

Heterotopías etnográficas

Lo distante, lo imposible, lo oculto

Rodrigo Parrini Roses

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

RESUMEN: En este artículo se elabora la noción de heterotopías etnográficas como una forma de pensar los límites de un trabajo de campo antropológico. Dichos límites constituyen tanto un exceso que no se puede integrar al proceso de investigación y sus estrategias de formalización como una imposibilidad que determina su forma negativamente. Se distinguen tres tipos de heterotopías: las espaciales, que corresponden a los lugares que un etnógrafo no logra conocer directamente, aunque sean relevantes para su investigación; las experienciales, constituidas por las experiencias que emergen en un campo en las cuales el investigador no puede participar sin alterar las coordenadas epistemológicas y metodológicas de su trabajo; por último, las interiores, que trazan una relación compleja y ambivalente entre los procesos subjetivos del etnógrafo y lo que acontece en el campo. Para ejemplificarlas, trabajamos con una etnografía que realizamos en la frontera sur de México, así como con otras de distintos lugares del mundo.

PALABRAS CLAVE: etnografía, heterotopías, investigación social, escritura, espacio.

ABSTRACT: In this article, the notion of ethnographic heterotopias is developed as a way of thinking the limits of anthropological fieldwork. These limits are an excess that cannot be integrated into the research process and their strategies of formalization or is an impossibility that determines negatively its shape. The text distinguishes three types of heterotopias: spatial, that correspond to the places that an ethnographer fails to meet directly, but are relevant to your research; experiential, constituted by the experiences that emerge in a field in which the researcher cannot participate without altering the epistemological and methodological coordinates of fieldwork; finally, the interior, which trace a complex and ambivalent relationship between subjective processes of the ethnographer and what happens on the field. In order to illustrate these heterotopias, we work with an ethnography in Mexico's southern border, as well as others from around the world.

KEY WORDS: ethnography, heterotopias, social research, writing, space.

Ethnographic Heterotopias. The distant, the impossible, the occult
 Pp. 97-111, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
 Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<http://version.xoc.uam.mx>

Donde no hay nada en el lugar adecuado, hay desorden; donde, en el lugar adecuado no hay nada, hay orden.

Bertold Brecht

Hay algo que excede un trabajo de campo etnográfico, algo que no logramos ensamblar en las narrativas que construimos en torno a él y a partir de él. Un exceso que, a mi entender, marca la configuración de una etnografía. En este artículo lo he llamado heterotopía etnográfica, utilizando una noción acuñada por Michel Foucault (2008 [1966]; 2010[1967]), pero desviándola de su uso estrictamente arquitectónico o espacial. Llamaré heterotopía a todo aquello que queda fuera del registro de una etnografía y que debe ser recuperado mediante otras formas de investigación; pero también denominaré así a los materiales que marcan la producción de una etnografía sin que estén integrados a sus procesos de formalización, por ejemplo, la escritura de una monografía, la organización de un diario de campo o la redacción de artículos académicos. La heterotopía etnográfica no solo conforma un *espacio diferente* al espacio normativo de la investigación y escritura etnográfica, también reúne una serie de saberes y experiencias que por su intensidad, por su carácter o por su registro no son integrados en ellas, o lo son de un modo equívoco o tangencial.¹

Por otra parte, con la noción de heterotopía etnográfica deseo explorar el entrecruzamiento de esos “lugares fuera de todos los lugares” —como define Foucault las heterotopías— que se encuentran en una etnografía, con las que emergen en el proceso reflexivo y escritural. Es decir, junto con ese exceso que evita las formalizaciones de una investigación, en una etnografía también encontraremos lugares imposibles de conocer o que si son investigados implicarán un desplazamiento del etnógrafo² hacia otros territorios sociales.

En el análisis foucaultiano, las heterotopías son claramente identificables, en el que propongo no lo son con tanta nitidez e, incluso, durante el trabajo de campo se podrían encontrar nuevas heterotopías o algunas que se estén conformando. De este modo, la noción espacial de heterotopía se desligaría de su carácter general, que conserva en el texto de Foucault, para conseguir uno local y antropológico.

A la pregunta cómo una comunidad, una localidad o un colectivo produce heterotopías, y mediante qué procesos surgen, intercalaremos otra que explora cómo se generan unas heterotopías figurales,³ ya no espaciales, en el trabajo de campo y en la escritura. El centro de nuestra reflexión está en las descripciones y análisis etnográficos con los que trabajaremos; en todos ellos, los etnógrafos se han visto desplazados hacia lugares que no esperaban o limitados por procesos que solo comprendieron *a posteriori*. Es decir, las etnografías que nos interesan han encontrado diversas formas de heterotopía, pero a la vez han producido algunas heterotopías etnográficas.

Los sueños y la muerte

Al concluir un extenso trabajo etnográfico, realizado en una ciudad de la frontera de México con Guatemala y cuyo primer campo de exploración fue un colectivo de personas *gay* y *trans* (el Club Gay Amazonas), propuse una antropología del deseo (Parrini, 2015). Ese concepto y el campo de investigación que inauguraba surgieron, en primera instancia, de un sueño que tuve al regresar de uno de los muchos viajes que realicé a esa localidad. A finales de 2012 pasé las fiestas en la ciudad, Tenosique, junto a la familia de mi informante más importante. A pocos días del año nuevo, un hermano de mi amigo se suicidó. Su muerte produjo un hondo impacto colectivo, al menos entre las personas que conocía, y también personal. Unos meses después tuve un sueño, el primero en el que los protagonistas eran personas de Tenosique. Mi amigo y yo estábamos en una medina de una ciudad árabe vendiendo artículos de cobre parecidos a los que comercian los gitanos en Chile. Como al despertar recordaba con claridad el sueño le envié un mensaje por celular a mi amigo e informante y le comenté que había soñado con él. Me respondió casi de inmediato y me contó que otro de sus hermanos estaba hospitalizado y que podría morir en cualquier momento. A los pocos días falleció.

Cuando tuve ese sueño llevaba más de seis años trabajando en la localidad con ese colectivo. Había articulado un proyecto de investigación en torno a las identidades y la formación de espacios de sociabilidad en contextos de exclusión social relativa. Sin embargo, la densa experiencia etnográfica desplazó mi ‘objeto’ de estudio; dicha transformación la comprendí cuando tuve el sueño. Las identidades se habían borrado, en alguna medida, y el deseo adquirió un lugar central. Durante este periodo apenas había escrito algo a partir de los materiales producidos en el trabajo de campo. Cuando me encontré con el deseo pude redactar la monografía que cerró la primera etapa de mi investigación.

Relato esta historia porque el sueño es una heterotopía con respecto a los procesos conscientes de observación y registro típicos de una etnografía. El sueño se elabora en otro espacio psíquico con reglas inusitadas para la vida diurna.⁴ Esa diferencia entre el trabajo consciente en el que me esmeraba y la elaboración inconsciente que producía fue la primera aproximación a las heterotopías etnográficas que me interesan.

¿Fue la muerte la que me develó el deseo? El sueño que relaté me mostró que el ámbito de exploración más relevante en mi trabajo de campo era una densa experiencia afectiva y corporal, que si bien estaba atravesada por discursos y narraciones, no se reducía a ellos ni podía ser descrita solo como una experiencia signifiante.⁵ Había un elemento excedente en esa experiencia y en ese mundo que llamé *deseo*; que no está fuera del espacio social investigado, pero lo habita de otra manera o reside en otros lugares. Mediante los procedimientos clásicos de la etnografía (la observación participante, fundamentalmente)

era muy difícil acceder a esas zonas colindantes, pero diferentes. El inconsciente fue la ruta que conectó el trabajo formalizado con la experiencia psíquica y los afectos con los hechos. La muerte del hermano de mi informante no solo me sorprendió y me permitió observar el proceso ritual que inauguraba un deceso o las conversaciones que genera, también me conmovió emocionalmente. Por un momento solo atendí a los materiales que podía registrar explícitamente, luego a los que se elaboraban en otro espacio y de otra manera. El sueño fue, entonces, la conexión entre un proceso cognitivo consciente y otro afectivo inconsciente.

Pensar lo imposible: las heterotopías

En la obra de Foucault, la primera formulación de este concepto se encuentra en el prefacio a *Las palabras y las cosas*; luego lo retoma en una charla que dio en un círculo de arquitectos en París el año 1967, pero que fue publicada tardíamente (Defert, 1997). Si bien son textos distintos, creo que en ambos se despliega un pensamiento espacial o topológico.

En la introducción a *Las palabras y las cosas*, Foucault plantea una pregunta monumental: “¿qué es imposible de pensar y de qué imposibilidad se trata?” (Foucault, 2008 [1966: 1]). Cita el ejemplo de una enciclopedia imaginada por Borges, que reúne objetos disímiles en una misma categoría; en esa enumeración, dice Foucault, “el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas” (Foucault, 2008 [1966]: 2). Las heterotopías, añade, inquietan,

[...] porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ [...], aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas (Foucault, 2008 [1966]: 3).

La incomodidad que Borges produciría devela una afasia generalizada, en la que se ha perdido “lo ‘común’ del lugar y del nombre” (Foucault, 2008 [1966]: 4). Esa pérdida de un lugar común, que en este caso es epistemológico y afecta nada menos que a la juntura entre las palabras y las cosas, es para nosotros el rasgo más importante de las heterotopías.

