



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA—IZTAPALAPA**  
**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**  
**LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***“Autoetnografía: Antropología del Propio Ser”***

Trabajo terminal para acreditar las unidades de enseñanza-aprendizaje de  
Trabajo de Investigación Etnográfica y Análisis Interpretativo III  
y para obtener el título de

**LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

Presenta

**Eduardo Betancourt Fraire**

Matrícula n° 205324998

Comité de Investigación

Director: Dr. Ricardo M. Falomir Parker

Asesores: Dra. Alba Elena Ávila González

Dr. Luis B. Reygadas Robles Gil

Ciudad de México

Septiembre 2016

## **AGRADECIMIENTOS**

**A mis padres por haberme formado y soportado todos estos años. A mis hermanos por ser distintos a mí. A Alejandra y a Vanessa por coadyuvar tanto a conocerme mejor a mí mismo. A mis poquísimos pero buenos amigos por estar ahí. Y a mis maestros por enseñarme nuevas cosas.**

## **TABLA DE CONTENIDOS**

<b>1. Apología de la Autoetnografía</b>	<b>4</b>
<b>1.1. Antecedentes y Argumentos</b>	<b>15</b>
<b>1.1.2. Autoetnografía (Escuela Norteamericana)</b>	<b>18</b>
<b>1.1.3. Antecedentes en México</b>	<b>28</b>
<b>1.1.4. Auto-antropología o Antropología en Casa (Escuela Británica)</b>	<b>31</b>
<b>1.2. Otros Enfoques: La Micro-historia y los Ego-documentos</b>	<b>47</b>
<b>1.3. Conclusión personal</b>	<b>55</b>
<b>2. Desarrollo autoetnográfico</b>	<b>57</b>
<b>3. Bibliografía</b>	<b>111</b>

## 1. Apología de la Autoetnografía

***“Conócete a ti mismo.”***

***—Femoneo de Delfos***

Cuando decidí dedicarme a las ciencias sociales sucedía que en ese momento de mi vida me encontraba cruzando por una crisis existencial, que me hacía estar en constante cuestionamiento cultural, preguntándome por el origen y naturaleza de los fenómenos culturales presentes en mi esfera social. Muchos de estos fenómenos me causaban (o me siguen causando) satisfacción, pero muchos otros comenzaron a resultarme extraños, asombrosos y a veces repulsivos. Muy pronto, entonces, me pareció necesario dedicarle todo mi tiempo a intentar resolver estos cuestionamientos que surgían en mi conciencia, por lo cual—consecuentemente—tuve que elegir una carrera en este nuevo campo de cultivo intelectual que me estaba disponiendo a labrar: el campo de la socioantropología.

Por supuesto, hubo un antes y un después en esta evolución personal. Un antes, en el cual era yo una persona ‘normal’ que no ponía mucho en duda los aspectos de su cultura, y que seguía los lineamientos más tradicionales. No obstante—debo aclarar—siempre hubo en mí cierta precondition que sí me hacía distinto a las demás personas presentes en mi ambiente sociocultural, un condicionamiento causado por mi particular pasado, donde necesariamente existieron sucesos que me dirigieron al desembocamiento del que más tarde habría de precipitarse mi personalidad; y un después que es el ahora que estoy viviendo, que ha tenido una gestación que inició cuando comencé mi sociabilidad en el Mundo. Ese “Mundo” es en realidad mi mundo, o sea, la pequeña localidad espacio-temporal—perteneciente al Mundo planetario mayor—donde se establece mi devenir social: mi microlocalidad.

Para darle salida y forma a esta empresa ontológica, decidí tomar como pretexto y oportunidad el requisito académico de la tesis final de la carrera universitaria, para lo cual me he propuesto seguir una metodología autoetnográfica. Puesto que esta misma empresa es de inherente naturaleza autoanalítica, estoy seguro de que es este el método más apropiado.

Se debe aclarar que esta no es en absoluto una empresa solipsista, pues ningún científico social sería tan ingenuo para siquiera insinuar que el individuo se encuentra completamente aislado de las personas y demás fenómenos naturales y culturales que ocurren en su exterior. Todo individuo está sujeto a una realidad preexistente que lo envuelve al momento de nacer a la vida, que condiciona la mente consciente (e inconsciente) a través de la cual va a proveerse a sí mismo de explicaciones y significados sobre esa realidad que sus sentidos humanos están tocando y experimentando, y que lo encarnan como un vivo reflejo de ella.

Así pues, me he dispuesto a hacer un análisis integral de los elementos de mi exterior más próximo—personas y fenómenos—que han formado mi individualidad, la cual—a pesar de todo lo dicho anteriormente—sí goza en sí misma de una particularidad que es muy propia. Es decir, aunque mi vida pueda ser muy análoga a la vida de otras personas que se formaron bajo condiciones muy similares o casi idénticas a las mías, yo y todos los demás individuos del Mundo seguimos siendo seres únicos e irrepetibles, con historias que no pueden ser copiadas o replicadas entre sí de manera exacta.

Con esto en mente, nos damos cuenta de que la vida de cada uno de los individuos es un caso singular y exclusivo, que la Antropología no podría desdeñar o despechar, y que si lo hace es en pos de simplificar el estudio y la construcción científica, haciendo generalizaciones y abstracciones necesarias para el manejo y asimilación de datos culturoológicos, que de otra manera serían

inconmensurables e inmanejables. De ahí, que mi disposición a realizar esta autoreflexión y autoanálisis, sea un reto por demás necesario y apreciable para la disciplina socioantropológica, que idealmente intentaría comprender los fenómenos culturales desde sus principios atómicos: los individuos, para de ahí partir hacia una comprensión totalizadora de una entidad social que también ha de atomizarse y distinguirse de entre múltiples instancias culturales que forman el tejido nodal que reviste el paisaje humano de este planeta.

Yo intentare, precisamente, analizar el nodo sociológico en el cual se encuentra contenida mi cultura y mi persona, e intentar vislumbrar cómo es que se ha formado mi personalidad y cómo es que he llegado a ser el hombre que soy hoy.

Como hice notar antes, a pesar de que el estudio exhaustivo de los individuos singulares es muy deseable e idealizable para la ciencia social, este propósito es completamente inalcanzable; así, yo me encuentro en la misma situación, en la cual no puedo hacer un análisis extenso de todos y cada uno de los entes particulares que han condicionado o influido en mi formación personal. Pues, por ejemplo, pese a que a través de toda mi vida he conocido y convivo con los integrantes de mi familia, aun así no tengo los elementos suficientes para hacer un análisis completo de sus propias personalidades. En el caso de mis padres, existe un pasado previo a mi nacimiento del que sólo sé algunas cosas—específicamente, sólo las cosas que ellos han querido relatarme y compartirme—pero existe un pasado desconocido y oscuro del que yo nunca podré enterarme, un pasado que seguramente muchos padres no comparten con sus hijos, pues los avergüenza o los desmotiva. Más aún, existen muchísimos momentos de separación, en los que mi interacción con ellos cesa temporalmente y así no puedo informarme de lo que ellos están viviendo por cuenta propia, que tal vez sean cosas importantes pero que no quieren compartir conmigo. Por supuesto, esta situación se da con todos los demás casos, o sea, con mis hermanos y amigos, a los que no tengo constantemente a mi lado para poder observar e

interaccionar con ellos.

Sólo existe una persona en el Mundo con la que estoy en contacto todo el tiempo y en todos los espacios: Yo.

Así, es mi Yo el que ha naturalmente procurado alcanzar cierto grado de conocimiento y comprensión de las personas y fenómenos con los que se ha relacionado, durante todo el tiempo que ha tenido viva terrenal—35 años para ser exactos. Pero también es este el mismo tiempo que mi Yo ha pasado consigo mismo, intentando formarse, conocerse y comprenderse, e intentado darle un rumbo a su vida, en conjunción con aquellas personas que en su temprana juventud se encargaron de dirigirlo—predominantemente mis padres—para con eso tentativamente proveerlo de los elementos que necesita para seguir haciéndolo de forma cada vez más autónoma.

Mi trabajo sería entonces, poner por escrito un informe resumido del progreso comprensivo que he alcanzado hasta este momento de mi vida, un informe de cómo he buscado explicarme y darle respuesta a las dudas personales que han surgido y evolucionado a lo largo de mi historia. Por lo tanto, el reto es hacer un análisis de mi propia cultura antes que hacer un análisis de una cultura extraña o exótica.

Debo decir también, que una de las principales razones para que yo decidiera tomar el camino de la autoetnografía es porque me resulta más sensato y sencillo. Es decir, me parece muy coherente intentar hacer un autoanálisis cultural, pues es precisamente mi propia cultura la única cultura que conozco con cierta precisión y con una más o menos larga experiencia: la experiencia de los años que tengo de vida. Por lo tanto, estoy seguro que este ejercicio tiene una coherencia y estimación muy consecuentes con las ambiciones heurísticas de una investigación cualquiera, pues siendo yo un auténtico '*insider*' de mi propia cultura, tengo un lugar privilegiado para intentar llevar a cabo un apropiado

estudio de la misma, desde mi único y exclusivo punto de vista experiencial. De esta forma, el propósito será hacer un estudio auto-reflexivo de carácter '*emic*' que sería del todo personalizado y condicionado por mi realidad particular. Empero, el propósito es también dar—escéptica y autocríticamente—un paso atrás y tomar distancia de mi propia cultura para tener también un acercamiento '*etic*', extrañándome socio-culturalmente y objetivando mi propia cultura y mi propia persona—por supuesto, disponiéndome a acercarme lo más posible a la bastante de por sí inalcanzable neutralidad o imparcialidad.

Y evidentemente, este mismo punto de vista mio, por su cualidad de exclusivo y subjetivo, tendrá una naturaleza sesgada y solamente parcial, pues se trata únicamente de mi propia opinión y visión de las cosas. No obstante, mi visión y opinión (y la de cualquiera) también han sido nutridas por opiniones y visiones compartidas con otros, sean estos compañeros de vida o sean expertos en algunos de los temas que voy a abordar. Es decir, al paso de los años, me he formado una opinión que yo mismo he generado, pero solamente a partir de conocimiento previo adquirido, por parte tanto de mis educadores iniciales como actuales y por cuenta propia. Así, todas las opiniones que tengo, aunque están basadas—en los mejores casos—en mi experiencia propia, también me he formado criterios y juicios a partir del conocimiento heredado y legado por otros.

Por lo tanto, debido a que pertenezco a una cultura alfabetizada, literalizada y además universitaria, debe ser supuesto que los juicios vertidos en este trabajo tendrán múltiples referencias bibliográficas que habré de mencionar cuando sea debido. No obstante, puesto que este trabajo es una autoetnografía, no hay fuentes bibliográficas de las que debiera abreviar directamente, pues nadie ha escrito algo sobre mí y mi propia cultura. Digo mi “propia cultura”, pues aun cuando existe una superestructura civilizatoria que condiciona la evolución de la cultura que me ha formado, también es verdad que dentro de cada núcleo familiar existe innovación y variedad cultural que no siempre se comparte con las demás



familias y grupos que forman en conjunto un grupo social mayor al que se pueda definir como un gran nodo cultural. Quiero decir, que a pesar de que exista un entramado mayor del que todas las culturas civilizadas del Mundo forman parte, los individuos llegan a forjar culturas propias, que no son idénticas a las de los otros miembros del micro y macro entramados social a los que pertenecen, ni siquiera con respecto a los otros individuos que están más próximos.

Así, mi familia podría considerarse un ente cultural en sí mismo, que es en realidad una subcultura perteneciente a un ente mayor del que se deriva. Así también, yo mismo puedo tener mi propia subcultura, derivada de la (sub)cultura mayor a la que estoy sujeto, pues en mi casa o núcleo social se pudieron haber cultivado e instigado muchas costumbres y prácticas con las que yo pude haberme conformado y haber adoptado sin cuestionarlas, o bien, puede haber otras que yo haya decidido abandonar y desincorporar de mi propia (sub)cultura. Por ejemplo, en mi casa todos acostumbran comer carne, pero yo desistí de esta práctica hace 9 años, con lo cual extraje un elemento de mi corpus cultural, que hasta ese momento no se había modificado en el ámbito alimenticio, lo que lo hace entonces distinto al de los demás miembros de mi grupo cultural y familiar, surgiendo así una nueva subcultura que reside al interior de una supercultura.

Sin embargo, puesto que mi subcultura está subordinada a otras superculturas que a la vez son subculturas de otras mayores, debo tener en consideración el análisis de las conexiones que existen entre ellas, lo que me obliga a hacer un estudio más englobador, pues como ha sugerido la Dra. Maréchal de la Universidad de Liverpool (2010, 43-45), la autoetnografía debe encontrar las correspondencias que existen entre las experiencias y relatos personales y autobiográficos del autor, con significados y entendimientos socioculturales más amplios.

Debido a esto, mi tarea también es encontrar las relaciones consecuentes que

existen entre esa superestructura que nos cubre a mí y a los miembros de mi cultura y subcultura—ir de lo macro a lo micro y viceversa.

Por supuesto, los datos y hallazgos que realice y deposite en este trabajo, tendrán únicamente una naturaleza preliminar, pues estoy seguro de que un resultado final de estas elucubraciones es una meta inalcanzable, o es una meta que podré alcanzar eventualmente pero sobre la que ahora mismo tan sólo puedo rascar y escarbar en su epidermis. Es mi propia ambición personal la que me ha llevado a colocarme en esta situación de resolución de una problemática que reside tanto en mi interior personal como en mi exterior.

Al cuestionar y desafiar los elementos de mi cultura, se vuelve necesario que me dirija hacia la búsqueda del origen de estos elementos, que muy posiblemente ha de llevarme a lugares muy apartados y extraños. Esto se debe a que yo y mis prójimos—y en realidad todos los humanos—formamos parte de una cultura globalizada, que contiene elementos que tienen una procedencia antiquísima y muy alejada de nuestro ambiente sociogeográfico actual. Nuestras costumbres religiosas, por ejemplo, tienen un origen que se remonta a otros continentes y otras culturas que tal vez—aparentemente—hoy en día muy poco tienen que ver con la nuestra.

Así mismo, una super-globalización cultural de surgimiento muy reciente también está presente, pues vivimos en una época informatizada y apegada a los medios de comunicación más modernos—principalmente la Internet—a través de los cuales somos influenciados e impactados por otras culturas y saberes que—no obstante su lejanía topológica—las recibimos y tocamos como si estuvieran justo a nuestro lado.

En igual medida, puesto que pertenezco a una cultura compleja que se gesta en el ambiente urbano, el delineamiento de las fronteras de mi esfera social es muy

acotado, pues al interior de las ciudades viven miles de grupos sociales que son muy heterogéneos entre sí a pesar de compartir ciertos espacios cotidianos. Uno puede sentirse muy a gusto yendo y viniendo a esos lugares con los que se ha familiarizado durante toda una vida en la urbe, pero quedan aún incontables espacios que son verdaderamente extraños para uno mismo, lugares a los que nunca se ha acudido—ni siendo invitado ni por deseo propio. Desde luego, estos lugares y sus peculiaridades culturales quedan fuera de mi análisis, pues no tengo elementos suficientes para incluirlos en el estudio y no puedo más que mencionarlos.

Por lo tanto, ¿cómo podríamos definir a la autoetnografía de una forma concisa y precisa? La autoetnografía se define como una forma de auto-reflexión y escritura que explora las experiencias personales del investigador y conecta este relato autobiográfico con significados y entendimientos culturales, políticos y sociológicos más amplios. Se diferencia de la etnografía (de lo ajeno)—la cual tiene un método cualitativo de investigación en el que el investigador usa la observación participativa y entrevistas para generar un entendimiento más profundo de la cultura de un grupo (extraño)—en que la autoetnografía se enfoca en la experiencia subjetiva del escritor en vez de—o en interacción con—las creencias y prácticas de otros.

Debido a esto, creo que el trabajo autoetnográfico es algo que cualquier científico social se debe a sí mismo y a su propia sociedad, pues el reto es demostrar qué tan capaz se es para hacer un análisis de la cultura propia antes que aspirar al análisis de una cultura extraña. A pesar de que la Sociología clásica ha tenido como propósito el estudio de las sociedades rurales y urbanas donde los mismos investigadores residen y viven, muy pocas veces lo ha hecho desde un punto de vista egocéntrico, es decir, de proveniencia individual autocrítica. Excepcionalmente, tenemos como ejemplo puntual al *Esquisse pour une auto-analyse (Autoanálisis de un sociólogo en español)* de Pierre Bourdieu en el que

hace un socio-análisis explícito de sus propias vivencias, desde sus orígenes rurales modestos hasta sus altísimos alcances en el campo académico de la sociología francesa. En realidad, como presume Reed-Danahay (2005, 4) todo el trabajo escrito de Bourdieu y aun sus entrevistas están plagadas de auto-referencias. Todo esto a pesar de haberse alguna vez pronunciado en contra del método autobiográfico en un pequeño artículo llamado *L'illusion biographique* (1986) quejándose de la falsa linealidad de las trayectorias de vida, haciendo una analogía con un viaje sobre una sola línea del metro que no toma en cuenta la complejidad de toda la red de tránsito. En vez, propugna por un estudio hecho con una visión más periférica y detallada que denote “la serie de posiciones sucesivamente ocupadas por el mismo agente social en un espacio que se encuentra también en movimiento y sufriendo incesantes transformaciones” (1986, 71). Supongo que su *Esquisse* es una tentativa por poner un ejemplo de sus propuestas, tanto así, que el epígrafe que acompaña al título reza: “Esto no es una autobiografía”.

Así, hasta hoy en día, el trabajo autoetnográfico ha sido un tanto relegado o prácticamente pasado por alto. Si se buscan referencias en español en la Internet se encontrará muy poco. Aunque de hecho existe un artículo en la Wikipedia que lleva el nombre de “Autoethnography” en inglés, sólo existe en este idioma; no en español, ni en alemán, ni en francés, ni en chino, ni en algún otro idioma importante, lo cual demuestra una mayúscula ausencia de conceptualización de este tema en general. Uso el ejemplo de la Wikipedia porque es este el repositorio popular de conocimiento más importante de nuestra época. Bien se podría medir el desarrollo científico y cultural de una nación tan sólo con visitar el portal principal [wikipedia.com](http://wikipedia.com) y ver el número de artículos generados en cada idioma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Los diez primeros lugares a la fecha son los siguientes: Inglés con 5,077,000 (artículos); Alemán con 1,907,000; Francés con 1,723,000; Ruso con 1,289,000; Italiano con 1,252,000; Español con 1,233,000; Polaco con 1,154,000; Japonés con 1,001,000; Portugués con 909,000 y Chino con 863,000. Desde luego, no nos dejemos engañar con la estancia del Chino en último lugar, pues ellos, los chinos,—siendo prácticamente un mundo aparte—con su propia enciclopedia social en línea (Baidu en [baike.com](http://baike.com)) se colocarían en primerísimo lugar con un apabullante número de artículos que asciende a más de 13 millones.

Cabe destacar que en este respecto, como es usual, los anglosajones llevan la delantera, y no será una sorpresa darse cuenta de que la gran mayoría de los trabajos de teorización y práctica autoetnográfica provienen de los E.E.U.U., y del Reino Unido en menor medida.

La autoetnografía cumple con todas las características esperadas de un texto clásico etnográfico, o sea: "...describir a un grupo humano en su contexto, a partir de la vida cotidiana, en el entorno natural en el que tienen lugar las diferentes interacciones sociales, reguladas por instituciones, sistemas de creencias y valores, normas y patrones de comportamiento incorporados por cada uno de los miembros que configuran esa colectividad a través de un proceso de enculturación." (Guerrero Muñoz 2014, 237) Por lo tanto, en mi trabajo me dispongo a abordar temas tales como religión, economía, simbolismo, psicología, sexualidad, política, etc.—pero haciéndolo hacia adentro, hacia el interior de las instituciones que prevalecen en mi propio grupo social.

Y es que—últimadamente—mi trabajo representa una pequeña muestra de los frutos que he cosechado en todos estos años de comprensión vivencial y de no tan poca investigación académica y extracurricular en los que he tratado insistentemente de encontrar un sentido y una respuesta a las preguntas que yo personalmente me he planteado, por lo cual el trabajo tendrá un cierto modo retrospectivo, pero también uno prospectivo pues en el curso de su desarrollo continuaron surgiendo nuevas incógnitas y planteamientos que funcionaran heurísticamente para lograr un resultado final satisfactorio para todas las partes: para mí, para mis consejeros y para la ciencia socioantropológica.

Estoy convencido de que este trabajo—y mejor dicho, el tema auto-antropológico en general—es de suma importancia en el mundo actual globalizado, en el cual debemos ser capaces de hacer una auto-crítica de nuestra propia cultura, para así poder mejorar aquellos aspectos que podrían estarnos provocando conflictos

con otras culturas, así como con la naturaleza y la ecología, o también generando conflictos internos (personales, transpersonales e interpersonales) y malestar en la cultura propia. La introspección siempre ha sido una herramienta utilísima cuando se tiene la voluntad de aprender y comprender más sobre nuestra naturaleza fundamental, sobre nuestra esencia y sobre el propósito que tenemos en esta vida, siendo nosotros—los humanos—los únicos animales que tienen la capacidad de realizar este ejercicio.

## 1.1. Antecedentes y Argumentos

Como antes mencioné, mi interés inicial por cursar estudios socioantropológicos nació de una iniciativa ontológica propia que en sus primeras etapas y estados yo esbozaba enunciándola como una empresa 'autoantropológica'. Si alguien me preguntaba: ¿Cuál será el tema de tu tesis final? yo respondía: “la autoantropología”. Ninguno de estos encuestadores tenía idea alguna de lo que estaba yo hablando, tanto compañeros como profesores—y yo tampoco en realidad, tan sólo tenía una idea embrionaria en mente.

Eventualmente, me sorprendió conocer que el término 'autoantropología' sí ha sido utilizado y teorizado en el pasado, de hecho es el término que ha sido utilizado por la escuela británica. Similar a la manera en la que se distinguen las dos escuelas anglosajonas—llamándole a un mismo propósito sociológico y epistemológico de dos formas distintas—siendo la 'Antropología Social' el nombre escogido y promovido por la escuela británica desde sus inicios, y 'Antropología Cultural' el nombre con el que se auto-designa la escuela norteamericana; de igual forma, los británicos han utilizado el nombre 'auto-antropología' para designar la misma empresa reflexiva antropológica (con variaciones mínimas) que los norteamericanos llaman 'auto-etnografía'. Más adelante se presenta una semblanza por separado de ambas tendencias.

Poco después reformulé mi idea y mi término de consulta al renombrarla “autoetnología”, y lo único que encontré fue el siguiente pronunciamiento por parte de Marc Augé (1996, 45), que nos marca la diferencia entre “una autoetnología (cuyo objeto sería el propio observador o su entorno inmediato)” y “una aloetnología [del griego αλλο-, 'otro', 'diferente'], con lo que entonces se apreciaría la exterioridad del objeto en función de su distancia (geográfica, cultural, social...)

respecto al punto de observación o, si se prefiere, al observador.” Entonces, tal vez sea esta la denominación utilizada por la escuela francesa, pero mi desconocimiento de esa lengua me impide hacer una búsqueda dedicada.

Finalmente, ya con el concepto 'autoetnología' en mente, fue cuestión de poco tiempo llegar a la más concluyente reformulación 'autoetnografía', que como ya mencioné, es la denominación utilizada por la escuela norteamericana de antropología cultural, y es sin lugar a dudas la designación más utilizada por aquellos que han emprendido y ejercitado el proyecto auto-reflexivo en la etnografía moderna.

Cabe mencionar que la autoetnografía está inscrita dentro de lo que se conoce como investigación cualitativa, debido a su naturaleza narrativa-experiencial. La suposición subyacente de la investigación cualitativa es que la realidad y la verdad están contruidos y formados por la interacción entre la gente y el ambiente en el que viven (Silverman, 2000; Freebody 2003). Y de acuerdo a Denzin y Lincoln (2000) los investigadores cualitativos estudian los fenómenos sociales en sus escenarios naturales, intentando crear sentido o interpretar los fenómenos en términos de los significados que la gente les proporciona (Méndez 2013, 208).

De esta manera, la investigación cualitativa emplea una variedad de métodos que implican una postura más humanística, en la que los fenómenos bajo investigación son examinados a través de los ojos y las experiencias de participantes individuales (Creswell 2009; Merriam 2009). Debido a esto, las narrativas personales, las experiencias y las opiniones son datos valiosos que proveen a los investigadores con herramientas para encontrar las respuestas tentativas que están buscando (Marshall y Rossman 1999).

Es decir, no se busca completa objetividad, pues no se está realizado un análisis



naturalista de algún fenómeno físico—el cual de cualquier forma estaría condicionado a la subjetividad del investigador—sino que se busca un estudio del sujeto, de su subjetividad; del autoconocimiento del sujeto objetivado y de la objetividad interiorizada en el sujeto, en un ejercicio francamente metacognoscitivo.

Un precedente importante es la llamada 'crisis de representatividad' de la ciencias sociales a mediados de los años 1980's delineada por Marcus y Fischer (1986) para referirse específicamente a la incertidumbre en las ciencias humanas sobre los medios adecuados de describir la realidad social. Esta crisis surge a partir del reclamo incontroversial de que ningún estudio interpretativo podrá jamás—directa o completamente—capturar la experiencia vivida en carne propia.

Debido a esto, la Autoetnografía surgió como un llamado a otorgar mayor énfasis a las formas en que un etnógrafo interactuá con la cultura que está siendo estudiada, permitiendo así este método a los investigadores echar mano de sus propias experiencias para la comprensión de un fenómeno social particular o de un grupo cultural (Holt 2003, 18).

El desarrollo de la autoetnografía en la ciencia socioantropológica ha dado lugar a tres grandes variedades: la denominada “antropología nativa”, producida por los antropólogos nativos del grupo de personas que tradicionalmente habían sido estudiados por extraños, la “autobiografía étnica”, escrita por miembros de grupos étnicos minoritarios, y la “etnografía autobiográfica” en la que los antropólogos interponen su experiencia personal en la escritura etnográfica convirtiéndola en una narración en primera persona, con una presencia actualizada del autor en el texto etnográfico, esto es, como un recurso para sistematizar la experiencia y la subjetividad del “yo autorial” del etnógrafo (Reed-Danahay 1997, 2).

### 1.1.2. Autoetnografía (Escuela Norteamericana)

Los orígenes del término “autoetnografía” se remontan a varias décadas atrás. Normalmente se le adjudica a David Hayano el primer uso de esta palabra (Hayano 1979). Sin embargo, fue en realidad Karl G. Heider (1975) quien primero usó el término. Pero ambas contribuciones han sido siempre reconocidas como igualmente importantes en la fundación de la autoetnografía (Ellis 2004).

Heider define a la autoetnografía (1975) como un relato informativo hecho por los mismos miembros de un grupo social. En su artículo sobre los Dani de la Papúa indonésica, él introduce dos significados del prefijo 'auto'—primero, por 'autóctono', porque representa “la propia versión de los Dani”; y segundo, por 'automático', en el sentido de que “es la técnica más simple de expresión rutinaria imaginable” (Heider 1975, 3). Heider reduce la noción de autoetnografía al vínculo entre 'etno' y 'grafía'. Sin embargo, el énfasis en el ser o el autopercepción del investigador no está presente en esta temprana formulación de autoetnografía. En la visión de Heider, la autoetnografía es solamente un ejercicio de auto-distanciamiento hecho por los nativos estudiados.

Para Hayano (1979), la autoetnografía es un informe del antropólogo como *insider* 'auto' escribiendo acerca del grupo al cual pertenece él mismo 'etno'. Apartándose de la definición de Heider, Hayano (1979, 103) subraya la situacionalidad del investigador:

“Los principales prospectos y posibilidades de la autoetnografía en la antropología en este tiempo se asientan en lo siguiente: (1) los valores sustantivos y heurísticos de sus diversos conceptos y teorías; (2) las cuestiones éticas y morales a las que perpetuamente se confronta con

respecto al uso de sujetos humanos como fuentes de información; (3) las voces desde adentro; la afirmación política interna de diversidad cultural y de autonomía para los grupos y poblaciones usualmente marginados; y (4) su potencial capacidad de asesoramiento para programas de mejora social y desarrollo.”

