



ANTROPOLOGÍA Y DERECHO: REFLEXIONES METODOLÓGICAS SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO EN ÁREAS DE VIOLENCIA

Anthropology and law: methodological reflections on field work in areas of violence

Juan Cajas

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2557-3174>

E-mail: juancajas@gmail.com

Trabalho enviado em 7 de setembro de 2024 e aceito em 08 de setembro de 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 17, N.01, 2024, p. 26-47

Juan Cajas

DOI: [10.12957/rqi.2024.87126](https://doi.org/10.12957/rqi.2024.87126)

RESUMEN

En este ensayo se efectúa una reflexión en torno al quehacer de la socio antropología y el papel que desempeña el investigador ante el reto de manejar información aportada por sujetos/objetos que actúan al margen de las normas del derecho. Los datos, por sus características singulares requieren de ser manejados o presentados en forma encubierta. El tema en cuestión, esto es, la necesidad de proteger la integridad de los informantes, obliga al ejercicio de una narrativa que trabaja sobre datos reales pero que se cubren con un estilo asociado a géneros como la crónica, el ensayo y la no ficción (*non fiction*), que consideramos puede ampliar el saber criminológico. En este escrito se utilizan datos provenientes de un trabajo de campo realizado en la frontera norte de México.

Palabras clave: Antropología, trabajo encubierto, violencia, prostitución, ciencia

ABSTRACT

This essay reflects on the work of socioanthropology and the role that the researcher plays in the challenge of managing information provided by subjects/objects that act outside the rules of law. The data, due to its unique characteristics, requires being handled or presented in a covert manner. The issue in question, that is, the need to protect the integrity of the informants, requires the exercise of a narrative that works on real data but that is covered with a style associated with genres such as chronicle, essay and non-fiction, which we consider can expand criminological knowledge. In this writing, data from field work carried out on the northern border of Mexico is used.

Keywords: Anthropology, undercover work, violence, prostitution, science

TIJUANA, ESCENARIO DE LIMINALIDAD

Extraviado en el amanecer de un día cualquiera, con el temor y la fatiga a cuestas, luego de husmear en el escondrijo de uno de mis informantes, caminaba raudo entre calles polvorientas, sin más preocupación que llegar al hotel y transcribir mis notas de campo. Advertí entonces a mis espaldas el rítmico taconeo de unos pasos breves. Mis nervios entraron en un *shock* adrenalínico. Instintivamente eché mano a la mochila donde guardo mis cosas y que siempre me acompaña en el ritual ordálico del trabajo de campo. Oí entonces un pequeño grito que me detuvo en seco: “¡Eh, parcero!”.¹ A mis oídos llegó una cascada de vocablos congelantes: “te volverás para decirme adiós y yo te regalaré un secreto...”

La frase explotó de golpe en mi cabeza como un torrente de agua fresca; sorpresiva y confesional, a bocajarro desde un intersticio semi oscuro de Tijuana, la ciudad más septentrional de América Latina y epicentro del único Cártel mexicano regentado por una mujer: Enedina Arellano Félix, sobreviviente y heredera del Cártel que con mano de hierro dirigieron sus hermanos, muertos unos y capturados otros. La de la voz era *Guadalupe Cisneros*, una joven mujer que con engaños fue llevada a un lupanar de la frontera.

La primera vez que visité Tijuana lo hice en compañía de un trío de colombianos que venían a finiquitar un negocio inconcluso, una transacción malograda que requería de acciones de fuerza. Gracias a los buenos oficios de mis contactos en Estados Unidos me permitieron acompañarlos. Volamos de Nueva York a Los Ángeles; el resto del trayecto lo hicimos por tierra en un coche de alquiler. Cruzamos la garita internacional de San Ysidro, en San Diego, y sin mayor problema entramos a territorio mexicano. La ciudad no me embrujó a primera vista; lo que realmente me sedujo fue la cartografía nocturna, el *lugar antropológico*, lo subterráneo de la zona roja, las mujeres, los bares, los *table dance*, los fumaderos y la música estridente brotando de las bocinas de los autos en marcha. Mis amigos y yo dimos un pequeño *tour* por la ciudad, pero la mayor parte del tiempo permanecimos dentro del perímetro de la zona roja ubicada entre la Avenida Revolución y la calle Coahuila. Mientras ellos diligenciaban su *vuelta*, eufemismo de “negocio ilegal”, me entretuve vagando en los bares y en los *table dance*, en compañía de un contacto local, abrevando en relatos de primera mano sobre negocios clandestinos, observando personajes de la más variada pelambre que se mueven por la mítica frontera. Ahora, meses después, estaba de regreso en la mítica

¹ El vocablo “parcero” se deriva del portugués *parceiro* y significa amigo, compinche o camarada. Fue castellanizado en los años ochenta por colombianos que utilizaban a Brasil como ruta para la exportación de cocaína hacia Europa.

ciudad norteña, solo, sin más compañía que la cualidad flotante del temor y los recuerdos que asaltan mi memoria.

Las palabras de aquella madrugada, jugaron en mi cabeza como en un sueño de fantasmas con su torbellino de vértigo y embriaguez. Azar y contingencia. Para Philip Roth, individuo e historia se entrelazan por el azar. En el trabajo etnográfico a veces tienes suerte, otras no. El azar no es más que una tiranía de la contingencia. En el trabajo de campo encubierto en áreas de formación de violencia solo el azar y la buena suerte funcionan como metodología. No existen reglas precisas. Existen, sí, y es obvio decirlo, consecuencias, riesgos. Thomas lo señalaba con exactitud: “Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias” (*cf.* Schutz, 2003, p. 310).