Cuando Foucault, por otra parte, explora la noción estrictamente espacial de una heterotopía, también apunta a un lugar “por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas” (Foucault, 2010: 1061). De una u otra forma, también son ruinas las que importan en este caso; “vivimos, escribe el autor, en el interior de

un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto” (Foucault, 2010: 1061). El *lugar común* en ruinas, que le interesaba en *Las palabras y las cosas*, se traspone con este espacio irreductible y no superponible que, en alguna medida, tampoco se puede transformar en un *espacio común*, como los objetos clasificados en la enciclopedia borgeana. En ambos casos estamos ante lo imposible, que “no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas” (Foucault, 2008 [1968]: 2).

¿Qué *lugar* es ese donde las cosas pueden ser vecinas, sin compartir un espacio común? Las heterotopías son *contraemplazamientos* donde los demás emplazamientos “están a la vez representados, impugnados e invertidos”; son “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062).

La heterotopía etnográfica se localizaría en ese espacio contradictorio, porque está *fuera* de la etnografía, en alguna medida, pero también *representa, impugna e invierte* los lugares que ella habita y describe. Esta heterotopía sería un *contraemplazamiento* etnográfico. Las ruinas, que regresarán en los análisis que haremos, son una condición desatendida del pensamiento antropológico y etnográfico. En algún sentido, este texto se aproxima a esa pregunta magnífica, pero descuidada, sobre lo que es imposible de pensar.

En este artículo me detendré en tres posibles heterotopías etnográficas. Será una exploración metodológica y conceptual, no un ejercicio conclusivo. El primer campo serán las heterotopías espaciales, quizás las más próximas a las reflexiones foucaultianas: toda etnografía produce sus propias heterotopías, al pie de la letra, mediante sus descripciones y análisis espaciales. Si bien es una redundancia hablar de *heterotopías* espaciales, me interesa remarcar que el trabajo etnográfico se encuentra con lugares a los que no puede acceder, pero que debe pensar o con localizaciones en pugna que forman parte de la investigación. El espacio social está estriado por relaciones de poder y por formas de habitar; la heterotopía espacial registra la fractura, pero también organiza el pensamiento.

Luego revisaremos las heterotopías experienciales, que entenderé como todo aquello que un etnógrafo no puede vivir en un trabajo de campo, pero que marca profundamente su análisis, o que experimenta, pero no puede entender cabalmente. Por último, las heterotopías interiores, que se producen *en y a través* de la subjetividad del etnógrafo, no forman parte de su registro consciente, pero le entregan pistas interpretativas relevantes para pensar su investigación. En alguna medida, postulo que el etnógrafo siempre debe ser otro con respecto a sí mismo para activar recursos interpretativos diversos: los sueños, los síntomas, los procesos corporales, por ejemplo.

Lo distante: heterotopías espaciales

Gran parte de los lugares significativos en mi investigación los conozco de oídas o parcialmente. Por ejemplo, he visitado muchas veces el Palacio Municipal de la ciudad. He estado en las oficinas del alcalde y en otras dependencias; de todos modos, ignoro casi la totalidad del edificio. He visto filas de personas ante ciertas puertas o ventanillas, oficinas vacías, otras atestadas de gente, he recorrido algunos laberintos que conectan unas zonas del edificio con otras. Han sido trayectos cotidianos en los que acompañé a algún informante a realizar un trámite o a conversar con algún funcionario. Pocas veces fui por motivos propios, salvo cuando entrevisté a alguno de los alcaldes que he conocido durante mi investigación.

Es un recinto gubernamental, claramente no heterotópico; en el proceso de investigación el lugar se convierte en un espacio descriptible, aunque opaco. La pregunta por las formas de la política, las prácticas cotidianas del poder, las lógicas sociales que operan en una institución de gobierno requieren de una aproximación más detallada a esos espacios sociales. Cito un ejemplo: en torno a la oficina del alcalde hay al menos cinco escritorios distintos que ocupan uno o más funcionarios. En el más cercano a la puerta de acceso, una secretaria pregunta el motivo de la visita, luego en otro anotan tu nombre y las razones que te traen, después en el siguiente hay que hablar con otra secretaria que le informa al secretario personal del alcalde lo que uno desea; si uno corre con suerte, ese funcionario te recibe o te piden que regreses más tarde porque “todos están muy ocupados”. Hay un límite administrativo, pero también físico y burocrático, entre los espacios de libre tránsito y las oficinas principales del edificio. El alcalde está resguardado por una miríada de funcionarios que lo protegen o lo aíslan.

El penúltimo alcalde de la ciudad, el primero de un partido de izquierda luego de gobiernos ininterrumpidos del Partido Revolucionario Institucional, sacó las puertas de esas oficinas y proclamó un gobierno “abierto al pueblo”. Su sucesor, un político priista experimentado y con una vasta experiencia en la administración pública estatal, volvió a poner esas puertas y organizó la valla de contención más densa que he conocido: era casi imposible acercarse a él, aunque se decía dispuesto a recibir a todo el mundo.

El corazón del poder local, el lugar menos heterotópico entre los que enumera Foucault, se transformó en una heterotopía para el etnógrafo. Si las formas de la arquitectura política de una ciudad y un Estado dictan ciertas formas de control, lejanía, ocultamiento y develación, el lugar central del poder, al menos en su dimensión institucional, desaparece detrás de las paredes, las puertas cerradas y una multitud de funcionarios que se interponen ante cualquier requerimiento. El poder se aleja cuando nos acercamos a él, se esconde cuando tratamos de describirlo, se oculta cuando aproximamos nuestra mirada.

Hay una configuración de esos espacios sociales: puertas abiertas o cerradas, lugares accesibles o inimpuñables. La etnografía no produce ninguno de esos espacios, solo se mueve a través de ellos y comienza a registrar todo aquello que no puede ver o conocer, lo que está clausurado. Esa sedimentación de espacios imposibles, por así llamarlos, constituye lo que he llamado una *heterotopía etnográfica*. En los lugares centrales de un orden social y espacial surgen los contraemplazamientos, pero esta vez de un modo quizás inesperado: el poder es heterotópico, excepcional y distante. Quizás es parte de su aura, de su representación teatral, como la llama Balandier (1994). Creo que Foucault no contempla la existencia de espacios heterotópicos dentro de otros que no lo son; *lugares fuera de todos los lugares*, localizados dentro de los espacios centrales de un orden social.

Quisiera poner un ejemplo casi en las antípodas del que mencioné. Desde el año 2013 visito el *Hogar-Refugio para Personas Migrantes, La 72*, ubicado en la ciudad de Tenosique. Fundado en 2011 por frailes franciscanos, ese Hogar es la principal institución dedicada a atender a los migrantes centroamericanos que cruzan el municipio en dirección al norte del país. Era un asilo de ancianos que un ciudadano local donó a la Iglesia católica. Ubicado cerca de la estación de trenes, en medio de unos pastizales y a unos 200 metros de una avenida, *La 72* es un espacio claramente heterotópico. Es realmente un contraemplazamiento, no solo por su ubicación, sino también porque agrupa las labores de defensa de derechos humanos de los migrantes ante las autoridades federales, estatales y locales. Es un espacio de resistencia humanitaria y política frente a la vulnerabilidad de los migrantes centroamericanos.

Cuando recién empezó a funcionar, el Hogar era un lugar ignorado. Hoy es un espacio ampliamente conocido en la ciudad. Sus instalaciones las conozco bien y he visto cómo se han construido nuevos edificios y espacios. A diferencia del Ayuntamiento, no ha habido espacios prohibidos para mis movimientos, salvo el recinto que alberga a las mujeres migrantes y sus hijos. Mi experiencia etnográfica en ese lugar no ha producido heterotopías, aunque sea un lugar intensamente heterotópico dentro del entramado urbano y social de la ciudad.

Pueblos mágicos

Las autoridades locales desean transformar a Tenosique en un *pueblo mágico*,⁶ aunque no lo han conseguido hasta ahora. La *magia* sería una forma de atraer turismo e inversiones gubernamentales a la ciudad, pero también es una interpretación de su propio lugar en las geografías políticas y económicas de la zona y el país. La magia del lugar estaría sustentada en el carnaval y algunas tradiciones locales y es, ante todo, una cita a un pasado mítico vinculado con la cultura maya y a viejas genealogías culturales mesoamericanas. La magia sería una forma de

reconectar Tenosique con el mundo maya para asegurarse un lugar en los mapas del turismo ecológico y cultural que recorre algunos lugares cercanos, como Palenque en Chiapas.

Por ese pueblo mágico fallido, ni lo suficientemente pintoresco para producir interés de las autoridades turísticas, ni moderno para atraer otro tipo de inversiones,⁷ pasan miles de migrantes durante todo el año. Luego de la apertura de la carretera que une El Ceibo, en la frontera guatemalteca, con La Libertad, capital del departamento de El Petén, los flujos se incrementaron notablemente. Las infraestructuras viales fueron pensadas para facilitar el comercio, dentro del Proyecto Mesoamérica, impulsado por los gobiernos de la región con la ayuda de los Estados Unidos (Proyecto Mesoamérica, 2009). Pero estas han sido utilizadas por los migrantes centroamericanos que huyen de sus países.