Es así cómo las contribuciones de Hayano al debate autoetnográfico son: refinar la distinción epistemológica rígida de Heider (1975), pues para Hayano es problemático hacer a alguien “sujeto” de una investigación sin reconocerlo como parte de la relación de generación de conocimiento para el investigador; activar a grupos minoritarios y marginados al enunciar que estas “voces desde adentro” se deben articular a sí mismas en sus propios términos y no en los términos de los *outsiders*; y finalmente, definir las políticas de la autoetnografía para extenderse más allá del 'ser'. La autoetnografía de Hayano se acerca mucho a las nociones contemporáneas de la misma.<sup>2</sup>

Más recientemente, antropólogos (Reed-Danahay 1997; Hemmingson 2009), sociólogos (Ellis 1995), estudiosos de la educación (Chang 2008), y académicos en otros campos de estudio (Gannon 2006) están interesados en la legitimación de la autoetnografía dentro de la extensa tradición etnográfica. Algunos autoetnógrafos incluso conciben su trabajo como una crítica al poder establecido y al discurso cientificista. Pero tal vez es Laurel Richardson (2000) quien ha ofrecido el mejor análisis de las propiedades retóricas de los escritos de ciencias sociales, exponiendo al investigador a las complejidades de la construcción de conocimiento. Ella define a la autoetnografía como “textos reveladores altamente personalizados en los que los autores cuentan historias sobre sus propias

---

2 Sin embargo, él descartó el análisis etnográfico de “la vida de uno mismo” porque “estos estudios no son solamente autoetnográficos, sino etnografías del 'ser', y no es inmediatamente evidente cómo se aplican a otros miembros de la cultura.” (Hayano 1979, 103). El absoluto rechazo de Hayano hacia las posibilidades de la “autoetnografía” muestran cierta miopía teórica. Pero a la vez se podría afirmar, que es precisamente este autopoicionamiento del investigador, que Hayano menciona, lo que abre paso hacia el descubrimiento y la investigación social que caracteriza a las formas contemporáneas de autoetnografía.

experiencia vividas, relacionando lo personal con lo cultural. El poder de estas narrativas depende de su postura retórica como 'historias verdaderas', historias sobre eventos que realmente les sucedieron a los que las escriben" (Richardson 2000, 512). Esta definición señala el impacto de la autoetnografía como "una reacción radical a las agendas realistas dentro de la etnografía y la sociología" (Spry 2001; Clough 1998).

Pensando acerca del lugar de la autoetnografía dentro de la sociología, podríamos empezar preguntándonos: ¿Cómo se ve al campo de la etnografía desde la perspectiva de la autoetnografía? Las principales personalidades en el campo autoetnográfico se encontraron con un paisaje de definiciones de 'etnografía', y crearon un entendimiento de la autoetnografía que estuviese en oposición a las formas tradicionales de hacer etnografía. ¡Y es que abundan definiciones de etnografía! En sociología, este término es frecuentemente usado indistintamente como sinónimo de 'observación participante'. Por ejemplo, en su enunciación temprana del método de caso extendido, Michael Burawoy (1991) no hace distinción alguna entre observación participante y etnografía. Él define el método como "el estudio de la gente en su propio tiempo y espacio, en su propia cotidianidad." (Burawoy 1991, 2). Simultáneamente, William Shaffir y Robert Stebbins (1991, 5) refuerzan esta idea al explicar que "el trabajo de campo es llevado a cabo sumergiéndose uno mismo en un modo de vida colectivo con el propósito de obtener conocimiento de primera mano sobre una faceta importante de este". Ahondan diciendo que los etnógrafos "comparten con los científicos el objetivo de recolectar información válida e imparcial sobre un fenómeno natural" (Shaffir y Stebbins 1991, 4). Al mismo tiempo que algunos etnógrafos definían lo que es el campo de la etnografía, algunos otros dirigieron la mirada de forma reflexiva hacia lo que la etnografía constituye como texto. Característicamente, John Van Maanen (1988, 1) define etnografía como "una representación escrita de una cultura (o de aspectos específicos de una cultura)". Van Maanen sentencia que los etnógrafos deben abordar en sus escritos los siguientes puntos: "la

supuesta relación entre cultura y comportamiento (lo observado)”; “las experiencias del investigador en el trabajo de campo (el observador)”; “el estilo representativo seleccionado para conjuntar al observador con lo observado (el relato)”; y “el rol del lector involucrado con la reconstrucción activa del relato (la audiencia).” (Van Maanen 1988, xi). Estas afamadas prescripciones metodológicas—que instan a los investigadores a cuestionar su práctica textual—son sintomáticos de un movimiento reflexivo dentro de la etnografía, que los autoetnógrafos han heredado. Hay que hacer notar, sin embargo, que la autoetnografía no encaja perfectamente en ninguna de las principales representaciones de conocimiento etnográfico o “relatos” discutidos por Van Mannen (1988), estas son: realista, confesional, impresionista, crítica, y formal.

Al igual que la etnografía, la autoetnografía produce una representación de lo social, y en muchas de sus aplicaciones, comparte con esta el objetivo de ilustrar lo social; pero, a diferencia de la etnografía, en la autoetnografía el análisis de la vida de una persona, la evocación de emociones, e incluso la potencial conexión de la persona con miembros de grupos sociales particulares, toman un rol central. La autoetnografía podría o no representar aspectos específicos de una cultura. Pero al hacerlo, los autoetnógrafos ponen en riesgo la representación de tales experiencias como “universales” y traen a colación el cuestionamiento de si pueden considerarse a sí mismos miembros de la cultura tanto como otras personas de las que hablan en sus autoetnografías.

Carolyn Ellis y Norman Denzin son dos sociólogos cuya influencia formativa en el campo de la autoetnografía es indiscutible. Ambos comparten un serio compromiso con la autoetnografía y tienen un origen común en el 'paradigma interpretativo', más específicamente, en el 'interaccionismo simbólico'. La perspectiva interaccionista puede ser caracterizada como el estudio de la sociedad con un enfoque especial en la triada formada por 'ser, sociedad e interacción simbólica'. (Cooley [1902] 1998; Mead [1934] 1992; Blumer 1969).

Para Denzin, esta perspectiva se enfoca en el ser, en las identidades, en la cultura y en las restricciones estructurales que afectan las interacciones entre la gente, y busca “apelar siempre a aquellas personas que ocupan posiciones sin autoridad en la sociedad contemporánea.” (Denzin 1995, 57); no obstante, Denzin nota que desde su comienzo, la perspectiva ha sido significativamente enriquecida y transformada por los estudios culturales, por ideas pos-estructuralistas y por el feminismo. Del mismo modo, Ellis ha sido influenciada—e influyente a la vez—por el 'interaccionismo' de maneras muy importantes. Por ejemplo, en sus primeros trabajos, ella arremetió contra el descuido de las emociones en la teorización interaccionista del 'ser'. En un escrito que rinde tributo a las ideas de Cooley, ella propone la introspección como un método para “generar material interpretativo del ser y de los otros, que será útil para la comprensión de la experiencia emocional vivida.” (Ellis 1991, 26).

Carolyn Ellis es una de las principales proponentes de la autoetnografía en las ciencias sociales y humanas. Varios otros se le unieron en un proyecto autoetnográfico que ella empezó a principios de los años 1990's, incluyendo a Gene Weinstein, Art Bochner, Norman Denzin, Laurel Richardson y varios de sus estudiantes.

Las autoetnografías de Ellis exploran ciertos tópicos que se han vuelto recurrentes en sus escritos: las emociones, las relaciones románticas y familiares, la muerte y el trabajo asistencial a los moribundos. (Ellis 1993; 1995; 2001) Una de sus más recientes propuestas es la 'meta-autoetnografía', un subgénero que ella acuña y utiliza en su libro *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work* (2009). Este volumen es una colección de piezas autoetnográficas que ella publicó a través de los años e incluye varios ejercicios meta-autoetnográficos sobre esas piezas, donde ella reflexiona, reconstruye, y de cierta forma reescribe las experiencias pasadas expresadas en sus autoetnografías antes publicadas.<sup>3</sup>

---

3 La meta-autoetnografía no es una forma aparte de la autoetnografía. Como se mencionó

Ellis y Bochner (2003, 209) definen al método autoetnográfico de la siguiente forma: “La autoetnografía es un género autobiográfico de escritura e investigación que despliega múltiples capas de conciencia, conectando lo personal a lo cultural.” La definición de autoetnografía ha pasado por una serie de reformulaciones por la mano de Ellis y sus colaboradores desde los años 1990's. En este estado inicial, el segundo libro de Ellis, *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness* (1995), característicamente intentó validar el método autoetnográfico; de hecho, ella lo escribió con el propósito en mente de que los sociólogos lo juzgaran y validaran como “sociología legítima” (Ellis 2009, 95). *Final Negotiations* es un ejemplo brillante de autoetnografía que ofrece un conmovedor análisis de la relación con su pareja, Gene, su primer esposo y coautor, y sobre los cambios que su relación sufre cuando él se enferma y posteriormente muere.

Oponiéndose frontalmente al realismo, Ellis arguye que la autoetnografía debe “evocar” en vez de simplemente describir o explicar lo social y hace un llamado por el uso de técnicas alternativas de escritura para alterar la narrativa científica tradicional, al posicionar el ‘yo’ como una presencia perenne dentro de esta (Ellis 2004). Cuando Ellis escribe autoetnografía, ella está consciente de sus sentimientos y de sus profundos y conflictivos pensamientos, y no parece sentirse incapaz o impreparada para hablar sobre ellos, incluso cuando recurrentemente admite una ambivalencia emocional. ¿Evoca el relato efectivamente una reacción emocional en los lectores? ¿Obtienen los lectores un mejor entendimiento de una cuestión social a través de la lectura de material autoetnográfico? Estos son cuestionamientos que ella plantea con el fin de evaluar lo autoetnográfico.

---

antes, a Ellis se le conoce por reformular la autoetnografía con el uso de varios términos nuevos. Como ella afirma: “Cuando se piensa de nuevo en todos los términos que tenemos para este tipo de escritura, algunos de ellos designan tipos particulares, tales como etnografía personal y etnografía reflexiva, mientras que otros términos se refieren a aproximaciones metodológicas, tales como introspección sociológica, investigación narrativa, y método biográfico” (Ellis 2004, 45).

El trabajo de Norman Denzin abarca a la sociología, la antropología, y la comunicación. Entre sus contribuciones están la creación de una conferencia internacional cualitativa y la fundación de la revista *Qualitative Inquiry*. Denzin es frecuentemente visto como un sociólogo demasiado crítico y su trabajo es muchas veces rechazado (Seale 1999) debido a lo lejos que ha llevado la disciplina del empirismo, y generalmente se le asocia a estudios culturales, posmodernismo, anti-empirismo, o a propuestas post-científicas en la comprensión de las interacciones cotidianas entre la gente. La autoetnografía ha sido una de las maneras en las que Denzin ha reaccionado radicalmente al realismo etnográfico en particular y a la sociología de manera general.

Él ha armado una discusión sobre las trayectorias epistemológicas y político-históricas de la investigación cualitativa; en particular, él explora el sitio de la “crisis de representatividad” (por ejemplo, él ve al modernismo y la recolección de datos como incompatibles), los enfrentamientos entre formas de pensamiento epistemológica, y la co-construcción de métodos mediante interdisciplinarietà. Todo esto plantea un desafío contra cierta forma tradicional de ver las ciencias sociales. Su trabajo es frecuentemente utilizado como punto de referencia en el estudio y ubicación de la investigación cualitativa.<sup>4</sup> En su trabajo individual, él también ha extendido el interaccionismo simbólico hacia discusiones sobre su relación con temas raciales; ha examinado la racionalización y el desempeño cultural que contribuyen al análisis de raza, y ha provisto de estudios sobre desigualdad en general, particularmente hacia los nativos norteamericanos. Los intereses sustanciales de Denzin en los estudios de raza (2001; 2003) lo posicionan como un actor clave dentro de la autoetnografía.

---

4 Los ocho momentos de la investigación cualitativa son situados históricamente por Denzin y Lincoln (2003, 3) como: “el tradicional (1900-1950); el modernista o la era dorada (1950-1970); los géneros confusos (1970-1986); la crisis de representación (1986-1990); el posmoderno— un periodo de etnografías nuevas y experimentales—(1990-1995); la investigación posexperimental (1995-2000); el presente metodológico disputado (2000-10); y el futuro, que es el actual (2010-).”



Para Denzin, la autoetnografía reside dentro del “método biográfico”, que incluye autobiografías, etnografías, autoetnografías, biografías, historias etnográficas, historias orales, historias de caso, estudios de caso, historias de vida, relatos de vida, auto-relatos, y relatos de experiencia personal (Reed-Danahay 1997). Denzin define (1989, 34) al método de la siguiente forma: “Una autoetnografía es una exposición etnográfica que incluye al etnógrafo dentro del texto, en una forma autobiográfica... Un estudio biográfico bien fundamentado sería autoetnográfico y contendría elementos de la biografía e historia personal del escritor... Tal autoetnografía sería entonces descriptiva e interpretativa”. Por lo tanto, en la visión de Denzin la autoetnografía no es ni completamente etnográfica ni completamente biográfica, sino algo nuevo que tiene elementos de ambas cosas. El desbaratamiento del realismo etnográfico influye mucho en la desestabilización de la narrativa, donde el autor representa su narrativa en formas más directas que en la tradicionalmente fragmentada etnografía, y al mismo tiempo desestabiliza al positivismo fundamental del pensamiento social contemporáneo.

Tanto Denzin como Ellis han dado forma muy sustancialmente al campo de la autoetnografía. A través de este método, Ellis ha logrado validar tópicos que han sido usualmente desatendidos y convenientemente barridos bajo la alfombra, tales como los sentimientos personales y la ambivalencia emocional. Igualmente, la influencia de Denzin—por medio del asesoramiento editorial, de la tutoría, y de sus enunciamientos académicos—es de lo más notable en el campo de la autoetnografía; sus esfuerzos para vigorizar el desempeño autoetnográfico son muy numerosos.

Otras voces emergentes en la autoetnografía han provenido del trabajo de mujeres feministas hispanas que escribieron desde los márgenes, acompañadas también por gente proveniente de las zonas fronterizas. Estos trabajos representan una crítica hecha por más de treinta años a la opresión y dominación al interior de la sociedad en los E.E.U.U. que se ha hecho visible gracias a su

trabajo. Los escritos autoetnográficos que siguen un modelo autobiográfico propuesto por Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, y otras mujeres hispanas, se conectan perfectamente con otros escritos autoetnográficos recientes.<sup>5</sup> Estos escritos autobiográficos “desde de los márgenes”—tanto en la sociedad legítima como en la academia—son formas de escribir el 'ser' que están destinadas a intentar trascender todos los posicionamientos rígidos tradicionales en general (Guzmán 2006; Alarcón 1999).

Los escritos de Anzaldúa, Moraga y otras mujeres hispanas han ciertamente influido en la autoetnografía. Los de Moraga lo han hecho a través del uso de su experiencia en relación a los dos lados de su personalidad, siendo de raza mixta (mexicana y euroamericana), con una compleja ilustración de sus experiencias raciales y de racialización. Análogamente, la noción de zonas fronterizas que ocupan espacios liminales donde se constituyen una serie de experiencias marginalizadas, hace de la escritura de Anzaldúa una compleja red de términos categóricos de localización social que muy pocas veces han sido explorados en el trabajo tradicional sociológico, o incluso en el trabajo autoetnográfico más común. En resumen, los trabajos autoetnográficos de ambas son fundamentales para revelar la interconexión que existe entre las experiencias personales de los individuos y las estructuras sociales mayores, colocando así en un nicho el trabajo de feministas de la teoría *queer* y el de feministas hispanas a través de la práctica autoetnográfica (Martin 1988). Esto es especialmente crucial cuando las identidades y su determinación se complican (Malhotra & Pérez 2005), y podría lograrse un cambio fundamental de pensamiento a través de la orientación evocativa y empática de algunos autoetnógrafos. Al referirse a Susan Stanford Friedman—teórica feminista de la Universidad de Wisconsin-Madison—Nancy K.

---

5 No obstante, Ellis hace la observación de que “las mujeres blancas hacen más autoetnografía que ningún otro grupo... sin embargo, cada vez más y más miembros de otros grupos se están uniendo” (2004, 120). Varias mujeres feministas hispanas han estado escribiendo autoetnografías por un buen tiempo. Ellis cita también (2004, 377) el trabajo de Richard Rodríguez *Hambre de Memoria* (1994) como un clásico del trabajo metodológico que une a la autobiografía con la autoetnografía, y también menciona a Moraga y a Anzaldúa (Ellis 2004, 121).

Miller (1994, 3-4) nota cómo para el trabajo autoetnográfico hecho por mujeres y minorías, “la conciencia de grupo—el sentimiento de poder relacionar indisolublemente la identidad individual a la identidad de una comunidad—es esencial para la formación y representación de un relato personal de vida” y que “las mujeres escritoras tienden a ubicar al 'ser' de sus proyectos autobiográficos no solamente en relación a un 'otro' predilecto y singular, sino también simultáneamente en la experiencia colectiva de mujeres como sujetos de género definido inmersos en una variedad de contextos sociales.” En este respecto, las autobiografías de mujeres hispanas—como Moraga y Anzaldúa—representan articulaciones tempranas de lo sociológico a través de lo personal, o sea, lo que hoy en día llamamos ‘autoetnografía’.

Moraga y otros de sus contemporáneos (en los años 1970-80's) escribieron tanto de una forma autobiográfica como autoetnográfica. Publicaron relatos imbuidos de ideas feministas y estrategias metodológicas reveladoras: la voz de los subalternos expresada con un tono autoritativo, un tono que desafía los dogmas de la investigación cualitativa y sus evidencias (Mitchell 2005). Así, la autoetnografía es un verdadero contrapunto al establecimiento institucional actual de la academia, principalmente en E.E.U.U., pero también en algunos otros lugares del resto del mundo.

### 1.1.3. Antecedentes en México

Como ya he hecho notar antes, el material escrito en inglés es infinitamente mayor al escrito en español, por lo cual mi búsqueda de fuentes (en la Internet) se concentró única o principalmente en resultados derivados del término '*autoethnography*'. Los resultados obtenidos en español son tan escasos que francamente no vale la pena mencionarlos aquí, y si acaso utilicé alguna de esas fuentes, será mencionada en la bibliografía. No obstante, estando nosotros localizados en México, vale la pena mencionar los resultados de consulta que obtuve provenientes de nuestro país—de hecho, se trata de sólo un resultado.

La autora de tales fuentes (2011; 2012) es María de las Mercedes Blanco Sánchez, Doctora en Ciencias Sociales por el COLMEX y profesora investigadora del CIESAS.

En alguna ocasión contacté a la Dra. mandándole un mensaje por correo electrónico para contarle de mi proyecto y pedirle un poco de asesoramiento; nada muy serio, sólo quería invitarle un café y tener una plática sobre el tema en común. Su respuesta fue una completa negativa, y arguyó que se rehúsa a ayudar a alumnos de otra institución que no sea la propia, porque después de otorgar la asistencia no se le da el crédito merecido a ella. Sinceramente su respuesta me pareció repudiable, pero imagino que tiene razones válidas para su cerrazón y muy seguramente es una persona demasiado ocupada. Nunca respondí a su réplica, debo mencionar. Afortunadamente—como alternativa—la Internet es la maestra más generosa en estos días. Y por supuesto, tal incidente no es motivo suficiente para no hacer mención objetiva de su contribución al campo autoetnográfico en nuestro país, la cual es bastante importante.

Esta contribución se basa en tres únicos artículos introductorios que la Dra. escribió para dos revistas de investigación social. El primero para la revista de estudios críticos sociales Argumentos de la UAM-X (2011), el segundo para la revista de antropología social Desacatos del CIESAS (2012) y el tercero para la revista Andamios de la UACM (2012), siendo este último en realidad una especie de recreación del primero; aunque las narraciones autoetnográficas propias que utiliza en ambos sí son distintas entre sí. Los tres documentos son muy comprensivos y están llenos de referencias esenciales, la mayoría de las cuales había yo encontrado por mi cuenta con antelación, y las he tratado y citado ya en el primer apartado de esta sección.

El objetivo principal de sus tres artículos es:

“contribuir a la difusión de una vertiente dentro de la perspectiva cualitativa en ciencias sociales denominada investigación narrativa [y de una forma de escritura y presentación de resultados, denominada autoetnografía]. Además de dar cuenta de dónde deriva, cuál ha sido el desarrollo de la investigación narrativa y sus rasgos novedosos dentro del panorama de las ciencias sociales y humanas en la primera década del milenio, se ofrecen dos ejemplos de esta modalidad que constituye, en cierto sentido, un híbrido que se ha nutrido, entre otras influencias, de algunos elementos que utilizan tanto los relatos de vida como los escritos autobiográficos” (Blanco Sánchez 2011, 135; 2012, 49).

Además, como mencioné antes, la Dra. utiliza narraciones personales propias para ejemplificar el ejercicio autoetnográfico en estos artículos. En el primero nos habla “de las vacaciones familiares en la segunda mitad del siglo XX. Más específicamente, se contemplan experiencias de la infancia de mujeres que pertenecen a una generación, aquellas nacidas en el primer quinquenio de la década de 1950 en la ciudad de México, y a estratos socioeconómicos medios; de

esta manera, se toman en consideración los cruces ya indispensables en muchas investigaciones como son los de género, clase y generación.” (Blanco Sánchez 2011, 135) En el segundo (2012, 173) hace una pequeña pero simpática narración sobre su periplo a través de las islas griegas en el verano de 1979 y sobre las peripecias a lo largo de su formación académica, así como de su inspiración en Arthur Evans, el famoso arqueólogo británico. Y en el tercero, “el relato personal que se incluye al final del texto está acotado histórica y socialmente ya que se hace referencia a un momento muy específico, y poco tratado, que se centra en la vivencia de la llegada del primer aparato televisor, durante los años cincuenta, a hogares de sectores medios de la ciudad de México” (Blanco Sánchez 2012, 49).

Sirve también citar la mención que hace de Franco Ferrarotti—que ha sido nombrado por algunos como el ‘padre de la sociología italiana’—y su propuesta del método biográfico de aproximación sociológica. Ferrarotti sostiene ([1983] 1988) que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que vive la persona en cuestión, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia. “El individuo no totaliza una sociedad global directamente. Lo hace a través de la mediación de su contexto social inmediato y de los grupos limitados de los cuales forma parte... De igual manera, la sociedad totaliza a cada individuo específico a través de las instituciones mediadoras” (Ferrarotti [1983] 1988, 94).

#### **1.1.4. Auto-antropología o Antropología en Casa (Escuela Británica)**

El concepto de auto-antropología fue definido (un tanto deliberada, ambigua, y tautológicamente) por Marilyn Strathern como: “antropología llevada a cabo en el contexto social que la produjo” (1987, 17). Más explícitamente, el concepto cubre las nociones del estudio antropológico de uno mismo, de la residencia propia, y del ser propio; al explorar ese terreno pantanoso—que es a la vez físico, fenomenológico, psicológico, social y personal—al que se accede cuando se realiza una “antropología en casa”.

La auto-antropología está situada en la confluencia de un número de importantes debates en la antropología, respecto a la mismísima naturaleza y estatus del proyecto socioantropológico, al hacerse preguntas como: ¿Es la antropología una tarea políticamente correcta? ¿Se puede emprender mejor la antropología en ciertos entornos geográficos que en otros? ¿Se puede emprender la antropología bajo ciertos estados mentales existenciales? o ¿Se puede ver a la antropología como una mejor actitud ante la vida social, como una etno-metodología para la construcción de relaciones sociales? Todas estas preguntas conciernen al lugar de la reflexividad tanto en la vida profesional de una disciplina—principalmente occidental y académica—como la antropología, pero también a las vidas de aquellos que la ciencia antropológica toma como objetos de estudio.

En una situación política muy distinta a aquella en la que la antropología moderna surgió—una situación en la que antiguamente las relaciones entre Occidente y 'los demás', entre las culturas y sociedades europeas occidentales y 'los otros' (los del 'Sur', los de los países subdesarrollados, los del 'segundo, tercer y cuarto mundos'), una situación que podría describirse y tacharse como francamente colonialista, explotadora, e imperialista—el mismísimo proyecto antropológico en

su totalidad se ha visto cuestionado. ¿Es posible ver a la antropología como algo más que un conjunto de discursos y prácticas occidentales? ¿No parece estar irremediablemente trastocada tanto por su origen e historia como por su continua pretensión de traducir, comparar, definir y circunscribir la otredad?

Debido a esto, una de las cosas que la concientización auto-antropología ha instigado en la disciplina es una tentativa a elucidar los datos analíticos acallados, los conceptos y las técnicas—históricos y actuales, sociocultural y personalmente (individualmente)—que el antropólogo inevitablemente trae consigo hacia la labor de involucrarse con 'los otros'. He aquí la conciencia reflexiva que proclama que “consideraciones antropológicas adecuadas no puede ser elaboradas sin reconocer las fuerzas epistemológicas y políticas que condicionan su registro” (Whitaker 1997, 470).

Tal reflexividad ha sido siempre una parte implícita en la disciplina moderna—habiéndose el mismo Malinowski cuestionado el por qué de lo que estaba haciendo y si los datos obtenidos eran validos—pero ahora se vuelve más explícita y se liga a cuestiones éticas y de ejercicio del poder. Este 'giro reflexivo' parece haber sido notado o propuesto primero por Bob Scholte (1969) en el contexto de la consideración de las políticas del trabajo de campo emprendido por los americanos en la guerra de Vietman, ante el desagrado de los nativos que estaban siendo estudiados. Los antropólogos—Scholte aconseja—deben estar siempre conscientes de las asimetrías políticas que sus actividades presuponen, y cómo estas están comprometidas con los privilegios epistemológicos de supuesta objetividad y neutralidad. Al final, el trabajo de campo y el análisis de datos componen una sola praxis, y lo que se exige reflexivamente es un ejercicio crítico emancipatorio, que liberará a la disciplina de los vestigios cientificistas de la incierta investigación libre de valoraciones.

Estas cuestiones llegaron a un punto crítico en 1986 con la publicación de dos



libros, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* editado por George Marcus y James Clifford, y *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* por Marcus y Fischer, junto con toda una corriente de actividad intelectual a la que se le denominó (en inglés) 'the writing culture debate'; algo así como 'el debate en la escritura de la cultura'. Tal debate llegó a tres resoluciones: (1) que la epistemología sobre la que hasta ese momento se había basado la antropología—que creía que la antropología algún día se convertiría en el lenguaje perfecto para describir la 'verdadera naturaleza humana' o 'la real esencia cultural'—era de hecho un desagradable y provincial constructo occidental; (2) que toda escritura cultural es retórica, pues cualquier afirmación hecha por los antropólogos sobre 'los otros' sujetos a sus estudios, habla menos de datos indiscutibles y más de hegemonías políticas y profesionales en la práctica investigativa; (3) que cualquier supuesta metanarrativa de conocimiento y progreso debe ser cuestionada y deconstruida yuxtaponiéndola con otras narrativas de diversas culturas.

Aún no hay un consenso definitivo entre los antropólogos respecto a cómo dejan y a dónde llevan a la iniciativa antropológica todas estas consideraciones. Algunos (Prattis 1985) se sienten reflexivamente empoderados para distanciarse y considerar los constreñimientos discursivos de la percepción y la producción de conocimiento—tanto los de los otros como los propios—y con el uso de 'metodologías pragmáticas' intentar no obstante hacer traducciones que atraviesen límites culturales y personales (1996, 1073). Aun si cada lenguaje es parcial y relativo—incapaz de describir la diversidad de las realidades humanas—una antropología reflexiva puede intentar escapar de tal tautología y unir al observador con el observado, juntos en un nuevo espacio intersubjetivo, un espacio de universalidad humana que yace más allá del lenguaje y la cultura. Es decir, para algunos, la reflexividad muestra el camino hacia una poética por medio de la cual podemos acceder a la experiencia individual común subyacente a la multiplicidad de superficies culturales.