Sorprendido por ese paréntesis de lucidez subterránea, di media vuelta atenazando con mi mano derecha la correa de la mochila; entonces reconocí los ojos vacuos de Guadalupe, su amplia sonrisa y los pendientes que brillaban en el lóbulo de sus orejas; era la mujer con la que había sostenido semanas atrás un conversatorio largo y farragoso sin haber obtenido respuestas a mis preguntas incómodas sobre los vínculos del narcotráfico con la trata de personas y la prostitución. Mis notas, aderezadas con manchas de café exhibían la árida soledad de mi trabajo de campo en el submundo violento de los personajes del derecho, con sus limitaciones específicas y riesgos adicionales que una vez superado el susto se convierten para el antropólogo en anécdotas. En cierta ocasión, luego de caminar largas horas por caminos inciertos y no encontrar a los informantes que incumplieron una cita, fui retenido en un retén por militares por “porte de cara sospechosa”. No obstante, mis documentos acreditaban mi condición de ciudadano respetuoso de la ley. Tan pronto se aclaró mi condición me dejaron seguir. La informalidad de los informantes es perturbadora; luego se incorpora a los placeres de la espera y al sigilo que demanda el trabajo con personajes elusivos y que se mueven en las penumbras, al margen de la ley. La elusividad es la estrategia que mantiene a los informantes activos en un mundo permeado por los conflictos, la delación y los cazadores de recompensas. El antropólogo no está exento de la suspicacia que se genera en los dos bandos: la policía y los delincuentes.

MARGINALIDAD URBANA EN LA FRONTERA

Uno de mis contactos en los entresijos de la frontera entre México y Estados Unidos me había comentado algunos pasajes sobre la trata de personas, uno de los negocios más redituables de la “economía sombra” del capitalismo global; pieza importante en el rompecabezas de la “empresa red” del crimen organizado, descrito por Castells (1991, p.196), cuyo anclaje con su trama de



códigos significantes se expresan en ámbitos múltiples de las alteridades locales, sujetas a procesos rizomórficos típicos de la frontera. El tema anidó en mis obsesiones. Permaneció unos meses como capítulo residual antes de que incursionara directamente en él. No era en ese momento y por cuestiones de orden el renglón más importante de la etnografía que estaba realizando; sin embargo, ahí estaba el asunto mirándome desde los bordes en su condición de sinécdoque; la parte de algo que nos remite a una totalidad (Becker, 2009, p. 95): el nuevo régimen en el clivaje de la marginalidad urbana, el habitat de los condenados de la ciudad en tiempos de la acumulación flexible de capital (Wacquant, 2007).

El abordaje de la trata de personas y la prostitución, en particular, era como agregar un capítulo más a la especiería de los cárteles y a los mercados clandestinos, al entramado complejo y diversificado del crimen organizado instalado en el vórtice de los fenómenos migratorios a escala planetaria. Tijuana, al igual que Ciudad Juárez, además de ser una de las fronteras más transitadas del mundo es un lugar para enganchar mujeres y moverlas en el gran negocio de la prostitución o el trabajo forzado; allí, las mujeres son concentradas como en una gran colmena, en espera de abandonar el enjambre, saltar la barda hacia el *otro lado*, ocuparse en las maquiladoras, o instalarse definitivamente en el mundo sin aceras de la mítica zona roja, entre la coloquial “revolución y la coagüila”, el lugar sin límites del México maldito. Quienes no pueden franquear la *línea* fronteriza -el *hueco* le llaman los colombianos-, se quedan a vivir en territorio mexicano habilitando el paisaje cosmopolita de las “fronteras” del norte, -en plural-. A la migración tradicional se agrega un fenómeno inédito: el éxodo migrante. Desde 2018 miles de centroamericanos se agrupan en caravanas y caminan desde El Salvador, Honduras y Guatemala hacia Tijuana; y al no poder cruzar se quedan a vivir en campamentos improvisados en las ciudades fronterizas. Los espacios de frontera no definen territorios fijos; la movilidad cultural es su característica; para Bauman (2009) las fronteras son fluidas, líquidas.

Línea -frontera- es, también, una expresión coloquial de uso frecuente entre una pléyade variopinta de personajes, en la escenicidad o performances que se representan cotidianamente a lo largo y ancho de los 3,100 kilómetros de uno de los linderos geográficos más extensos, concurridos y estereotipados del mundo: la trampa de lo inmutable recorre las fronteras norteñas, tejiendo una urdimbre sociocultural que abarca a seis estados y aproximadamente 16 millones de personas; nómadas de origen, migrantes que a fuerza de carencias se hicieron sedentarios, se apropiaron del espacio indómito y construyeron un paisaje cosmopolita, rico en expresividades pero igualmente sometido al escrutinio etnocéntrico de las plumas nacionales y de los habitantes del centro de la república que homologan la zona fronteriza como una “tierra de nadie”, o donde solo se arriesgan los valientes; el lugar sacrificial al que viajan las mujeres a encontrar la muerte: Ciudad Juárez es

un cenotafio gigante, el referente trágico de las fronteras. Los medios de comunicación y el cine negro han construido muchos de los estereotipos, entre estos, la holganza, la violencia, el crimen, y la situación de barbarie de las ciudades norteamericanas.