Las heterotopías, dice Foucault, funcionan plenamente cuando una sociedad se encuentra “en una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (Foucault, 2010: 1065). A esas rupturas de la temporalidad, el filósofo las denomina *heterocronías*. Los propósitos *mágicos* de las autoridades locales constituyen un intento por producir una *heterocronía* administrativa y mercantil. El acuerdo que creó el Programa de Pueblos Mágicos, define una *localidad mágica* como aquella que “a través del tiempo y ante la modernidad, ha conservado su valor y herencia histórica cultural” (Secretaría de Gobernación: 1). Es interesante que el cruce entre magia y modernidad produzca una heterocronía inversa, si se me permite la imagen, es decir, que la magia suponga la continuidad del tiempo tradicional ante la modernidad que lo socavaría. La magia sería una sutura de las rupturas del tiempo, a las que apunta Foucault.

Enrico de Martino (2004 [1948]) considera que la magia es una respuesta ante una crisis de la presencia, al debilitamiento de las identidades individuales y colectivas (Berardini, 2011; Romero, 2013). En este caso, la magia es reclamada por organismos estatales; cabe identificar qué crisis intentan resolver, si las hubiese. De todos modos, las temporalidades estatales se dividen entre el tiempo continuo de la tradición y el discontinuo de la modernidad. Pero esa ha sido una tensión presente durante todo el siglo XX en Tenosique: las tradiciones que se citan para postular a la *magia* estatal son el carnaval y la Danza del Pochó. El antropólogo que las ha estudiado con detalle dice, por una parte, que los habitantes del lugar “no cuentan con una exégesis tranhistórica sobre los contenidos de la danza”, aunque el Pochó tenga “un tiempo propio, un sistema organizativo que en los últimos ochenta años apenas ha cambiado” (Rubio, 2008: 175). Por otra, que la danza, a la que se le atribuyen orígenes mayas, inicie con la fiesta de San Sebastián “no es un hecho azaroso ni corresponde propiamente a una tradición mesoamericanista del tiempo” (Rubio, 2008: 69). Las tradiciones citadas son, ante todo, heterocronías que

los relatos oficiales tratan de resolver mediante una referencia al tiempo continuo de la tradición que reúne una danza de origen desconocido, aunque con antecedentes culturales reconocibles, y un carnaval de origen hispano que introduce una temporalidad católica en los sistemas rituales, pero no guarda relación con las temporalidades mesoamericanas.

Foucault habla de *heterotopías del tiempo* y distingue dos: las *eternizantes* y las *crónicas*. Las primeras “acumularían hasta el infinito”, según el autor (Foucault, 2010: 1065); las segundas estarían vinculadas al tiempo “en lo que tiene de más fútil, de más pasajero, de más precario, y eso en forma de fiesta” (Foucault, 2010: 1065-66). En el caso que analizamos, ambas heterotopías del tiempo se entrecruzan, porque los discursos de la tradición (y sus aparatos administrativos) intentan eternizar ciertos referentes culturales, aunque remitan a una fiesta, con su tiempo precario y fútil.

Modernidades mediáticas

El 4 de junio de 2014, el periódico *The New York Times* publicó en la portada de su edición impresa la imagen de tres pequeñas migrantes hondureñas, con un pie de foto que informaba que las niñas estaban en Tenosique, Tabasco, alojadas en el *Hogar-Refugio para Migrantes*. No fue la magia la que puso a la localidad en las coordenadas de la globalización mediática, ni las tradiciones locales. Fue ese lugar heterotópico, ubicado en los márgenes de la ciudad. Tenosique no es (aún) un pueblo mágico, pero sí un lugar fronterizo que cobija uno de los procesos migratorios más visibles y complejos del mundo. *La 72* es, sin duda, el lugar más conocido del municipio, aunque las autoridades locales no lo perciban. Además de recibir una atención constante por parte de medios de comunicación, nacionales e internacionales, el albergue ha sido visitado por embajadores, obispos, senadores y diputados, miembros de organismos internacionales, académicos y activistas de diversos países, entre otros actores sociales. Todos han llegado a la ciudad por *La 72* y creo que sería difícil que la visitaran por otros motivos.

El trabajo etnográfico se ubica en una disyunción de heterotopías y heterocronías. Por una parte, los discursos oficiales sobre la magia local, que intentan transformar la ciudad en un lugar *típico*; por otra, la ubicación de *La 72* en mapas políticos, mediáticos y académicos globales que la convierten en un espacio privilegiado de atención internacional. La magia que remite a un intento por suturar las rupturas temporales que experimenta la sociedad y el espacio local; el Hogar-Refugio que profundiza esas rupturas mediante un trabajo político en torno a los derechos humanos y la defensa de los migrantes que transitan por la localidad.

“A través del tiempo y ante la modernidad”, dice el documento gubernamental sobre pueblos mágicos. ¿Qué significa ‘a través del tiempo’?, ¿qué implicaría ‘ante la modernidad’? La administración local considera que

cumple con esos dos mandatos: uno de conservación y otro de resistencia. La *magia* que tributa un pasado inmemorial conduciría a una modernidad económica beneficiaria del turismo internacional. Pero parece que la modernidad está en otra parte, que no se consigue mediante relatos míticos, sino que con acciones políticas audaces. *La 72* sería el lugar más global de la localidad; pero, paradójicamente, es una institución religiosa que cumpliría cabalmente ese mandato de persistir ‘a través del tiempo’. El albergue se ubica, claramente, ‘ante la globalización’ tratando de aminorar el impacto de los desplazamientos de colectivos humanos vulnerables.

Por ahora, el cruce de estas heterotopías (el Ayuntamiento y el Albergue) y heterocronías (la magia y la globalización) es un dato de la etnografía. Ningún actor social con el que haya conversado reconoce esta situación, aunque fuera con palabras distintas. La heterotopía etnográfica es la interpretación misma de las relaciones que se configuran entre espacios y tiempos sociales y simbólicos diferentes y, quizás, contrapuestos. Cualquiera de las coordenadas que mencioné excede la observación etnográfica; los planos de producción de lo social son tan complejos, diversos y densos que una descripción cabal sería imposible. Lo que ocurre en una sala de prensa en Nueva York, lo que sucede en unas oficinas gubernamentales, lo que acontece en un refugio para migrantes; líneas temporales y espaciales que no pueden superponerse unas sobre otras, como lo ha sostenido Foucault, y que tampoco pueden reducirse mutuamente. En los recintos cerrados del Ayuntamiento se escribe una postulación a un programa gubernamental, organizado en torno a la magia de las tradiciones locales; un pequeño espacio de *La 72* es fotografiado por un periodista estadounidense y se convierte en el soporte visual de un éxodo masivo de menores centroamericanos hacia los Estados Unidos y en el relato de los efectos de algunos procesos de globalización sobre grandes colectivos humanos.

La amplitud de los fenómenos se encuentra en tensión con la constricción del trazo etnográfico. ¿No hay en la historia un *exceso* cuando se la intenta explicar o describir?, ¿es posible circunscribir estos hechos a las estructuras narrativas de una etnografía? La heterotopía etnográfica surge porque la misma etnografía debe transcurrir “a través del tiempo” y también “ante la modernidad”, aunque los gestos sean antitéticos; pero también tiene que atisbar las fronteras de los procesos de globalización o los efectos de la desestructuración de algunas sociedades. La escritura no puede estar *aquí y allá, ahora y antes*, al mismo tiempo; está obligada a distribuir esos momentos y espacios. Pero estos procesos sociales suceden sincrónicamente, al menos desde la perspectiva de una etnografía. El mismo tiempo es un exceso, quizás, que no tiene cabida en escritura alguna. El tiempo presente, que permite el trazo de algunas coordenadas analíticas, debe incluir ese *a través del tiempo* y un *ante la modernidad*; sostiene el tiempo *mágico* de las tradi-

ciones y el advenimiento de las temporalidades globales de los flujos migratorios. La escritura se desplaza entre una temporalidad escindida y una espacialidad que se fragmenta.

Lo imposible: heterotopías experienciales

Cuando la antropóloga turca Yael Navaro-Yashin observa la frontera que divide la isla de Chipre entre el norte bajo mandato turco y el sur griego, atisba escombros y desechos, viejos electrodomésticos oxidados o carros destartados. Ella dice que vislumbra una *meseta* y juega con el concepto que Deleuze y Guattari acuñaron en su segundo tomo sobre capitalismo y esquizofrenia (Navaro-Yashin, 2009: 13). Muchos de los habitantes de la parte turca de la isla huyeron desde el sur cuando se produjo la partición. El Ejército turco invadió el norte y fundó una república que solo fue reconocida por su gobierno. Los refugiados comenzaron a vivir en las casas que los griegos abandonaron en su huida del territorio invadido. Esa forma de habitar unos espacios que pertenecieron a otros, en casas donde colgaban cuadros de las familias exiliadas, había comida en las alacenas y animales en los jardines, ha ocasionado una profunda melancolía entre sus moradores, sostiene Navaro-Yashin (Navaro-Yashin, 2009: 4).

No me adentraré en sus fascinantes descripciones y análisis. Solo quiero destacar un rasgo de su trabajo. El espacio invadido, deshabitado, saqueado y vuelto a morar podría describirse como una heterotopía; tal vez es una noción propicia para el estado creado por el gobierno turco en un territorio ocupado, pero que no es reconocido por ningún otro estado (un *estado heterotópico*, tal vez). Al explorar los afectos de sus informantes, en relación con los mundos y paisajes en los que viven, la antropóloga sostiene que, al contrario de algunos análisis que se centran en la vida psíquica de los individuos, el suyo explora las intensidades afectivas de los objetos y los espacios. El ‘objeto perdido’ propio de la melancolía, dice Navaro-Yashin, no solo tiene la forma de un sujeto, también de un espacio o de unos objetos (Navaro-Yashin, 2009: 16). Existiría, de este modo, una melancolía espacial. Entre los espacios heterotópicos, Foucault ha identificado los cementerios, las cárceles, los hospitales y los asilos (Foucault, 2010: 1060); todos espacios de pérdida y, en alguna medida, espacios melancólicos. Navaro-Yashin dirá que prefiere pensar sus materiales etnográficos como ruinas: “mi campo etnográfico, escribe, está lleno de bordes y vallas erigidos verticalmente como emblemas de soberanía” (Navaro-Yashin, 2003: 16; la traducción es mía). Un campo vallado, lleno de obstáculos materiales y visuales, un mundo melancólico que reedita la pérdida a través de la mirada de ese espacio clausurado.