Mientras, para otros, la conciencia reflexiva hace hincapié en la imposibilidad de si quiera intentar estudiar a 'los otros' a menos que sea como un medio adicional para definirse a uno mismo, reduciendo la otredad a un espacio delimitante dentro de la interpretación de uno mismo. No hay posibilidad alguna de intentar enmendar la representación antropológica tan sólo por medio de ser mucho más consciente de ella. Una representación 'apropiada' puede únicamente ser aquella que se efectuá desde el interior de un ambiente local propio, y lo único que la antropología puede apropiadamente intentar es habilitar y defender a las voces locales; idealmente, la antropología podría causar un asenso de las voces locales hacia plataformas globales.

Pero para otros, abstenerse de hacer generalizaciones y comparaciones y de hacer una descripción de la otredad, es en realidad una tendencia hacia un relativismo radical que se antoja más bien como conservador y reaccionario. Estos mismos creen que las supuestamente “nuevas” visiones dentro del campo de la producción de conocimiento antropológico que la reflexividad provee, podrían ser simplemente reiteraciones de viejos postulados marxianos, ahora reformulados con un lenguaje elitista que previene la acción y la posible crítica.

Dejando a un lado cuestiones epistemológicas por un momento, las políticas post-colonialistas han significado también en tiempos recientes un cambio de entornos geográficos en los que se realiza el trabajo de campo antropológico, y que muchos antropólogos se están enfocando más en sus propias sociedades locales. Esta no es una disposición del todo nueva (Little 1948; Frankenberg 1957; Warner 1959), pero ahora más que nunca los antropólogos rutinariamente se encuentran a sí mismos (según lo postulado por Cheater (1987)) siendo “investigadores y residentes” al mismo tiempo.

Esta situación se da por varias razones y conlleva varias consecuencias. Tal como

Jackson propone (1987, 12), después de “todo un siglo de coqueteo con entornos exóticos para la realización del trabajo de campo”, la antropología ha regresado a casa para quedarse, pues la investigación ahí resulta ser de más fácil acceso, más barata y más rápida. Entornos más distantes se han vuelto más difíciles de alcanzar debido a la disminución de fondos proveídos y debido a la sospecha en otros lugares contra las investigaciones occidentales sobre la búsqueda forzada de 'primitivismos' o 'tribalismos' locales, que muchas veces se aferran a un pasado tribal prístino—lo cual puede interpretarse como una especie de neo-colonialismo intelectual. Al mismo tiempo, los antropólogos han descubierto una ignorancia muy enraizada en lo que concierne a las historias y culturas de sus propias sociedades occidentales, y el punto hasta el que se sienten 'en casa' respecto a una diversidad de prácticas socio-culturales y cosmovisiones. Ciertamente hay lugar para la metodología microsocial, y para que la antropología se especialice en el descubrimiento de la naturaleza subyacente de la vida en las localidades occidentales.

Como consecuencia del trabajo realizado al interior de las sociedades occidentales, se han producido genuinos avances teóricos relevantes para todas las ramas del estudio antropológico. Por ejemplo, la antropología hecha en casa trae a relucir el verdadero alcance y capacidad de movilidad/cambio social del individuo en su entorno, así como la forma en que las barreras culturales entre distintos grupos sociales están en constante flujo. Ha sido una ortodoxia antropológica desde tiempos de Malinowski pensar que las sociedades y las culturas están asociadas a localidades determinadas, y que de ese modo las comunidades en las que los antropólogos se disponen a trabajar se imaginan y representan como aisladas y perennes. Así, es ahora muy claro que los lugares y regiones antropológicos pueden ser conceptualizados de esta forma errónea si se tiene un sesgo de arbitrariedad y exclusión política. Malinowski hizo de los grupos de las Islas Trobriand tribus aisladas a través de la invisibilización de otros grupos con los que interactuaban, tales como los administradores blancos, los

misioneros, los comerciantes, etc. De hecho, los límites entre culturas separadas nunca pueden ser totalmente demarcados, pues siempre existirán áreas de contacto y permeabilidad cultural; un lugar nunca es colindante con una identidad, las regiones geográficas nunca son homogéneas, y cualquier grupo social sufre modificaciones y cambios culturales con el tiempo.

Por estas razones, Okely (1996) describe al tradicional privilegio antropológico del estudio del 'otro'—en regiones exóticas y apartadas, en detrimento y descuido de lo local—como el mejor ejemplo de exclusividad y elitismo en la disciplina. Al excluir el estudio de sus propios centros de poder—calificándolos como ajenos a su interés profesional por tratarse de lugares “fáciles” o “conocidos”, o como objetos de estudio correspondientes a otras disciplinas—la antropología ha fallado en reconocer lo común en lo exótico y lo exótico en lo común; se ha erróneamente constituido a sí misma como una especialidad regional en vez de como una especialidad teórica.

Por lo tanto, la antropología 'hecha en casa' tiene lecciones muy importantes que enseñar, especialmente en lo que concierne a la ambigüedad cultural, al hibridismo, y a la heterogeneidad. El antropólogo occidental debería considerar como cotidiano y no como excepcional la coexistencia—en un sólo lugar—de una diversidad de modos de ser y de pensar, y de una multiplicidad de realidades culturales y mundos aparte. Al aprender un nuevo lenguaje con palabras de su propia lengua materna, los antropólogos se pueden dar cuenta cómo similitudes superficiales de forma pueden contener significados contrarios y subversivos (Messerschmidt 1981).

Por otra parte, la antropología hecha en casa tiene sus propias dificultades y peligros. Por ejemplo, es posible que no siempre se logre un 'distanciamiento' cultural, lo cual ha sido siempre un distintivo del método antropológico; el a veces llamado “choque cultural”, por medio del cual las convenciones de una vida local

son vistas como extrañas y por lo tanto con necesidad de ser traducidas o explicadas por el antropólogo observador. El antropólogo en casa debe muchas veces trabajar duro para no dar las cosas por hechas, y para obligarse a sí mismo a verlas como un extraño lo haría. De nuevo, como habitante local, el antropólogo espera involucrarse de manera más mediata y política con el entorno socio-cultural que está estudiando. Aun si sus escritos no hacen referencias explícitas a la situación política de gobernanza o a la utilización de recursos materiales e inmateriales, aquellos en el poder podrían hacer una relación directa entre las concepciones de intelectuales locales con el desempeño y puesta en marcha de políticas públicas. Podría no ser tan fácil para los antropólogos en casa separar sus pronunciamientos académicos de aquellos más públicos, lo cual muestra lo difícil que puede—como Cheater sugiere (1987, 176)—“ser un habitante local de medio tiempo”. No obstante, esta es una condición en la que cada vez más 'antropólogos nativos' se encuentran al disponerse a estudiar sus propias comunidades.

Existe actualmente ya cierta conciencia de que la antropología occidental no debe banalmente pasar por alto su propio exotismo y multiplicidad (Carrier 1995). El estudiar 'en casa' puede de hecho llevar a una reconcepción y promoción de la disciplina y de la experticia antropológicas para convertirlas en una empresa validada teórica y experimentalmente en vez de geográfica y regionalmente—tanto como lo es la sociología clásica.

No obstante, existen también voces poderosas que continúan alzándose en contra de la antropología 'en casa' hecha en occidente; incluso en contra de aquella practicada con base en escenarios locales 'exóticos'. Esta oposición es tanto epistemológica como política. Se dice que muchas disciplinas académicas hechas en occidente hacen brillar su luz sobre sus propias sociedades y culturas—desde las humanidades y las ciencias sociales, hasta las ciencias naturales—pero solamente la antropológica ha tomado como su eje central la

descentralización de occidente; para así apreciar con justicia otras literaturas, culturas, y ciencias (Bloch 1988). En un tiempo como el que se vive, en el que occidente ha hecho una reducción de financiamientos de investigación y de ayuda caritativa en otros países lejanos, y en el que existe cierta presunción respecto a “el fin de la historia” y la predominancia de un modelo occidental de gobierno nacional-demócrata, es de la mayor importancia que la antropología se mantenga ondeando también la bandera de los intereses no occidentales en todos los sentidos posibles.

Coincidente con esto, existe también el argumento de que únicamente por medio de la disyunción radical que provoca el choque cultural es posible ponerse en perspectiva con uno mismo y con los otros. Por lo tanto, la antropología en casa se antojaría imposible de realizar, pues las revelaciones antropológicas sólo se pueden derivar de esa 'zona de contacto' que se genera cuando miembros de distintas culturas interaccionan (Hastrup 1995). Arder argumenta (1987) que las mentes de las personas están llenas de conceptos y categorías “generados por lo social”, y que a lo largo de sus vidas estos proyectan estas ideas y categorías “de vuelta hacia lo social”. Así, en circunstancias ordinarias, los actores nativos no perciben esta situación, no reconocen esta situación representada en su experiencia y práctica cotidianas, pues para ellos el espacio social y el mundo cultural contenido dentro de este no son objetos de contemplación. Solamente el choque por lo extraño—al arribar el antropólogo a una comunidad exótica—rompe con el automatismo y la rutina, tanto para el antropólogo como para los locales, y lo normal se desfamiliariza—sólo entonces uno se da cuenta de si se encuentra en casa o no.

Esto hace a la 'antropología en casa' sólo de procedencia y relevancia limitada, como Strathern argumenta (1987). Pues todo lo que la auto-antropología o la antropología reflexiva pueden significar es una interpretación de sí misma de la gente que se regresa a ella misma en un círculo. La antropología es un discurso

folclórico occidental—académicamente destilado y derivado—que se maneja con las nociones de 'sociedad', 'cultura', 'clase', 'socialización', 'roles', 'relaciones', 'comunidad', u otros, porque esta es la particular forma en la que el discurso occidental se ha desarrollado. La antropología en casa sólo puede significar un reciclaje de estas nociones en una forma tautológica que de ninguna manera alcanza una posición epistemológica desde la cual pueda deconstruirlas, explicarlas, o criticarlas. La única forma para poder ir más allá de discursos culturales, conceptos, categorías, nociones, y géneros es a través de otros discursos, al localizar una zona de contacto donde un tercer elemento entre diferencias radicales se haga notar.

De hecho, esto es precisamente lo que la antropología ha venido haciendo desde siempre, y continua haciendo, aun cuando afirme estar trabajando 'en su casa'. La antropología occidental sólo es posible cuando el antropólogo se posiciona a sí mismo lejos de sus compatriotas y genera una discontinuidad entre sus nociones sobre ellos y las nociones de ellos sobre sí mismos. Así pues, el antropólogo sólo es capaz de hacer esto por cortesía de un registro etnográfico comparativo; a través de su lectura de otras culturas y su aprovechamiento de conceptos y discursos que no pertenecen al entorno que estudia. En esta medida, puesto que tales interpretaciones antropológicas dejan a un lado encuadres indígenas, se puede decir que las interpretaciones occidentales no serían muy distintas—entonces—de aquellas hechas en Melanesia, por ejemplo.

En resumen, la auto-antropología está limitada a su procedencia desde el punto de vista de estos autores. Para ellos, es contradictoria, pues presupone que los miembros de una cultura no pueden tener el alcance conceptual de las condiciones dentro de las que ellos mismos viven rutinariamente, excepto a través de una disyunción cultural radical. Según ellos, tales disyunciones ocurren raramente de forma natural y cotidiana. En la medida en que la antropología se erige a sí misma como el estudio comparativo de la afiliación cultural, su proyecto

es entonces uno de extrañamiento, que siempre la distanciará del discurso nativo. Siempre debe existir una diferenciación y una distancia entre el investigador antropológico y su objeto de investigación, pues este último se siente cómodo con ciertas premisas discursivas acerca de la vida social, mientras que al antropólogo muchas veces le acomoda intentar desplazar o hacer cambiar en su objeto de estudio tales premisas de una forma engañosa y un tanto maliciosa: la antropología ofrece “una orgía de desfamiliarización” a aquellos familiarizados con cualquier mundo cultural particular (Boon 1982). Más aún, la antropología sólo cumple con sus metas a través de prácticas disciplinarias específicas, principalmente la del coque cultural en el trabajo de campo—un nuevo devenir corporal mediante la inmersión en nuevas prácticas habituales—seguido de un ejercicio de escritura de la experiencia en un lenguaje teórico que no reside ni en lo exótico ni en lo convencional sino en un lugar en medio de estos. Mientras que estas prácticas han de diferenciarlos de los nativos, también sirven para vincular a los antropólogos y ponerlos juntos en una 'comunidad de intercambio' de significados, ideas y formas en la que todos sientan pertenencia. Finalmente, tal 'cultura antropológica' puede constituir un campo de fuerza que oponga resistencia contra las preconcepciones occidentales y dirija la atención hacia la memoria colectiva encarnada en culturas que han sido silenciadas y desarticuladas (Hastrup 1995).

Lo que está en cuestión es la naturaleza de la cultura y el lugar de la reflexividad en la vida social cotidiana. Para los críticos de la reflexividad y de la auto-antropología, la cultura representa un discurso dentro del cual la vida humana no puede más que ser vivida, por lo cual, el empleo antropológico de un concepto de reflexividad no acerca más al investigador y al investigado ni situá a alguno de ellos en un espacio cognitivo fuera o más allá del determinismo cultural. Como Strathern comenta (1987, 31), es una mera mistificación afirmar que la auto-antropología—entendida como una 'técnica de autoconocimiento'—constituya un fenómeno de clase universal; elucidar reflexivamente la cultura o la sociedad no



es parte de la forma en que la mayoría de la gente experimenta la vida diaria. Hastrup coincide (1995) al decir que las culturas atan a las personas a mundos holísticos socialmente limitantes.

Strathern le da poca importancia por lo tanto a afirmaciones “blandas” tales como la de Giddens (1984, 335) que dice que todos los actores sociales son a la vez teóricos sociales (“científicos sociales” para Kelly (1969, 144)), capaces de reflexionar sobre sus entornos socioculturales con el fin de dirigir sus acciones deliberadamente dentro de ellos. Las técnicas de producción de conocimiento y teorización son en sí mismas culturalmente mediadas y determinadas, y uno sólo puede trascender tal condicionamiento a través de la experiencia de otras situaciones análogas dentro de la diversidad cultural.

Sin embargo, desde una perspectiva ontológica distinta, las técnicas culturales, las prácticas y los discursos, son solamente la apariencia superficial con la que las capacidades y proclividades humanas universales se expresan en distintos lugares. Por lo tanto, sin importar qué tan distinta sea la base cultural, la reflexión cognitiva sobre el ‘ser’ y la ‘otredad’ es omnipresente, y sus resultados posiblemente muy trascendentes. ¿De qué otra forma podrían suceder la comunicación humana universal o los análisis antropológicos globales? En esta visión, la persona que dirige su vida sin examinarla—que no puede explicar sus propias prácticas socioculturales mejor que un antropólogo extraño—no existe y nunca existió (Shweder 1991, 14). Los seres humanos nunca han sido prisioneros de mundos lingüísticos, sociales o culturales de los que son incapaces de apartarse para poder dirigir su atención hacia otra dirección o para ocuparse de su propia espiritualidad e individualidad (Ortega y Gasset 1956, 166-7).

Como Paul Rabinow sintetiza (1977, 151-2):

“Esta es la base de la antropología: no hay forma válida para eliminar a la

conciencia de nuestra propia actividad o la de otros... Podemos pretender ser científicos neutrales recolectando datos inequívocos y que la gente que estudiamos vive entre varios sistemas inconscientes de fuerzas determinantes de los cuales no tienen ni idea y de los cuales sólo nosotros tenemos las claves. Pero esto no es más que una pretensión.”

Una vez que la reflexividad se acepta como una parte universal de la conciencia humana, como un fin y una práctica por la cual la gente de cualquier lugar llega a poner en duda y a ver con escepticismo los entornos socioculturales y lingüísticos particulares, y en los que su autoexpresión logra finalmente encontrar una salida, entonces, como dice Rabinow (1997, 151-2) la auto-antropología encuentra su nicho. En él se emplaza no simplemente como un instrumento de corrección política, o como una técnica para lograr mejores representaciones de la otredad, sino como algo fundamental para la potencialidad de la empresa antropológica como tal.

Cerca del fin de su carrera profesional, Edmund Leach hizo varias declaraciones que fueron un tanto tomadas como escandalosas en el tiempo antes del advenimiento de la era crítica de la “*Writing Culture*” de la antropología británica; el mismo Leach describió provocativamente sus revelaciones en su artículo *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology* (1984). Lo que Leach sugirió fue que de todo observador antropológico se puede esperar que reconozca algo en el campo que ningún otro observador reconocerá: una proyección de su propia personalidad. Puesto que esta personalidad “distorsiona” la interpretación y el análisis de la experiencia de campo, lo que podrá descubrirse en las publicaciones antropológicas es un registro de las reacciones del autor hacia las situaciones en las que se vio envuelto; en esto yacen textos repletos de posibles implicaciones y de capas de significado particular—conscientes e inconscientes—y no escritos que dan hacia un mundo exterior prístino y objetivo. Leach elaboró más diciendo: “como si fuesen novelas,

los trabajos antropológicos contienen aspectos derivados de la personalidad del autor. ¿Cómo podría ser de otra forma? El único 'ego' que conozco de primera mano es el mio. Cuando Malinowski escribe sobre los isleños trobriandeses también está escribiendo sobre sí mismo; cuando Evans-Pritchard escribe sobre los Nuer también hace lo mismo". En resumen, "las diferencias culturales, aunque a veces convenientes, son sólo ficciones temporales" (ibid).

Desde la muerte de Leach y del debate "Writing Culture", tal pensamiento se ha vuelto más extendido, y sus implicaciones más tomadas en cuenta. Si la integridad cultural es una ficción detrás de la cual se asienta la personalidad individual, entonces esto se vuelve una verdad que aplica tanto para aquellos siendo investigados como para el investigador mismo. Para entender la otredad, por lo tanto, hay que intentar acceder a la mente de los otros, pues las instituciones socioculturales no pueden ser entendidas de ninguna otra forma más que por medio de los individuos que las crean y las integran (Cohen & Rapport 1995); más aún, "la única forma en que podemos comprender la condición de otro hombre es por medio de nosotros mismos, de nuestras propias experiencias y emociones" (Naipaul 1987, 220). Como Okely sucintamente propone "lo personal es teórico" (1992, 9), y lejos de ser relegada a la periferia del proyecto antropológico, o de ser contrastada peyorativamente con verdades impersonales y generalizadas, la biografía y autobiografía de los 'seres' en trabajo de campo debe ser inscrita dentro de una narrativa inclusiva de análisis y experiencia.

Cohen opina que (1992, 1994), sin importar si se trata de un antropólogo o de un lego, siempre es el 'ser' el que se utiliza para mediar el entendimiento de la otredad. Comprender al mundo es una empresa interpretativa que no comienza en una *tabula rasa*, sino con toda la especificidad de los dispositivos internos de comprensión dentro de cada cuerpo individual, por lo tanto, cada versión de un 'otro' es una construcción proveniente de un 'ser' (Rapport 1997). De igual forma que esto es una característica universal, la vida social humana es también nuestro

recurso antropológico más potente. “La etnografía es un arte etnógrafo-céntrico” (Cohen 1992, 225), y la antropología debe ahora tomar muy en serio el comenzar a explotar al 'ser' intrusivo como una fuente etnográfica válida.

Esto significa, primero que todo, que en contraposición a la visión tradicional antropológica del ser individual como una construcción sociocultural inexorablemente dirigida por los otros, debemos reconocer que el sentido de identidad personal tiene cierta cualidad autodirigida y absoluta que no está supeditada ni es relativa. La individualidad es omnipresente, y es sobre su propia conciencia del 'ser' que la conciencia de los demás elementos socioculturales es construida internamente en una persona. Segundo, los individuos se hacen miembros de entornos socioculturales mediante el uso compartido de ciertos conjuntos de símbolos colectivos. Sin embargo, estos símbolos son siempre percibidos e interpretados en formas discretamente individuales. No solamente los individuos se mantienen como tal (como individuos) a pesar de ser miembros de grupos socioculturales, sino que además, existen múltiples incongruencias entre las percepciones particulares de los distintos individuos, y entre las distintas formas en que los símbolos son tratados pública, convencional, y hegemónicamente, a como son conocidos y tratados privadamente—es decir, entre el autoconocimiento y el conocimiento social. (Rapport 1993). Todos sabemos muy bien por experiencia personal de las grandes discrepancias que pueden existir entre estas dos categorías, de las falacias con las cuales los otros pueden construir el 'ser', y debemos usar nuestro conocimiento de la complejidad de nuestros propios 'seres' para resistir la tentación de generalizar o simplificar la complejidad de los otros. Debemos usar nuestra experiencia de nuestro propio 'ser' para obtener y describir los pensamientos y sentimientos de los otros que de otra manera correríamos el riesgo de pasar por alto a causa de crudas e inadecuadas generalizaciones que obtenemos mediante convencionalismos y categorías sociales colectivas. De esta forma, podremos evitar privilegiar lo social sobre lo personal, así como evitar omitir la individualidad de los otros por su

pertenencia a un grupo social o cultural.

La idea del individuo visto como una 'célula social' o como un 'clon cultural' podría ser conveniente, pero no es experimentalmente auténtica. Nuestra propia experiencia del 'ser' debería decirnos que los otros no pueden ser considerados simples elementos sin importancia de una condición sociocultural colectiva; compartir y emplear un conjunto colectivo de símbolos no significa necesariamente pensar y sentir similar o colectivamente, en tanto que la identidad pública es una transformación del ser individual y no una representación idéntica de él. En resumen, ninguno de nosotros se conforma pasivamente ni refleja fielmente un determinado entorno social y sus fuerzas; y si no hacemos justicia descriptiva a los individuos es muy difícil vislumbrar que lo hagamos con sociedades enteras. (Cohen 1992, 229).

Por supuesto, no se puede dar por hecho que acceder al autoconocimiento de otros—en oposición al conocimiento formal y superficial que su uso cotidiano de símbolos señalaría—sea una tarea fácil. Sin embargo, la resolución auto-antropológica sería que la disciplina (antropológica) no puede continuar siendo practicada con la noción de que el auto-conocimiento no existe, o es que irrelevante o menos importante antropológicamente; en comparación con el conocimiento colectivo. “El conocimiento de sí mismos de la gente es de crítica importancia para nosotros, pues sin él no podemos llegarla a comprender realmente” Cohen (1992, 230). De nuevo, nuestra mejor metodología es nuestra experiencia de nosotros mismos; de nuestro 'seres' propios. La autorealización de que no debemos ya negar al 'ser' como una entidad demasiado difícil de acceder antropológicamente; en vez de pasivamente—como miembros de un entorno social—aceptar las versiones de nosotros mismos que otros generan.

Para alcanzar este fin, Okely (1996) propone que nada de lo experimentado por el 'ser' del antropólogo en trabajo de campo deber escapar del proceso consciente

de análisis de datos, o ser descartado como privado, indecoroso o tema tabú; tanto menos como tradicionalmente se excluían ciertas partes de la vida local de un grupo sociocultural de un análisis holístico más justo. Incluso el 'ser' inconsciente del antropólogo debería ser accedido psicoanalíticamente, y de ahí partir a analizar el de los informantes.

Ya en 1961 David Pocock perfectamente sintetizaba lo que habría de convertirse en el giro reflexivo o auto-antropológico, que ha significado una total revaloración de la empresa antropológica: “sólo al apreciar la totalidad de la 'antropología personal' de uno mismo y sus consecuencias, puede un antropólogo conseguir comprender enteramente a los otros”.

## 1.2. Otros Enfoques

### La Micro-historia

La micro-historia nació en la década de los 1970's, cuando varias aproximaciones históricas que podrían englobarse con el término 'historia cultural' surgieron. La historia cultural pone especial énfasis en la experiencia vivida y en las representaciones que los actores mismos se forman para interpretar sus propias experiencias. El principal propósito de la historia cultural es esforzarse en encontrar sentido, es decir, tienen un carácter distintivamente hermenéutico. La micro-historia estuvo probablemente más de moda durante los años 1990's, cuando la estrella del posmodernismo y de la historia cultural se encontraba en su apogeo.

En principio, podemos hacer la conexión entre la micro-historia y la antropología a través de Fredrik Barth, cuyo pensamiento muchas veces se concentraba en los micro-niveles, para darle la importancia a la gente común otorgándoles un rol activo en la cultura y no simplemente como marionetas, sino como tomadores de decisiones. Dejando a un lado las explicaciones estructuralistas y funcionalistas, en el modelo de Barth podemos encontrar racionalidad, incertidumbre, causalidad no determinista, la incoherencia dentro de sistemas normativos, la pluralidad de las formas sociales, y un amplio campo de acción para los seres humanos, que persiguen sus propias metas activa y racionalmente. “Puesto que los actos sociales no son simplemente 'causados' sino 'intencionados', debemos considerar estas intenciones”; “los investigadores se deben enfocar en las estrategias instrumentales de los actores y en las consecuencias sociales agregadas por tales estrategias.” (Barth 1981, 2-3) Por lo tanto, el propósito principal de la micro-

historia es servir como una herramienta para descartar la historia determinista.

Por otra parte, el acercamiento micro-histórico podría compararse con el método de 'descripción densa' de Clifford Geertz, que ordena un conjunto de significantes en una estructura inteligible, interpretándolos con la ayuda de un contexto. Sin embargo, para Giovanni Levi (principal fundador de la micro-historia junto con Carlo Ginzburg) aquí el poder del intérprete y el peligro de caer en el relativismo son demasiado grandes. Al contrario del método de Geertz, la micro-historia no atribuye un significado homogéneo a los signos y a los símbolos, tampoco presupone la existencia de un contexto cultural homogéneo, sino que toma como punto de partida la diferenciación social, y—finalmente—busca nunca sacrificar lo individual en pos de la generalización (Levi 1991).

No obstante esto, mucho de la teoría y práctica micro-histórica descansa efectivamente en la antropología, y esto la hace muy similar a la antropología histórica, que podría ser definida como una aplicación de los acercamientos y métodos de la antropología social británica y de la cultural americana a las fuentes históricas. Por lo mismo, vale la pena darle un vistazo más cercano a la relación entre micro-historia y antropología histórica, principalmente sobre la influencia que ha tenido la aproximación simbólico-interpretativa de Geertz en esta última. Geertz ve a la cultura como un texto, como un agregado de sistemas de signos interpretables. De acuerdo con él, el comportamiento humano es principalmente simbólico, por lo tanto hay significados que deben ser descubiertos (Geertz 1973, 3-31).

La micro-historia italiana nunca ha negado su relación íntima con la antropología. Carlo Ginzburg y Carlo Poni propugnaban por “una historia etnográfica finamente enfocada” basada en la “suposición de que el pasado es totalmente ajeno al presente, y que los ciudadanos de—por ejemplo—la Roma o Bolonia del siglo XVI eran tan diferentes a nosotros como lo son las tribus del altiplano neoguiniense



(Muir 1991, ix, xi). Edoardo Grendi afirmaba que al cambiar radicalmente la escala de observación, la micro-historia ha puesto en práctica las lecciones de la antropología social (Grendi 1996, 234). Ginzburg hizo una comparación entre el historiador y el doctor, cuyo conocimiento esta enraizado en la experiencia específica (Ginzburg 1989), y esta idea es muy parecida a la sugerencia de Geertz la generalización como en un diagnóstico clínico; no haciendo abstracciones de los casos sino generalizaciones. No debemos encajar casos observados en una ley preexistente, sino colocar los significantes observados en un marco inteligible (Geertz 1973, 3-31).