El vocablo bárbaro lo usaron los griegos para referirse a los extranjeros hablantes de lenguas incomprensibles, onomatopéyicas y extrañas. La barbarie define un punto intermedio entre el salvajismo y la civilización; *nepantla* le llamaron los mexicas. La expresión significa “en medio de”, atrapado “entre dos mundos”. Contemporáneamente decimos: Nepantla la cultura anglosajona y la cultura mexicana. Michael Kearney ha sugerido la idea de la frontera como un lugar liminal, una región a la que se llega pero de la que no se sale: los iniciados viven los ritos de pasaje, pero nunca abandonan el espacio liminal; se inauguran como extraños (*cf.* Hiernaux, 2008, p.13).

Interrogar sobre el comercio de las partes más íntimas del cuerpo, implicaba penetrar en los territorios de la memoria, mezcla de recuerdos, sueños frustrados, pesadillas y una odisea de horrores; descender a los círculos donde anidan formas extremas de esclavitud; construir, pues, una ruta de viaje, un mapa nocturno, “no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos, para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como tema sino como enzima” (Martín-Barbero, 2002, p. 16). No eran pues ni el cuestionario formal ni la encuesta -técnicas neutras y no dialógicas-, las formas idóneas para detonar en cascada o conseguir el efecto “bola de nieve”, la información del vértigo y el acceso a los miedos privados. Despertar la memoria de los informantes supone una suma de artificios para desbloquear con precisión quirúrgica el metarrelato de lo vivencial; paciencia de alquimista para escuchar y ver al *Otro*, recuperar la experiencia/evidencia como acción de reflexividad concreta, sin caer en las tartuferías de la alteridad mítica de mundos perdidos refundidos en los laberintos del inconsciente. Cruzar del otro lado del espejo, obliga al ejercicio de una hermenéutica oblicua; el oficiante de antropólogo, el “artesano intelectual” de Mills (2004), debe aprender a escuchar, dejar hablar, y a develar imaginativamente los susurros de la otredad en el jardín de los inéditos. La antropología, por su origen colonial, tuvo por objeto hasta mediados de los cincuenta del siglo pasado examinar con una poderosa lupa al *Otro* -el objeto - y describirlo hasta en el más mínimo de los detalles: no conversa, enmascara la objetividad manteniéndolo a distancia el papel que juega el investigador. Reivindicar una estrategia dialógica plantea una ruptura con el antropólogo científico e inquisidor que, literalmente, interroga al informante con el objeto de obtener o sacar información a como de lugar:

—¿Se dedica a vender el cuerpo, señorita?—pregunta el antropólogo.
 —¡No. Mi cuerpo no está en venta. Nomás lo alquilo! Tampoco soy señorita.
 ¿Qué no me ve? ¡Soy puta!

El lenguaje es una puerta; también un puente. Acto comunicativo. Finalmente, mediación. Síntesis de una miríada de gestos, olores, miradas, una polifonía de voces expresivas; presencia del hablante que dialoga sin necesidad de partitura. Reconocer que no sabemos es un excelente recurso para aprender a preguntar en el laberinto de las interacciones sociales, cara a cara, en el palimpsesto antropológico de lo social, a contrapelo del itinerario holista: la funcionalidad sistémica observada tras la lentilla de la descripción de las partes.

IR AL MUNDO DE LAS COSAS: OBJETIVIDAD, SUBJETIVIDAD Y RIESGOS

No es un truismo señalar que la experiencia, en su sentido más primario, constituye una referencia directa a lo individual. Para Husserl (1995) la evidencia experiencial y su respectiva trascendencia de sentido, es la base de toda aproximación fenomenológica. Ir al “mundo de las cosas” requiere de la clarividencia del ciego que vence a la esfinge: ver y saber con los ojos de Edipo, el que es capaz de “definir al hombre que es todos los hombres” (Rabinovich, 2001, p.13). En cierto aspecto, la idea antropológica del trabajo de campo -ir tras la huella del otro, seguir el rastro de la alteridad-, plantea un doble horizonte de interpretación para elucidar lo singular de los “particulares concretos”: de una lado, el yo intuitivo del sujeto artesano que indaga, y del otro, la evidencia macro de lo social, el logos; esto es, la conexión razonada de los vínculos entre lo que no está en realidad enlazado: lo oculto, la opacidad que se ofrece a la aventura de la búsqueda en la rostridad de la palabra como significante del otro. La “voz emerge del rostro” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 120). El rostro es el icono de la totalidad corporal; el significante siempre está rostrificado: la palabra desnuda su cuota de verdad sobre la condición humana; manifiesta la fractura simbólica que sufre o puede llegar a padecer. Así, la epidermis social de la prostituta exhibe una caligrafía de sombras; la historia escrita que fabricó su cuerpo, multiplicada en la performance de cuerpos fragmentados que se alquilan en la frontera. Placer efímero de la contraparte que compra caricias, pasión anónima, finalmente, con rostro:

—Verá, pues uno busca sexo, también compañía; alguien para hablar.

—Eres soltero?

—Casado, pero mi mujer logró pasar al otro lado; nomás que aquí con las muchachas, pues uno se olvida de los problemas, de los hijos, de la familia, de lo pesado que es estar solo y de trabajar en la maquila; del capataz agringado que se olvida que es mexicano y nos maltrata por ser mexicanos.

