UNA MIRADA SOBRE LA SUBJETIVIDAD ERÓTICA EN TRABAJO DE CAMPO

Toda mi vida me educaron para ser un gentleman, un caballero. Mi educación católica belga, patriarcal, como hermano mayor de dos hermanos y una hermana, primogénito de una línea de primogénitos de la burguesía walona, me indicaba que una forma de conseguir que me quieran, me respeten y me otorgan autoridad, era tomar este rol. Para ello, tenía que ser un hombre virtuoso, educado, con buenos modales pero también con capital cultural, cortés hacía las demás personas, capaz de mantenerse tranquilo y estoico frente a las situaciones ajenas a su poder, y capaz de controlar sus emociones, y su deseo.

Cuando comencé a leer sobre epistemología feminista, me encontré con un artículo de la filósofa Marianne Janack (1997), Epistemología del punto de vista sin el "punto de vista"? Examinar el privilegio epistémico y la autoridad epistémica[1]. Para Janack (1997) el privilegio epistémico hace referencia a la posición adecuada del sujeto cognoscente, el punto de vista. La autoridad epistémica es la persona a quien la sociedad confiere el derecho de hablar. Históricamente, esa persona ha sido el hombre blanco heterosexual. La Ilustración dictó que la persona que tenía la posición adecuada para "conocer" sería el gentleman, por su capacidad de control emocional; era la figura perfecta del "Enlightenment rational being", el ser racional ilustrado. Ese control le confería la autoridad espistémica, el derecho a hablar.

Pero Janack nos dice que la relación es en realidad invertida: es porque tenía poder que el gentleman construyó la noción de privilegio epistémico, la capacidad de racionalidad, para legitimar ipso facto su autoridad. Para ella, no sirve de nada valorar otros puntos de vista mientras siga vigente la noción (la ilusión) de sujeto cognoscente como ser racional ilustrado. Hace falta denunciar la falsedad de este ser para quitarle autoridad epistémica y permitir que otros puntos de vista sean considerados como válidos.

Introduzco estos temas porque creo que son relevantes para la reflexividad sobre el proceso de investigación. Desde los años 1980 la reflexividad en antropología se ha centrado en distintos aspectos del trabajo de campo. Sin embargo, casi no se ha explorado la subjetividad erótica en el terreno, probablemente por un lado porque es considerada como un aspecto demasiado íntimo del investigador o de la investigadora, ajeno a los aspectos científicos que deberían ser interrogados en la disciplina y, de otro lado, porque hablar de dicha subjetividad podría conducir al cuestionamiento de la racionalidad del "sujeto cognoscente" si se incorpora en la reflexión (Blidon, 2012 : 535, Kulick, 1995 : 3, Monjaret et Pugeault, 2014b : 7, Wade, 1993 : 199), un sujeto cognoscente que tiene que

[1] Janack (1997). Standpoint epistemology without the "standpoint"?: An examination of epistemic privilege and epistemic authority. Hypatia, 12(2), 125-139

mantener "objetividad", en parte a través de un distanciamiento "correcto" y de un control de sus emociones y deseos.

Cuando hablo de subjetividad erótica en el trabajo de campo, hago referencia a lo que Christophe Broqua llamó "engagement sexuel" (involucración sexual): "no solo el eventual ejercicio de la sexualidad en trabajo de campo pero también, de manera más amplia, lo que la investigadora/investigador involucra en tanto como ser sexuado, es decir, asociado a un género y, de manera explícita o implícita, a una orientación sexual. Estos elementos hacen de el o ella un agente y un objeto potencial de deseo, y un individuo inscrito en el orden simbólico y jerarquizado de las relaciones sociales de género" (Broqua 2000: 13).

Ya con esta definición, podemos decir que la subjetividad erótica en trabajo de campo ha sido siempre un tabú en la antropología. Sin embargo, subleva para mí problemas metodológicos pero también políticos y epistemológicos.