Sin embargo, Levi arguye en contra de la aplicación de la antropología de Geertz en su estudio *The Dangers of Geertzism*. De acuerdo con Jacques Revel, el núcleo de su crítica es que no existe un 'contexto homogéneo unificado'; lo que se encuentra, en cambio, es sólo “múltiples experiencias y representaciones sociales —parcialmente contradictorias y en todo caso ambiguas— mediante las cuales la gente construye su mundo y delinea sus acciones” (Revel 1996 a, 26; Levi 1985). De acuerdo con Angelo Torre, Geertz da por hecho el contexto y no se preocupa en investigar sus orígenes. Puesto que no tenemos acceso directo al contexto en sí, sino solamente a sus manifestaciones individuales, el razonamiento se transforma en una tautología, y la relación entre sociedad e individuos se queda sin resolver (Torre 1987, 209-39). Bernard Lepetit asimismo concluye que el argumento de la antropología de Geertz entra en un falso círculo: el texto refleja al contexto, y el contexto le da significado al texto (Lepetit 1993, 124). Queda claro que los micro-historiadores italianos y sus seguidores son enemigos de la antropología de Geertz, principalmente por su punto de vista respecto a la agencia, pues—en su perspectiva—el único agente real es la cultura, que actúa a través de los individuos; tal como el discurso actúa a través de los individuos en el pensamiento de Foucault. Por su parte, los micro-historiadores insisten que las personas deben ser vistas como actores autónomos. Finalmente, Cerutti comenta que la antropología histórica inspirada en Geertz también presupone—

equivocadamente—la existencia de un universo cultural que todo lo abarca (Cerutti 1990, 13-14).

## **Los Ego-documentos**

El término 'egodocumento' fue acuñado a mediados de los años 1950's por el historiador amsterdamés Jacques Presser en miras de encontrar un concepto que abarcara todos los textos en los que él se interesaba en estudiar: autobiografías, memorias, diarios y cartas personales. Su definición temprana de egodocumento es “toda aquella fuente histórica en la que el investigador se enfrenta a un 'Yo' u —ocasionalmente—a un 'El' como el sujeto siempre presente que escribe y describe continuamente en el texto” (Dekker 2002, 14). Tiempo después, reformuló su definición sucintamente a: “aquellos documentos en los que un 'ego' se descubre o se oculta a sí mismo de forma deliberada o de forma accidental” (ibídem, 14). El neologismo de Presser cobró gran importancia, tanto que fue incluido en las últimas ediciones del famoso diccionario de holandés estándar Van Dale, aunque la definición ahí dada es un tanto distinta y más amplia: “documentos que hacen referencia a eventos y experiencias de vida personales”. Una definición más simple y certera sería la siguiente: “un texto en el cual el autor (o autora) escribe acerca de sus propios actos, pensamientos y sentimientos” (ibídem, 14).

A más de 50 años de la introducción del concepto de 'egodocumento' de Presser, el término se ha puesto en uso también fuera de los Países Bajos. En el mundo de habla inglesa, fue el historiador británico Peter Burke muy probablemente el primero en adoptar la palabra (ibídem 15). En E.E.U.U., la historiadora Mary Lindemann de la Universidad de Cincinnati introdujo la palabra en un artículo sobre las fuentes de historia social que escribió para la *Encyclopedia of European Social History* (Stearns 2001, 31-39). Ahí, ella señala que los egodocumentos

contribuyen al conocimiento histórico “al dotar a las vidas ordinarias de agencia, dignidad y textura”. Y prosigue diciendo: “los egodocumentos han demostrado cómo las categorías rígidas construidas por los historiadores preocupados por estudiar grupos y estructuras grandes podrían ser menos limitadas en la práctica...” (Stearns 2001, 36).

Inicialmente, en la historiografía política tradicional los personajes principales, es decir 'los grandes hombres', recibían la mayor atención. Existía un principio crítico general que dictaba que mientras más cerca estuviera un autor a los eventos, más fidedigna era la versión de los hechos. Por lo tanto, los egodocumentos realizados por protagonistas principales se consideraban las fuentes más confiables. ¿Quién había estado más cerca de lo que realmente pasó en batallas o en negociaciones diplomáticas? ¿Quién podría describir mejor la vida de una persona sino la persona misma? Un ejemplo clásico de esto serían Los Comentarios sobre la guerra de las Galias de Julio César.

Se creía que las personas son sus mejores propios biógrafos, y que si ellos mismos no tomaba la pluma para escribir sobre sí entonces los siguientes mejores calificados serían aquellos que mejor los conocieron en vida. Que existiesen lazos muy estrechos entre el biógrafo y el sujeto se consideraba esencial, como—por ejemplo—en el caso de Samuel Johnson y James Boswell, o el de Johann Peter Eckermann y su tocayo Johann Wolfgang von Goethe. Cuando dichas relaciones eran inexistentes, un buen biógrafo se antojaba imposible. Al menos esa era la opinión de Voltaire, quien pensaba que era un franco fraude pretender ser capaz de describir la vida de alguien con quien nunca se tuvo una familiaridad personal.

En el siglo XIX, cuando la historiografía tuvo un vuelco más científico, el historiador alemán Leopold von Ranke advirtió que muchos documentos conteniendo memorias personales eran poco confiables, sobre todos los de

proveniencia francesa (Dekker 2001, 21). Otro historiador alemán, Hans Glagau, también habló sobre la posibilidad de encontrar peligrosos “elementos románticos” en las autobiografías (ibídem, 21). Por su parte, el historiador británico G.P. Gooch hizo un juicio definitivo en su discusión sobre las memorias de—entre otros—Richelieu, Federico II el Grande y Talleyrand; en todos estos textos, la verdad ha sido corrompida, ya sea por los autores mismos o por sus editores (Gooch 1942). La publicación de *Mi Lucha* de Adolph Hitler, estableció definitivamente esta cuestión en la opinión de Gooch. Antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, este documento propagandístico de Hitler se leía como si se tratase de una autobiografía; de hecho, el epígrafe que acompañaba al título en la traducción al inglés decía “La autobiografía de Hitler” (ibídem, 21). En breve, para mediados del siglo XX, los egodocumentos se volvieron fuentes históricas consideradas muy poco confiables para los historiadores políticos tradicionalistas, mientras que para los historiadores sociales y económicos era simplemente inútiles (ibídem, 21).

Solamente en el campo de la 'historia de las ideas' se mantuvieron los egodocumentos en buen estatus. Al final del siglo XIX el historiador y sociólogo alemán Wilhelm Dilthey abogaba por el uso de material autobiográfico, lo cual fue puesto en práctica por su pupilo Georg Misch. Para ellos dos, la historia se trata principalmente del continuo desarrollo de los individuos; y este desarrollo claramente se puede dilucidar a partir de egodocumentos. Ese el pensamiento básico que impregna toda la gran obra de Misch *Geschichte der Autobiographie* (1907-1969). Su trabajo ha sido utilizado como ejemplo en muchas investigaciones sobre la historia de las ideas, y una especie de canon se ha formado a partir de un número limitado de autores, empezando por San Agustín como un precursor medieval, pasando por Rousseau y otros escritores del siglo XVIII como Gibbon, Franklin y Goethe, hasta Sartre y Leiris. En años recientes, este enfoque ha sido criticado, especialmente por su naturaleza teleológica, por su falta de reflexividad respecto a lo que se entiende como individualidad, y por su implícito eurocentrismo (ibídem, 22). En su libro *Origins of the Individualist Self*,

Michael Mascuch (1997) considera a la autobiografía como una práctica cultural en la que el texto se convierte en una exhibición pública de la identidad del escritor, de la “auto-identidad”. Y haciendo referencia al sociólogo Erving Goffman y al filósofo Charles Taylor, Mascuch propone que el concepto de “auto-identidad” es flexible, abierto a múltiples interpretaciones, y determinado históricamente.

Un revaloración de los egodocumentos se dio con el inicio de una nueva forma de historiografía: la historia de las mentalidades. En 1970 un trabajo muy innovador apareció por parte del antropólogo e historiador británico Alan Mcfarlane quien publicó un estudio sobre el mundo del ministro inglés del siglo XVII Ralph Josselin basándose en su diario personal. Sus concepciones políticas, económicas y sociales fueron cuidadosamente reconstruidas. La revaloración también ocurrió al ser los egodocumentos promovidos durante mediados de los años 1980's como un resurgimiento de la historiografía narrativa en respuesta a los enfoques de la Escuela de los Anales (Stone 1979, 85).

Los egodocumentos no deben ser solo considerados como fuentes de las que se pueden extraer hechos históricos, sino también por su función dentro de su propio contexto socio-cultural. La historiadora alemana Rebekka Habermas ha descrito, por ejemplo, como la lectura en voz alta de cartas y diarios era una forma importante de socialización entre la burguesía alemana en las décadas de los años 1800's (Dekker 2001, 25). Es así como los egodocumentos dejan de ser solamente fuentes y pasan a ser objetos de estudio en sí mismos. Los egodocumentos no solo sirven para responder preguntas preestablecidas sino que evocan nuevas preguntas.

El concepto 'fuente' ha sido desacreditado cada vez más por los historiadores desde hace ya varios años y estos han visto a los egodocumentos como textos turbios de los cuales no es fácil extraer hechos históricos. No obstante, la historiografía también tomó un 'giro lingüístico' y los historiadores nunca llegaron

tan lejos como algunos críticos literarios que cortaron el enlace entre texto y realidad por completo (ibídem, 30). En el debate por los egodocumentos se ha puesto mucha atención a la complejidad intrínseca de la escritura autobiográfica, por ejemplo, la tensión entre lo público y lo privado, sujeta esta en sí misma a cambio histórico, y el aspecto auto-confeccionador que los egodocumentos poseen por definición.

Eventualmente los egodocumentos se han rehusado a estar sujetos a las reglas de la historiografía clásica. Estos son textos que no tienen necesidad de ser editados o procesados, sino que tienen que ser leídos y releídos, y cuya interpretación variará a lo largo del tiempo. Por una parte, existe un incremento en la conciencia de que los egodocumentos pueden contener muchos elementos literarios e incluso ficticios, en los que la verdad es torcida—consciente o inconscientemente—por el autobiógrafo. Y por la otra parte, uno de los principales atractivos de tales textos es que el lector se siente en contacto directo con alguien del pasado, alguien con quien entra en una correspondencia pasiva pero muy íntima y personal.

### **1.3. Conclusión personal**

Se puede concluir a partir de todo lo antes expuesto, que no existe ningún modelo o plantilla teórica estricta que circunscriba o constriña al proceso de elaboración de un trabajo de este género—si alguien se ha atrevido o atreviera a imponer alguna, el autoetnógrafo principiante debería hacer caso omiso de esto. Pues, al contrario, el fin principal y último es el de permitir una libre expresión del individuo y que este se muestre a sí mismo con sus colores verdaderos, sin haber sido pasado por un filtro de expectativas academicistas. El autoetnógrafo debería elaborar su expresión escrita conforme a sus capacidades propias más inmediatas, sin que haya una obligatoriedad o encomienda que lo fuerce a cumplir con objetivos cualitativos o cuantitativos que estén fuera de su alcance momentáneo. Epistemológicamente, una autoetnografía debería ser autogenerada y autocontenida—de relatividad autoreferencial y autoadecuada.

Es decir, si acaso nos encontrásemos en el campo elaborando una etnografía tradicional (o aloetnología, usando el término sugerido por Augé), nunca le exigiríamos a uno de nuestros informantes que se expresase de tal o cual forma; nunca restringiríamos sus enunciaciones ni su libre discurrir—sino todo lo contrario. El discurso propinado por el informante debe ser fiel a sus propias ideas e idealizaciones, a sus propias certezas y creencias, sin que este esté adulterado por opiniones o expectativas prescriptivas y/o coercitivas ajenas a su propia idiosincrasia vigente al momento de realizarse el ejercicio.

Los ejemplos que confirman esto abundan dentro del universo de la práctica autoetnográfica, y hacer mención detallada de todos los casos sería inflar la bibliografía de este trabajo innecesariamente. Los trabajos aludidos van desde las experiencias y sentimientos postraumáticas de sobrevivientes de guerra, las

dificultades que enfrenta un enfermo para recuperarse de su mal, las vivencias de un discapacitado físico para readaptarse a la sociedad, las experiencias de un anoréxico al enfrentar y superar sus complejos, refugiados de países pobres o en conflicto que posteriormente intentan adecuarse a la vida en los países receptores, el proceso de duelo de una persona que ha perdido a un ser querido, los problemas que enfrenta un docente al aplicarse una autoevaluación metacognoscitiva para mejorar su desempeño, más un amplísimo etcétera.

Si bien la longitud de dichos trabajos varía mucho entre ellos, por lo general tales trabajos son cortos y bastante acotados a un determinado *leitmotif* que permea todo el ejercicio. Tal vez en eso—principalmente—se pueda diferenciar a la autoetnografía de la etnografía más clásica, pues la primera—a diferencia de la segunda—no busca tener alcances totalizadores que abarquen todos los aspectos de una cultura singular, sino que se trata de pequeños trabajos autocontenidos que se concentran en temas bien definidos y se limitan a estados transitorios—son pequeñas islas independientes que en última instancia bien podrían formar un archipiélago cultural que tal vez—idealmente—logre mostrar el rostro completo de una supercultura mayor que todo lo abarque.

Claro, la elaboración de una etnografía endógena con la metodología más clásica de la escuela no está vedada ni mucho menos; al contrario, es una empresa muy ambiciosa pero también muy deseable para la ciencia socioantropológica. Es esta disyuntiva lo que demarca una diferenciación entre un documento autoetnográfico lego no hecho por científicos sociales de otro que sí lo está. Del autoetnógrafo educado en las disciplinas humanísticas se puede esperar una tentativa de extrañamiento, dislocación, y análisis más efectiva, pues su bagaje comparativo es presumiblemente basto y está bien asentado en su psique. Del autoetnógrafo lego se pueden esperar las mismas tentativas, pues su inquietud y voluntad por realizar el ejercicio auto-reflexivo así lo garantizarían. Sin embargo, se espera que su alcance comparativo y epistémico sea naturalmente más limitado.



## 2. Desarrollo autoetnográfico

***“Hombre soy, nada humano me es ajeno...”***

**—Terencio**

¿Cómo se supone que debería iniciar esto? Tal vez, debería hacerlo como si se tratase de un encuentro casual con un extraño, con un nuevo amigo. Cuando recién se conoce a alguien y se comienza a hablar de uno mismo, nunca se empieza hablado del pasado, sino se empieza hablado del presente. “¿A qué te dedicas?”, le preguntas generalmente a alguien, refiriéndote a la actualidad, no a la antigüedad; esa viene después, una vez que se entra en confianza.

Así pues, iniciaré contándoles sobre mi actualidad, para después—ya entrados en confianza—recorrer juntos algunos aspectos de mi pasado.

Claro, cuando uno comienza a dar información sobre sí mismo, nunca se inicia con cosas muy íntimas o profundas. Incluso se comienza disfrazando la información, poniéndole adornos encima a un esqueleto que muchas veces podría resultar repulsivo o desagradable a los otros. Eso es lo normal. No obstante, ese nunca ha sido mi estilo. Siempre que conozco a alguien intento ser lo más franco y realista posible; no me gusta crear falsas impresiones o esperanzas. Muchas personas me han recriminado mi sinceridad tajante, y las más de las veces la toman como amenazante u hostil. Pero eso está bien para mí, me ayuda a alejar a la gente falsa de mi cercanía.

Además, sería un total despropósito para la empresa autoetnográfica escribir cosas sumamente superficiales o superfluas, o falsas y adornadas; sería una pérdida de tiempo, de espacio literal, y una falta de respeto al lector. No obstante

a que el ejercicio autoetnográfico debe mostrar al sujeto tal y como es, no deja de ser una práctica científica.

Empero, ¿quién soy yo para cerrar el canon autoetnográfico? Tal vez una autoetnografía ficticia sea igualmente un ejercicio válido. Un buen lector debe estar siempre preparado para leer entre líneas, y para agudizar su criterio y escepticismo. Y a pesar de que mi propósito es enteramente realista (no ficticio), nunca me atrevería a pedirle al lector que suspendiera los dispositivos intelectuales que acabo de mencionar.

Por la información contenida en la portada ya conocen mi nombre completo. El 23 de mayo de este año (2016) cumplí 35 años de viejo. Actualmente, me encuentro intentando culminar la licenciatura en mi tercer intento vocacional. En el año 2001, comencé a estudiar Informática en una escuelucha privada (Universidad Latinoamericana), pero la abandoné a último momento por considerar que no era “lo mío”. Siempre tuve un gran interés en las computadoras y su uso, pero mis cualidades intelectuales nunca fueron las de un programador—nunca he sido bueno para las matemáticas. Aunque terminé todas mis materias con promedio final de 8, me rehusé a realizar la tesis final y el servicio social; simplemente lo consideré innecesario, pues no pensaba dedicarme finalmente a esta profesión. Además, esa universidad en sí es una farsa; hoy en día la carrera de Informática ya ni siquiera es impartida ahí, los maestros eran malísimos, faltistas y corruptibles, y el alumnado conformista y apático—pero ese es ostensiblemente el problema generalizado de todas las escuelas privadas “patito” en esta ciudad.

Sirve mencionar, que debido a que al egresar de la preparatoria mi promedio final era de 6.85, nunca pude aspirar a pertenecer a alguno de los institutos públicos de educación superior de la ciudad, pues estos exigen un promedio mínimo de 7 para poder presentar el examen de admisión. Una vez que me vi completamente desmotivado y decepcionado por la licenciatura que estaba cursando—habiendo

sido obligado a hacerlo por mi padre y por mi propio pobre desempeño en la preparatoria—me sentí compelido a descubrir si existía alguna forma de mejorar mi promedio, para así poder aspirar a una educación pública superior gratuita o de muy bajo costo. Afortunadamente, descubrí que sí existe una forma de hacerlo. Uno tiene que presentarse ante la Dirección General de Incorporación y Revalidación de Estudios de la UNAM e inscribirse y aprobar cuantos exámenes extraordinarios sean necesarios para últimadamente alcanzar un promedio final de 7. En mi caso, tuve que inscribirme a dos exámenes solamente. Se puede escoger entre un amplio catálogo de materias optativas que la UNAM ofrece, siendo las más simples las que más demanda popular tienen, por supuesto. Ahora mismo no puedo ya recordar qué materias escogí yo, pues han pasado muchos años ya desde entonces, pero algo tenían que ver con artes plásticas.

Después—una vez que tuve cumplido el propósito de subir mi promedio final de preparatoria—en el año 2005, presenté el examen de admisión y logré entrar a estudiar en nuestra muy honorable casa de estudios (UAM) la licenciatura en Lingüística, pero la abandoné después de 2 años pues consideré que yo tampoco era suficientemente bueno para esta profesión, aunado a que no encontré en ella los alicientes intelectuales que ilusamente imaginé. Pensé que la carrera tendría más tintes sociológicos, pero lo cierto es que está más orientada hacia el análisis gramatical y lo literario—tan sólo hay unas cuantas materias introductorias de socio-lingüística.

Finalmente, me cambié de carrera dentro de la misma institución para estudiar Antropología Social. Curiosamente, cuando se me exigió un anteproyecto de tesis en mi carrera de Informática algunos años atrás, yo decidí abordar el fenómeno Informático desde una perspectiva sociológica, con una tesis que titulé algo así como “Las consecuencias sociales de la Informática y de su más poderosa aliada —la Internet—en el Nuevo Milenio”. Fuera de todo contexto, pues yo nunca había tenido alguna inclinación aparente hacia la sociología; en el último año de

preparatoria estuve en el Área 1 (Física-Matemáticas) en concordancia con lo que supuestamente quería estudiar (Informática). Dentro de la carrera de Informática, la materia más humanística que alguna vez cursé fue Psicología Organizacional.

El profesor que calificó mi anteproyecto quedó muy satisfecho con él; me otorgó la calificación más alta. Así, tomando eso en cuenta—muy demoradamente—consideré que tal vez tenía en mí una vena sociológica muy bien escondida que nunca había descubierto, pero que tal vez había llegado el momento de pinchar y extraer de ella.

Para resumir un poco, me ha llevado quince años encontrar una vocación de vida, y en realidad lo he hecho de una forma más bien mediocre; simplemente, por ejemplo, para empezar a escribir y completar este trabajo me ha tomado casi 4 años. A mi medianamente larga edad, aún vivo en casa de mis padres, no sé conducir un auto, soy adicto al cáñamo (mejor conocido como marihuana) y no tengo siquiera un empleo. O sea, soy lo que mucha gente consideraría como el epítome de todo lo que es malo en nuestra sociedad moderna: indolente, inepto, drogadicto, dependiente, y un largo etcétera defectivo. Por supuesto, hay razones sustentables para que yo sea quien soy, y mi historia de vida es tan valiosa para la socioantropológica como lo es la de un “gran hombre”: esta es la historia—precisamente—de un “pequeño hombre”, con esperanzas demasiado grandes.

Tal vez, si esto se lo narrase a una persona que acabo de conocer, muy posiblemente ella no tendría más ganas de sostener una relación social conmigo; cambiaría el tema de la conversación, y pronto se alejaría para nunca más cruzarse en mi camino. Tal vez esta situación sea la razón por la cual sólo tengo un amigo, Alvise, mi “mejor” amigo. Lo entrecomillo porque—aunque somos muy cercanos y además colegas de estudios—no somos tan compatibles en muchos aspectos. Para empezar, él es bastante más joven que yo, pues lo conocí mientras cursaba mi carrera actual: sólo tiene 27 años. Diría que—en lo que se

refiere a la edad—el problema radica en que los niveles de energía son distintos. Él aún conserva cierto ímpetu juvenil, cierto idealismo, cierta rebeldía desembocada. Yo en cambio—a pesar de mi aparente complejo de Peter Pan—tengo una actitud más pasiva, más desilusionada, de cierta forma más conservadora.<sup>6</sup> No obstante a que yo lo considero como una persona muy inteligente y capaz, la inmadurez (tardía) propia de su edad y su recurrente consumo de drogas psicodélicas y alcohol afectan negativamente su juicio y su criterio, lo vuelven una persona extremadamente indecisa y dubitativa; también, este consumo lo vuelve muchas veces agresivo y neurótico. Más aún, su proceder en la vida es muchas veces demasiado personalista y egocéntrico, actitud que resulta contradictoria frente a sus idealismos socialistas de burguesillo bohemio y sus constantes proclamaciones presuntuosas. Todo esto me obliga a no poder considerarlo una persona del todo fiable ni cabalmente responsable. No obstante esto, reconozco que es una persona con quien disfruto mucho conversar e intercambiar ideas.

Mi tal vez único y verdadero mejor amigo, lo más cercano a mi alma gemela, es Zashchary; él sí de mi misma edad—tan sólo un año más viejo. Lo conocí hace casi 20 años gracias a un amigo de la preparatoria que hoy en día ya no lo es. Zashchary abandonó este país hace más de 10 años para vivir con su ahora esposa en Alemania. Él también es un “perdedor”, como yo, pero con más carisma y talento, lo cual lo volvió el objeto del afecto de una alemana (Silvia) que se lío con él por su exotiquez y simpatía, para después llevárselo como un

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, mientras que a él le gustaría (hipotéticamente) cometer actos terroristas contra el gobierno, a mí eso me parece una terrible idea, me parece peligrosa e insuficiente, que incluso provocaría una reacción vengativa desproporcionada por parte del gobierno, el cual posiblemente instauraría un estado policíaco. O sea, de nada serviría matar al Presidente de la nación, pues tal acción sólo provocaría una reacción tiránica del gobierno. Si se quisiese cometer un magnicidio realmente efectivo y trascendental, se tendría que eliminar a todas las cabezas de las familias mestizas de políticos que tienen secuestrado al poder legislativo de la nación y a las cabezas de las familias criollas de empresarios neo-liberales que controlan a y se relacionan con aquellas otras familias; y eso tan sólo para empezar a nivel local, pues—para que tuviera un efecto más duradero o definitivo—se tendría que hacer algo similar en el resto del planeta. Evidentemente, esta idea—aunque más efectiva—es completamente irrealizable.

*souvenir* de carne y hueso a su país y casarse con él.

Sin importar la distancia y el tiempo, nuestra amistad no ha sufrido ningún detrimento, pues continuamos siendo mejores amigos mutuos. Conversamos durante horas por teléfono una vez al mes más o menos y estamos en constante contacto superficial a través de Facebook y mensajería instantánea. En las ocasiones en las que nos hemos reencontrado para pasar una temporada juntos —que han sido tres en estos 10 años—nos comportamos como siempre, como excelentes amigos. Nuestros temas de conversación son casi perfectamente compatibles y—sin saberlo de antemano—normalmente estamos interesados en los mismos temas nuevos. Verdaderamente nunca conocí a nadie con quien sintiese tanta afinidad intelectual y filosófica. Por supuesto no somos copias exactas uno del otro, y es normal que tengamos diferencias y conflictos, pero siempre de naturaleza reconciliable y pasajera.

He tenido otros amigos en la vida, por supuesto, pero todos me han dejado atrás. La gran mayoría de ellos tienen profesiones ya bien definidas, familias con hijos, una vida de adultos como tal: casa propia, autos, vacaciones en lugares caros, tarjetas de crédito con límites altos, etc. Y a mí, la vida me ha dejado atrás, o yo he dejado a la vida pasarme de largo.

Pero—como dije antes—hay razones lógicas para que mi devenir haya sucedido como sucedió. Aunque al lector le sorprenda, a pesar de toda esta auto-degradación descrita hasta ahora, yo me considero a mí mismo una buena persona, un buen hombre, un hombre virtuosamente ejemplar. ¡Pero tan sólo tanto como cualquier otro! Pues, ¿quién tiene la capacidad de sinceramente llamarse a sí misma una mala persona? Prácticamente nadie. Todos se consideran buenos y ejemplares. Y yo estoy de acuerdo con ellos; no en que para mí también lo sean, sino en que estén auto-convencidos de serlo.

Aunque las ideas que aquí expongo son solamente mías, también pueden ser de otros que piensan como yo, o de otros como los yo pienso. Generalmente soy un relativista a ultranza, y para mí las concepciones y auto-concepciones individuales o grupalmente compartidas son perfectamente válidas de existir todas al mismo tiempo. No estoy diciendo que esto sea ideal, ni que me parezca una situación ventajosa. Es más, voy a decir que para mí es inconveniente que exista toda esta diversidad, pero no por sí misma, sino por su desajuste espacio-temporal. Esto lo explicaré más adelante.

Entonces, por ahora, valdría la pena definir lo que para mí (y tal vez para otros) es una “buena persona”, un “buen hombre”: una buena persona es una persona que ama, que se conduce por la vida con amor.

Pero de ahí seguiría: ¿Qué es el amor? El amor—para mí (y tal vez para otros)—es consideración, es respeto, es humildad, es atención, es conciencia, es condescendencia. El amor puede ser propio y hacia los otros; interno y externo.

Sin embargo, sucede que yo no todo el tiempo soy lo que considero una persona amorosa, pues también soy humano, y los humanos modernos—por naturaleza—somos muy proclives a la equivocación y a la contradicción. De hecho, nadie es bueno o malo todo el tiempo. En realidad, todos tenemos nuestros momentos buenos y nuestros momentos malos, todos tenemos nuestro lado iluminado y nuestro lado oscuro.

Siendo así, ¿cómo hacemos para últimadamente definir a una buena persona? Creo que al final todo se reduce a una cuestión cuantitativa: cuántas veces fuiste bueno en la vida y cuántas veces fuiste malo. A la mente vienen imágenes del Juicio Divino, aquel al que algunos creen que uno es sometido después de morir, donde se ponen en una balanza moral tus buenas acciones contra tus malas acciones, tus méritos contra tus deméritos. Esta no es una idea exclusiva del

judeo-cristianismo, pues prácticamente todos los grandes pueblos de la antigüedad comparten una idea análoga (Griffiths 1991); es una clara muestra de la existencia del super-ego como elemento universal de la psique humana.

Así—sin importar las creencias metafísicas o místicas que se tengan particularmente al respecto—los humanos siempre han tenido esta autoconciencia de lo que deben hacer y no hacer, y también la idea de que debería existir una inclinación hacia el lado de las buenas acciones. Pero la propensión al error nos hace malos hombres si acaso nuestros errores han sido más numerosos que nuestros aciertos.