No estamos, pues, ante la cartografía de las culturas prístinas sobre las que se erigió el andamiaje de la antropología clásica, sino frente a un escenario que manifiesta variaciones en la forma de producción etnográfica. Del trabajo de campo -que da sustento a la disciplina- emergen las



etnografías, síntesis teórica y práctica manifiesta como narración escrita o visual. “¿Qué es lo que hace el antropólogo?: el antropólogo escribe”, se preguntaba y respondía Clifford Gertz (1987, p. 31). El resultado final de toda investigación antropológica es un texto escrito. La etnografía es el método de la antropología; el problema es que en ocasiones se confunden. La cuestión de fondo, no es ya la cultura autocontenida o el sujeto en movimiento, sino las formas discursivas de representación en el ajetreo de un mundo cambiante, tenso y sin límites fijos, inscrito en un registro contemporáneo del espacio y el tiempo como categorías fundamentales de la existencia humana (Harvey, 2008).

En ocasiones la realidad eclipsa al antropólogo. En ese caso, no indaga, solo describe al detalle la experiencia, ilustra a imagen y semejanza de una instantánea de cámara fija, pero no explica; se asume como una autoridad informativa de datos redundantes e inútiles. En su ecología de saberes, Santos (2012) arguye la necesidad de una vigilancia epistemológica para evaluar y revalorizar constantemente la perspectiva desde la cual intervenimos sobre el presente, el mundo concreto de lo real, no los retratos/descripciones inmutables de Evans-Pritchard o Malinowski, sino el de los grupos actuales y sus nuevas prácticas cognitivas; las que ejercen los condenados del capitalismo global en el amanecer veloz de formas flexibles de acumulación tardía.

El entendimiento crítico plantea mecanismos que legitiman y/o validan los datos, no las pretensiones; abre el camino para interrogarse acerca de cómo se construye el conocimiento y, a su vez, la comprensión. Planteaba Gadamer (1999) que uno de los objetivos de la comprensión e interpretación hermenéutica, era justamente plantear criterios de validéz, rastrear la experiencia de la verdad e indagar acerca de su legitimidad, exigiendo del investigador una necesaria liberación de prejuicios dogmáticos; probablemente pensaba en Durkheim y Weber. Los dos desconfiaban de los juicios de los sujetos. No eran confiables en materia de una descripción sociológica de la realidad social. No está demás advertir, que los datos, la realidad misma, existen por que el antropólogo los hace posible; los construye, son parte del aparato teórico que debe guiar toda investigación.

La intervención inesperada de mi informante me atacó por sorpresa. Guadalupe fue seducida por *José Martínez*, un padrote de Tenancingo, Tlaxcala, poco antes de cumplir los 15 años. Se “arreguntaron” con la promesa de que la llevaría a vivir a los Estados Unidos, con sus parientes. El sueño de Guadalupe se truncó en San Luís Río Colorado, en los linderos de Sonora y Baja California. La única opción para cruzar el desierto de Altar y llegar hasta Arizona -según le dijo José- era reunir lo más pronto posible dos mil dólares de los cuales carecía en ese momento pues su mamá se los había requerido en préstamo, y se corría el riesgo de que el *coyote* aumentara el precio por sus servicios. No obstante, existía una salida: “acostarse con hombres hasta conseguir el dinero”. Luego olvidarían la vergüenza de cohabitar con extraños, se casarían y harían una vida

feliz en Yuma, Los Ángeles, o donde ella quisiera. Los planes del padrote, obviamente, eran otros. La estrategia de seducción operó en forma similar con otras mujeres que encontré a mi paso, indígenas arrancadas de sus comunidades, raptadas bajo el modelo de “robo de novia” y transformadas en prostitutas.

Ví a Guadalupe y no supe que decir; las palabras detonaron en mí una dimensión de lo real: la catarsis del dato que se levanta frente a nuestros ojos de golpe y espontáneamente; cuando el pesimismo del investigador se ha transformado en impotencia. Minutos después y luego de los saludos respectivos nos desplazamos en busca de un trago para contrarrestar el frío feroz de aquella madrugada; entramos al Zacazonapan, un bar de medio pelo, sórdido y con olor a desinfectante barato y marihuana, entremezclado con el humo dulzón que brota de las piedras de *crack* que se queman en pipas de vidrio. Lejos de la formalidad de una entrevista, el diálogo fluyó por cauces inéditos; tuve frente a mí a una Guadalupe risueña e incontenible, precisa en los detalles de su oficio, en los datos incubados en los archivos de su cuerpo, y el rol de sus contactos. El alcohol es, siempre, parte de las cuotas etnológicas que el investigador paga al informante de los bajos fondos; en los silencios cortantes, fluyen los saberes y se asimilan por impregnación; el humo se disipa y los datos se decantan espontáneamente. Los manuales de metodología no lo señalan, pero existe un axioma infalible en los mundos subterráneos: desconfiar de los que no beben. En los marcos de una implicación simbólica, el alcohol funge como analizador; el sabio docto es desplazado; en su lugar emerge el sujeto implicado -pasaje al acto, a la palabra- dispuesto a un diálogo de pares, de “compitas brother; ¡arre! lo que usted diga; a la brava, ese...”

Las palabras de Guadalupe, disparadas a bocajarro, como de los labios de Tiresias, el adivino ciego de Sófocles, eran como partes de un modelo para armar; piezas de una narración detectivesca que contribuían en ese momento a resolver el mensaje críptico -por asociación mental- de ciertas líneas leídas en un seminario de metodología de la investigación científica, y que aun no terminaba de comprender: ¡Atrévete a saber! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!