Creo que podemos aventurar que la posición de la etnógrafa es melancólica, pero en un sentido distinto al de sus informantes. Ella no ha perdido un mundo, aunque

en otro texto relata las travesías de su familia judío-turca en una zona de constantes desplazamientos y expulsiones (Navaro-Yashin, 2012). El registro de las pérdidas es un reconocimiento vicario, aunque ella sea testigo de las ruinas y de los escombros. La posición del etnógrafo es necesariamente disjunta con respecto a su campo, pero esa separación, en la que se fundamenta la observación participante, podría intensificarse en ciertos contextos o moderarse en otros.

Philippe Descola, en el epílogo de su etnografía sobre los achuar, escribe que “lo más difícil fue admitir que se pueda tener una representación no acumulativa del tiempo” (Descola, 2005: 392). El etnólogo relata que podía entender las diferencias en las construcciones temporales y su historicidad, “pero me costó mucho comprender de otro modo que en forma abstracta el sistema de temporalidades múltiples que gobierna la vida de los achuar” (Descola, 2005: 392). ¿Cuáles podrían ser los *otros modos de comprender* esas temporalidades múltiples? La etnografía supone la elaboración de formas abstractas para entender experiencias o hechos que no necesariamente lo son. Aunque la experiencia del tiempo no sea completamente abstracta, puede formalizarse, por ejemplo, a través de calendarios y horarios. El tiempo, como elaboración cultural, tampoco es solo una experiencia; Norbert Elias (1989) lo califica como una institución.⁸ Lo mismo sucede con los afectos, si bien son formaciones culturales, no lo son del mismo modo que un sistema de parentesco o una relación económica.

Descola dice que esa dificultad para entender las temporalidades achuar lo condujo a “los límites de lo que es posible esperar de la identificación con los otros” (Descola, 2005: 392); agrega que “los atavismos que recibimos de nuestra cultura, el modo de captar la duración resulta ser el más rápidamente indisociable de nuestra aptitud para conocer” (Descola, 2005: 392). Al parecer, lo más propio o fundamental es lo que dificulta la identificación con el otro; de manera que el antropólogo no entiende las temporalidades múltiples de los achuar porque no puede distanciarse de las suyas, si quiere seguir pensando.

Tal vez estamos ante una forma de heterocronía etnográfica. Como vimos antes, Foucault postula que una heterotopía funciona plenamente cuando se ha producido “una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (Foucault, 2010: 1065). En este caso, la ruptura imposible involucra los esquemas temporales heredados y las temporalidades disjuntas, que no encuentran una forma de identificación. El límite inaugura, a mi entender, una heterotopía etnográfica experiencial antes que espacial. El etnógrafo no puede entender la experiencia del otro sin desarmar la suya o los modos de pensar el tiempo, en este caso, sin disolver los propios. Esa distancia no es meramente un impedimento; es, por así decirlo, una característica estructural del trabajo de campo. No hay un *lugar común* para las formaciones temporales de los achuar y del etnógrafo y Descola reconoce un límite,

que constituye su etnografía, pero también la finaliza. Si continuara escribiendo más allá de esa dificultad estructural produciría, tal vez, una enciclopedia semejante a la borgiana, con seres disjuntos y taxonomías imposibles.

Para entender ese obstáculo, Descola pone el acento en la identificación, que en otro texto definirá como “el esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre unos existentes y yo mismo” (Descola, 2012: 177). La heterotopía etnográfica dificulta o impide la identificación porque difumina las formas de establecer diferencias o semejanzas.

Ruinas y melancolías

Tendríamos que preguntarnos si al vivir otra temporalidad también vivimos otra espacialidad y viceversa; si en el trabajo de campo el tiempo es una condición del espacio y este de aquel. ¿Podemos estar en un lugar si permanecemos en otro registro temporal? En algún sentido, el uso que Navaro-Yashin otorga a la noción de ruina se topa con una dificultad parecida. En este caso, ella no ha mencionado impedimento alguno para comprender al otro; los obstáculos provienen del campo teórico y ella trata de salvarlos pensando en esas melancolías espaciales y objetuales (ambas relacionales) que le permiten evitar las psíquicas sin desconocerlas. Pero en la ruina, el tiempo está condensado en el espacio y es posible estimar tanto el instante de la destrucción (por ejemplo, cuando el Ejército turco invadió Chipre en 1974) como el proceso de deterioro; el tiempo se manifiesta *en* el espacio y el espacio ha sido producido *en* el tiempo. Los afectos que ha producido ese proceso tempóreo-espacial son melancólicos porque en la ruina el objeto sigue *presente*, aunque en un registro que permite pensarlo y sentirlo como *perdido*. La ruina es el objeto perdido, podríamos decir y, por tanto, es el objeto heterotópico por excelencia. En la ruina, los otros espacios (suponemos que no ruinosos) están representados (como espacios posibles), impugnados (como espacios certeros) e invertidos (como espacios verdaderos). Recordemos que Foucault ha llamado heterotopías a los lugares “que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062). Esa condición de extrañeza y de localización produce las heterotopías como lugares paradójicos; por eso las ruinas pueden habitarse y no dejar de serlo, porque son extrañas y localizables a la vez. Se las habita melancólicamente, porque las ruinas que interesan a Navaro-Yashin impugnan justamente la habitabilidad de ciertos espacios, incluso de aquellos que están ocupados. La ruina no es un lugar destruido físicamente, aunque también lo pueda ser, es un lugar inhabitable afectivamente. Es un lugar extraño.

Si se aclara el estatus melancólico de la ruina, podemos entender cómo se adentra la antropóloga en el campo. Si en la melancolía hay un objeto perdido es, entonces, una ruta propicia para realizar una etnografía. La

etnógrafa, a mi entender, habita la *pérdida* y busca el *objeto* junto con sus informantes. Sabe, por supuesto, que no lo encontrará; tampoco lo necesita. La melancolía es una ruta de exploración y una forma de aproximarse a un campo; no solo a los relatos y experiencias, también a la densa materialidad de un mundo y las huellas de los procesos históricos y políticos que ella conserva.

Navaro-Yashin escribe que está interesada en entender la melancolía no solo como la expresión “del mundo interior” de sus informantes, “también como la marca de la energía [el afecto, la llamaré] descargada sobre ellos por las viviendas y los entornos en los que han vivido durante décadas” (Navaro-Yashin, 2003: 4; la traducción es mía). Allí se fundaría una *antropología de la melancolía*, producto “del estudio de los afectos generados por los espacios y los ambientes no humanos” (Navaro-Yashin, 2003: 4; la traducción es mía).

Si la melancolía es un afecto heterotópico, constituye una forma de explorar los espacios. El afecto no solo proviene de los humanos, también de los objetos y los entornos. La etnógrafa actúa como un puente, a mi entender, entre el mundo interior de sus informantes y las energías materiales e históricas que lo han marcado. Allí donde Descola ha encontrado un límite, Navaro-Yashin percibe una conexión.

Pero, para cerrar este análisis, creo pertinente indicar que la melancolía también es un afecto heterocrónico. Sin una alteración profunda del tiempo sería imposible sentir melancolía. La pérdida del objeto no solo es espacial, también es temporal: ¿cuándo se perdió: antes, ahora, después? Navaro-Yashin dice que muchas personas se sentían como detenidas en el tiempo; vivían en casas que nos les pertenecían, como intrusos dentro del espacio de otros que podrían regresar en cualquier momento (o así lo imaginaban).

A la antropóloga turca no le interesan, en primera instancia, las identificaciones. Descola las utiliza como una forma de discernir los límites de su trabajo etnográfico y solo cuando no puede producir alguna se da cuenta que ha llegado a su final. Sus palabras son un epílogo en un sentido estricto. Pero la melancolía, en alguna medida, es la propia meseta, para regresar al concepto que Navaro-Yashin toma de Deleuze y Guattari; una meseta está siempre al medio, escriben los filósofos, no al principio ni al final (Navaro-Yashin, 2009: 13). Si la melancolía *busca* un objeto perdido siempre está *al medio*, entre su pérdida imaginada y su hallazgo potencial.

Navaro-Yashin, sin embargo, no explora las temporalidades que podrían producirse en torno a las ruinas, aunque reconoce que sus informantes las ‘trazan’ “no solo recorriéndolas, sino localizándolas en el tiempo y el espacio” (Navaro-Yashin, 2009: 16). No sabemos si las localizan en el mismo tiempo y el mismo espacio. Una ruina se produce *a través del tiempo*, dice la antropóloga, pero también se localiza como el ‘trazo’ de un evento histórico. Dirá que puede entenderse, entonces, como un

rizoma que se extiende en direcciones múltiples de forma incontrolable e imprevista o como una *raíz* que se despliega de una determinada manera en un espacio y una memoria, leyendo a Deleuze y a Guattari a contrapelo, nuevamente (Navaro-Yashin, 2009: 16).