¿Y quién es capaz de no cometer errores en su vida? ¿quién está libre de la mala suerte?

Es decir, los errores suceden muchas veces a costa de nuestra voluntad—los cometemos involuntariamente. O sea, los “hombres malos” lo son de una forma involuntaria principalmente. Y aunque efectivamente existen hombres malos por voluntad propia, ¿por qué tendríamos que culparlos por tener una voluntad que procura el mal? Su voluntad es también un error, y de ellos no dependió tener una voluntad que los inclinase al mal. Su voluntad les fue otorgada por las circunstancias que los envolvieron en su desarrollo primario, y estas circunstancias les dieron un sentido negativo a sus existencias.

No obstante, sabemos que un psicópata—por ejemplo—no considera sus acciones como “malas” ni dañinas. Para ellos, asesinar a alguien es cumplir con una necesidad, con una pulsión. Y si uno le pregunta a cualquier persona, el ideal generalizado de felicidad resulta ser el tener todas las necesidades propias satisfechas; y nada hay más bueno en la vida para los individuos que ser felices. Además, ¿quién jamás ha sentido las ganas de matar a alguien que odia o desprecia? Muy seguramente nadie. Todos hemos alguna vez dicho o pensado de



alguien muy despreciable: “Quisiera matarlo”. Y ni siquiera por razones fatales, es decir, que atenten contra nuestra propia vida, sino simplemente por cosas que nos incomodan mucho. Ellos (los asesinos) únicamente han llevado a cabo una acción que todos los demás reprimen, pero que no obstante desean cumplir.

Más aún, ¿qué diferencia hay entre un asesino serial y una persona común que come carne animal todos los días? Nadie se considera como una persona mala o indecente por indirectamente asesinar un animal (o varios) todos los días para cubrir sus necesidades. Pensar que el dolor (físico y emocional) y el amor filial que sienten los animales no puede compararse al de los humanos no es más que un pensamiento antropocéntrico, especista, y despiadado (Singer [1975] 2002). El asesino serial ve a sus víctimas como presas y—muchas veces—le sirven también de alimento caníbal. Tanto los carnívoros como los asesinos seriales son resultados de ciertos contextos pre-otorgados, que no son controlados por los sujetos sometidos a ellos.

Con esto quiero decir, que para mí—y para otros que piensen como yo en este respecto—el libre albedrío no existe, o su alcance es muy limitado. Los factores determinantes en la vida de los individuos están pre-configurados; sus pasados, presentes, y futuros están condicionados inamoviblemente. Las opciones de vida están reducidas o ampliadas conforme a un escenario pre-fabricado. Un individuo no puede tomar decisiones que estén fuera de sus posibilidades. Si acaso el libre albedrío existe, es de una forma muy incipiente y un tanto ilusoria. Efectivamente tenemos el poder de tomar decisiones que determinan nuestro porvenir, pero estas opciones están acotadas. Aun el poder de decisión, de análisis y ejecución, están determinados por condiciones que están fuera de nuestro alcance de afectación. El futuro—me parece—sí está ya escrito. Además, aunque efectivamente tengamos cierto control sobre nuestra toma de decisiones, no así sobre el resultado final de estas decisiones. La libertad radica en ejercer control con soltura, sin obstáculos infranqueables. Tomar una decisión no garantiza que

nuestra realización de la idea y sus intenciones intrínsecas sean últimamente cumplidas. Es decir, se toma la decisión libremente, pero no se lleva a cabo con la misma libertad, sino que esto está condicionado por nuestras capacidades ejecutivas individuales—las cuales para nada son de libre formación voluntaria.

Las capacidades mentales con las que dirigimos nuestras vidas son asimismo establecidas por factores inherentes, innatos, y pre-definidos. No podemos ir más allá de lo que los genes y la cultura particulares nos han otorgado.

Por ejemplo, un individuo pudo haber nacido en condiciones materiales desventajosas, y sin embargo haber podido sobrepasarlas porque nació con capacidades mentales que lo llevan más allá de estas; este es el caso de muchos genios superdotados que—a pesar de nacer en contextos culturales y materiales intelectualmente adversos—logran sobresalir por haber nacido con cualidades y talentos excepcionales. De igual forma, otro individuo podría haber nacido en condiciones ventajosas y sin embargo resultar un fracaso respecto a las expectativas de sus padres y familiares debido a un accidente genético que condicionó su inteligencia a un estrato menor. También sucede lo contrario: individuos que nacen en condiciones ventajosas y que logran perpetuarlas, e individuos que nacen en condiciones desventajosas y no logran superarlas. Pero —de nuevo—todo esto ya está pre-definido, todo ya está escrito.

Muchos creen que la suerte no existe, o muchos no creen en la suerte, pero—para mí—la suerte lo es todo y es el libre albedrío el que no existe realmente. Uno, efectivamente nace con buena o mala suerte, o con una combinación de ambas. La suerte de todos es echada por una especie de Jugador Cósmico<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Este “Jugador Cósmico” es una denominación que utilizo para invocar a las fuerzas formadoras del destino humano cuyo desciframiento es muchas veces de difícil o imposible acceso. A pesar de que la ciencia social se avoca y perfecciona a sí misma en la comprensión de estas fuerzas, existen elementos que yacen tan apartados en el tiempo y espacio—en el pasado más irrecuperable, en el presente menos perceptible, y en el futuro más impredecible—que quedan completamente fuera del alcance perceptivo y discerniente del cientista social, pero cuyas repercusiones son perfectamente actuales en el devenir de los individuos sociales.

cuyos datos señalan la dirección que va a tomar la vida de todo individuo que nace. Porque, ¿quién escoge el contexto socio-cultural y material en el que ha de nacer? ¿quién escoge a los padres que han de criarlo? ¿quién escoge a los hijos resultados de inciertas combinaciones genóticas hasta ahora incontrolables?<sup>8</sup>

Desde luego, las personas que deciden ser padres son en realidad los principales encargados de dirigir la educación de sus hijos y de buscar un buen acontecer de sus vidas. Pero, ¿qué padre o madre escoge a sus progenitores, esos que han de mostrarle buenos ejemplos parentales educativos? ¿cuántos son capaces de superar y romper con los errores cometidos en ellos por sus propios padres para no repetirlos con sus propios hijos? Creo que muy pocos, y si lo logran es porque algún factor externo los hizo ver más allá de sus limitaciones—por supuesto, ese factor también es pre-determinado por las condiciones socio-culturales y materiales de cada individuo.

Ahora, ¿hacia dónde me dirijo con todo esto? ¿qué es lo que quiero decir?

Evidentemente, estoy buscando una base teórica o filosófica justificante de mis acciones y decisiones; pero también de las de cualquier otro individuo vivo (o muerto). Nadie es realmente culpable por lo que hace, no así responsable, y eso sólo porque nadie más puede serlo—es decir—nadie más va a responder por otro individuo, uno se encuentra solo ante el mundo, y uno es el único responsable de su devenir último.

Pero de nuevo, nadie es realmente culpable por su accionar en la vida, pues si intentáramos buscar culpables, nos tendríamos que remitir y remontar a tiempos inmemoriales, en una secuencia que empieza en la culpa de nuestros padres por hacernos quienes somos, pasando por la culpa de sus padres (nuestros abuelos)

---

<sup>8</sup> Aunque para el momento en que escribo esto la edición genética humana prenatal y posnatal son ya una realidad, no lo son de manera generalizada ni popular, pues aún están en sus etapas primarias de implementación y desarrollo.

por hacerlos como son, hasta regresivamente llegar a los mitológicos Adán y Eva y su Pecado Original. O sea, siempre podremos culpar a nuestros antecesores por nuestro acontecer actual; no obstante esto, no deberíamos estancarnos en tal situación, sino debemos responsabilizarnos por nuestro porvenir—no existe otra alternativa. Empero, de nuevo, nuestra responsividad también esta precondicionada.

De cualquier forma, la Sociedad siempre nos ha de culpar por nuestras acciones sin detenerse a pensar en los antecedentes—el prejuicio y el juicio erróneos son una constante. Un ejemplo de esto podría verse en que a los padres de los criminales nunca se les castiga ni se les hace legalmente culpables y responsables<sup>9</sup> por las felonías de sus hijos. Tal vez se les llega a estigmatizar socialmente, pero nunca sufren una penalidad equiparable a la que sufren su hijos —y esto cuando no hay mayores culpables que los padres.

En el caso de los menores de edad criminales o asesinos, me parecería justo que los padres debieran cumplir una condena en lugar o a la par de sus hijos. Claro, una condena conforme al derecho positivo rehabilitador, donde tanto ellos como sus hijos cumplan con un encierro reformativo que los exima de los lastres psicoculturales que los llevaron al estado actual que los orilló a cometer los crímenes imputados.

Evidentemente, esto no sucede así, pues bien sabemos lo ineficientes e

---

9 Es decir, aunque la responsividad es exclusiva del individuo, esta se encuentra comisionada a los padres mientras se es menor de edad: nuestros padres tienen que responder por nosotros. La polémica que incita el establecimiento de una edad umbrática entre la niñez y la adultez es muy complicada, pues los sistemas legales de los distintos países del mundo varían mucho en estas disposiciones. En algunos países como Irán, Arabia Saudita, o Yemen la mayoría de edad se alcanza a los 15 años de edad, mientras que en países como E.E.U.U., Honduras, o los Emiratos Árabes Unidos esta se otorga hasta que se cumplen 21 años de edad. Las implicaciones que conlleva la mayoría de edad son de vital importancia, pues se trata de derechos que afectan sobremanera la vida de las personas, como el consumo de drogas legales, la capacidad de casarse, de votar, de tener relaciones sexuales con cualquier persona mayor, etc.—pero principalmente, la de poder emanciparse de la tutela parental; o bien, la de que los padres puedan desentenderse legalmente de las acciones propias de sus hijos.

ineficaces que son los sistemas reformativos, sobre todo en nuestro país, México. No así—al parecer—en el caso de los países escandinavos, donde las condiciones son ridículamente benignas, en Noruega específicamente.

Para ejemplificar tenemos el caso de Anders Breivik, el psicópata noruego, francmasón de ultraderecha que en el año 2011 asesinó a 77 personas e hirió a otras 300 como parte de una declaración político-ideológica contra el Islam, el feminismo, y el marxismo cultural<sup>10</sup>. Su sentencia fue de 21 años en la cárcel, siendo esta la condena máxima a cumplir en Noruega sin importar el grado del crimen cometido; la prisión<sup>11 12</sup> en la que hoy cumple su condena está en mejores condiciones que los hogares y habitaciones de millones de personas en el mundo que nunca han cometido un crimen, y que sin embargo han sido condenadas a la pobreza y al mal gobierno. Es decir, su castigo por asesinar a 77 personas y herir a 300 premeditadamente es vivir—por un mínimo de 10 años y un máximo de 21—bajo condiciones que incluso gente de clase media en nuestro país envidiaría; no se diga los millones más que viven en condiciones paupérrimas; y claro, el cuarto de millón de reos mexicanos<sup>13</sup> que viven en auténticos infiernos terrenales<sup>14</sup>. De los cuales, además,—según algunos estudios—casi la mitad son inocentes.<sup>15</sup>

Él (Breivik), por su parte, ha demandado al gobierno noruego por las “inhumanas” condiciones carcelarias a las que es sometido—principalmente aislamiento—alegando que estas le han causado un daño cerebral, evidenciado en su gusto

---

10 Anders Breivik's chilling anti-feminism – theguardian.com – Julio 27, 2008.

11 Anders Breivik: Just how cushy are Norwegian prisons? – bbc.com – Marzo 16, 2016.

12 Tres celdas para él solo, una para dormir, otra para estudiar y otra para ejercitarse. Computadora personal (sin acceso a Internet, claro), salón de divertimento con videojuegos, juegos de mesa y periódicos, taller de manualidades, canchas de baloncesto y tenis, lago con playa y equipo para esquiar, etc.

13 Suman un cuarto de millón los reclusos en 392 prisiones: CNS – proceso.com.mx – Agosto 21, 2015.

14 El 'lujo' de vivir en el infierno de una cárcel en México – elmundo.es – Diciembre 21, 2015.

15 Cárceles mexicanas, llenas de inocentes – sinembargo.mx – Enero 4, 2016.

adquirido por mirar *reality shows* en la televisión(!)<sup>16</sup>. Se queja también de haberle sido servido el mismo platillo dos días consecutivos(!!!). Se le ha concedido la victoria en parte de su demanda, lo que le garantiza una indemnización del costo por honorarios legales, el cual asciende a 331,000 coronas noruegas (unos 736 mil pesos mexicanos). El veredicto se leyó con la siguiente frase incluida: "La prohibición del trato inhumano y degradante representa un valor fundamental en una sociedad democrática. Esto aplica—sin importar qué—también en el trato dado a terroristas y asesinos."<sup>17</sup>.

En una realidad más ideal, tendríamos sistemas reformatorios más parecidos al noruego en todo el mundo, las condenas serían menos severas, la reformabilidad más eficaz, las causantes mejor consideradas y atendidas, y—por supuesto—tendríamos leyes más justas que previnieran el ingreso masivo de ciudadanos a las cárceles y correccionales; caso ejemplar de lo contrario es la actualidad penal estadounidense, en la que el 1% de su población se encuentra encarcelada (más de 2 millones de personas).<sup>18</sup>

Quiero decir, en sociedades más justas debe existir una consideración apropiada de los factores engendrantes que dan lugar a la realidad particular de cada individuo, sin apresurarse a juzgar y condenar desatinadamente a los individuos por sus acciones; sean estos asesinos seriales, violadores, ladrones, etc. o simplemente drogadictos, gente perezosa y desmotivada, ateos, etc.

Sin embargo, yo personalmente no creo que el sistema penitencial noruego sea tampoco ideal. Para empezar, yo sí creo en la Pena de Muerte, y a cualquiera que se atreviera a asesinar a un miembro de mi familia lo querría aniquilado. Es un

---

16 Mass murderer Breivik to sue Norway over prison conditions – telegraph.co.uk – Febrero 11, 2015.

17 Anders Breivik: Right-wing extremist who killed 77 people in Norway massacre wins part of human rights case – independent.co.uk – Abril 20, 2016.

18 Yes, U.S. locks people up at a higher rate than any other country – washingtonpost.com – Julio 7, 2015.

sentimiento perfectamente natural, y estoy muy seguro de que muchos lo experimentarían de igual forma. No creo en la violencia ni en la tortura, pero sí en una muerte rápida e indolora. Por supuesto, como antes mencioné, creo también en la reformatión y rehabilitación de los criminales; pero en el caso de Breivik y en cualquiera que sea análogo, me parece que es una causa prácticamente perdida. Breivik no parece mostrar arrepentimiento alguno cuando aparece ante el público durante sus audiencias. Al contrario, nunca pierde oportunidad para hacer el saludo fascista y alardear sobre sus ideas “nacional-socialistas” ante todos con frases como: “He luchado por el Nacional-socialismo por 25 años, y voy a luchar por él hasta la muerte.” Se queja de no poder sostener correspondencia por correo con sus simpatizantes políticos. Asimismo, pide que se le conceda el derecho de publicar libros con sus ideas.<sup>19</sup>

Yo le respondería: “Pues ha llegado el momento de que mueras por tus ideales, cual es tu deseo.” Acto seguido, lo finiquitaría por medio de algún método rápido e indoloro—sin tortura, sin violencia innecesaria, sólo muerte fugaz.

Aunque pudiera parecer que la sociedad noruega es sumamente benigna y avanzada, yo alegraría que no en este caso. De hecho, lo haré utilizando la mayor lamentación que usa Breivik como argumento para pelear por sus derechos humanos, siendo esta la de que el estado ha intentado matarlo por 5 años desde su arresto y encarcelamiento a través de su completo aislamiento reclusorio, en el cual no tiene derecho a convivir con los otros reos ni a recibir visitas. Él llama a estas condiciones “tortura”<sup>20</sup>, y yo estoy completamente de acuerdo con esa opinión.

Según un estudio meta-analítico publicado en 2015 por la *Association for Psychological Science*, la soledad y el aislamiento social, pueden representar un

---

<sup>19</sup> Breivik says he'll fight 'to the death' for Nazism – thelocal.no – Marzo 16, 2016.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

factor de mortandad aún mayor que el fumar 15 cigarrillos diarios o vivir con obesidad mórbida (Holt-Lunstad et al. 2015). Es decir, a Breivik realmente se le está matando—lentamente. Algunos podrían llamarle a eso ‘tortura’.

No estoy diciendo que a Breivik debería permitirsele socializar, pues sería un contrasentido, ya que eso podría propiciar la propagación de sus ideas radicalmente violentas—esa es precisamente la razón por la que se le tiene en aislamiento y se le prohíbe emitir correspondencia por correo. Lo que estoy realmente diciendo es: ¿No sería mejor librarlo a él mismo y al pueblo noruego (y al mundo en general) de su peligrosa, tortuosa, y miserable existencia? ¿No sería más justo para todas las partes—incluida la suya—que se le diera muerte inmediata? No importa cuán cómoda y lujosa sea su estancia penitenciaria, la tortura de la soledad será siempre un mal ineludible para él.

Tal vez los padres o familiares de los 77 muertos, los más de 300 heridos, y el estado y pueblo noruegos en general tengan perfecta conciencia de lo que le está ocurriendo a Breivik y esto sea motivo de satisfacción entre ellos. Esto demostraría que tal sociedad no es necesariamente más avanzada ni benigna, pues también se regodea en infligir dolor tortuoso a su enemigos—aunque sea de una forma aparentemente más civilizada.

Todo esto me remite a la deuda explicativa que generé hace unas 9 paginas atrás, donde me pronuncié un relativista a ultranza y mencioné la inconveniencia que representa la existencia de tanta relatividad y tanta diversidad cultural en el mundo y sus localidades globalizadas.

Tomando en cuenta los ejemplos penales que acabo de utilizar, bien podríamos darnos cuenta de cómo la idea de ‘nación democrática’, por ejemplo, es llevada a cabo de formas muy distintas en diferentes lugares. Mientras que los noruegos tratan a sus asesinos en masa con ilusoria clemencia, los mexicanos encierran a



gente inocente y los someten a algunas de las peores condiciones carcelarias que hay, los estadounidenses encierran al 1% de su población principalmente por crímenes menores, y—agregando otro ejemplo de “nación democrática”—en Filipinas, el más reciente presidente electo solía incitar al pueblo durante su campaña diciendo: "Si conoces a algún drogadicto, ve por él y mátaló tú mismo, ya que pedir a sus padres que lo hagan sería demasiado doloroso."<sup>21</sup>, o China—que se declara ya como una “democracia centralista”—y Singapur donde por la portación de 15 o más gramos de marihuana se le considera a un individuo como traficante y es elegible a una sentencia de muerte, podemos muy bien notar la gran relatividad cultural que existe en nuestro planeta; sin mencionar a ciertas naciones árabes donde por robar una simple hogaza de pan se les amputa una mano a los criminales, y donde incluso hay gente que tiene tan internalizadas estas normas que ellos deciden castigarse a sí mismos; como en Egipto, donde un hombre de 28 años dejó que un tren le cortara ambas manos por considerarse él mismo un cleptómano incurable.<sup>22</sup>

Es decir, todos estos hechos culturoológicos significan un conglomerado de creencias y prácticas que difieren mucho entre sí y que denotan la forma tan dispareja en que los humanos como especie total hemos evolucionado culturalmente en paralelo. Esta disparidad ha generado que al interior de la “aldea global” exista conflicto perenne entre sus cuasi-infinitas subdivisiones—entre nación y nación, entre pueblo y pueblo, entre familia y familia, entre individuo e individuo, y entre las diversas permutaciones de estas entidades entre sí.

Llegar a comprender el ‘por qué’ de estos conflictos es tal vez la tarea más ambiciosa y trascendental que pueda tener la ciencia social. No obstante, la resolución final de estos problemas—tarea aún más importante y deseable—se antoja como una labor más bien irrealizable, pues todas estas entidades

---

21 El presidente de Filipinas anima a la gente a matar a drogadictos – eldiario.es – Junio 2, 2016.

22 Ali Afifi, Egyptian Man Addicted To Stealing Cuts Off Own Hands In Line With Sharia Law – huffingtonpost.co.uk – Agosto 29, 2013.

caracterizables tiene razones específicas de existir que tentativamente podemos descifrar, pero no así resolver o controlar—sólo a menos que nos inclináramos hacia el lado de los conductistas y su ingeniería social. Pero, ¿qué calidad ética tiene realmente una aproximación tal?

En realidad, eso sería utilizar el mismo método por el cual las distintas entidades socio-culturales adquieren sus patrones de comportamiento. Es decir, la cultura siempre ha sido en sí misma un método de ingeniería social, más aún cuando se trata de culturas complejas donde el estado, la religión, y el gran comercio se vuelven entidades dictatoriales e instigadoras de comportamientos contra-instintivos o que abusan de los instintos y pulsiones humanas.

Utilizando la distinción de Ferdinand Tönnies, que separa a dos tipos básicos de grupos sociales—*Gemeinschaft* (Comunidad), unidad basada en relaciones sociales personales e íntimas de familia y parentesco, y *Gesellschaft* (Sociedad), relaciones impersonales y contractuales basadas en dinero y provecho individual<sup>23</sup>—la ingeniería social podría únicamente aplicarse de manera intencional consciente en una *Gesellschaft*, mientras que en una *Gemeinschaft* el ingenio social se aplica de una forma intencional inconsciente y normalmente generalizada. Es decir, en una *Gemeinschaft*, las instituciones existen y prevalecen de una forma intencionada pero irreflexiva, y se busca una uniformidad total del grupo específico, con cierta tolerancia mínima a la desviación cultural. Mientras, al interior de la *Gesellschaft* existen varios grupos diferenciados que conspiran unos contra los otros—están las clases privilegiadas y las clases desposeídas. Los privilegiados—siendo estos los empresarios, intelectuales y científicos, clero, etc.—se encargan de dirigir el destino de las clases desposeídas sin que estas muchas veces puedan siquiera notarlo.

---

23 Podemos ejemplificar a un grupo humano más tradicional—llámese tribu, familia rural, vecindad, etc.—como una *Gemeinschaft* y a un grupo humano más moderno o civilizado—tales como equipos de trabajo, una corporación, un estado burocrático, etc.—como una *Gesellschaft* (Harris 2001, 22-27).

Aunque los desposeídos también muchas veces tienen conciencia imprecisa de que los privilegiados son sus amos y señores, estos tienen un poder sumamente limitado para oponerse a sus captores. Edward Bernays,—el sobrino predilecto de Sigmund Freud—padre de la Relaciones Públicas y de los métodos propagandísticos y publicitarios modernos—lo resume muy bien:

"La consciente e inteligente manipulación de los hábitos y opiniones organizados de las masas es un elemento importante en la sociedad democrática. Aquellos que manipulan este mecanismo imperceptible de la sociedad constituyen un gobierno invisible, el cual es el verdadero poder dominante en nuestro país. Somos gobernados, nuestras mentes moldeadas, nuestros gustos formados, nuestras ideas sugeridas, principalmente por hombres sobre los que nunca hemos escuchado (Bernays [1928] 2005, 28)."

Por supuesto, estos ingenieros sociales siempre alegarán que la manipulación se hace con las mejores intenciones, con el fin de amansar a las masas, resguardar a la sociedad civil, y lograr transformar el caos en orden. La verdad, es que realmente la utilizan para implantar su propio orden, o incluso para provocar el desorden<sup>24</sup> y con este suscitar (o evitar) cambios estructurales que de otra forma serían inalcanzables.

Lo importante es notar, que la ingeniería social no se aplica para mejorar las condiciones sociales, pues esta no se está aplicando en un grupo de tipo *Gemeinschaft* sino en uno *Gesellschaft*, donde los científicos sociales provienen

---

<sup>24</sup> Ejemplo simple de esto es la utilización de agentes encubiertos del gobierno en las marchas de protesta social para provocar enfrentamientos violentos y desorden que terminarán disolviendo contingentes dentro de la marcha y generando una mala impresión entre el público a través de los medios masivos cómplices, lo cual finalmente disuadirá a la demás gente espectadora de unirse al movimiento y hará quedar a los participantes como revoltosos, haraganes, y criminales.

de nacimiento o terminan formando parte de la élite gobernante, y por lo tanto aplican sus ingenios en la manipulación ventajosa de las masas para despojarlas de su fuerza de trabajo, de su voluntad, y de sus recursos primarios. No es un secreto que desde hace milenios los gobernantes y los líderes religiosos se han hecho pasar por semi-dioses, dioses o mensajeros de los dioses, y que estas ínfulas los llevan siempre a buscar el control y el poder sobre los más débiles.

Así, pensar que como científicos sociales responsables y de ética benecomunista deberíamos aplicar una ingeniería social que contrarrestase los efectos de la manipulación del gobierno invisible y demás entidades institutivas abusivas, se anuncia como un reto inalcanzable. ¿Quién ha logrado al menos acercarse a tal propósito? Los grandes luchadores sociales han sido siempre asesinados y sus logros han decaído en importancia y trascendencia, o nunca representaron realmente un cambio radical de la cultura.

¿De qué sirvió la revolución india de Gandhi cuando ese país hoy en día tiene tasas de pobreza<sup>25</sup> e índices de corrupción muy severos<sup>26</sup>, el sistema de castas no cede<sup>27</sup>, la victimización de mujeres es apabullante<sup>28</sup>, y en general es un país bastante retrógrado? ¿Cuál fue la real ventaja de haberse liberado de los británicos? Lo único que aconteció—como ha sucedido en prácticamente todas las revoluciones en el mundo—fue que el poder pasó de manos de una camarilla extranjera a manos de una camarilla local.

¿De qué sirvieron realmente los movimientos por los derechos civiles afroamericanos de Martin Luther King Jr. y Malcom X si hoy en día las cárceles en E.E.U.U. están repletas de gente negra?<sup>29</sup> ¿De qué sirve tener a un negro

---

25 Poverty in India: Causes, Effects, Injustice & Exclusion – poverties.org – Febrero 5, 2016.

26 India must address perceptions of widespread corruption that impact ease of doing business – indiatimes.com – Julio 6, 2016.

27 Curse of Caste System: Dalit man beaten to death by 46 Upper caste men in Gujarat – indialivetoday.com – Julio 9, 2016.

28 Curb crime against women: CM to SPs – newindianexpress.com – Junio 19, 2016.

29 40 Reasons Why Our Jails Are Full of Black and Poor People – huffingtonpost.com – Junio 2,

(mulato) como presidente de la nación si sus políticas han sido nulamente benéficas para los de “su raza”<sup>30</sup> y prácticamente todos los días la policía comete abusos de fuerza contra la población afroamericana?<sup>31</sup>

Ni que decir de nuestro país, cuyas luchas independentistas y revolucionarias nos llevaron a progresivamente perder prácticamente todo derecho a portar y tener armas<sup>32</sup>, lo que hoy en día nos deja indefensos ante los embates de la delincuencia organizada y del mal gobierno, privándonos del derecho primigenio a la defensa propia y a la auto-preservación. Por supuesto, de nada sirvió “independizarse” de la Corona Española, cuando al final todo quedó en manos de la burguesía criolla racista. Asimismo, la penetrante influencia extranjera es una contaste irrevocable en el rumbo de nuestra nación.<sup>33</sup>

Siendo esto así, no hay posibilidad alguna de emprender una ingeniería social que funcione a favor del bien común, que funcione para todos, que signifique un ‘ganar-ganar’ para todas las partes. Más aún, no hay ingeniería social que nos saque de nuestro etnocentrismo y antropocentrismo para hacernos ver que existen otras especies animales y organismos vivos afectados malignamente por nuestros actos egoístas e irresponsables.

Aunque tal vez sí exista dicha ingeniería—al menos en potencia—no hay ingenieros sociales dispuestos a realizar tal proyecto civilizatorio. Los ingenieros sociales benecomunistas son eclipsados permanentemente por los ingenieros elitistas—o peor, los primeros son asimilados por los segundos, al ser embaucados con promesas de fama y fortuna. Ciertamente, a estos no les queda otra opción. Si deciden no ser asimilados se enfrentan al ostracismo académico y

---

2016.