La frase antes citada es de Kant, el célebre filósofo, autor de una de las obras más reveladoras del siglo XIX. En pocas palabras resumía el espíritu de la Ilustración, el culto a la razón, el sagrado éxtasis de “los hechos sociales como cosas”, para decirlo con Durkheim (1986), el sociólogo positivo, que tanta hilaridad provocara en Nietzsche, el irreverente poeta y pensador alemán, con cuya obra se forja la filosofía contemporánea, no exenta de enojos y condenas. En una dura réplica a las tesis de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff reclamaba:

Una cosa exijo..que Nietzsche se atenga a lo que dice, que empuñe el tirso, que vaya de la India a Grecia, *pero que baje de la cátedra, desde la que debe enseñar*



la ciencia; reúna junto a sus rodillas tigres y panteras, pero no la juventud filológica de Alemania, la cual debe aprender, en el ascetismo de un abnegado trabajo, a buscar en todas partes únicamente la verdad (Sánchez, 1992, p. 8-9). [El énfasis en cursivas es mío].

Subrayo lo anterior, porque al final de cuentas el crítico citado nos remite a la gran interrogante de Alan Chalmers (1990): “¿Qué es esa cosa llamada ciencia?”. Al parecer no hay respuesta definitiva, excepto un punto de acuerdo entre los investigadores: para la resolución de cualquier problema de investigación de orden físico o social, es necesario un método; la exigencia es una constante en todas las definiciones de ciencia que se han propuesto, incluyendo a Paul Feyerabend y su irreverencia anarquista en contra del método. ¿Qué es entonces lo que hace el antropólogo y/o el sociólogo, cuando enfrenta la realidad a través del trabajo de campo y descubre el dato en forma de palabras, gestos o miradas, pero no de hechos perceptibles, ni lógicos ni matemáticos?

El filósofo de Königsberg, en su crítica a la razón pura y práctica, planteaba la imposibilidad de conocer por percepción inmediata la existencia de los objetos externos. La crítica de la razón exige la superación tanto del dogmatismo ingenuo como del escepticismo. Kant reivindicaba la potencialidad de la razón pero al mismo tiempo reconocía sus límites. La hipótesis kantiana supone un ejercicio importante para coadyuvar en la superación de la dualidad objetividad/subjetividad. Esta dicotomía expresa uno de los retos fundamentales de la teoría social contemporánea; nos aproxima a la frontera siempre borrosa, entre discursos y saberes, un tema ampliamente discutido y lleno de tensiones, sobre todo tras la emergencia del discurso posmoderno y su crítica al extremismo cientifista y pretencioso de la ciencia.

Un siglo antes, el tema, referido en lo fundamental a la diferencia entre literatura y sociología, ciencia y poesía, fue materia de controversia en tres de los escenarios culturales más representativos de la época: Francia, Inglaterra y Alemania. El siglo XIX con excesivo optimismo reafirmaba el horizonte de la razón con la obstinada perspectiva de las ciencias naturales y la rigurosidad del método positivo, encaminado a desterrar del mundo de la ciencia los enunciados o presunciones no demostrados experimentalmente. Tanto los hechos como los fenómenos del mundo exterior -se afirma- son “medibles”: en ellos rige la ley de la causalidad, al igual que en los fenómenos naturales y, en consecuencia, los determina: por ejemplo, el problema de las causas de la prostitución, la pobreza, el narcotráfico, etcétera. Bajo esta perspectiva la sociología parece ir siempre a la caza de la causación y sus efectos sociales; asunto no resuelto por la información cualitativa. El libre juego entre la imaginación, el entendimiento y los saberes cotidianos, escapa a las razones de la causalidad.

La disputa decimonónica no era materia menor; advirtamos que tanto las ciencias naturales -con su guiño a la teoría evolucionista de Darwin-, como la literatura, ocupaban un lugar destacado



en el Olimpo de la academia europea, resumen señero de los logros más altos de la cultura occidental, tal como lo demuestra la frecuentemente citada gran Exposición Universal de París de 1855. La sociología, en cambio, era una advenediza; como “ciencia de la humanidad”, según la denominación del padre fundador, Auguste Comte, libraba una extenuante batalla para ser considerada una disciplina seria, “objetiva” y respetable. La escritura del joven Comte era puesta en cuestión por lectores exigentes; su francés era lejano al ideal de un buen escritor. En opinión de uno de sus críticos, Comte “echa mano de un lenguaje para el que no se encuentran palabras en ningún idioma”; reacio a los artilugios del idioma afirmaba que el lenguaje de los científicos no debería responder a reglas artificiosas, sino corresponder a los objetos tratados. En ese sentido, solo aceptaba la inspiración de sus pensamientos (Lepenies, 1994, p.11).

La arrogancia fanática de Comte resultaba una loza pesada para la naciente disciplina. Los franceses de derecha comulgaban con las tesis del sociólogo; en sus libros creían leer una reacción contra la Revolución Francesa y el Contrato Social. Para otros, el autor conjuntaba asuntos imposibles: “el entusiasmo poético con el rigor de la razón” (Lepenies, 1994, p. 34). Así las cosas, era poco probable la aceptación de la sociología en el campo de la academia, es decir, de la ciencia. Comte, a diferencia del sociologismo frío y metódico practicado por Durkheim, había construido algo afín con el patrimonio de los poetas: una “ciencia gozosa”; no está demás señalar que anheló ser recordado en el siglo que ya se avecinaba, como poeta... sociólogo poeta.