Descola reconoce que la ausencia de una noción acumulativa del tiempo entre los achuar dificultó la identificación entre su estructura temporal y la de sus informantes. No aclara si esa dificultad resultó definitiva o no cuando, por otra parte, había encontrado estrategias y soportes para comprender ideas, concepciones y representaciones muy distintas a las suyas (las relaciones con lo sensible y lo inteligible, por ejemplo). Descola reconoce los límites de su proceso etnográfico, “ese movimiento de ida y vuelta entre la alteridad y la identificación” (Descola, 2005: 393). Tal vez esa tensión es más aguda en su trabajo, porque lo realiza en un colectivo muy distinto al suyo.

No es el caso de Navaro-Yashin, aunque no trate de dirimir diferencias a partir de su mirada como etnógrafa (pero sí lo hará, como veremos luego, con respecto a su formación académica). La identificación, escribe Descola, depende en alguna medida de que reconozcamos en nosotros lo que experimentan o sienten los otros, pero cuyos “modos de expresión a primera vista extraños confieren enseguida un modo de exterioridad objetiva” (Descola, 2005: 393). Esa extrañeza permite configurar la diferencia. En el caso de Navaro-Yashin, tal vez las ruinas, con sus cargas afectivas melancólicas, serán “los modos de expresión extraños” para los que ella busca una estrategia de lectura. ¿No se deshace en la ruina esa noción *acumulativa* del tiempo, que Descola adjudica al pensamiento occidental?, ¿no hay en la melancolía un juego complejo con el tiempo que dificulta su concepción lineal?, ¿no son las ruinas, en tanto objetos melancólicos, el lugar donde el tiempo se disipa?, ¿no adquieren ellas ese *modo de exterioridad objetiva*, que Descola menciona, no solo con respecto a los otros espacios, sino en relación con el mismo tiempo?

Futuros melancólicos: la movilidad y la muerte

Por Tenosique transita un tren que, desde hace unos años a la fecha, se conoce como *La Bestia*. Recibe el mismo nombre que el tren que cruza Chiapas y Oaxaca, pero este corre entre Yucatán y Veracruz. Hasta hace poco, fue el principal medio de transporte de los migrantes centroamericanos que viajaban sin papeles y sin dinero. La implementación del Programa Frontera Sur por parte del Gobierno Federal, a partir de junio de 2014, dificultó el uso de esos trenes, especialmente en los estados del sur del país.⁹ Los flujos migratorios han estado vinculados profundamente con esas máquinas, pero de modos diversos; sirven de medio de transporte en el viaje hacia el norte del país, pero en sus trayectorias suceden los crímenes más violentos contra los migrantes. En ellas

se produce un entrecruzamiento entre la movilidad y la muerte que es difícil de dilucidar.

En Tenosique las líneas del tren y los espacios que las rodean son claramente heterotópicos, en un sentido foucaultiano estricto; son “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062). Hoy las vías del tren dividen la ciudad en dos, pero hace varias décadas representaban uno de sus límites; los alrededores son terrenos baldíos, bastante oscuros durante la noche. La estación de trenes, que funcionó cuando estos transportaban pasajeros y no solo mercancías, como lo hacen ahora, es un edificio en ruinas. Si bien no hay una historia local del tren y de la vida social que se producía en torno a él, he escuchado a habitantes de la localidad narrar viajes hacia el sur o el norte del país en ese medio de transporte. Los pasajeros deshabitaban los trenes, que fueron transformados en ejes del movimiento de cargas diversas a lo largo del país, luego de su privatización en los años noventa del siglo pasado; posteriormente, los migrantes volvieron a habitarlos como medio de transporte, pero de modos *invertidos* (para retomar una palabra que Foucault dedica a las heterotopías): los trenes de cargas son utilizados como trenes de ‘pasajeros’ por personas que se cuelgan de ellos y se suben en alguno de sus vagones. Eso no sucede solo en Tenosique, sino en todo el país, en la inmensa red ferroviaria que se extiende de sur a norte y de este a oeste. Esos migrantes *invierten* el uso comercial de los trenes.

Entonces, ellos crean una heterotopía dentro de la heterotopía, por así decirlo. Un espacio y un objeto heterotópico, que ha sido destinado a ciertas funciones, es utilizado de una forma en la que se intensifica la heterotopía (funcional y espacial): migrantes que se convierten en pasajeros ilegales de trenes que transportan mercancías. Si en las heterotopías los *emplazamientos reales*, como los llama Foucault, están “a la vez representados, impugnados e invertidos” (Foucault, 2010: 1062), en las heterotopías de las heterotopías, que podríamos llamar de segundo orden, esos emplazamientos están nuevamente representados, impugnados e invertidos. En este caso, el tren se representa como un medio de transporte de pasajeros, aunque no lo sea, de modo que las antiguas funciones regresan con sus nuevos usos; pero también se impugna su uso estrictamente comercial y se invierte su destino político: como trenes del comercio global que trasladan migrantes que conforman flujos, también globales, de poblaciones. La red férrea mexicana se conecta con la estadounidense, pero solo para permitir el comercio; los migrantes llegan como un *exceso* de esos desplazamientos, como usuarios insólitos de la energía de las máquinas y de las rutas globales de intercambio económico.

Los trenes son ajenos a las localidades por donde transitan, sus itinerarios son abstractos para los habitantes de esos lugares. En esa medida, como lo dijimos, son heterotópicos. En el caso de Tenosique, incluso con

respecto a una memoria social que recuerda viajes, encuentros, una estación habitada, trenes que llevaban pasajeros. Desconozco si esas pérdidas colectivas producen melancolía entre los ciudadanos locales. Los trenes de pasajeros son recuerdos distantes; de ellos solo quedaron las ruinas y unos terrenos baldíos. Pero esa memoria social se entrecruza con otra, que elaboran los migrantes y que registra el uso desplazado de esas máquinas, como medios de transporte de humanos que se cuelgan de ellas y que se sostienen como pueden durante su viaje. Es una memoria de desplazamientos, pero también de violencia, accidentes y desgracias. El tren produce una memoria en dos direcciones: el pasado de la localidad, que creció a su orilla y que experimentó su paso como una conexión con el mundo; el futuro de los migrantes que relatan experiencias que podría vivir (y que ocurren diariamente) cualquiera que tomara el tren en las actuales condiciones. Para los habitantes de Tenosique, el tren es un espacio perdido; para los migrantes otro ganado, pero a un enorme costo. Estamos nuevamente ante un oscilación melancólica, una *meseta* deleuziana que se extiende entre los usos y los recuerdos, entre las funciones y sus inversiones. El tren no está al principio ni al final del viaje, siempre al medio.

En torno al tren, su memoria y sus usos actuales, se produce una tensión parecida a la que leímos entre las intenciones del Ayuntamiento de transformar la ciudad en un *pueblo mágico* que, *a través del tiempo y ante la modernidad*, conserva sus tradiciones, y el *Hogar-Refugio para Migrantes* que enfatiza un discurso emancipatorio, dentro de una institución religiosa, de derechos humanos y ciudadanía. Los habitantes, *a través del tiempo*, recuerdan el tren de pasajeros que alguna vez cruzó la ciudad; los migrantes, *ante la modernidad*, usan ese tren para poder viajar, desvirtuando sus funcionalidades oficiales. Pero, a la inversa, *ante la modernidad* los ciudadanos de Tenosique recuerdan un tren distinto, previo a los procesos de privatización de corte neoliberal; *a través del tiempo*, asimismo, los migrantes hacen memoria de todo lo que les ha acontecido en esas máquinas y sus rutas. Ni el tiempo ni la modernidad tienen un sentido exclusivo en estos deslindes. Si las melancolías que han interesado a Navaro-Yashin se producen en un intertanto en el que los objetos materiales y afectivos se pierden, podríamos aventurar que esas marcas de energías descargadas, a las que hacía referencia la etnógrafa, se despliegan *a través del tiempo y ante la modernidad*.

En ese sentido, creo que podríamos pensar la melancolía como un afecto histórico. En el caso de Chipre, la pérdida es fundamentalmente política y colectiva antes que personal o individual; las ruinas no solo son espacios deteriorados o en desuso, también son huellas de la acción de los poderes estatales y la guerra. *Emblemas de la soberanía*, como las ha llamado Navaro-Yashin. En Tenosique, las pérdidas son también colectivas, pero se elaboran de un modo singular: la pérdida del tren de pa-

sajeros es una cesura en la historia local; pero en el caso de los migrantes esa pérdida puede adquirir un sentido literal trágico: perder la vida o una parte del cuerpo, por ejemplo. Cuando la melancolía también es un afecto político devela procesos de pérdida, colectivos o individuales, que se están gestando. No solo el pasado puede cargarse de esa energía melancólica, también el futuro.

Lo oculto: heterotopías interiores

En un artículo crítico con el giro textual de la etnografía, un antropólogo estadounidense menciona el relato de un etnógrafo que lloró durante el funeral de uno de sus informantes. A través de ese llanto, sostiene el etnógrafo, “la distancia entre el yo (*self*) y el otro se había reducido” (Danforth, citado en Roth *et al.*, 1989: 557). Marilyn Strathern argumenta, en un debate que sigue a dicho texto, que el problema no es el llanto sino cómo escribir sobre él (Roth *et al.*, 1989: 565). El *self*, dice la antropóloga inglesa, no es una persona, es un artefacto (Roth *et al.*, 1989: 566).