30 Barack Obama has done zero for black people – telegraph.co.uk – Agosto 3, 2015.

31 Study Supports Suspicion That Police Are More Likely to Use Force on Blacks – nytimes.com – Julio 7, 2016.

32 Gun Politics in Mexico: Historical legislation – wikipedia.org

33 FMI: Influencia y deuda – jornadabc.mx – Mayo 28, 2016.

al olvido—a que sus talentos sean desperdiciados o mal remunerados.

¿Y cómo poder culparlos por tomar esta decisión? Es más, ¿cómo poder culpar a los elitistas de utilizar sus intelectos y recursos superiores para implantar su propio proyecto déspota de ingeniería social? ¿Cómo poder culpar a Anders Breivik de sentirse con el deber y la capacidad de defender sus ideales a través del asesinato masivo?<sup>34</sup>

No podemos culpar a toda esta gente o a sus familias de sentirse dioses, semi-dioses o enviados de los dioses, o una raza superior pues en realidad sí lo son de cierta forma. La naturaleza—la diosa Evolución—les ha provisto con capacidades superlativas que los han hecho destacarse de entre las masas comunes desde tiempos inmemoriales hasta la fecha.<sup>35</sup> Los machos alfa que se han convertido en los reyes, conquistadores, genios intelectuales, magos y hechiceros, banqueros, empresarios, etc. tan solo ejercen un autentico derecho divino que les ha sido otorgado por el giro a su favor de la ruleta del Jugador Cósmico.

Por supuesto, han existido también genios superiores que han dedicado sus inventos más importantes a la humanidad sin buscar provecho personal, como en el caso del inventor de la Internet—Tim Berners-Lee. No obstante, estas proezas suelen verse aminoradas o anuladas por los intereses monopolistas de las élites manipuladoras.<sup>36</sup>

---

34 Y por supuesto, tampoco se le puede culpar a él por su psicopatía, pues esta es producto de haber vivido en un hogar roto y del abuso infligido por su madre, quien a muy temprana edad lo “sexualizaba”, lo golpeaba, y lo reprendía diciéndole que deseaba que él muriera (véase Anders Behring Breivik's mother 'sexualised' him when he was four – telegraph.co.uk – Oct 7, 2012).

35 Tan es esto así, que recientes estudios económicos de parentesco han revelado que en distintas sociedades—tales como Italia (Barone & Mocetti 2015), Japón (Clark & Ishii 2012), Inglaterra (Clark & Cummins 2014), Suecia, E.E.U.U, India, Taiwan, Corea, China, y Chile (Clark 2014)—las mismas familias se han mantenido como las más ricas y poderosas desde muchos siglos atrás; y todo a pesar de que en varios de estos países ocurrieron grandes revoluciones y reformas sociales. Me parece que así se comprueba bien que la ‘movilidad social’ y el presunto ‘derrocamiento de las élites en el poder’ no son más que cuentos de hadas.

36 Sir Tim Berners-Lee is right: the Web is under severe threat from monopoly interests –

Entonces, como antes aludí, toda esta diversidad cultural y volitiva nos mantiene en constantes conflictos internos y externos—en guerras, hambrunas, ataques terroristas, asesinatos, crimen atroz, pobreza extrema, contaminación y desgaste irreversible de la tierra, extinción precipitada de especies, y un largo etcétera deprimente; empero, todo esto tiene derecho causal de existir, todo tiene una razón válida, un ‘por qué’ razonable, un devenir lógico—todo sin importar cuán caótico, absurdo, evitable, e indeseable nos pueda parecer a algunos.

El Jugador Cósmico no hace preguntas sensibles cuando decide tirar los dados o girar su ruleta, le importa un comino quién gane y quién pierda como resultado de sus intrincadas jugadas. No así a nosotros—los humanos—que toda la vida nos la pasamos juzgando, aunque generalmente lo hagamos mal y con disimulo.

Es un cliché muy extendido la idea bíblica evangélica del “No juzgaras”, muy frecuentemente invocado por muchos, y muy frecuentemente desacatado por muchos otros. Sin embargo, como en el caso de la mayoría de las enseñanzas bíblicas, que son errónea o incompletamente comprendidas, la enseñanza jesúsiana aquí no pretende exhortar a la gente a cancelar su juicio, sino a llevarlo a cabo de una forma justa y minuciosa (Mateo 7:1-6)<sup>37</sup>.

“No juzguen, para que no sean juzgados.” dice el primer versículo completo de Mateo 7, y es esto solamente con lo que por lo regular se queda la gente. Muchos se jactan diciendo: “Yo no juzgo a la gente.”—cuando la verdad es que sí lo hacen, para sus adentros, o a espaldas de los juzgados, y lo hacen mal. El versículo pareciera querer implantar en la gente el miedo a juzgar para así no ser sujetos a juicio alguno ellos mismos, y es en este sentido como se ha preservado vulgarmente por largo tiempo. Pero el versículo 2 continúa diciendo: “Porque con

---

computing.co.uk – Julio 12, 2016.

37 Biblia versión Reina-Valera Actualizada (RVA-2015).

el juicio con que juzguen serán juzgados, y con la medida con que midan se les medirá.” O sea, la cuestión no es ‘no juzgar’, sino juzgar con justicia—no mal-juzgar. Si frecuentemente mal-juzgas a las personas a tu alrededor, puedes esperar que estas personas tengan la misma consideración contigo.<sup>38</sup>

Cosa similar sucede con los ‘prejuicios’, cuya sola mención equivale a como si se estuviera hablando del Diablo. Pero los prejuicios no son otra cosa que un juicio adelantado, un juicio *a priori*. Un prejuicio es una especie de apuesta teórica, un supuesto hermenéutico. Cuando se prejuzga a una persona o a una situación tan sólo se está especulando con una idea espontánea que surge en nuestra mente de forma natural al momento de enfrentarse a esa nueva persona o situación. Todos tenemos prejuicios pero pocos los vocalizamos—el que niegue tener prejuicios es sin duda un mentiroso. Un prejuicio sólo está mal si el *a priori* resulta equivocado *a posteriori*, si los hechos tangibles niegan a las suposiciones anteriormente prefiguradas—pero también puede haber prejuicios atinados que resulten ser correctos a la postre. Por supuesto, prejuiciar resulta un craso error cuando esto te previene de o te impide experimentar cosas nuevas o de conocer gente nueva—de mostrarte abierto a nuevas situaciones y a nuevas personas.

Crearse un juicio (o prejuicio) es una actividad inherente de la mente humana, los juicios de valor son elaborados por nuestro cerebro de manera natural y evolutivamente congruente. No obstante, la cultura extremista, superficial, y ‘políticamente correcta’ que vivimos hoy en día, nos lleva muchas veces a engañosamente cancelar por completo nuestro juicio hacia otras personas, o a elaborarlo abiertamente de una forma descuidada y desconsiderada, por falta de tiempo y paciencia, y de empatía.

---

<sup>38</sup> En realidad, esto no es más que una variación de la llamada Regla de Oro—también expresada como tal en Mateo 7:12 y Lucas 6:31—pero igualmente presente en prácticamente todos los tratados religiosos y libros sagrados (claro, junto con muchas otras reglas que la cancelan o invalidan)—que dice: “Trata a los demás como querías que te trataran a ti”, en su forma positiva, o “No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”, en su forma negativa (Wattles 1996) (Neusner & Chilton 2008).



Teniendo esto en mente, es como precisamente pretendo estar aquí proveyendo a los lectores—que tan amablemente me han concedido su tiempo—con los elementos mínimos necesarios para que—paciente y empáticamente—mi persona pueda ser juzgada con justicia—esperemos.

En consecuencia con esto, me parece perfectamente necesario y pertinente escribir sobre las condiciones bajo las que me encuentro al momento de elaborar este ejercicio autoetnográfico, pues al final son estas las que determinan mi desempeño académico, laboral, y vivencial actual. Esto será—de hecho—el meollo de este escrito endoetnográfico, que estará salpicado tangencialmente con anécdotas retrospectivas y datos generales que puedan considerarse útiles.

Como mencioné antes, soy adicto al cáñamo, pero llevo casi 10 meses de no consumirlo. Decidí renunciar a él, después de consumirlo desde los 16 años; nunca de forma tan regular como en la última década, pero siempre ha estado presente desde entonces. La razón principal que me hizo tomar la decisión definitiva de abandonar el hábito, fue el rompimiento con mi otrora novia. Fue ella quien decidió disolver nuestra relación, la cual duró 1 año y 9 meses—de hecho, la relación amorosa más larga que he sostenido en mi vida.

Nos conocimos en el sitio de citas OkCupid en Enero del 2014. Conversamos por chat instantáneo durante todo un mes previamente a conocernos en persona—por supuesto hubo gusto mutuo. Yo nunca le oculté ninguna información sobre mi persona y sobre mi situación actual de licenciatura inacabada, desempleo, y dependencia económica parental—y sin embargo ella me aceptó como tal. Comenzamos nuestro noviazgo de inmediato el mismo día que nos conocimos en persona; esa noche ya estábamos teniendo intimidad sexual en su departamento.

Todo sucedió con prontitud y facilidad, sin rodeos ni medias tintas; supongo que

gracias a nuestra edad—yo tenía 32 y ella 35. Por supuesto, la promesa tácita era que yo dentro de no mucho tiempo iba a terminar mi licenciatura y a en seguida encontrar una fuente de ingresos propia. Por supuesto, esa promesa nunca se cumplió, pues hasta la fecha me encuentro luchando en todos los frentes (interna y externamente) por llegar a una resolución de estos dos asuntos. Digamos que ella se cansó de no ver ningún progreso en casi dos años. Creo que es perfectamente comprensible. No importa cuán liberada y educada esté una mujer en estos días modernos, siempre existirá el instinto primitivo de atracción hacia hombres con recursos materiales solventes.

Ella es maestra de Literatura en una preparatoria privada en Cuajimalpa, y su carga de trabajo es verdaderamente extenuante. Nunca termina de trabajar mientras no sean vacaciones, pareciera que su jornada de trabajo fuese de 16 horas diarias. Los fines de semana, lo mismo. Así, llegan las vacaciones y ella lo que más quiere es salir de viaje a algún sitio, aprovechar su tiempo libre para hacer algo mayor. Yo, por supuesto, no tengo dinero suficiente para hacer algo que implique un gasto fuerte, sino únicamente pequeñas actividades, pequeñas salidas—y esto le satisfizo por un tiempo, pero no más al finalmente ver lo poco promisorio que era mi situación.

Para una persona de su generación, siendo canadiense, lo más normal era salirse de la casa de los padres a los 18-19 años de edad—ella lo hizo así, al salirse de su casa con 20 años de edad y comenzando a trabajar de inmediato. Esto también sucede porque muchas veces las universidades más importantes se encuentran en las ciudades grandes, por lo tanto los jóvenes deben emigrar hacia estos lugares para obtener la educación que desean. Para la generación de nosotros, los ‘milenial’ o generación ‘Y’<sup>39</sup>, las cosas no han cambiando; sin embargo, la edad promedio de independización ha aumentado más o menos en

---

<sup>39</sup> Esta generación comprende a las personas nacidas en el periodo entre los años 1982 y 2004, según los forjadores del término y concepto, William Strauss y Neil Howe. Aunque yo nací en 1981, creo que aún podría incluirme en esta generación. No así Vanessa, quien nació en 1978.

prácticamente todos los países—con sus correspondientes variaciones mutuas.

En Canadá, el rango de 18-19 años ha aumentado a 22-24 años<sup>40</sup>. En E.E.U.U 24 años, también. Brasil 25, Chile y Colombia 27, México y Argentina 28, y Perú 29<sup>41</sup>. Y en lo que respecta a Europa, tenemos a Suecia con 19.6 años, Dinamarca 21, Finlandia 21.9, Holanda 23.5, Francia 23.6, Alemania 23.9, España 28.9, Portugal 29, Bulgaria 29.1, Grecia 29.3, Italia 29.9, Malta 30.1, Eslovaquia 30.7, y Croacia 31.9 años.<sup>42</sup>

Creo que se hace bastante evidente un patrón aquí. Parece ser que en los países más pobres y subdesarrollados es donde precisamente se da este fenómeno del abandono tardío del nido. Es decir, podríamos pensar que en los países donde ocurre el fenómeno existe una cultura de apego familiar más arraigada, pero las estadísticas apuntan más a que no es este el caso, sino que tiene más que ver con una situación económica adversa.

Así tenemos el caso de México, donde la situación económica retrasa mucho el proceso de independencia de los jóvenes y no tan jóvenes<sup>43</sup>. Como vimos antes, la edad promedio es de 28 años. Y de nuevo, no se trata de un aspecto cultural que nos hace muy afectos a vivir en familia, sino de una falta de medios. Vivir en esta ciudad es cada vez más costoso, las rentas han subido muchísimo durante los últimos años, pues la Ciudad de México se ha venido convirtiendo en el gran bastión donde cientos de miles de habitantes vienen a refugiarse de la inseguridad y desempleo predominantes en el resto del país—aunque la inseguridad y el desempleo también prevalecen aquí. Además, somos la ciudad con legislaciones más avanzadas, donde el aborto y el matrimonio homosexual

---

40 Delayed transitions of young adults – statcan.gc.ca

41 ¿A qué edad se independizan los jóvenes en el mundo? – dineroenimagen.com – Junio 22, 2016.

42 Los jóvenes españoles no se marchan del hogar familiar hasta los 28.9 años de media – elmundo.es – Abril 16, 2015.

43 La situación económica retrasa que jóvenes busquen independizarse – jornada.unam.mx – Abril 6, 2013.

son legales, por ejemplo. En pocas palabras: somos la metrópoli más desarrollada y cosmopolita de nuestro país.

Así, esta migración masiva hacia la ciudad ha provocado el encarecimiento de las rentas en gran medida—sobretudo en las zonas más céntricas, cuyos procesos de gentrificación también han abonado a la problemática. Ha provocado también que la ciudad se congestione en todos aspectos, generando embotellamientos vehiculares y contingencias ambientales cotidianamente—de hecho, la ha vuelto una ciudad perfectamente insostenible que vive ya un colapso progresivo.<sup>44</sup>

Como sea, a mis 35 años, me encuentro ya bastante fuera de la media mexicana, que es en sí misma de las más altas en el mundo. Por supuesto, el argumento no deja de ser válido para mi propio caso, a pesar del sobrepaso. Y en realidad, esto aplica para millones más de mexicanos de todas edades. Pues, a saber: en México, del 100% de la población que percibe un salario formal, sólo 1.7% gana más de 20 mil pesos mensuales. 82% gana menos de 10,500 pesos al mes(!).<sup>45</sup> Obviamente eso no significa que todos dentro de ese 82% ganan 10 mil pesos más o menos—10% del total gana menos de 1,500 pesos mensuales, 17.2% gana entre 1,500 y 3 mil pesos, 33.3% gana entre 3 mil y 5 mil pesos, y 20% gana entre 5 mil y 8 mil pesos.<sup>46</sup>

Es decir, sólo el 1.7% podría darse el lujo de pagar la renta de un departamento en una colonia decente que suele ascender a más o menos 8-9 mil pesos mensuales; y no de una forma tan ideal, pues la mayoría tendrá que echar mano del crédito bancario para hacerse de las cosas más básicas, pues 8-9 mil pesos representan casi la mitad de 20 mil pesos.

---

44 6 problemas ambientales y sociales que colapsarán al DF – forbes.com.mx – Mayo 26, 2015.

45 Ganan menos que el costo del iPhone 6, unos 42 millones de mexicanos – elfinanciero.com.mx – Mayo 11, 2016.

46 Sólo 1.7% gana más de 20 mil al mes en México – elfinanciero.com.mx – Junio 15, 2016.

Y claro, no tenemos el detalle preciso publicado de los rangos salariales de este 1.7%, el cual es sumamente misterioso. Bien podemos fijar el rango en un mínimo de 20 mil pesos, pero ¿cómo fijamos el máximo? Es decir, sabemos que un porcentaje desconocido gana por lo menos 20 mil pesos mensuales—muy seguramente la gran mayoría—pero desconocemos por completo el sueldo máximo mensual que perciben los más privilegiados en nuestro país.

Desde luego, podemos incluir dentro de ese pequeño y desconocido porcentaje a todos nuestros legisladores, cuyo salario va desde 74 mil hasta 117 mil pesos mensuales, sin incluir sus regías prestaciones.<sup>47</sup> Además, dentro de este pequeño porcentaje hay otro que debe ser pequeñísimo y que encabeza el rango salarial, el cual incluye a los directores ejecutivos, jefes de operaciones, directores de finanzas, directores de marketing, y cuanto más megalómano que ayuda en la dirección de las empresas privadas—nacionales y transnacionales—que residen en nuestro país. Por ejemplo, Carlos Slim, dueño putativo de nuestra ciudad, percibe un salario mensual de más de 440 mil pesos como Director General de su empresa América Móvil<sup>48</sup>—esto sin contar su porcentaje de ganancia personal en el total de los ingresos obtenidos por esta empresa, que en el segundo cuarto de 2015 ascendieron a 220 mil millones de pesos.<sup>49</sup> Aunque—tal vez—no debería quejarme demasiado por que a Carlos Slim le vaya tan bien, pues mi padre es jubilado de TELMEX.

Que la desigualdad es apabullante en México es noticia vieja, pero su salud actual goza de perfecto estado y progreso.<sup>50</sup>

Vanessa de hecho se encuentra dentro de ese privilegiadísimo 1.7% de la población, pues su salario mensual asciende a unos 30 mil pesos, siendo

---

47 Los legisladores, en México, tienen salario alto y prestaciones de lujo – lasillarota.com – Marzo 11, 2015.

48 Salario, Ingreso, Fortuna Total: Carlos Slim – misalario.org (WageIndicator).

49 América Móvil's second quarter of 2015 financial and operating report – americamovil.com

50 La desigualdad crece, se multiplica, lo cubre todo – eluniversal.com.mx – Enero 29, 2016.

empleada extranjera en una escuela privada adonde asisten los hijos de otros integrantes de ese 1.7%. Así, mi romance fallido se convierte en un conflicto de clases.

En realidad, el que ella haya terminado la relación me hizo caer en un espiral turbulento de auto-decepción y aflicción cuyas repercusiones aún me afectan hoy en día, a poco más de 9 meses de su rechazo ultimante. Me hizo cuestionar todo lo que era mi persona y en lo que me había convertido al cabo de varios años de conservar cierta actitud—de abusar de la marihuana, de abusar de mi suerte como progenie pequeño-burguesa, de abusar de mi imaginación utópica desbordada.

Un año antes de conocer a Vanessa, tuve un episodio en mi vida muy similar a este, cuando se terminó mi relación de noviazgo con otra mujer—Alejandra—mi colega y compañera de estudios en la universidad. Fue también ella quien decidió ultimar la relación, y—tanto como a Vanessa—no puedo culparla por haberlo hecho.

Aunque la situación fue ciertamente distinta, las razones subyacentes fueron las mismas: mi poca iniciativa por mejorar mi situación personal, mi desdén por las ofertas y posibilidades de la matriz cultural, mi embotadora apatía. Las mismas razones me apartaron por 11 años de tener una relación sentimental con mujer alguna, aunque yo siempre me justifico diciendo: “Nunca se me presentó una oportunidad”.

Con Alejandra sostuve una relación de apenas un año de duración. No obstante, mi relación con ella—tanto como la que tuve con Vanessa—ha impactado en mi vida como ninguna otra. Estas dos relaciones llegaron en un momento de mi existencia muy definitivo y trascendental, justo a los inicios de mi segunda edad<sup>51</sup>.

---

51 Si consideramos que la tercera edad se alcanza a los 60-y-algo de años de edad, podríamos

Este periodo de la vida es sumamente importante, pues es cuando se alcanza la plena adultez, la plena madurez física y mental. Normalmente, a esta edad se inicia un proceso ya de envejecimiento—la masa muscular comienza a decaer y el cabello se debilita, se adelgaza, y finalmente comienza a caerse y a encanecerse. La piel comienza a arrugarse y a mancharse. Tus facciones se endurecen y tu cara comienza a escurrirse. Comienzas a tener achaques corporales—te truenan las extremidades, te duele la espalda, etc. La gente te llama ‘señor’ con mucha mayor frecuencia. Es decir, es un periodo de madurez culminante que te obliga a estar preparado con antelación para lo que está por venir: la vejez, la senectud, la tercera edad.

Es un periodo de vida en el que ya no puedes darte el lujo de cometer errores garrafales, pues el impacto y transcendencia que estos pudieran tener podrían ser fatídicos. Se espera de ti que tengas ya escogida y emprendida una vocación de vida, una ocupación que habrás de ejercer por el resto de tus días laborales y que te proveerá de todo el capital monetario que necesites para mantenerte a ti mismo y a una posible familia. Es un periodo de ‘no más experimentación’ y ‘sí más ejercicio’, un periodo de ‘no más juegos’, de ‘no más ensayos’—de ‘más seriedad’, de ‘más efectividad’.

La gran mayoría de la gente—a esta edad—han tenido ya varios empleos en su haber—yo solamente he tenido uno en toda mi vida.<sup>52</sup> A esta edad, la gente

---

deducir que—al dividir 60 entre 2—lo humanos alcanzamos y superamos una ‘edad’ cada 30-y-algo de años. O sea, la primera edad se inicia a los 0 años y se acaba a los 30-y-algo, la segunda se inicia a los 30-y-algo y se acaba a los 60-y-algo, la tercera se inicia a los 60-y-algo y se acaba a los 90-y-algo. La cuarta se iniciaría a los 90-y-algo y se terminaría a los 120-y-algo, pero esta es una etapa de la vida que sólo un bajísimo porcentaje de la población mundial alcanza, pero efectivamente se tiene verificada la existencia de gente que ha vivido hasta 122 años (consúltase ‘List of the verified oldest people’ en wikipedia.org).

52 Trabajé durante poco menos de un año como operador telefónico para TELMEX (por supuesto) en su centro de tele-mercadeo y servicio técnico (Tecmarketing), justo al acabar la preparatoria, durante un periodo en el que aún no sabía qué quería estudiar a nivel superior. Mi labor en esta empresa era molestar durante toda la mañana a aquellos usuarios de TELMEX que—en el transcurso de “la guerra” de proveedores de larga distancia, a finales de los 1990’s y principios de los 2000’s—osaron cambiarse de compañía, haciéndoles incesantes telefonemas para intentar convencerlos de regresar con su empresa de siempre, TELMEX,

debería tener ya una licenciatura acabada, tal vez incluso una maestría, y hasta un doctorado—yo sólo tengo una licenciatura trunca en Informática y otra en Antropología Social que no he podido acabar hasta ahora; o en su defecto, tal vez no tener necesariamente una carrera universitaria, pero sí una carrera oficial, un artesanado, un talento descubierto y desarrollado—yo prácticamente soy un bueno para nada, no toco algún instrumento musical, no soy creativo en forma alguna. Mi padre ya había comprado una casa a esta edad, estaba casado, y me estaba teniendo a mí (ya con un primogénito) a los 32 años de edad—yo no tengo bien inmueble alguno, no he podido mantener a una mujer a mi lado por más de 1 año y 9 meses, y no tengo posibilidad alguna de tener al menos una cría. Dicho de otra forma, etariamente represento un completo fracaso, mi vida ha sido un evidente desperdicio.

Y es así como me encuentro constantemente en una lucha interna, en un combate sin tregua contra mí mismo—contra mi indolencia, contra mi desidia, contra mi estupidez. Llevo más de una década en esta contienda, con resultados más bien insuficientes.

Pero de nuevo, tiene que haber una causa latente en el fondo de todo este problema, pues nadie es solamente holgazán y descuidado porque sí, sino que existen causantes lógicas que lo condicionan a un estado de languidez y desmotivación.

¿Por qué el haber tenido la fortuna de estar en una relación con una gran mujer como mi ex-novia (Vanessa) no fue suficiente para empujarme a salir de mi crítica

---

pues esta ofrecía la tarifa más baja por minuto de larga distancia. Lo cual de hecho era cierto, pues toda esta “guerra” fue en realidad un teatro fársico de supuesta competencia empresarial en México, ya que—siendo TELMEX el amo y señor de toda la infraestructura telecomunicativa del país—las otras compañías tenían que pagar una renta por hacer uso de esta infraestructura, lo cual—naturalmente—encarecía el precio final de sus tarifas. Mientras, TELMEX podía darse el lujo de ofrecer la tarifa más baja—pero solamente más baja por uno o dos pesos, lo suficiente para que en una economía pauperizada la gente opte por el precio más bajo del competidor más desleal (léase Wal-Mart aquí también).



situación? ¿O el haber estado con Alejandra, antes de ella, otra gran mujer que en su momento no supe valorar adecuadamente?

Como ya mencioné, antes de estar con ellas dos no tuve novia ni relación amorosa alguna con alguien por 11 años; literalmente pasé todos mis años 20's sin pareja. Y no porque yo así lo haya decidido—al menos no conscientemente—sino por factores que aún hoy en día me encuentro intentado descifrar. Realmente fue la década más triste de mi vida. Pero creo que las causas subyacentes de esta situación, son también las causas por las que mi vida entera se ha visto obstruida y desperdiciada.

La causa latente de estos efectos es que padezco del desorden del comportamiento llamado 'depresión', antiguamente conocido como 'melancolía'.

No puedo decir que sufra de una depresión mayor, severa, o de grado clínico, pero sí de una de mediana intensidad, y crónica. Cuento con casi todos los síntomas clásicos esperados: tristeza, desesperanza, vergüenza, baja autoestima, ansiedad, problemas para concentrarse, pérdida del interés... tendencia suicida<sup>53</sup>. Y la razón por la cual decidí abandonar el hábito canabico, es que el consumo excesivo de marihuana agrava y perpetúa todos estos síntomas<sup>54</sup>, además de causar deficiencias cognitivas y de memoria (Shrivastava et al. 2011). Con el pasar de los años he visto todos estos síntomas agravarse, y ahora empiezo a ser más consciente de ellos, lo cual creo que no me ayuda a disimularlos. La edad también ha sido un factor, pues me considero cada vez más viejo y a destiempo, cada vez con menos oportunidad de corregirme y cada vez con menos aceptación y atractivo social.

Aunque siempre he sido una persona solitaria y de muy pocos amigos, ahora

---

53 Depression: What You Need To Know – nimh.nih.gov

54 Marijuana use may be harmful to mental health – health.harvard.edu – Mayo 1, 2003.

reconozco que el éxito y bienestar en la vida depende de la sociabilidad. El nepotismo y el influyentismo son el dispositivo social más valioso que tiene una persona, y no existe alguien en el mundo que no eche mano de este recurso (Bellow 2003). Pero para alguien como yo—depresivo y por lo tanto deprimente—la posibilidad de tejer o de insertarme en una malla social que me ayude a destacarme y salir adelante es prácticamente una imposibilidad. Tendría que ser una persona talentosísima o genial para que la gente se me acercara a pesar de mis defectos y desventajas psicosociales, pero soy sólo una persona de inteligencia a penas por encima del promedio. Más aún, por mis inhabilidades sociales, mi inteligencia podría estar sufriendo un progresivo deterioro, pues el desarrollo intelectual depende mucho de las relaciones sociales y de las conexiones y conversaciones que se logren establecer a partir de ellas (van Schaik & Burkart 2011).

Por supuesto, otra estructura social—más que obvia—de la que podría obtener beneficio nepotístico es la familia; pero—desafortunadamente—mi familia es un desastre. Del lado paterno, los cuatro hermanos (3 hombres y 1 mujer) apenas y se hablan entre sí. Si se reúnen una vez al año para saludarse y recordar que tienen parentesco es mucho. Parece haber un evidente rechazo—además—de ellos hacia mi padre, pues él siempre ha sido una persona muy conflictiva. Hoy en día—y desde hace ya varios años—es adicto a la cocaína *crack*, al cáñamo y posiblemente a otras drogas que no han podido ser identificadas por nosotros—esposa e hijos. Tal rechazo mencionado, se ha transferido hacia nosotros, pues siempre nos han visto como una amenaza para sus vidas (aparentemente) perfectas y estables.

