anthropology"*. Traducción de Camilo Lozano Rivera, en: Cabrera Paula, Roa Luz y Lozano Camilo, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Corporales*. OPFYL. Buenos Aires
- ESTEBAN, Ma. Luz (2004). *"Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio"*. Edicions Bellaterra, Barcelona, España.
- ESTEBAN, Ma. Luz (2007). *"Algunas ideas para una antropología de amor"*. Ankulegi- Revista Vasca de Antropología 11, pp. 71-85.
- ESTEBAN, Ma. Luz (2008). *"Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos"*, en Imaz, E. (ed). La materialidad de la identidad, Hariadna, Donostia.

- ESTEBAN, Ma. Luz (2009). *"Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: los cuerpos como agentes"*, en Política y Sociedad nro. 46 (1-2) pp. 27-41.
- ESTEBAN, Ma. Luz (2011). *"Cuerpos y políticas feministas. El feminismo como cuerpo"*, en C. Villalba Augusto, I. Álvarez Lucena (eds), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, Universidad de Granada (Colección Periferias, n° 12), Granada, pp. 45-84.
- ESTEBAN, Ma. Luz (2011). *"Crítica del Pensamiento Amoroso"*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, España.
- FABBRI, Luciano (2011). *"Aportes epistemológicos a la investigación-acción no sexista desarrollada por varones"*. Ponencia presentada en el Congreso Iberoamericano de Masculinidades, Barcelona, España.
- FABBRI, Luciano y FIGUEROA, Noelia (2011) *"¿Ocultos y dominados? El (no) lugar de los cuerpos en la Teoría Política Androcéntrica"* Publicado en el CD del X Congreso de la SAAP, Córdoba.
- FALS BORDA, Orlando (1986). *"Conocimiento y Poder Popular, Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia"*. Siglo XXI, Bogotá, Colombia.
- FIGARI, Carlos (2011). *"Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica"*. Cinta de Moebio Revista de Epistemología de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. En prensa.
- GRIGNON C. y PASSERON, J.C. (1989). *"Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura"*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- HABER, Alejandro (2011). *"Nomotología payanesa. Notas de metodología indisciplinada"*. Revista Chilena de Antropología. En prensa.
- HARAWAY, Donna (1995). *"Ciencia, cyborgs y mujeres"*. Cátedra, Valencia.
- HARDING, Susann (1987). *"¿Existe un método feminista?"*. Traducción de Gloria Elena Bernal.
- KROTZ Esteban (1991). *"Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico"*. Revista Alteridades 1 (1): 50-57.
- LEAVITT, John (1996). *"Significado y Sentimiento en la Antropología de las Emociones"*, American Ethnologist, Vol. 23, nro. 3 (Agosto, 1996). Traducción Deborah Daich.
- LOCK, Margaret (1993). *"Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge"*, En: Cabrera Paula, Roa Luz y Lozano Camilo, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias Corporales*, OPFYL, Buenos Aires.
- LUTZ, C. y WHITE, G. (1986). *"The anthropology of emotions"*, Traducción de Carlos Argañaraz. En: Cabrera Paula, Argañaraz Carlos, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires
- LUTZ, Catherine (1986), *"Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category"*. Traducción de Carlos Argañaraz. En: Cabrera Paula, Argañaraz Carlos, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires.
- MAFFIA, Diana (2005), *"Conocimiento y Emoción"*. ARBOR CIENCIA PENSAMIENTO Y CULTURA CLXXXI 716 NOVIEMBRE-DICIEMBRE (2005) pp. 515-521. Buenos Aires.
- ROSALDO, Michelle (1984), *"Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento"*. Traducción de Carlos Argañaraz. En: Cabrera Paula, Argañaraz Carlos, 2011, *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad: Antropología de las Emociones*, OPFYL, Buenos Aires.
- ROSALDO, Renato (2000). *"Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social"*. Traducción Jorge Gómez. Culture and Truth. The remaking of social analysis, Beacon Press, 1989.
- SEMÁN, Pablo (2010). *"Culturas populares: lo imprescindible de la desfamiliarización"*, Maguaré.
- <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/issue/view/1564/showToc>

THIÉRS VIDAL, Leo (2002). *“De la masculinidad al antimasculinismo. Pensar las relaciones sociales de sexo a partir de una posición social opresiva”*. Publicado en *Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 21, nº 3, pp. 71-83, Diciembre 2002. Traducción Pilar Escalante. Sin editar.

WRIGHT, Pablo (1998). *“Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica”*, Serie *Antropología*. Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, Brasilia.