Alteridad y negociación del posicionamiento como "ser sexuado"

Mi investigación doctoral versa sobre la transformación de estructuras patriarcales en las estrategias de reproducción social de familias transnacionales. Mi trabajo de campo fue multisituado, por un lado en un contexto "urbano" en Madrid a lo largo de tres años, y por otro lado, en Ecuador, donde pasé cuatro meses en una comunidad indígena de la periferia de Quito. De ese pueblo provenían todas las familias con quien trabajé; participé con ellas en eventos deportivos, pero sobre todo en fiestas familiares y realicé entrevistas a personas de entre 15 y 80 años, sobre todo mujeres.

Al principio de mi trabajo, tuve muchas dificultades para realizar entrevistas con mujeres y en ocasiones me fue imposible realizar entrevistas a solas con ellas. Sentía que los hombres me veían como un competidor sexual y que las mujeres, por cuenta propia o por presión de los varones de su familia, preferían no estar solas conmigo. Mientras avanzaba mi trabajo etnográfico, traté de establecer relaciones de confianza y de posicionarme como un "gentleman" que no estaba interesado en tener relaciones sexuales. Por supuesto, no es un proceso mecánico que podía dirigir yo, y las personas con quien hacía mi trabajo de campo me recordaban constantemente que era un ser sexuado.

En diferentes ocasiones fui usado por algunas mujeres para afirmar sus derechos como mujer independiente, libre de tomar sus decisiones sin necesitar el visto bueno de su marido. En una ocasión, en una de las primeras fiestas a las que asistí, varias mujeres rechazaron bailar conmigo. Una mujer casada aceptó pero apenas me conocía y aún no formaba parte del circulo de hombres familiares con quien una mujer puede bailar; el

marido se enfureció y varios de sus compañeros le detuvieron antes de que el hombre llegara a las manos. Su mujer se enfadó, diciendo que él no tenía derecho de impedir que bailara conmigo. De mi lado, me mantuve en una posición estoica, tranquilo, distante de la escena a la que acababa de participar. Dado que el hombre no me había enfrentado directamente y que la situación permitía que pudiese hacer "como si no hubiera pasado nada", reforcé mi comportamiento de gentleman que tiene buenos modales y mantiene la calma en situación de conflicto. Traté de evitar nuevamente situaciones parecidas, y me parecía imprescindible demostrar que no era un competidor sexual para los hombres, que no estaba interesado en tener relaciones sexuales. Estaba muy preocupado por mostrar que no estaba flirteando con las mujeres cuando bailaba con ellas o cuando simplemente hablaba a solas con ellas. No entraba en las bromas sexuales, ni en las demostraciones de virilidad. Eso me alejó de los colectivos más jóvenes pero me acercó a los ambientes familiares; sin embargo, ahí también me era imposible negar que era un ser sexuado.

De acuerdo a su experiencia de trabajo de campo en Mauritania, Olivier Schinz (2002) explica cómo su comportamiento no calzaba con aquel que se esperaba de la posición que sus interlocutores le habían otorgado (como hombre soltero, implícitamente heterosexual). Había una "violencia simbólica" en las "presunciones fundamentales" de ese posicionamiento.

Sentí del mismo modo la "violencia simbólica" a la que se refiere Schinz. En el tercer año de mi periodo de tesis acompañé a una familia migrante a Ecuador que llevaba más de dos años sin viajar a su país, y que en el verano aprovechó para asistir a festejos familiares y religiosos. En el curso de una tarde festiva, la mitad de las parejas estaban sentadas en la mesa. Un grupo de hombres fumaba por su cuenta y las mujeres bailaban en el centro de la sala. Una de ellas pidió poner reggaeton al chico que hacía de DJ, en concreto la canción "Contra la pared". A continuación siguió una escena cómica donde cada mujer estaba "obligada" a sacar a bailar a su marido e imitar movimientos sexuales que colocaban a los maridos contra la pared mientras ellas descendían lentamente deslizando contra ellos. Cuanto mayor era la edad de las parejas la gente se reía más. Cuando llegó mi turno, me invitaron a elegir a una mujer para bailar con ella. Si hubiese estado en otro entorno, no hubiera sido un problema para mi bailar con una mujer de esta forma, pero en este contexto me parecía que ponía en peligro la imagen que trataba de construir, la de un hombre que no tiene que ser visto como un competidor sexual. Para evitar la situación, elegí a Pablo, un chico de mi edad (unos 30 años), fingiendo ser homosexual. Mi elección provocó una carcajada general. Las mujeres colocaron a Pablo en el centro de la sala, pero él rechazó bailar conmigo, diciendo que él ya había bailado con su mujer, mientras volvía a su asiento.