Wolf Lepenies (1994, pp. 21-31) agrega una curiosidad que matiza el reconocimiento a las disciplinas: en el patio central de La Sorbona se rinde tributo a dos talentosos franceses: el novelista romántico, Víctor Hugo, y al químico, Luis Pasteur, en sendas estatuas. El venerable Comte, en cambio, tiene su estatua en mármol, a un costado de la entrada de la célebre universidad, erigida en una pequeña plazoleta. La efigie no deja de evocar en el visitante la figura de Clotilde de Vaux, el referente femenino de una pasión sublime, pero frustrada. Ella, a su vez, puede ser poéticamente interpretada como la utopía comtiana de encarnar en el corazón de la teoría positiva la “igualdad de derechos entre la filosofía, la política y la poesía”; ignoramos la perspectiva del escultor. No importa. Finalmente, tal como lo planteaba Comte, los artistas no actúan sobre la sociedad ni interpretan la realidad; esa función le corresponde a la ciencia. El destino del arte, señalaba, “es hechizar a la humanidad y mejorarla”.

REALISMO ETNOGRÁFICO

En aquel entonces, por la anécdota con la que inicié este ensayo, visitaba poblaciones jurídicamente amenazantes en el vientre fronterizo. La recuperación testimonial era una tendencia



importante en antropología. Se suponía que era la forma adecuada para recuperar y representar al otro, el sujeto signifiante en la cartografía del mundo urbano; acceder, en cierto sentido, a formas de “descripción densa” o profunda, el procedimiento metodológico sugerido por Clifford Geertz (1987).

El proyecto principal del programa antropológico de Geertz consistía en un esfuerzo intelectual para ampliar el universo del discurso humano. Aparte de sus pretensiones científicas, la antropología interpretativa del autor citado, tenía como objetivo no dar respuesta a nuestras preguntas, sino darnos acceso a las respuestas dadas por los otros, permitiéndonos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre. Pequeña dificultad. Durante años los maestros de metodología se han extraviado, por leer mal la brújula, tratando de articular o explicar a los alumnos cómo formular preguntas de investigación; tema que en ocasiones ni ellos mismos comprenden, quizá porque confunden los vocablos, y peor aún, el quehacer de la antropología con la etnografía. Usualmente exigen que otros hagan lo que ellos no son capaces de realizar. Nombrar mal conduce a callejones sin salida; “sin palabra el pensamiento es un fantasma carente de cuerpo”, escribe Rosset (*cf.* Gayraud, 2007, p.70).

Si no hay claridad en términos de una teoría del conocimiento, difícilmente aprenderemos a interrogar al mundo, mucho menos a resolver los acertijos de la Esfinge. Para Nietzsche el conocimiento es un efecto de superficie, una invención. El conocimiento, tanto como la religión o la poesía, carecen de origen: son inventos. Y como tales, se usan; ese sería el sentido de un “uso crítico de la teoría”, para expresarlo con Hugo Zemelman (1987). No son parte de un sentimiento metafísico sino que corresponden a un proceso de fabricación, un mecanismo para aprehender al mundo, regido en lo fundamental, por la ausencia de orden. El caos eterno, al que alude Nietzsche (1984) en *La gaya ciencia*, contraviene en mucho al ideario funcionalista empeñado en descubrir los orígenes de la *función* y, en consecuencia, el orden social. La armonía, el “caos ordenado”, solo es posible bajo el mandato de Dios –o de Evans-Pritchard–, no en el mundo de los mortales. El conocimiento y el mundo de las cosas no corresponden a una relación de continuidad natural; al contrario, son materia de disputa. La condición humana –como *vita activa*–, para expresarlo con Arendt (1993), encarna la idea de un *yo* posible histórico en el que la reflexividad emerge como una resonancia de sentido, una dimensión crítica.

Sostenía Foucault (2002) que el nexo entre el conocimiento y lo que hace o elabora el hombre es siempre de lucha y de ruptura. Dicha relación, al estar mediada por situaciones de poder resulta arbitraria. Así las cosas, la realidad del hombre –como totalidad concreta que se crea o construye– solo puede ser captada en su doble dimensión histórico/objetiva, es decir, como objeto y como sujeto, si bien detrás de toda relación causal existe también un “algo más”, todo aquello que

se oculta en las sucesiones o uniformidades temporales; el silencio que se reinventa en la rostridad de la palabra.

TRABAJO DE CAMPO ENCUBIERTO

Mi campo de estudio -en clave simmeliana- son los mundos paralelos: las identidades límite del narcotráfico y su amplia gama de actividades y personajes; un asunto que me ha llevado a indagar en diversos lugares y saberes, bajo la modalidad de trabajo de campo encubierto. Actividad investigativa que en cierto modo me aproxima al trabajo de Hunter Thompson, cuya escritura se realiza en primera persona, en un intento por superar la división sujeto/objeto, y desde luego, a ciertas experiencias en las que el peligro emerge como vocación, tal y como se desprende de las investigaciones de Dennis Rodgers (2004) o Philippe Bourgois (2015). Estos autores han trabajado en áreas directas de formación de violencia, en Nicaragua, y Nueva York, respectivamente. Simmel, un “mediador entre la poesía y la ciencia”, destacaba los méritos del arte frente a la filosofía y alababa el arte como rodeo productivo hacia la cognición científica (Lepenies, 1994, p.297). Simmel invitaba a ejercitar la intuición; estetizar la sociología. La pretensión de elaborar una estética sociológica, fue objeto de rechazo, entre otros, por Durkheim (1986), quien se inclinaba por un método que develara la externalidad de las funciones sociales: los hechos sociales como cosas.