El debate es un ejemplo interesante sobre el lugar de la subjetividad del etnógrafo en el campo. Incluso si se encontrara una forma de escribir sobre las lágrimas, persistiría la interrogación sobre los corolarios de considerar los procesos emocionales del antropólogo en su investigación. Si el yo escritural fuera solo un artefacto y no una persona: ¿por qué citar la experiencia personal dentro de una descripción de la alteridad? En este caso, la identificación no proviene de esquemas conceptuales, como los que le faltaban a Descola, sino de una experiencia emocional común, aparentemente. Para el etnógrafo, esa práctica había reducido la distancia entre el yo y el otro, pero no es claro por qué produce ese efecto ni que esa disminución sea una forma de conocer la alteridad. Si bien al llorar el etnógrafo estaría emocionalmente más próximo a sus informantes, no es seguro que ellos lo estén del antropólogo que llora observándolos.

En ese momento, se inaugura una nueva serie de preguntas que involucra este ejemplo, pero también los otros que he citado. Descola constata que sus esquemas temporales le impiden pensar los esquemas achuar, pero no menciona si ellos experimentaban la misma dificultad para comprenderlo a él. En su etnografía, hay una escena notable, que Descola apenas analiza: si bien sus informantes borran cualquier huella de una persona muerta y temen, de sobremanera, a cualquier retorno de los muertos (incluida la doctrina cristiana, que predicaban pastores protestantes estadounidenses, sobre la “resurrección de los muertos”), relata que cuando asesinaron a uno de ellos, sus parientes le pidieron escuchar las grabaciones que guardaba de sus conversaciones con el fallecido. “Nuestro grabador tiene una función mensajera”, dice Descola, “hacer hablar a un muerto no es más que una faceta nueva en su papel de cartero magnético” (Descola,

2005: 263-264). Si bien los achuar se resisten a cualquier tipo de *regreso* de los muertos, le pidieron al etnógrafo que la voz del pariente asesinado *regresara* mediante ese *cartero magnético*. ¿No han incorporado los achuar los esquemas de registro que trae el antropólogo, sus técnicas de almacenamiento, pero también de *resurrección*, a su relación con los muertos?, ¿no percibían ellos también un límite en sus esquemas de identificación cuando se vincularon con alguien que trataba de registrarlos todo y que, además, guardaba la voz de los individuos que podía escucharse después de muertos?, ¿no aprenden, de alguna manera, una forma de producir una memoria que tal vez desconocían y que, en alguna medida, contraviene sus propios procesos de registro y olvido?

Esta es una escena parecida a otra que relata el maestro de Descola, Claude Lévi-Strauss, y que Jacques Derrida retoma en *De la gramatología*. El antropólogo ha repartido lápices y papel en blanco entre algunos integrantes del grupo que estudiaba en Brasil, los nambikwara. Luego los ve “ocupados trazando sobre el papel líneas horizontales onduladas”, ante lo que Lévi-Strauss debe reconocer que tratan de escribir, tal como lo han visto a él haciéndolo, aunque solo el jefe hubiese “comprendido la función de la escritura” (Lévi-Strauss, citado en Derrida, 2003[1967]: 160). Los achuar recurren a las tecnologías que el antropólogo carga y vuelven a escuchar a un muerto; los nambikwara imitan al etnógrafo, trazando líneas sobre hojas blancas, aunque solo uno de ellos haya comprendido cuál es la *función* de esa destreza desconocida.

Cabría preguntarse si Navaro-Yashin también dota de sus propias tecnologías afectivas a sus informantes; no inventa la melancolía, sin duda, pero traza un panorama melancólico que parece exceder el de aquellos. El gesto conceptual de eludir la descripción psíquica de la melancolía podría leerse como una forma de evitar las melancolías interiores para privilegiar las espaciales y objetuales, como ya lo vimos. Ese gesto es, ante todo, político (Navaro-Yashin, 2009: 14). Tal vez su impugnación del privilegio de la experiencia interior, centrada en el sujeto, para comprender la melancolía sea también una estrategia melancólica, aunque no evidente, dado que esa aproximación “pierde [*misses*] aspectos significativos de las relaciones que genera la melancolía y pierde [*loses out*] posibilidades de análisis” (Navaro-Yashin, 2009: 16; la traducción es mía). Si bien ella utiliza dos términos en inglés, he insistido en la pérdida al traducir ese párrafo al español. El análisis centrado en el sujeto *pierde* el potencial analítico de la melancolía, por lo tanto podría leerse también como un análisis melancólico. Su estrategia es descentrar al sujeto para avizorar los espacios y los objetos, que han permanecido *perdidos* en otras interpretaciones. Es como si la etnógrafa debiera evitar algunas pérdidas cuando realiza un análisis de la melancolía. En alguna medida, aunque trabaje con ruinas, su estrategia es de conservación. No sabemos si sus informantes hacen algo más con esos espacios y objetos, si los eluden, los

venden, los destruyen o los cubren; estamos conscientes que se relacionan melancólicamente con ellos, pero no podemos avizorar qué otros afectos se han *perdido* mediante ese privilegio analítico. En alguna medida, nos transformamos en lectores melancólicos de una antropología de la melancolía.

Al investigar sobre brujería en Bocage, una zona rural francesa, Jeanne Favret-Saada se encuentra ante un dilema clave. La observación participante, una especie de eslogan de la etnografía, le impide realizar el trabajo de campo. Sus informantes son reacios a hablar de sus prácticas y solo cuando ellos consideran que ha sido *afectada* por la brujería (sin que se sepa si está embrujada o es una bruja) comienzan a conversar con ella. La antropóloga se debate entre ‘participar’ y transformar su trabajo de campo en una actividad personal u ‘observar’, pero sin que haya campo alguno (Favret-Saada, 2012: 440).

Luego de deconstruir la observación participante, Favret-Saada decide expandir “la utilidad metodológica y teórica de la noción de ser afectado [being *affect-ed*]” (Favret-Saada, 2012: 437; la traducción es mía). La etnógrafa propone esta noción como una alternativa a las formas clásicas de aproximación al campo, pero también de comunicación. Ella considera que sus experiencias en sesiones de brujería no eran completamente representables, pero sí relevantes para entender lo que sucedía. Si bien Favret-Saada define el afecto como una forma no representacional, eso no impediría producir un conocimiento etnográfico de prácticas y procesos fundamentalmente afectivos. La pregunta es, más bien, si los métodos clásicos son los adecuados para hacerlo. Sostiene que si aceptamos darle un estatus epistemológico a las situaciones de comunicación involuntaria y no intencional, la etnografía consistiría en “una re-experimentación repetida” (Favret-Saada, 2012: 443). Eso implica que, durante el trabajo de campo, el etnógrafo debe privilegiar *ser afectado* o registrar lo vivido; al parecer, no puede hacer las dos cosas al mismo tiempo. El análisis se pospone y se bifurca: cuando se está afectado no se puede recapitular la experiencia y tampoco se la entiende; pero, por otra parte, sin vivirla no se la puede reconstruir de ninguna manera.

El afecto, que en Navaro-Yashin ronda el espacio, pero no toca a la etnógrafa, se transforma en el campo mismo para el estudio de Favret-Saada. Es decir, ella se mueve hacia los límites de la representación etnográfica, no solo hacia otros territorios interpretativos o empíricos. En su trabajo hay un colapso tanto del lenguaje etnográfico como de los supuestos que sostienen la práctica etnográfica. Pero no es una ruptura voluntaria, por así decirlo, de algún modo la misma etnografía es *poseída* por fuerzas culturales y afectivas, sin que cuente con muchas herramientas para comprenderlas.

Ser afectado, el postulado metodológico de Favret-Saada, está en las antípodas de la mirada melancólica de Navaro-Yashin, porque en vez de observar a lo *lejos*

mira desde *dentro*. Es como si el objeto en el caso de la brujería comprometiera completamente a la etnógrafa, de modo que las relaciones de pérdida se invierten: es ella la que de algún modo está *perdida* en las prácticas en las que participa y que luego entiende o describe. Pero de esta manera, según explica Favret-Saada, la relación con los otros se modifica profundamente: la distinción entre informante y etnógrafa palidece ante la intensidad de las experiencias comunes. No se trata, como en el caso de las lágrimas, de reconocer al otro a través de la propia experiencia, sino de *perderse* en ella como el otro lo hace. El lenguaje común o la comunicación surgen de ese hundimiento extático, aunque colectivo, en una experiencia marginal. En esta etnografía, si retomamos lo que discutimos antes, no es la etnógrafa la que aporta tecnologías a sus informantes para poder conocerlos (grabación, escritura, afecto), sino que participa plenamente de los medios técnicos y prácticos mediante los cuales ellos realizan cierto tipo de procedimientos. Si en Descola el problema eran los límites de la identificación (antropológica), en Favret-Saada son los contornos de la desidentificación (psíquica y epistemológica).

¿Es propio de la melancolía evadir la experiencia para privilegiar los procesos de simbolización?, ¿no es la interpretación de Navaro-Yashin un intento por eludir-reconociendo la capacidad disruptora de los afectos, que no solo añaden espacios y objetos a las reflexiones etnográficas, sino también intensidades corporales, rituales apenas descriptibles, que no obstante tienen una forma, o una desestabilización de los lenguajes pactados para interpretar científicamente el mundo y a los sujetos? Favret-Saada menciona situaciones tan intensas que era imposible tomar nota de ellas *a posteriori* (Favret-Saada, 2012: 440).