Por el lado materno, aunque originalmente eran 9 hermanos (6 hombres y 3 mujeres)—pues 4 han muerto ya—todos ellos viven desperdigados y todos viven en situaciones más bien desventajosas. Es decir, aunque quisieran ayudar no pueden, pues apenas pueden consigo mismos y con sus familias; las cuales son

bastante desastrosas en sí mismas también.

Mis padres se conocieron siendo vecinos de una misma calle de la colonia Anahuac, aquí en la Ciudad de México, en la zona Centro-Norte. Siempre ha sido una colonia popular, habitada por gente de clase baja/media-baja. Mi abuelo paterno era emigrante de Texcoco, y trabajó para TELMEX como técnico callejero hasta que murió en un accidente laboral; los detalles siempre han sido un tanto velados, pero se rumora que sucedió al caerse de lo alto de un poste de cableado telefónico. Mi abuela—su esposa—(emigrante de Puebla) estaba embarazada de mi padre cuando todo sucedió, y tenía otros 4 hijos que cuidar, a partir de entonces sola. TELMEX le ofreció empleo como operadora telefónica, de esas que se sentaban ante un tablero a realizar conexiones físicas analógicas cruzando cables de un orificio a otro para comunicar a usuarios a distintas localidades. Al parecer le otorgaron ciertas flexibilidades para llegar tarde y salir temprano del trabajo, pero nada más. Según sé, siempre vivieron en condiciones cercanas a la pobreza, hasta que todos los hijos tuvieron edad para trabajar—aunque afortunadamente—antes de morir—mi abuelo logró comprar una casa pequeña. Todos los hijos—menos mi padre y mi tía suicidada, quien se quitó la vida a los veinte-y-tantos años de edad—lograron obtener títulos universitarios en escuelas públicas. Desconozco la escolaridad de sus padres—mis abuelos—pero supongo que fue baja.

Por el otro lado, mi abuelo materno—emigrante de algún pueblo de Zacatecas—era conductor de autobuses de pasajeros. Su esposa—mi abuela—también emigrante de algún pueblo zacatecano, era ama de casa. También desconozco la escolaridad de ellos, pero igualmente supongo que era baja. Según sé, sólo uno de los hijos logró obtener una licenciatura en contaduría. Los demás sólo ejercieron algún oficio o estudiaron carreras técnicas, como en el caso de mi madre, que cursó hasta la primaria para después ir a la “escuela de comercio”, que en ese tiempo era un nombre elegante que se le daba a una escuela de

secretariado (mecanográfico).

Antes de casarse con mi madre, por varios años mi padre fue amigo de vecindario de los hermanos y hermanas mayores de ella—incluso tuvo amoríos con alguna. Mi padre es mayor que mi madre por poco más de 9 años—una diferencia considerable, creo yo. Así que por un buen rato la conoció sólo como una de las hermanas pequeñas de la familia, pero eventualmente—una vez convertida en mujer joven y mayor de edad—decidió tener avances hacia ella. Cuando se casaron, ella tenía 19 años—él 28.

Desde que tengo memoria siempre han vivido en conflicto, peleándose por todo y por nada—peleas realmente fuertes; aventándose cosas y profiriéndose los más denigrantes insultos uno al otro—un verdadero infierno de matrimonio. Según dice ella, mi padre llegó a golpearla varias veces, pero yo nunca lo presencié—para mí era suficiente violencia escucharlos gritarse injurias perversas todo el tiempo. Esto no ha parado, al contrario, en la última década se ha agravado mucho más. Desde hace un decenio mis padres ya no son una pareja formal, actualmente ya no duermen en la misma habitación—no pasan tiempo juntos, no comen juntos, apenas y se dirigen la palabra.

Esto coincidió con la jubilación de mi padre de su empleo por 33 años en TELMEX, pero también con la muerte de su madre—mi abuela—que murió dejando tras de sí una estela de decepción filial hacia mi padre. Cuando ella murió, decidió heredarle nada de dinero a mi padre—del otorgado por su póliza de seguro de vida—todo se lo dejó a sus demás hijos e hija. Pero ninguno de ellos necesitaba más el dinero que mi papá, pues—sin haber estudiado una licenciatura y siendo empleado de nivel medio en TELMEX—su salario siempre ha sido no tan alto<sup>55</sup>. Una de ellos, la única hermana viva, es muy adinerada—

---

<sup>55</sup> No obstante, si consideramos las estadísticas salariales provistas hace unas páginas atrás, él siempre estuvo dentro del 1.7% privilegiado, aunque en la base de la pirámide, pues su sueldo siempre fluctuó entre unos 20-30 mil pesos (más prestaciones), alcanzando su máximo en los

viuda de un empresario de la industria metalúrgica. Otro hermano, el más viejo, siempre ha sido una persona sumamente sobria y ahorrativa—incluso a grados extremos y vergonzosos, pero muy efectivos—lo que lo ha hecho amasar una fortuna en ahorros, a pesar de que nunca fue un empleado de altos vuelos. El otro, el tercero en orden etario (mi padre es el cuarto y último) es del tipo desparpajado, pero medido y también un tanto sobrio, y gusta de la vida bohemia templada. Nunca tuvo un gran salario, pero siempre ha sido una persona también moderada y ahorrativa, aunque también renuente de las grandes responsabilidades—tuvo tres hijos con una venezolana hace muchos años y en no mucho tiempo se separaron, ella se fue con todos los hijos de vuelta a Venezuela y el se deslindó de toda responsabilidad de crianza—desconozco si les mandaba alguna pensión desde México a Venezuela.

En realidad, desconozco mucho de sus vidas en general. Como antes mencioné, no son muy cercanos a mi padre y tampoco a nosotros—su familia. A mi madre siempre la han visto un tanto hacia abajo—sobre todo mi tía. Pero ella ve a todos hacia abajo, por su condición burguesa—es probablemente la mujer más prepotente que he (des)conocido. Pero no voy a escribir mucho más sobre ellos aquí, pues no los conozco a profundidad y no tengo los elementos suficientes para hacer un juicio justo.

Puedo escribir mucho más sobre mis padres, pero—como alegué en la introducción de este trabajo—cuando uno comienza a conocer a sus padres estos tienen detrás de sí un pasado completamente desconocido para sus hijos, que está lleno de episodios definitivos y muy importantes para el devenir de sus personalidades, cuya arqueología está denegada para los extraños—a menos que ellos mismos decidan compartir tal información. Pero aun cuando una persona tome esta decisión conscientemente—la de exponer su memoria

---

últimos 10 años de trabajo, cuando fue ascendido a un puesto de ejecutivo de cuenta. Por supuesto, con una esposa ama de casa sin sueldo remunerado—más tres hijos y un perro—un salario así resulta insuficiente.

autobiográfica a los extraños—es muy posible que su versión actual de los hechos pasados sea muy distinta a lo que realmente ocurrió.

De acuerdo con estudios recientes de neuro-psicología, mientras más alejada se encuentra una memoria en la línea de tiempo autobiográfica, menos factible es recordarla fielmente—nuestro cerebro crea una versión propia (Bridge & Voss 2014). Esto también puede suceder con hechos sucedidos en el pasado-presente, es decir, con cosas recientes. De hecho, todos hemos experimentado el escuchar versiones distintas narradas por dos personas que fueron espectadoras o participantes de un mismo suceso. A esto se le ha llamado el Efecto Rashmon, en honor a una película de Akira Kurosawa donde este fenómeno se ve ilustrado. La memoria es sumamente engañosa. De ahí la importancia de los diarios y bitácoras, pues son el auxiliar perfecto de nuestra memoria.

Claro, en todo caso se enfrenta uno con la falibilidad de la percepción y del criterio propios de cualquier individuo. De hecho, en la historia etnográfica tenemos muchos ejemplos de eso, pues múltiples controversias se han suscitado en torno a trabajos etnográficos de distintos autores sobre una misma comunidad (Heider 1988). Entre las más conocidas y clásicas tenemos la de Robert Redfield y Oscar Lewis sobre Tepoztlán, aquí en México; Margaret Mead y Reo Fortune—después de su divorcio—sobre los Arapesh de Papúa Nueva Guinea; Ward Goodenough y John Fischer sobre Truk en Micronesia; Ruth Benedict y John Bennett sobre los Pueblo en E.E.U.U.; Helen Codere contra Franz Boas sobre los Kwakiutl de Canadá; Beverly Gartrell contra Miriam Slater sobre los Nyika de Tanzania; Joseph Reser y Arthur Hippler sobre los Yolngu de Australia; Derek Freeman contra (otra vez) Margaret Mead sobre los samoanos en Polinesia; Frederick Errington y Deborah Gewertz contra (una vez más) Margaret Mead sobre los Tchambuli (Chambri) de Papúa Nueva Guinea; etcétera.

Si no podemos confiar en la memoria y percepción de científicos tan renombrados

como estos, ¿cómo podríamos confiar en las de la gente común?, ¿y cómo podríamos garantizar la fiabilidad de todas esas clásicas etnografías que tanto disfrutamos leer? ¿Cómo podemos confiar sin cuestionar a los Malinowski, a los Evans-Pritchard, a los Turner, a los Bateson, a los Lee, a los Lévi-Strauss, a las Douglas, etcétera? Esto sin contar todos los escritos de misioneros, exploradores, y demás aventureros que no tenían siquiera una metodología formal, y que sin embargo son usados por los etnólogos e historiadores de hoy como ‘fuentes primarias’.

Por eso, el sociólogo Gary Alan Fine en un artículo titulado *Ten Lies of Ethnography* (Diez Mentiras de la Etnografía) (1993) nos hace un listado explicativo de las virtudes, habilidades técnicas, y personalidad idealizadas que se tiene popularmente de los etnógrafos, y que muchas veces los etnógrafos tienen sobre sí mismos. Así, tenemos los mitos del etnógrafo que es siempre 1) benévolo, siempre 2) amistoso, siempre 3) honesto, siempre 4) preciso, siempre 5) perspicaz, siempre 6) discreto, siempre 7) de mente abierta, siempre 8) casto, siempre 9) literal; y por último, el que me parece más importante y que más viene al caso, el mito de que el etnógrafo es siempre 10) razonable y justo, pues—como dice el mismo Fine—“los investigadores necesitan ser advertidos sobre la dificultad, si no la imposibilidad, de [pretender] ser objetivos. La objetividad es una ilusión... todo en la etnografía es visto desde una perspectiva particular... Por lo tanto, es de una ética deleznable que el investigador presente su trabajo y sus descubrimientos como auténticamente objetivos” (1993, 286).

De igual forma, siempre nos veremos obligados a recoger testimonios, opiniones, narraciones, etc. de otras personas en nuestro trabajo de campo, cuyas perspectivas serán perfectamente subjetivas. Igualmente en la autoetnografía, donde los informantes son nuestros familiares y amigos, nuestros compañeros de clase o trabajo, y cualquier persona con la que nos crucemos en el camino de ese gran campo de trabajo que es ‘la vida’.

Podríamos decir, que si en las ciencias naturales y exactas el propósito es alcanzar la objetividad, en las ciencias sociales sería lo contrario: alcanzar la subjetividad. Su propósito sería descubrir lo subjetivo—llegar a conocer lo subjetivo. Con esto en mente y con la autoetnografía como herramienta epistémica—permitiendo que el sujeto se objetivice a sí mismo al auto-descubrirse y auto-describirse libremente—tal vez se pueda últimadamente llegar a una especie de objetividad. Sabemos que no podemos aspirar a la objetividad máxima cuando existe el factor humano de por medio, pero nuestros ojos siempre tendrán que estar puestos en el horizonte objetivista.

No obstante a que los avances en los estudios neurocientíficos y neuropsicológicos nos proveen de material bastante objetivo y útil, aún existen—y tal vez siempre existirán—problemas concernientes a la naturaleza última de la conciencia humana sin resolver.

Volviendo a mis padres, cuando se habla de uno mismo—como en el caso de una autoetnografía—se vuelve ineludible hablar y elaborar sobre ellos, pues uno es como son los padres; uno es como lo hicieron los padres; uno es como lo trataron los padres. Aunque uno abandone el nido parental tempranamente—a los 18-20 años—siempre se conserva esa esencia característica adquirida en la crianza.

Podría decirse que contamos con 4 esencias básicas: la esencia animal, que nos caracteriza como seres vivos y nos emparenta con todas las demás especies animales; la esencia humana, que nos caracteriza como los seres peculiares que somos entre todos los demás seres; la esencia genética y epigenética, que es una predisposición—determinada ambiental y aleatoriamente—de la variabilidad genética de nuestros códigos hereditarios particulares que dan como resultado una combinación única que es inmodificable en su expresión genética en tiempo real para el portador, más no así para la descendencia futura de este; y—



finalmente—la esencia de crianza, que es esa esencia que se adquiere al ser educado de cierta forma específica por los padres durante toda la infancia y la adolescencia.

Las dos primeras son completamente irrevocables, pues no podemos dejar de ser animales ni humanos. Pero las dos últimas son siempre cambiantes y de cierta forma modificables—pero tal vez sólo en apariencia. Es decir, gracias a la ciencia epigenómica, sabemos que nuestros genes no son perpetuamente expresados de cierta forma inamovible, sino que existen interruptores de expresión genética que se prenden o apagan dependiendo de los factores ambientales a los que están siendo sometidos. Dependiendo principalmente de la dieta, la actividad física, la contaminación, e incluso de estados mentales a los que los genes de nuestros padres estén sujetos, se manifestará una expresión genética específica activada por reacciones metilantes, que puede resultar en la emergencia o no emergencia de una enfermedad o condición psicobiológica.

Dicho de otra forma, podríamos decir que la crianza de un hijo empieza desde antes de concebirlo o siquiera desearlo. Durante todo el tiempo en que estamos vivos, nuestros marcadores genéticos se van prendiendo o apagando, lo cual—en el caso de los hombres—se transfiere de inmediato a los espermatozoides. La descendencia que se tenga en cierta etapa de la vida no será igual que la que se tenga en otra etapa, por ejemplo. En el caso de la mujeres, el ADN que esté contenido en sus óvulos depende de la herencia de sus progenitores, y este nunca cambia, pues los óvulos son de creación primaria y limitada—en contraste con los espermatozoides, que se desechan y regeneran sin cesar. No obstante esto, el óvulo convertido en cigoto después de la inseminación, se vuelve susceptible a la alteración epigenética durante todo el periodo de gestación. En realidad, el alcance de los factores epigenéticos es tal, que ciertas modificaciones actuales pueden manifestarse por muchas generaciones adelante—no sólo hacia

nuestros hijos, sino hacia nuestros nietos y los hijos de nuestros nietos.<sup>56</sup>

Con todo esto, vemos la importancia de el ahora reflejada en el mañana más lejano. De un ahora que tiene dual importancia, pues lo que hagamos por nosotros, lo estamos haciendo también por nuestros hijos y demás descendencia —y lo que hagan con nosotros, se los estarán haciendo también a nuestros hijos y demás descendencia.

Desafortunadamente, la epigenómica de nada nos sirve pues el ‘libre albedrío’ de elegir un mejor ambiente para nosotros es una imposibilidad práctica en la mayoría de los casos. Pues ¿cuántos pueden realmente colocarse fuera de este ambiente citadino que nos tiene rodeados de cientos de sustancias químicas dañinas y disruptoras endocrinas? Aun cuando se abandone la ciudad, el alcance de estas sustancias ya ha llegado a lugares muy apartados.

En México no existe legislación que nos proteja de estos peligros<sup>57</sup>, pues eso dañaría los negocios de aquellos para quienes realmente trabajan los legisladores: los empresarios neo-liberales.

Por el otro lado, de igual forma, una esencia de crianza puede igualmente verse

---

56 Como un ejemplo burdo de esto, tengo una anécdota tan ridícula como inverosímil—e incluso estúpida—pero completamente real y verdadera. Desde que era yo un niño—por alguna razón desconocida—nunca me ha gustado usar el asiento cobertor de los inodoros, siempre me ha parecido incomodo. Siendo así, por más de 30 años me he sentado para usar el retrete únicamente a lo largo del borde descubierta de este. Hace muy poco—no tendrá siquiera un año—mientras conversábamos en familia sobre mi abuela—la madre de mi padre—surgió el comentario de que a ella no le gustaba usar el asiento cobertor del retrete—tampoco, como a mí. Pero esto es muy extraño porque nunca en la vida—antes de ese momento—me enteré yo por medio alguno, sobretodo no por medio de ella, de que mi abuela tenía esta preferencia. Todos en mi casa sin excepción usan el asiento cobertor, y fuera de mi casa nunca he conocido a alguien que como yo no lo use—es decir, no es un comportamiento aprendido ni observado. Simplemente, la incomodidad por usarlo residía en mí—y en mi abuela(!). Lo curioso es preguntarse si es posible que el alcance epigenético sea tal que llegue a afectar incluso en modalidades del comportamiento tan sutiles y ridículamente intrascendentes como esta.

57 Disruptores endócrinos, una amenaza global a la salud pública – [eleconomista.com.mx](http://eleconomista.com.mx) – Junio 20, 2016.

contaminada y mal-formada por una educación y atención inadecuadas—tal y como una mala alimentación y un mal ambiente mal-forman una esencia genética. En el trato que den los padres a sus hijos en sus primeros años, e incluso hasta que su cerebro termine de madurar,—más o menos a los 25 años de edad<sup>58</sup>— reside el futuro característico de una persona.

La crianza que yo recibí de mis padres fue—tengo que decirlo—bastante defectuosa. No creo haber recibido la atención ni el cuidado necesarios para desarrollar mi intelecto de una forma más avanzada. Aunque mi predisposición genética fue favorable, pues recuerdo haber sido un niño listo. Recuerdo haber aprendido a leer tempranamente. Recuerdo que me resultaba fácil aprender el funcionamiento de aparatos electrónicos y a veces descifrar su funcionamiento sin siquiera leer su instructivo de antemano. También recuerdo una ocasión—cuando cursábamos la escuela primaria—en la que mi padre le hacía preguntas de una guía de estudio a mi hermano (mayor que yo por un año)—a quien el ejercicio lo estaba poniendo en aprietos, por cierto—y que yo respondía acertadamente con anticipación a todas las preguntas, todo mientras jugaba saltando en la cama. Como sea, todo esto sucedió hace mucho tiempo, cuando yo era muy joven, 8-10 años. La cuestión es, que tengo la sensación de que pude haber sido una persona mucho más capaz de lo que soy hoy en día, si acaso ciertos factores de crianza no hubiesen estropeado mi esencia.

Para empezar, mi padre siempre fue muy violento hacia conmigo. Solía propinarme golpizas importantes, nunca tan sangrientas ni encarnizadas, pero suficientemente dolorosas. Podía usar cables, cinturones, zapatos, y otros objetos para azotarme con ellos. Era especialmente abusivo verbalmente, siempre denigrándome, llamándome estúpido, idiota, pendejo, tarado, y otras cosas por el estilo. A veces me cuestionaba a mi mismo si todo esto no era tal vez sólo un producto de mi imaginación, pero logré comprobar que no era así gracias a los

---

58 At What Age Is The Brain Fully Developed? – Mental Health Daily.

videos caseros familiares que existen. Él siempre fue muy afecto al cine, al video, a las cámaras, y le gustaba hacer videos familiares todo el tiempo. Revisando estos videos, se puede evidenciar que su trato hacia conmigo—desde siendo yo bastante joven, 8-9 años—siempre fue deplorable. En estos videos se logra escuchar como abiertamente me insulta, me regaña, y me grita por pequeñeces. De hecho, resulta bastante vergonzoso cuando a algún amigo o familiar no perteneciente a la familia nuclear se le muestran estos videos por diversión y alguno de estos brotes de violencia paternal aparece—normalmente yo abandono la habitación cuando esto sucede y usualmente no me gusta participar de estas audiencias.

Como antes referí, su irresponsable y maligno comportamiento era casi siempre disparado por simples pequeñeces. Pero estoy convencido de que—sin importar la gravedad de la falta—nunca un padre debe insultar a su hijo, especialmente durante sus años formativos. Un padre que hace esto tan sólo demuestra su falta de inteligencia, su falta de recursos discursivos para lograr incitar o promover un mejor comportamiento en sus hijos. Pero a mi padre no se le puede exigir mucho, pues él mismo no tuvo padre—como antes mencioné, su padre murió mientras él estaba en el vientre de su madre. A la vez, mi abuela trabajaba mucho tiempo, y cuando pasaba tiempo con él, lo mimaba y consentía demasiado, pues se trataba del más pequeño de sus hijos, el pobrecillo que nunca conoció a su padre. ¡Cómo quisiera yo nunca haber conocido al mío! Es mucho más preferible que un padre esté completamente ausente de tu vida a que esté ahí para arruinártela—para corromper tu espíritu y voluntad, para lastimar tu cuerpo, mente, y autoestima.

Según algunos estudios, personas que han sido sujetos a abuso infantil físico y/o emocional, suelen tener coeficientes intelectuales más bajos, a sufrir más de depresión, y a cometer suicidio con mayor frecuencia (Solomon 2003, 362).

Claro, no puedo decir que mi padre siempre se comportaba como un ogro.

Muchas veces se mostraba amoroso y respetuoso. Pero bien sabemos que son las situaciones de *stress* las que más impacto causan en el inconsciente y en todo el organismo, en comparación con las situaciones de confort, que crean estados de calma que pueden olvidarse o pasarse por alto fácilmente. Además, cuando descubrí que mi padre tiene tendencias pederastas y homosexuales hace unos años atrás, todos esos “buenos” recuerdos se volvieron retroactivamente despreciables y asquerosos.

Dicho descubrimiento tuvo su principio cuando mi madre encontró un papel tirado en el suelo del baño del estudio de mi padre. Este papel contenía escrita a mano en el lo que parecía ser una especie de confesión, de carta reveladora, en la que mi padre admitía haber tenido sexo con niños y otras cosas menores. Tal vez él escribió esta carta en el furor de su consumo cotidiano de estupefacientes, mas no lo sabemos—sólo él sabe. Yo personalmente nunca vi la carta, pero mi madre me contó sobre su hallazgo mientras desayunábamos sólo ella y yo en un restaurante—ella estaba bastante consternada, por supuesto. Yo reaccioné de una forma más bien ecuánime, incluso ataráxica. Pareciera como si dentro de mí yo ya lo supiera, inconscientemente. En ese momento, muchos episodios y sucesos de mi vida con él se explicaron a sí mismos más claramente.

Por ejemplo, la forma en que nos daba cariño físicamente cuando eramos niños, de pronto se me apareció como algo erótico—para él, no para mí. La forma en que nos tocaba, como nos lamía las orejas o el cuello, como introducía su dedo índice en nuestras axilas—aunque nunca tocó nuestros genitales, según recuerdo. El le llamaba a esto “cachondeo” cuyo simple significado es ‘jugueteo’, pero normalmente tiene implicaciones sexuales. Esto lo hacía principalmente conmigo y mi hermano, no así con mi hermana.

Después del descubrimiento de la mencionada carta, hubo un episodio de maltrato de comprendí mejor. En una ocasión, un día cualquiera, mi hermana y yo

estábamos peleando como lo hacíamos regularmente—no recuerdo siquiera la razón. Siendo ella la consentida de mi padre, su ‘princesita’, siempre recurría a él para acusarme cuando estas peleas surgían, teniendo como resultado, generalmente, una golpiza de mi padre hacia mí. Pero este día, él no se encontraba en casa, así que mi hermana procedió a llamarlo por teléfono a su oficina, para acusarme de estarla molestando. Mi padre se enfureció y amenazó con las peores consecuencias a su llegada a casa por la noche.

Cuando él llegó—horas más tarde—yo me encontraba en el baño, sentado en el retrete, cumpliendo con lo que se debe. Llegó él ante la puerta asegurada y empezó a golpearla reclamando que yo la abriera, yo respondí que ya estaba por terminar mi deposición y que pronto saldría, pero esto no le importó. Comenzó a forzar la puerta hasta que logro abrirla, y yo, ahí sentado. Se aproximó a mí y me levanto de mi posición y empezó a gritarme, a sacudirme, y a golpearme. Me sacó del baño—yo con los pantalones y ropa interior abajo y sin haberme limpiado el trasero—y me tiro de costado sobre la cama, y se colocó detrás de mí gimiendo como un toro durante unos minutos, no recuerdo cuanto tiempo exactamente. Yo estaba llorando y ciertamente en *shock*, pero nunca lo vi como un ataque sexual, yo tenía unos 10-11 años y nada sabía sobre eso. Pero claro—como antes referí—fue hasta muchos años después, con el hallazgo de esa carta, que pude darme cuenta de que se trató de un ataque sexual auto-frustrado—se detuvo a sí mismo de la tentación imperiosa de cometer un acto incestuoso, pedofilico, y homosexual conmigo.

Otro episodio un tanto similar ocurrió muchos años después, siendo yo ya un joven adulto—con 26 años o algo así—pero anterior al descubrimiento de la carta mencionada. Él tenía poco tiempo de haberse jubilado, mi hermano ya no vivía en casa—él sí logró abandonar el nido a una edad más cercana al promedio—y mi hermana junto con mi madre se encontraban de viaje por Europa. El suceso no ocurrió en un contexto violento, sino todo lo contrario. Nos encontrábamos

casualmente almorzando mientras mirábamos el televisor y él sugirió que viéramos una película en DVD que él acababa de comprar: *Les Valseuses*<sup>59</sup>.

La película trata sobre las aventuras criminales de un par de jóvenes amigos que viajan de un lado a otro cometiendo fechorías tales como robar autos, secuestrar y violar a una mujer, etc. En cierta parte de la película, los dos amigos se encuentran en una habitación de hotel, acabados de darse una ducha, cuando uno de ellos—el más corpulento de los dos—ataca por la espalda al otro aplicándole una llave sometedora con los brazos, y procede a violarlo por detrás. La película es despreciable en sí misma porque se trata de una apología al crimen y desorden juveniles, que los hace ver como divertidos y fascinantes, y a la violación de un amigo hacia otro como algo que forma parte de una amistad entrañable(!).

Al finalizar la película yo terminé sinceramente algo asqueado, pero a mi padre se le notaba satisfecho y complacido. Poco después, me dispuse a lavar los platos que habíamos utilizado para comer mientras veíamos la película, y mientras me encontraba yo haciéndolo, mi padre se aproximó a mí—por la retaguardia—y me sujeto juguetonamente emulando la acción sometedora realizada por un amigo al otro en la película. Afortunadamente todo el movimiento duró poco, pero yo no supe como reaccionar, me quede anonadado, sin palabras ni expresión. Él se alejó y abandonó la cocina. Nunca hablamos al respecto, ni entonces ni después.

Creo que su insinuación sexual fue obvia, pero ¿cómo demonios esperaba él que yo reaccionara a eso? ¿Acaso sugirió que viéramos esa película para ponerme ‘*in the mood*’ o algo así? ¡Diantres! ¿Qué carajos le pasaba por la cabeza en ese momento? No me queda de otra más que suponer que mi padre es un depravado sexual, un enfermo mental. Adicionalmente, mi padre es también un adipófilo, es

---

<sup>59</sup> Es una comedia francesa de 1974, titulada en inglés *Going Places*, pero cuyo título original hace referencia a los testículos, de acuerdo a la Wikipedia.

decir, le atrae sexualmente la gente gorda.