Este juego sobre la orientación sexual es muy común en diferentes sociedades patriarcales, y es una manera heteronormativa de ridiculizar la homosexualidad sin por ello perder el estatus de heterosexual (digo estatus, porque es una posición de poder, y ser percibido como homosexual hubiera dificultado mi trabajo de campo). Lo he practicado con amigos heterosexuales a lo largo de mi vida y lo había visto performado por hombres de diferentes edades en mi trabajo de campo. Representaba para mi la posibilidad de reafirmar mi heterosexualidad sin por ello asociarla al deseo hacia una mujer en concreto, un gentleman es heterosexual por definición pero sabe y debe contenerse.

La imagen del gentleman va más allá de lo sexual, y poco a poco la gente me puso en una especie de "altar", un ejemplo que querían que siguieran sus hijos. Remarcaban mi capital cultural, y decían a sus hijos que yo había logrado muchas becas de estudios y que tenían que hacer lo mismo; la cuestión del capital cultural era muy importante para las personas migrantes con quien trabajé, representaba LA forma de movilidad social que buscaban a través de la migración. Elena, casada y con dos hijas, una de las mujeres con quien más confianza y amistad desarrollé, comenzó a llamarme "primo", el primo belga blanquito: "nos han separado de pequeño y él se crió en Bélgica, por eso es blanquito", decía en broma. En diferentes ocasiones enfatizó mi superioridad "racial", por ejemplo cuando nos insultaron durante un partido de fútbol y nos llamaron "indios", Elena gritó "cuando seas blanco como mi primo, me podrás llamar india!". Acompañarla a ella y su familia representaba una forma de prestigio que ella usaba y se enorgullecía de tener un amigo extranjero, un europeo blanco y académico, un amigo a quien convendría casar con una mujer del pueblo; me presentó su sobrina, quien me hizo repetidas invitaciones para irme solo a su casa.

De algún modo, aproveché este "altar" y participé en su construcción, remarcando que no había podido acompañarles en una fiesta porque estaba en un congreso en algún país lejano, y a través de mi comportamiento muy educado, con modales de clase media-alta, me distanciaba del tipo de masculinidad predominante en el colectivo. Eso me excluyó de ambientes más masculinizados, pero me permitió participar en espacios femenizados y pasar muchas horas en las cocinas o durante las sobremesas conversando con mujeres, y realizando entrevistas en habitaciones cerradas; aunque de vez en cuando entrara otra mujer con la excusa de buscar algo.

Para mi este "altar" era como una articulación de diferentes ejes de desigualdad y poder. La cuestión racial, pero también de clase, la heterosexualidad, y el hecho de ser hombre, todas estas categorías me daban cierto poder en mi trabajo de campo, y aunque las personas tenían muchas prácticas de resistencia a estos ejes, me conferían cierta autoridad y respeto. Llegado a este punto de mi trabajo de campo, lo sexual me aparecía como un

peligro de rechazo y de pérdida de respeto, de autoridad. Nunca accedí a las invitaciones de la sobrina de Elena, en parte porque no me interesaba como pareja y aunque me atrajera, tuve miedo de que si me acostara con ella sin querer mantener una relación amorosa, mi comportamiento sería juzgado por sus familiares; ya no sería un hombre virtuoso, un gentleman. Y cuando una joven vino a hacer una entrevista en la casa donde me estaba alojando en el pueblo y comenzó a flirtear conmigo, tampoco accedí a acostarme con ella. Me atraía pero era conocida entre los/as jóvenes del pueblo por ser promiscua, y tuve miedo de que la gente hablara de mi, me bajara de mi altar por haberme acostado con una mujer que era considerada promiscua.