Hundirse o huir

Quisiera cerrar esta sección regresando a mi trabajo de campo. La heteropía etnográfica que surge en el registro de las experiencias de los migrantes no está localizada ni en los afectos ni en los modos de pensar, fundamentalmente, sino en las posibilidades prácticas. Si bien puedo percibir y sentir los estados afectivos que viven los migrantes o pensar sus representaciones del desplazamiento, no puedo acompañarlos en sus viajes. Para mí eso constituye un límite, donde la etnografía finaliza y empieza una experiencia de otro tipo que desconozco. Es decir, yo no me subo al tren ni viajo con ellos. Si bien podría hacerlo, aunque suponga asumir riesgos, creo que en ese momento se inauguraría una falsa identificación con el otro. Mediante una mimesis de sus condiciones de vida o sus prácticas sociales desconocería una posición estructural que implica una diferencia entre el etnógrafo y sus informantes. Al subirme al tren no me transformé en un migrante. En este punto, es evidente que la experiencia de los migrantes contiene un *exceso* que no se

puede registrar en el trabajo etnográfico: mediante sus relatos conozco lo que sucede en los viajes, las violencias que sufren o los riesgos que toman.

En todos los ejemplos que he planteado siempre hay una pregunta en torno al otro y la alteridad. Cada una de las etnografías citadas resuelve ese desafío epistemológico y práctico de modos diversos, aunque compartan un horizonte disciplinario. En algunas condiciones, como las que describe Favret-Saada, *hundirse* en la experiencia del otro es una posibilidad; en otras no lo será. No se trata, sin embargo, solo de experiencias y afectos; también de un orden social, de posiciones estructurales y procesos desimbolización, de instituciones y espacialidades, entre otros muchos elementos que se podrían añadir a una descripción minuciosa de la cultura. Los afectos, aunque fueran difíciles de describir o experimentar, son formaciones culturales que están atravesadas por algunas de las dimensiones que antes mencionamos. La experiencia afectiva es distinta de los discursos institucionales sobre ella o las espacialidades que, en alguna medida, la organizan. El etnógrafo es un nodo, así como el *self* sería un aparato en palabras de Strathern, por el que pasan múltiples conexiones, distintos tipos de lenguajes, diversos registros experienciales, que se desplaza por espacios y entre objetos, que utiliza ciertos esquemas de pensamiento o de identificación. No está fuera del campo, sin duda, pero tampoco coincide con él.

Las heterotopías etnográficas apuntan a una alteridad dentro de la práctica etnográfica, no solo descriptiva, sino estructural. Por acucioso que sea un trabajo de campo, siempre contendrá un elemento excesivo que no podrá integrar o un límite que la condiciona. Si percibimos ese elemento, entonces podemos realizar una exploración etnográfica de las propias etnografías. Pero en alguna medida, estas heterotopías constituyen, también, estrategias interpretativas que permiten aproximarnos a aquellos espacios o situaciones heterotópicas dentro del mismo campo, algunas de ellas producidas por la presencia e intervención del etnógrafo, como antes vimos. Por ejemplo, la voz de los muertos en Descola, la escritura en Lévi-Strauss o, en cierta medida, los afectos melancólicos en Navaro-Yashin. Cuando la alteridad es una tecnología o una formación afectiva, el etnógrafo que la porta, material o simbólicamente, introduce una heterotopía dentro de su campo: *resurrección* magnetofónica de los muertos, función social de la escritura, topología afectivo-espacial de un mundo y sus moradores. Tal vez la particularidad inquietante del trabajo de Jeanne Favret-Saada es que la heterotopía emerge *dentro* de ella y no fuera, por así decirlo; cuando acepta vivir la experiencia de la brujería con sus informantes, entiende lo que viven, pero para eso ha tenido que renunciar al lugar del etnógrafo que participa observando o que observa participando, cerca y lejos del mundo que le compete, extraño para sus informantes aunque interesado en ellos.

Navaro-Yashin se pregunta si “la formación racionalista de los antropólogos” no produce un efecto desensibilizador con respecto a los temas que investigan. La disciplina los convenció que la conciencia y la razón impedirían que extraviaran su rumbo (en las selvas, en los ritos, en los afectos, al lado de los trenes, en las mesetas o en la muerte); pero otro tipo de sensibilidad, agrega, “puede mantenernos dentro del dominio de la experiencia subjetiva [...] de tal suerte que podamos sentir, capturando dicha sensibilidad mientras se desvanece o antes de que sea normalizada” (Navaro-Yashin, 2003: 109). Al igual que Strathern cuando aborda el tema de las lágrimas, para Navaro-Yashin el desafío será escribir sobre esa experiencia subjetiva “sin que sea avasallada por el discurso racionalista de las ciencias sociales” (Navaro-Yashin, 2003: 109).

“¿El etnólogo escribe otras cosas que confesiones?”, se pregunta Levi-Strauss en *Tristes Trópicos* (citado en Derrida 2003 [1967]: 150). No lo sabemos. Pero incluso si su escritura fuera confesional y como *novelista fracasado*, según lo denomina Descola (2005: 427), no lograra escribir un documento plenamente científico, tampoco literario, en alguna medida su escritura siempre se le escaparía. Quienes han entendido cabalmente la función narrativa de las heterotopías etnográficas son los mismos informantes, que solicitan escuchar a los muertos o aprender a escribir, que se distancian de sus espacios añorándolos o se niegan a hablar mientras el etnógrafo no dé pruebas de su propia implicación. Es la escritura la que está *afectada* por el campo, para retomar la propuesta de Favret-Saada, es decir que se conmueve, aunque sea confesionalmente y en el fracaso, con sus propios hallazgos, que duda frente a sus certezas, que se desespera en sus descripciones.

Descola relata, al finalizar su etnografía, que los achuar perdieron el recuerdo de una gran fiesta que debieron celebrar en otros tiempos, “reteniendo de ese edificio grandioso nada más que restos” (Descola, 2005: 385). Ante las ruinas de su propia cultura, como los turco-chipriotas frente a las de un país y una ciudad:

Solo permanece la emoción de un pensamiento enteramente desplegado en el instante [...], pensamiento del roce, del reflejo, de la vibración, torrente en el espesor de un mundo en flujo donde la muerte misma debe ataviarse con los destellos del poniente para enfrentar la continuidad del tiempo (Descola, 2005: 385).

¿Cómo debiera *ataviarse* un etnógrafo para *enfrentar la continuidad del tiempo* o la discontinuidad de los espacios?, ¿qué le ofrece la escritura cuando debe dar cuenta de ese pensamiento del roce, del reflejo o de la vibración? Creo que estas preguntas no tienen respuestas positivas. Las heterotopías etnográficas son la constatación de una imposibilidad reflexiva y escritural que no esconde su propio fracaso o sus limitaciones, pero que tampoco

renuncia a encontrar, quizás, otros registros u otras modalidades narrativas. ¿Cómo escribir sobre el roce o las vibraciones, sobre la melancolía o la locura; sobre trenes fronterizos y *bestiales* o pueblos mágicos *a través del tiempo y ante la modernidad*?

Lo que parece, finalmente, constituir un *lugar común*, para retomar la primera discusión sobre heterotopías, son sus ruinas; ya sea de los procesos de pensamiento, de los espacios habitables o de las formas de vida. En esa medida, cualquier escritura etnográfica sería melancólica, porque su objeto está perdido de antemano. Pero creo que deberíamos añadir a la deslumbrante pregunta de Foucault sobre lo que es imposible de pensar, qué sería imposible experimentar. Esas dos preguntas, que muestran dos límites muy profundos para una investigación etnográfica, inaugurarían, tal vez, una doble melancolía: por lo que no podremos pensar, pero también por lo que jamás viviremos.

Referencias

- Abu-Lughod, L., (2012). "Escribir contra la cultura", *Andamios*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto.
- Balandier, G., (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.
- Berardini, S., (2011). "Magic and History in Ernesto de Martino Primitive Magic", *Diapsalmata. Rivista di Filosofia*, año 2, núm. 1.
- Castañeda, A., (2015). *Programa Frontera Sur o la política de persecución de migrantes en México*, Observatorio de Legislación y Política Migratoria, El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en: http://observatoriocolef.org/_admin/documentos/Plan%20frontera%20sur%20Noviembre%20FINAL.pdf. Consultada el 21 de febrero de 2016.
- Clifford, J., (2008). "Sobre la autoridad etnográfica", en: Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Clifford, J. y G. Marcus, (1986). *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- De Martino, E., (2004 [1948]). *El mundo mágico*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Defert, D., (1997). "Foucault, Space and the Architects", en *Politics/Poetics: Documenta X. The Book*, Ostfildern-Ruit, Cantz Verlag.
- Derrida, J., (2003 [1967]). *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Descola, P., (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- , (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Didi-Huberman, G., (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia, 1*, Madrid, Antonio Machado.
- Elias, N., (1989). *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fabian, J., (2002 [1983]). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Favret-Saada, J. (2012). "Being affected", *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, núm. 2.
- Foucault, M. (2010). "Espacios diferentes", *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós.
- , (2008 [1968]), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*, Buenos Aires: Manantial.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires: Paidós.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires: Paidós.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa)/Fondo de Cultura Económica.
- Marcus, G. (2007). "Ethnography two Decades after Writing Culture: From de Experimental to de Baroque", *Anthropological Quarterly*, vol. 80, núm. 4.
- Marcus, G. y M. Fischer (1998). *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, H. (2004). "Global Anxieties. Concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology", *Anthropological Theory*, vol. 4, núm. 1.
- Mutman, M. (2006). "Writing Culture: Postmodernism and Ethnography", *Anthropological Theory*, vol. 6, núm. 2.
- Navaro-Yashin, Y. (2003). "'Life is dead here'. Sensing the political in 'no man's land'", *Anthropological Theory*, vol. 3, núm. 1.
- Navaro-Yashin, Y. (2009), "Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the production of anthropological knowledge", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15.
- Navaro-Yashin, Y. (2012). *The Make-believe Space. Affective Geography in Postwar Polity*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Parrini, R. (2015). *Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia (el Club Gay Amazonas)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Proyecto Mesoamérica (2009). "Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas (RICAM)". Disponible en <http://www.proyectomesoamerica.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=179&Itemid=108> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].