Ahora bien, la información etnográfica que iba obteniendo en mi área de trabajo, era muy rica en detalles y se prestaba, de un lado, para procesos de interpretación densa; satisfacía, por así decirlo, algunas de mis hipótesis de investigación, y del otro, el *lugar* antropológico dotado de sentidos, recreaba cierta atmósfera de la otredad de la vida cotidiana que era importante conservar, toda vez que mostraba una particular organización del tiempo, de acciones vitales, un ritmo con un horizonte propio, del cual yo mismo había llegado a formar parte: el “aquí y el ahora” del lugar que construyen las personas, al decir de Arturo Escobar (2005, p.172).

Por su parte Schutz (2003, p. 284) advertía que en la relación cara a cara, “envejecemos con el otro”: nuestra biografía se enlaza con la situación biográfica del otro; el “nosotros” -plural mayestático- supone una mutua implicación biográfica. Una de las formas que encontré para sortear los dos aspectos, fue narrar al estilo gonzo, esto es, escribir en primera persona, interactuando y dando voz a mis personajes. En antropología, al igual que en la escritura, según comentaba Ernesto Sábato (1963), uno no busca los temas; estos vienen y nos eligen. Los personajes que describo salieron a mi encuentro en diversos escenarios y, también, en el cruce de fronteras de las disciplinas o superficies narrativas que me apasionan. Esto me colocaba lejos de Durkheim, pero más cerca del

realismo etnográfico de Oscar Lewis, la crónica de Truman Capote y también de cierta antropología experimental.

Proteger la identidad y los hechos críticos confesados por los informantes, ubicados en el punto de quiebre de situaciones concretas, obligaba a mecanismos de escritura para *criptoetnografiar* la realidad con un manto de ficción; recurso utilizado en la novela, y también en la narrativa sociológica contemporánea que trabaja en los bordes de las heridas urbanas. Lo anterior implica, desde luego, un posicionamiento teórico- metodológico, instalado en esa suerte de cruce de caminos que Geertz denominó “géneros confusos” o mutantes; esto es, la yuxtaposición de géneros narrativos. Así, la ficción es una membrana cuyo objeto es camuflar hechos reales, que no por ello dejan de ser reales. Los *hechos* no se pueden tratar como cosas por una razón elemental: de los “hechos no se habla”. Lo dijo el Pato Marlene, un pibe chorro bonaerense, informante de Isla y Valdés (2003). Preservar la integridad de los informantes obliga al antropólogo a ejercer un fuerte criterio de lealtad – el traidor y/o delator, escribía Ricardo Piglia (2001), vive en el disfraz, en la tierra baldía de la perfidia, imaginando que su vileza será recompensada– por cuanto el investigador es un orfebre de la vida cotidiana, un intérprete de la realidad y los sedimentos de la subjetividad, no agente coadyuvante del Ministerio Público.

El mundo de la vida y sus texturas emotivas, modos de ser y de sentir, invitan a una inspección crítica, no a una abjuración de los jardines sórdidos de la existencia mundana. Un axioma fundamental de la investigación encubierta consiste en aceptar una reciprocidad de perspectivas: la mía en coincidencia con la del otro, sin los artificios de la autocensura. Bertolt Brecht lo expresaba en forma magnífica: “Pensaba en otras cabezas y, en la suya, otras cabezas pensaban. Tal es el verdadero pensamiento” (*cf.* Augé y Colleyn, 2005, p.94).

Franqueda la accesibilidad a las fuentes -lo más difícil-, sobrevive un problema mayor: ¿Cómo escribir la etnografía? Sutherland (1993) y Becker(1971), reflexionaron sobre el asunto en su momento. Bajo los parámetros de una etnografía reflexiva, cara a cara, en donde los sujetos se perciben uno al otro, el antropólogo no tiene más alternativa que involucrarse en el relato. Realismo crudo, sin concesiones. Mi informante, joven y locuaz, cavila ante mi pregunta sobre su trabajo. Las palabras fluyen de golpe y porrazo, impregnadas de olor a nicotina:

—Yo tenía 17 años, y de cumpleaños, mi papá me dio una indita; vino y me dijo ‘ahí ta, mijo; aprende a talonear que d’eso vas a vivir’

—¿17 años?

—Sí, pues, 17. Primero me la cogí; dice mi papá que un buen padrote primero probaba la mercancía. Como era mi primera vez, me dio harta pena. Ni me quitó la ropa. Ella no quería. ‘Atízale un madrazo’, dijo mi jefecito.

—¿La golpeaste

- Sip. ¡zas zas! Le planté dos golpes a media cara; ya solita abrio las piernas y la monté. Despúes la previne pa que me entregara las cuentas diarias.
- ¿Manejas muchas mujeres?
- Ora nomás traigo tres; si se acaba la mercancía, voy a los ranchos y traigo más. Si lo que abundan son viejas.
- ¿Cómo le haces?
- Todo es cuestión de hablarles bonito. Ya ‘robadas’, ni quien se acuerde de ellas, jejeje.
- ¿Cuánto les pagas?
- De eso no se habla, profe. Con lana en la bolsa se pelan. Dice mi papá: “Ven burro y se les antoja viaje”.