Esas reflexiones me llevaron a preguntarme desde donde hacía trabajo de campo, desde qué lugar me situaba y me situaban las demás personas? Desde qué postura de poder construía la posibilidad de la "violación etnográfica" (Crapanzado y Laurent defienden que todo trabajo de campo tiene algo de violación)? Y qué categorías sociales patriarcales guiaban mis acciones y estaba reforzando de algún modo?

Conocimientos situados y condiciones de producción del saber

Si la sexualidad de los "otros" es, desde la creación de nuestra disciplina antropológica, uno de los temas de investigación recurrentes, los aspectos que implican a la investigadora/investigador como la subjetividad erótica en el trabajo de campo han sido muy poco considerados (ver Greenhill 2007 o Kulick y Wilson 1995) . Dado que otras dimensiones subjetivas de la investigación sí han sido abordadas desde la instauración de la reflexividad en los años 1970 y 1980, Esther Newton nos plantea: "¿Por qué las emociones y la sexualidad son menos importantes que la raza o el colonialismo a la hora de abordar lo que Clifford llama las "relaciones de producción" de la etnografía?" (Newton 1993 : 5).

Hasta aquí, he abordado diferentes puntos relacionados con el posicionamiento y traté de tener una visión crítica sobre mi propio ejercicio de práctica etnográfica relacionada con categorías sociales de poder y desigualdad. ¿Pero por qué era tan importante para mi evitar la cuestión sexual en el trabajo de campo y por qué es tan difícil abordar este tema en los debates académicos? ¿Estarán relacionadas estas cuestiones? No tengo respuesta, pero parece que en mi caso las dos cuestiones siguen un mandato de "distancia" del otro para mantener una imagen de gentleman virtuoso y racional.

La subjetividad erótica del/a investigador/a sigue siendo un sujeto difícil de tratar, a pesar del cuestionamiento feminista de la objetividad transcendental y neutra de los investigadores e investigadoras y la puesta en escena del conocimiento situado. Si, como dice Foucault, el sexo en nuestras sociedades occidentales es el medio por el que

definimos nuestras personalidades y nuestros gustos, se resiente, según Halperin, como un principio constitutivo del ser (ambos citados por Kulick 1995:9-12). El interés de la antropología en las relaciones sexuales de los "otros" se relaciona con la irreconciliable diferencia entre el "nosotros" y "ellos" (Kulick 1995: 12). Para Dan Kulick cuestionar la subjetividad erótica de la/el investigador/a supondrá el cuestionamiento de las condiciones de su propia producción, de otro lado, podría poner en peligro la validez y el sentido de la dicotomía yo/otro, así como la jerarquía sobre la que se asienta con frecuencia el trabajo de campo etnográfico (Kulick, 1995).

Entender la identidad sexual de la etnógrafa o del etnógrafo en su trabajo de campo ya no como algo dado sino como el producto de la interacción, y mostrar que la subjetividad erótica se transforma en esta negociación me permite mostrar de alguna forma la subjetividad de mi experiencia etnográfica y deconstruir la imagen de objetividad científica. La resistencia desde la Academia a abordar estos temas probablemente viene del mantenimiento de los mecanismos que confieren todavía autoridad epistémica al investigador. Para Janack, hace falta mostrar desde donde hablamos y rendir cuentas para quitarle la autoridad al "enlightenment rational being", y esto pasa también por denunciar los ejes de desigualdad que marginalizan como son la clase, la raza y el sexo (Janack: 135). Desde luego, ejes que me aparecieron problemáticos en mi práctica etnográfica.

Foto: Trabajo de campo en Marruecos, julio de 2007