- Romero, P. (2013). “Tiqqun en el sur de Italia. Magia, ‘crisis de la presencia’ y crítica del sujeto clásico”, *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, núm. 3.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social*, México, Centro Nacional de las Artes y Grijalbo.
- Roth, P., M. Buchowski, J. Clifford, M. Herzfeld, S. Sangren, D. Sapiro, M. Strathern y S. Tyler (1989). “Ethnography Without Tears [with Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 5.
- Rubio, M. A. (2008). *El Pochó. Análisis de una representación dancístico-teatral asociada al complejo de dramas rituales del tigre-jaguar en el carnaval de Tenosique-Tabasco*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Secretaría de Gobernación (2014). “Acuerdo por el que se establecen los Lineamientos generales para la incorporación y permanencia al Programa Pueblos Mágicos”, *Diario Oficial de la Federación*, 26 de septiembre de 2014. Disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5361690&fecha=26/09/2014> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].
- Secretaría de Turismo (2015), “Pueblos Mágicos”, SECTUR. Disponible en <<http://www.sectur.gob.mx/pueblos-magicos/>> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Thomas, N. (1991). “Against Ethnography”, *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 3.

Notas

- ¹ En el campo de la antropología el debate epistemológico, metodológico y escritural ha sido intenso y continuo al menos desde la década de los ochenta del siglo pasado. Creo que sería imposible reconstruir todas sus aristas en esos ámbitos y otros, pero se pueden encontrar lecturas y posiciones muy interesantes en: Abu-Lughod (2012), que discute el lugar de los sujetos subalternos en la producción etnográfica; Geertz (1989), Clifford (2008) y Thomas (1991) han debatido sobre la autoridad etnográfica, el lugar de la experiencia y el proceso de escritura y construcción de una verdad; Clifford y Marcus (1986) compilaron una serie de textos fundamentales que discuten la escritura etnográfica, entre otros temas; Marcus y Fischer (1998) y Marcus, (2007) profundizan esa discusión; Fabian, (2002 [1983]) debate las concepciones del tiempo en las etnografías; Guber (2004), Krotz (2002), Moore (2007), Mutman (2006) y Strathern (2004) revisan aspectos epistemológicos e históricos del trabajo antropológico; en un texto clásico Rosaldo (1991) analiza, entre otros temas, las formas de abordar las emociones en la antropología y su relación con la alteridad.
- ² Solo por convención hablaré de *etnógrafo* en masculino. No puedo sortear las limitaciones del lenguaje para dar cuenta de otras posiciones, por ejemplo, la de las etnógrafas u otras que no se resuelven en el binario masculino/femenino, como un/a etnógrafo/a o *queer*. Tampoco creo que el reemplazo de unas vocales por otras solucione el problema que subyace a esta dificultad: la posición etnográfica parece corresponder, incluso hoy, con un sujeto masculino. Si bien cito los estudios de dos destacadas antropólogas, no

abordaré las heterotopías sexuales o identitarias en este texto; de todos modos, el lugar de las identificaciones de género o sexuales es un tema que podría pensarse como una desestabilización de las coordenadas clásicas de constitución de la posición *del etnógrafo* y su lugar en un trabajo de campo. No tengo respuesta a la pregunta sobre la continuidad identitaria *del etnógrafo*, porque la tendencia ha sido expulsar el problema de las etnografías y dejarlo en las memorias personales. Sin embargo, dudo de que dicha continuidad esté garantizada de modo certero, especialmente cuando se trabaja en campos sociales que las han desestabilizado u horadado. Le pediré a los/as lectores/as que imaginen un/a etnógrafo/a plural, cuando solo menciono *uno* que parece universal y estable.

- ³ “Todo lenguaje es figurativo, escribe Haraway, incluido el de las matemáticas; es decir, hecho de tropos, constituido por golpes que nos alejan de determinaciones literales” (Haraway, 2004: 28). Las heterotopías etnográficas corresponden a esos *golpes*, de los que habla Haraway. Su calidad trópica es un tema que debemos explorar en otro momento.
- ⁴ En un texto dedicado a los sueños y el terror nazi, Reinhardt Koselleck escribe: “Los sueños, aunque no se puedan producir, pertenecen sin embargo al ámbito de las ficciones humanas, al no ofrecer en tanto que sueños una representación real de la existencia. Pero eso no les impide pertenecer a la realidad de la vida” (Koselleck, 1993: 272). Si bien estarían, afirma el historiador alemán, “en el extremo más alejado de la racionalidad histórica”, testimonian “una inevitable facticidad de lo ficticio” (Koselleck, 1993: 271). “Incluso el mundo interior mudo – escribe Koselleck sobre los sueños compilados por la psicoanalista Charlotte Beradt durante el triunfo y expansión del régimen nacionalsocialista–, tenía su historia secreta, en la que se dirimía la salvación o el hundimiento” (Koselleck, 1993: 280). No podré profundizar en este aspecto, pero me interesa destacar la mirada de un historiador sobre un evento psíquico antes que social y cuyo único registro es el recuerdo vago del propio soñador. Convengamos que los sueños pertenecen a la realidad de la vida en tanto ficciones (como muchos otros materiales antropológicos: rumores, mitos, fantasías, relatos, leyendas, entre otros); de todos modos elaboran materiales conscientes y no ficcionales para develar una interpretación posible (el deseo, por ejemplo). Como testimonios de esa *facticidad de lo ficticio* no dejan de ser ficcionales, pero como actos que ocurren en cierta trama histórica y vincular (las muertes, los afectos) son conectores posibles de tramas enteras de relatos y acontecimientos, de hechos y narraciones. Cuáles sueños y de qué modo, eso no se puede adelantar; ni siquiera si alguno tendrá ese papel en un trabajo de campo.
- ⁵ El afecto, escribe Felix Guattari, es “una territorialidad subjetiva compleja de proto-enunciación, sede de un trabajo, de una praxis potencial” (Guattari, 2000: 239), que no se funda “[...] en sistemas de oposiciones distintivas que se declinan siguiendo secuencias de inteligibilidad lineal y que se capitalizan en memorias informáticas compatibles entre sí” (Guattari, 2000: 230).
- ⁶ La Secretaría de Turismo define un *Pueblo Mágico* como “una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico.” (SECTUR, 2015: 1).
- ⁷ Durante el último trienio se realizó una remodelación del parque central de la ciudad y de sus avenidas principales. Junto con un uso indiscriminado del cemento, se plantaron palmeras en el camellón de la avenida principal de Tenosique y se pusieron luminarias de metal que alumbran la calle, por un lado, y la acera, por el otro. El *pueblo mágico* tiene el aspecto de una ciudad balneario o de una avenida comercial de alguna ciudad grande del país. Las burocracias operan con una disyunción temporal interesante, porque así como pretenden crear una ciudad *mágica*, también quieren una localidad de apariencia *moderna*. Pero esa modernidad es una cita descontextualizada a otras modernidades urbanas hegemónicas: ciudades balnearios, paseos comerciales. En la renovación del centro de la ciudad se realizó una territorialización moderna mediante una desterritorialización de las tradiciones. En Tenosique no se conservaron los edificios antiguos, el parque fue sistemáticamente remodelado hasta convertirlo en una extensión vacía, insoportablemente calurosa durante ciertas épocas

del año en una ciudad que puede alcanzar temperaturas sobre los 40 grados Celsius. La *magia* debe estar en otra parte, porque no se la puede justificar en la materialidad de la ciudad o en su imagen.

⁸ Elias advierte que en las sociedades en las que el saber sobre calendarios y relojes está asentado “como medio para la relación interhumana y para que el individuo se oriente acerca de sí mismo”, apenas se reflexiona sobre esos artefactos y ese orden, aunque no sea evidente (Elias, 1989: 15). Con la palabra *tiempo*, escribe, “nos remitimos a la puesta en relación de posiciones y periodos de dos o más procesos factuales, que se mueven continuamente” (Elias, 1989: 19). Desde la perspectiva de Descola, es justamente esta definición la que está en juego entre los achuar.

⁹ A mediados de 2014, el Gobierno Federal anunció la implementación del Programa de Frontera Sur, como respuesta al incremento del número de menores centroamericanos no acompañados que eran detenidos en los Estados Unidos. El programa se traduce en medidas de contención en la frontera sur de México, el incremento en el número de deportaciones realizadas por autoridades mexicanas y el aumento de los controles policiales en los estados fronterizos (Castañeda, 2015). Una de las medidas de dicho Programa fue dificultar el uso de los trenes que los migrantes utilizan para viajar hacia el norte del país.

Recibido: 28/10/2015

Aceptado: 04/10/2016

Cómo citar este artículo:

Parrini Roses, Rodrigo. “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 97-111, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.