Por muchos años todos los miembros de nuestra familia podíamos observar, como al pasar una persona muy gorda por la calle,—tanto hombres como mujeres —mi padre fijaba su mirada en ellos de la manera más lasciva y descarada, mirando sus traseros mientras se alejaban a la distancia. No los veía de reojo ni por corto tiempo, de verdad fijaba toda su atención a ese propósito. Yo volteaba a ver a mi madre desconcertado, esperando alguna reacción de su parte... pero nada, nunca le llamaba la atención o algo así, miraba en dirección opuesta y se desentendía del asunto. Pude comprobar definitivamente la adipofilia de mi padre cuando en una ocasión accidentalmente vi dos videos caseros pornográficos de mi padre teniendo sexo con dos mujeres obesas, grabados contiguamente al final de los créditos de una película perteneciente a la videoteca de mi casa, cuyo nombre o trama ni siquiera puedo recordar. No sabía como reaccionar ante tal espectáculo, si reírme, si llorar, si enojarme. Además, con esto se hacía evidente que le había sido infiel a mi madre, pues aunque las grabaciones parecían un tanto añejas, podía estar seguro de que se filmaron en una época en la que mi padre ya estaba casado y con sus tres hijos, porque como fondo musical la pareja adúltera tenía una canción del infame grupo mexicano Maná grabada en 1992: Rayando el Sol. Eso sí que lo recuerdo bien(!).

Este último fin de año, salimos todos en familia de vacaciones después de tal vez más de una década de no hacerlo juntos—estuvimos en Acapulco por 6 días. Si bien fue un viaje nostálgico—pues había pasado ya mucho tiempo desde la última vez que estuvimos ahí todos juntos, después de 20 veces de haberlo hecho en pasadas vacaciones—también fue una ocasión vergonzosa y desconcertante. Cuando íbamos a la playa, era verdaderamente horroroso ver a mi padre observando lascivamente a niños obesos, niños rechonchos de 12-14 años de sexo masculino—el verlo acercárseles para hacerles alguna pregunta estúpida y entablar una breve conversación con ellos. En una esas ocasiones, se quedó



viendo tan fijamente a un niño que temí que la familia del menor se diera cuenta y terminaran golpeado o acusando a mi padre con la policía. Tuve que pedirle a mi madre que hiciera algo al respecto, que le llamara la atención, tal vez por primera vez en la vida. Y lo hizo, a lo cual mi padre respondió en negación, con su usual gentileza y honestidad: “¡Estás loca! ¡Eres una estúpida!”.

Fueron tal vez las peores vacaciones de mi vida. Vanessa acababa de terminar conmigo tan sólo unas 7 semanas atrás, y yo había decidido cambiar mi vida radicalmente, renunciando a los lácteos, al azúcar, a las harinas y granos refinados<sup>60</sup>, al cáñamo, al sedentarismo; por lo cual me encontraba en un momento crítico, bajo un franco síndrome de abstinencia de todas estas sustancias súper adictivas—incluido el ‘amor’, cuya cesación genera también molestias de abstinencia<sup>61</sup>. Así que, con todo esto encima aunado a lo que presenciaba al convivir esos días con mi padre, sentí ganas de matarme.

El suicidio ha sido una contemplación cotidiana en mi vida desde hace muchos años ya, pero—afortunadamente—siempre han existido factores inmediatos que me retraen del sentimiento imperioso de cometerlo. No soy especialmente una persona autodestructiva, diría yo que al contrario. Al menos no más que los millones de personas que llevan estilos de vida dañinos y viciosos, que en realidad también se están suicidando—pero muy lentamente (Sharma & Majumdar 2009). Irónicamente, muchas de estas personas seguramente ven al suicidio como una locura. Así, siempre he intentado tener un estilo de vida balanceado y sano, aunque algunas veces haya fallado en el intento y me haya terminado auto-engañado. Siempre procuré comer cosas sanas (de ahí mi

---

60 Aunque he sido vegetariano por más o menos 9 años, nunca me decidí a dejar los lácteos, lo cual es parte del ideal vegetariano o vegano. Además, desde la adolescencia he tenido problemas de sobrepeso, contando siempre con unos 9-10 kilos extra. Al descubrir que el azúcar es prácticamente veneno, y que los granos y harinas refinadas contribuyen mucho para ganar peso (indeseable para mí), decidí abandonar completamente el consumo de estos alimentos. El rompimiento con Vanessa me hizo recapacitar sobre todos los aspectos de mi vida, lo cual me llevó a realizar cambios drásticos.

61 The Neuroscience of Relationship Breakups – psychologytoday.com – Abril 11, 2011.

vegetarianismo), siempre mantuve la filosofía de consumir exclusivamente drogas naturales, y nunca he sido un bebedor de alcohol demasiado excedido. Tampoco soy adicto a la adrenalina, algo que muchos no consideran como lo que realmente es: una forma autodestructiva o de deseo de muerte; el gusto por la velocidad excesiva, por los deportes de riesgo, ser un buscapleitos o bravucón, etc. En realidad, soy un hombre bastante aburrido y sobrio.

De hecho, me he esmerado por buscar o idear métodos de suicidio lo menos sangrientos y dolorosos posibles. Nunca me lanzaría a las vías del metro para ser atropellado por este, o a una calle muy transitada y de alta velocidad para ser atropellado por un auto. Nunca me cortarían las venas de los brazos, nunca me dispararían con una pistola a la cabeza o al corazón.

Después de una ardua investigación, descubrí que el método más efectivo, no sangriento, e indoloro es la asfixia. Puede realizarse de muchas formas. La más elegante es haciéndose respirar a uno mismo oxido de carbono u oxido nitroso a través de una mascarilla. Otra forma un poco más drástica, es ponerse un cinturón para pantalón al cuello sin abrochar, atar el otro extremo a la perilla de una puerta y dejarse caer. Por último, utilizando una bolsa de plástico, cubriéndose completamente la cabeza con esta y atando fuertemente la apertura de la bolsa con algún aditamento para evitar que entre el aire. En realidad, uno puede ponerse creativo con esta idea e inventarse nuevas formas de auto-asfixia.

Es muy frecuente que la gente se horrorice ante un tema como el suicidio, de hecho es un tanto un tema tabú, lo cual me parece absurdo, pues es muy normal que en ciertas ocasiones la gente hable de cómo le gustaría morir o de como no le gustaría morir. Las formas en las que a la gente no le gustaría morir son tantas que no podría enlistarlas todas, pero—en resumen—nadie quiere morir sintiendo un dolor extremo o prolongado, lo cual es perfectamente natural, y—como antes insinué—yo comparto el mismo deseo. La gran mayoría de la gente dirá: “quiero

morir mientras duermo” o “quiero morir en mi cama mientras descanso”. Entonces, si la gente habla de como quiere morir, ¿por qué no hablar también de cómo hacerse morir? ¿Por qué la gente se siente tan inmune o exenta de que algún día pueda llegar el momento de sufrir una terrible e insoportable desesperación, angustia, decepción, o tristeza?

Creo que son muchos los factores para que la gente piense del suicidio como una locura. Para empezar, muchos lo ven como algo prohibido por los dioses: “Dios da la vida y Dios debe quitarla”. ¿Acaso Dios mandó al ladrón que mata a personas por resistirse a su asalto? ¿Acaso él hace que un tumor cancerígeno letal crezca dentro de tu cuerpo? ¿Acaso él le ordenó a una persona tener un estilo de vida degenerativo que hubo de llevarlo finalmente a la muerte? Yo respondería, que Dios, la Naturaleza, o como quiera llamarsele, ha ordenado matarnos a todos desde que nacemos. La vida conduce a la muerte inexorablemente. Entonces, quitarse la vida uno mismo no es más que adelantarse a lo irremediable. No es sino parte de la obra de Dios, de la Naturaleza. Ella efectivamente nos ha proveído con un sentido de auto-preservación y de conservación de la vida propia—pero la Naturaleza también requiere que finalmente muramos. Y si internamente alguien siente la sensación de morir ¿por qué intentar detenerlo? ¿por qué verlo como un loco? Es la misma Naturaleza (Dios) la que le ordena quitarse la vida, nada más y nada menos—es una respuesta natural a condiciones sobre las que no tenemos control.

No obstante, en nuestra tradición cristiana—de la cual, debo aclarar, yo soy apóstata—tenemos la opinión clásica del padre de la Iglesia “santo” Tomas de Aquino quien en su *Summa Theologica* opinaba que el suicidio “es contrario a la ley natural” y que un hombre “matándose a sí mismo lastima a la comunidad”<sup>62</sup>. Claro que, en otro apartado de este mismo tratado, el “santo” declara que “los

---

62 *Summa Theologica*; Question 64: Of Murder; Art. 5: Whether it is lawful to kill oneself? – ccel.org (Christian Classics Ethereal Library).

herejes no deben ser solamente ex-comunicados, sino que tienen que ser entregados a las autoridades seculares para ser exterminados”<sup>63</sup>.

Es decir, para este “santo” padre de la Iglesia—una de las más altas autoridades dentro de la misma—era antinatural matarse a uno mismo, pero no así asesinar a aquellos que no creían en lo mismo que él. Para él era “natural” exterminar la diversidad sociocultural auténticamente natural del mundo, pero no así al propio ser. En un poema atribuido a él nos dice: “¿Cómo podemos vivir [todos] en armonía? Primero necesitamos saber que todos estamos locamente enamorados del mismo dios”<sup>64</sup>. Sí, una vez que hayan exterminado a todos aquellos que no amen locamente al dios ultra-celoso y anti-naturalista de Aquino.

Claro que, Aquino no es más que una víctima de su propia ignorancia, provista por su contexto histórico y social—igual que cualquier otra persona. Hoy en día ya sabemos que el suicidio es perfectamente natural, pues se ha demostrado que muchas otras especies animales también lo practican (Ramsden 2014) y esto sin que estas cuenten con el complejo intelecto humano.

Me gustaría—no obstante—rescatar uno de los puntos de Aquino. Cuando dice que el hombre que se suicida lastima a su comunidad (haciendo eco de Aristóteles) me parece que da en el clavo, pues ¿No sería el suicida el mayor crítico de su sociedad al rechazarla con tal fervor mortífero? ¿No la sociedad se ve amenazada y menospreciada cuando uno de sus miembros la abandona de tal manera? ¿No representa el suicidio para las autoridades y otros dictadores de la *doxa* cultural un conato de amotinamiento que debe ser constantemente sofocado ideológicamente? Yo pienso que sí.

---

63 Summa Theologica; Question 11: On Heresy; Art. 3: Whether heretics ought to be tolerated? – ccel.org (Christian Classics Ethereal Library).

64 'We are fields before each other' en Love Poems from God: Twelve Sacred Voices from the East and West (2002) – Penguin Compass, New York – pag. 129.

El suicidio representa la escapatoria más inmediata a las presiones sociales que nos oprimen, lo cual lo convierte en una amenaza para el control impuesto por las instituciones seculares y religiosas. Por supuesto, prácticamente todas las religiones del mundo ven al suicidio como algo negativo<sup>65</sup>, condenable—incluso punible en la vida por venir después de la muerte. Y aun los paganos, como Platón el súper sabio, tenían una opinión mala sobre él<sup>66</sup>. En su libro de Leyes, él opinaba que el suicidio era una desgracia y que los que lo cometían deberían ser enterrados en una tumba sin lapida. Es decir, para él, un suicidado perdía toda personalidad, era considerado basura social, que no merecía ningún tipo de reconocimiento *post-mortem*. Adicionalmente, opinaba que el suicidio era un acto de cobardía y pereza, llevado a cabo por individuos demasiado delicados (débiles) como para manejar las vicisitudes de la vida.

¿Serán esas las razones por las cuales el suicidio es la primera causa de muerte entre los jóvenes mexicanos?<sup>67</sup> ¿Por ser demasiado débiles? ¿O el por qué sea también la segunda causa de muerte entre los jóvenes mundialmente?<sup>68</sup>

Yo diría que sí, que Platón tenía razón respecto a eso. Pero él desconocía—por las mismas razones que Aquino—que los cerebros de todos están compuestos de distintas formas, y que existe gente cuyos cerebros están equipados con más o menos receptores de serotonina—una de las principales hormonas que intervienen en la sensación de felicidad y bienestar—que otros cerebros, así como cerebros con más o menos receptores de cortisona—la hormona del *stress* y la ansiedad—que otros (Solomon 2003, 362). Las causas son genéticas y epigenéticas, es decir, naturales. Por lo tanto, hay gente que de manera innata tiene más resistencia y resiliencia para enfrentar los embates de la vida y sus

---

65 Religious views on suicide – wikipedia.org

66 Ancient and Classical Views of Suicide – plato.stanford.edu

67 Suicidio primera causa de muerte entre los jóvenes: Diputados – elsoldemexico.com.mx – Marzo 3, 2016.

68 OMS: El suicidio es la segunda causa de muerte en el mundo en los jóvenes entre 15 y 29 años – 20minutos.es – Abril 9, 2014.

vicisitudes, y hay otras que nacen teniendo poca, o muy poca, o poquísima.

Si se quiere, puede incluso llegar a verse como parte de un dispositivo evolutivo, que obliga a los más débiles a autodestruirse. ¡Qué mejor cosa que esa para la evolución! Así, los humanos más débiles no tienen que esperar a que les llegue la muerte por causas naturales, viviendo vidas miserables, sino que tienen el derecho natural, el recurso biológico evolutivo, de ellos mismos acabar con su sufrimiento material.

Pero a pesar de lo que opine Platón, no podemos pasar por alto que los suicidas y suicidados son hijos de alguien, hermanos de alguien, amigos de alguien, padres de alguien, miembros de un grupo social que los amaba, que los apreciaba, que los deseaba. Muchos suicidas seguramente fueron grandes almas, personas con buenas intenciones que nunca dañaron a alguien, benefactores para los que se cruzaban en su camino vivencial. No obstante, demasiado débiles para soportar la crueldad de los sistemas socioculturales que los oprimen y reprimen, o para sobrevivir dejándose contagiar por el colectivo síndrome de Estocolmo cultural que representa tolerar esta civilización; demasiado perezosos para aceptar sin cuestionar, y para realizar con ahincó las tareas y trabajos absurdos que vacían y matan al alma; y demasiado cobardes para enfrentar al cacodemonio que ha poseído los cuerpos de los hombres fuertes que destruyen la tierra, a otros hombres y mujeres, a otras especies, y a todo lo que encuentran a su paso progresista pleonéxico.

***“Toda palabra, todo pensamiento, y toda emoción conducen de vuelta a un sólo problema central: la vida no tiene sentido.”***

**—M. Heisman<sup>69</sup>**

---

69 Suicide Note (2010) – Creative Commons Attribution – Boston, Massachusetts – pag. 1875.

### 3. Bibliografía

Augé, M. (1994) *El Sentido de los Otros: Actualidad de la Antropología* – Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona, España – pp. 45.

Ardener, E. (1987) “Remote Areas”: Some Theoretical Considerations’ en Jackson A. (ed.) *Anthropology at Home* – Routledge, London.

Barone, G. & Mocetti, S. (2015) *Intergenerational mobility in the very long run: Florence 1427-2011* – Bank of Italy’s Working Papers.

Barth, F. (1981) *Process and Form in Social Life* – Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley.

Bellow, A. (2003) *In Praise of Nepotism: A Natural History* – Doubleday, New York.

Bernays, E. [1928] (2005) *Propaganda* – Ig Publishing, Brooklyn, New York.

Blanco Sánchez, M. de las M. (2011) *Investigación Narrativa: Una Forma de Generación de Conocimientos* – Argumentos año 24, n° 67, Sep-Dic, UAM-X, México, D.F. – pp. 135-156.

\_\_\_\_\_ (2012) *¿Autobiografía o Autoetnografía?* – Desacatos, n° 38, Ene-Abr, CIESAS, México, D.F. – pp. 169-178.

\_\_\_\_\_ (2012) *Autoetnografía: Una Forma Narrativa de Generación de Conocimientos* – Andamios, vol. 9, n° 19, May-Ago, UACM, México, D.F. – pp. 49-74.

Bloch, M. (1988) ‘An Interview with Maurice Bloch’ en Houtman, G. (ed.)

Anthropology Today 4, 1 – pp. 18-21.

Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* – Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Boon, J. (1982) *Other Tribes, Other Scribes* – Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1986) *L'illusion biographique* – *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63 – pp. 69-72.

\_\_\_\_\_ [2004] (2008) *Sketch for a Self-Analysis* – The University of Chicago Press.

Bridge, D.J. & Voss, J.L. (2014) *Hippocampal Binding of Novel Information with Dominant Memory Traces Can Support Both Memory Stability and Change* – *The Journal of Neuroscience*, Febrero 5, 2014, 34(6) – pp.2203–2213.

Burawoy, M. (1991) *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis* – University of California Press, Berkeley.

Carrier, J. (ed.) (1995) *Occidentalism* – Oxford University Press, Oxford.

Cerutti, S. (1990) *La ville et les métiers: Naissance d'un langage corporatif (Turin, 17e–18e siècle)* – Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Chang, H. (2008) *Autoethnography as Method* – Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Cheater, A. (1987) 'The Anthropologist as Citizen: The Diffracted Self?' en



Jackson, A. (ed.) *Anthropology at Home* – Routledge, London.

Clark, G. (2014) *The son also rises: Surnames and the history of social mobility* – Princeton University Press, New Jersey, NY.

Clark, G. & Cummins, N. (2014) *Surnames and Social Mobility in England, 1170-2012* – Springer Science+Business Media, New York.

Clark, G. & Ishii, T. (2012) *Social Mobility in Japan, 1868-2012: The Surprising Persistence of the Samurai* – University of California, Davis.

Clough, P.T. (1998) *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism* – Peter Lang, New York.

Cohen, A.P. (1992) 'Self-conscious Anthropology' en Okely, J. & Callaway, H. (eds.) *Anthropology and Autobiography* – Routledge, London.

Cohen, A.P. & Rapport, N.J. (1995) 'Introduction: Consciousness in Anthropology' en Cohen, A.P. & Rapport, N.J. (eds.) *Questions of Consciousness* – Routledge, London.

Cooley, C.H. [1902] (1998) *On Self and Social Organization* – University of Chicago Press.

Cresswell, J.W. (2009) *Research design: Qualitative, quantitative and mixed-methods approaches* – SAGE, London.

Denzin, N.K. (1995) 'Symbolic Interactionism' en Smith, J.A., Harré, R., & Van Lagenhove, L. (eds.) *Rethinking Psychology* – SAGE Publications, Thousand Oaks, CA – pp. 43-58.

Dekker, R. (2002) Jacques Presser's Heritage: Egodocuments in the Study of History – *Memoria y Civilización*, 5, 2002 – pp. 13-37.

Fine, G.A. (1993) Ten Lies of Ethnography; Moral Dilemmas of Field Research – *Journal of Contemporary Ethnography* 1993; 22 – pp. 267-294.

Frankenberg, R. (1957) *Village on the Border* – Cohen & West, London.

Gannon, S. (2006) The (Im)possibilities of Writing the Self-writing: French Poststructural Theory and Autoethnography – *Cultural Studies<->Critical Methodologies* 6(4) – pp. 474-95.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures* – Basic Books, New York.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* – Polity, Cambridge.

Ginzburg, C. (1989) 'Clues: Roots of an evidential paradigm' en Ginzburg, C. (aut.) *Clues, Myths and the Historical Method* – traduc. Tedeschi, J. & Tedeschi, A.C. – The Johns Hopkins University Press, Baltimore. (1a ed. 1979: 'Spie: Radici di un paradigma indiziario').

Grendi, E. (1996) 'Repenser la micro-histoire?' en Revel, J. (ed.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse a l'expérience* – Hautes Études, Seuil and Gallimard, Paris.

Griffiths, J.G. (1991) *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions* – E.J. Brill, Leiden, The Netherlands.

Harris, J. (ed.) (2001) *Tönnies: Community and Civil Society* – Cambridge

University Press, UK.

Hastrup, K. (1995) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory* – Routledge, London.

Hayano, D. (1979) *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems and Prospects* – *Human Organization* 38, 1 – pp. 99-104.

Heider, K.G. (1975) *What do People do? Dani Auto-ethnography* – *Journal of Anthropological Research* 31, 1 – pp. 3-17.

Heider, K.G. (1988) *The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree* – *American Anthropologist, New Series, Vol. 90, No. 1 (Mar., 1988)*, Blackwell Publishing – pp. 73-81.

Hemmingson, M. (2009) *Auto-ethnographies: Sex and Death and Symbolic Interaction in the Eighth Moment of Qualitative Inquiry* – The Borgo Press, San Bernardino, CA.

Holt, N.L. (2003) *Representation, legitimation, and autoethnography* – *International Journal of Qualitative Methods* – pp. 18.

Holt-Lunstad, J. et al. (2015) *Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality: A Meta-Analytic Review* – *Perspectives on Psychological Science* 2015, Vol. 10(2), SAGE – pp. 227–237.

Jackson, A. (1987) 'Reflections on Ethnography at Home and the ASA' en Jackson, A. (ed.) *Anthropology at Home* – Routledge, London.

Kelly, G. (1969) *Clinical Psychology and Personality* (ed. Maher, B.) – Wiley, New

York.

Leach, E.R. (1984) Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology – Annual Review of Anthropology 13, Cambridge – pp. 1-23.

Lepetit, B. (1993) 'Architecture, géographie, histoire: Usages de l'échelle' en Genèses 13 – pp. 118-38.

Levi, G. (1991) 'On microhistory' en Burke, P. (ed.) New Perspectives on Historical Writing – Polity Press, Cambridge.

Little, K. (1948) Negroes in Britain – Routledge & Kegan Paul, London.

Macfarlane, A. (1970) The Family Life of Ralph Josselin, A Seventeenth-Century Clergyman: An Essay in Historical Anthropology – Cambridge University Press, Cambridge.

Magnússon, S.G. & Szijártó, I.M. (2013) What is Microhistory?: Theory and practice – Routledge.

Malhotra, S. & Pérez, K. (2005) Belonging, Bridged, and Bodies – NWSA Journal 17 (2) – pp. 47-68.

Marcus, G. (1980) Rhetoric and Ethnographic Genre in Anthropological Research – Current Anthropology 21, 4 – pp. 507-10.

Marcus, G. & Clifford, J. (eds.) (1986) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography – University of California Press, Berkeley.

Marcus, G. & Fischer, M. (1986) Anthropology as Cultural Critique: An

Experimental Moment in the Human Sciences – University of Chicago Press, Chicago.

Maréchal, G. (2010) 'Autoethnography' en Mills, A., Durepos, G., & Wiebe, E. (eds.) Encyclopedia of case study research – SAGE, Thousand Oaks, CA. – pp. 44-46.

Marshall, C. & Rossman, G.B. (1999) Designing Qualitative Research – SAGE, Thousand Oaks, CA.

Martin, B. (1988) 'Lesbian Identity and Autobiographical Difference[s]' en Brodzki, B. & Schenck, C. (eds.) Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography – Cornell University Press, Ithaca – pp. 77-103.

Mascuch, M. (1997) Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791 – Polity Press, Cambridge.

Mead, G.H. [1934] (1992) Mind, Self, and Society – University of Chicago Press.

Méndez, M. (2013) Autoethnography as a Research Method – Colombian Applied Linguistics Journal, Jun-Dec 2013, Vol. 15, N° 2 – pp. 280.

Merriam, B.S. (2009) Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation – Jossey-Bass, Cambridge, San Francisco, CA.

Messerschmidt, D. (ed.) (1981) Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society – Cambridge University Press, Cambridge.

Miller, N.K. (1994) Representing Others: Gender and the Subjects of Autobiography – Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 6(2) – pp. 1-

27.

Misch, G. (1949-1970) *Geschichte der Autobiographie* – Francke, Bern – 7 vols.

Mitchell, G. (2005) *Diasporic Visions: Transgenerational Haunting and the Figure of the Yanggongju*, Tesis Doctoral – CUNY Graduate Center.

Muir, E. (1991) 'Introduction: Observing trifles' en Muir, E. & Ruggiero, G. (eds.) *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Naipaul, V.S. (1987) *The Enigma of Arrival* – Penguin, Harmondsworth.

Neusner, J. & Chilton, B. (eds.) (2008) *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions* – Continuum International Publishing Group.

Okely, J. (1992) 'Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge' en Okely, J. & Callaway, H. (eds.) *Anthropology and Autobiography* – Routledge, London.

\_\_\_\_\_ (1996) *Own or Other Culture* – Routledge, London.

Ortega y Gasset, J. (1956) *The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture* – Doubleday, New York.

Pocock, D. (1961) *Social Anthropology* – Sheed & Ward, London.

Prattis, I. (1985) *Reflection, the Anthropological Muse* – American Anthropological Association, Washington.

\_\_\_\_\_ (1996) 'Reflexive Anthropology' en Ember, M. & Levinson, D. (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology* – Holt, New York.

Rabinow, P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco* – University of California Press, Berkeley.

Ramsden, E. (2014) 'The Suicidal Animal: Science and the Nature of Self-Destruction' en *Past and Present*, n° 224, Aug. 2014, Oxford – pp. 201-242.

Rapport, N.J. (1997) *Transcendent Individual: Towards a Liberal and Literary Anthropology* – Routledge, London.

\_\_\_\_\_ (1993) *Diverse World-Views in an English Village* – Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rapport, N.J. & Overing, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts* – Routledge.

Reed-Danahay, D. (ed.) (1997) *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social* – Oxford University Press, New York.

\_\_\_\_\_ (1997) 'Introduction' en Reed-Danahay, D.E. (ed.) *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social* – Oxford University Press, New York – (pp. 1-17).

\_\_\_\_\_ (2005) *Locating Bourdieu* – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Revel, J. (1996) 'Micro-analyse et construction du social', in J. Revel (ed.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse a l'expérience*, Paris: Hautes Études, Seuil and Gallimard, traduc. A. Goldhammer (1995) 'Microanalysis and the construction of the social' en J. Revel & L. Hunt (eds.), *Histories: French constructions of the past*, New York: New Press.

Richardson, L. (2000) 'Writing: A Method of Inquiry' en Denzin, N. & Lincoln, Y. (eds.) *Handbook of Qualitative Research* – SAGE Publications, Thousand Oaks,

CA, – pp. 209-219.

Ruiz-Junco, N. & Vidal-Ortiz, S. (2011) 'Autoethnography: The Social Through the Personal' en Zake, I. & DeCesare, M. (eds.) *New Directions in Sociology: Essays on Theory and Methodology in the 21st Century* – McFarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson, NC. – pp. 193-211.

Scholte, B. (1969) 'Toward a Reflexive and Critical Anthropology' en Hymes, D. (ed.) *Reinventing Anthropology* – Pantheon, New York.

Shaffir, W. & Stebbins, R. (1991) *In Experiencing Fieldwork; An Inside View of Qualitative Research* – SAGE Publications, Newbury Park, CA. – pp. 1-24.

Sharma, M. & Majumdar, P.K. (2009) Occupational lifestyle diseases: An emerging issue – *Indian Journal of Occupational and Environmental Medicine*, Dec. 2009, Vol. 13, Issue 3.

Shrivastava, A., Johnston, M. & Tsuang, M. (2011) Cannabis use and cognitive dysfunction – *Indian Journal of Psychiatry* 53 (3), Jul-Sep 2011.

Shweder, R. (1991) *Thinking through Cultures* – Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Singer, P. [1975] (2002) *Animal Liberation* – HarperCollins Publishers, New York.

Solomon, A. (2003) *The Noonday demon: An atlas of depression* – Scribner, New York, NY.

Spry, T. (2001) *Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis* – *Qualitative Inquiry* 7, 6 – pp. 706-732.



Stone, L. (1979) The revival of narrative – Past and Present, 85 – pp. 3-24.

Strathern, M. (1987) 'The Limits of Auto-anthropology' en Jackson, A. (ed.) Anthropology at Home – Tavistock Publications, London, UK – pp. 16-37.

Torre, A. (1987) 'Antropologia sociale e ricerca storica' en Rossi, P. (ed.) La storiografia contemporanea: Indirizzi e problemi – Il Saggiatore, Milano.

van Mannen, J. (1988) Tales of the Field: On Writing Ethnography – University of Chicago Press.

van Schaik, C.P. & Burkart, J.M. (2011) Social learning and evolution: The cultural intelligence hypothesis – Philosophical Transactions of the Royal Society B, 366, pp. 1008–1016.

Warner, W.L. (1959) The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans – Yale University Press, New Haven, Conn.

Wattles, J. (1996) The Golden Rule – Oxford University Press, New York.

Whitaker, M. (1997) 'Reflexivity' en Barnard, A. & Spencer, J. (eds.) Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology – Routledge, London.