No constituye novedad alguna señalar que toda obra de investigación es, en ciertos aspectos, autobiográfica. Reconocer este carácter era poco menos que imposible hasta hace pocos años. Tuvimos que esperar a la publicación de el “Diario” de Malinowski, en 1967, para reconocer en el padre de la antropología moderna a un hombre de carne y hueso, habitado por sueños y deseos, capaz de maldecir a los negros que saqueaban sus provisiones de tabaco o desesperar de hastió en el Distrito de Kiriwina, en las Islas Trobriand, desterrando la imagen romántica del trabajo de campo. Ahora recuerdo que yo tenía varias libretas con anotaciones de campo, genealogías, redes; registros directos, de primera mano: prostitutas, narcos, sicarios, delincuentes comunes, jíbaros, etcétera; cientos de datos, pero no sabía que hacer con ellos. Dueño de un acervo de conocimiento a mano pero encararlo planteaba dificultades. Probablemente había cedido al rigorismo descriptivo de Franz Boas y recopilado montañas de información inútil, tantas como recetas de mermelada en el mundo de los kwakiutl. El trabajo de campo plantea un aprendizaje. En la academia desafortunadamente no se enseña a interrogar. Así las cosas, se dificulta enormemente el uso de la teoría y los conceptos. Probablemente por ello los antropólogos cedemos a la prosa fácil y nos extraviarnos en los laberintos descriptivos, llegando a parecer narradores costumbristas.

Mis dudas metodológicas me impedían trabajar los datos, es decir, hacer que correspondieran con los modelos interpretativos de la ciencia, de tal modo que encajaran en leyes axiomáticas, susceptibles de ser falsadas, comprobadas y verificadas, a la manera de Bunge o Popper. En lenguaje teatral diría que padecía de pánico escénico. No era para menos. “El árbol de la ciencia es una gran patraña abominable: ha florecido a expensas del espíritu; es natural que todo lo envenene”. Lo dijo Enrique Lihn, en su poema “Homenaje a Freud” (1966, p. 64). Justificaba poéticamente mis temores pero no encontraba una salida para datos, “crudos” en exceso, salpicados de sangre y una ausencia de valores éticos por parte de mis informantes, pues estamos acostumbrados a retratar el lamento de las víctimas, mas no a escuchar el aullido de los victimarios cuando van de caza.

Suponía que el encuentro entre antropología y literatura podría ser fecundo. Más aún, si el tema investigado aludía a personajes que parecen de ficción. Los personajes existen, solo cambio los

nombres reales y ambiente los escenarios para proteger el anonimato de quien me regaló su historia. Las precauciones metodológicas.

No obstante, la institución a la que debía entregar los resultados de mi investigación no lo veía de esta manera. La razón institucional apostaba por un aparato crítico fundamentado en gráficas, números y estadísticas. Recuerdo que uno de mis maestros me había llamado la atención por los giros retóricos en mis ensayos; contravenían el formalismo discursivo de la academia. Algo parecido narra el sociólogo, escritor y periodista, Alfredo Molano, respecto de los cuestionamientos que le hicieron, por el lenguaje literario y en primera persona usado en su tesis -para obtener el grado de sociólogo en París- sobre la colonización de la zona del Ariari, en Colombia. Al igual que Molano, yo agradecí la crítica de mi maestro pero no le hice caso. En cambio sí atendí las indicaciones de un viejo sabio, Santiago Genovés, quien con unos 18 libros a cuestas y más de 300 publicaciones científicas en diversas lenguas, no dudó en advertirme una tarde de otoño en su casa de Cuernavaca, que “El mar, los peces y yo”, el relato fantástico y poético de su travesía suicida en el *Acali* -casa en el agua- era lo mejor que había escrito en “toda su puta vida.” De él no aprendí método alguno, solo una enseñanza ejemplar: hay tres tipos de hombres, los vivos, los muertos, y los que se van al mar...al territorio hostil de una modernidad oceánica y esquizofrénica. Cuando la muerte entra en juego, como campo de indagación, la vida encuentra “la incandescencia extrema de la luz”, escribió Georges Bataille (1979).

En mi opinión la explicación causal de los fenómenos sociales estudiados, no es suficiente. Y no lo es dado que los actores investigados no solo son objetos de experiencia, sino también, objetos/sujetos de pensamiento. Al menos era lo que había aprendido leyendo a Schutz, Husserl y a Latour, entre otros. El mundo de la vida requería, para decirlo con Merleau-Ponty, de una mirada más humana, más comprensiva y vivencial, de tal modo que se pudiera objetivar la vida cotidiana de los sujetos. Objetivar el mundo de la vida implica desplazar la hegemonía de la razón instrumental y aterrizar en la superficie de las vivencias y de la comprensión. Entendemos por vivencia, lo inmediato, aquello que posee un efecto particular y que se le confiere un significado duradero, pues son contenidos de conciencia. Ir a las cosas mismas, como sugerían los fenomenólogos, significa recuperar al otro en su terreno, el *lugar* que le otorga significado en el mundo. No el galimatias de lo global que seduce pero confunde. Describir al *otro* supone interpretar su sentido y convicciones; tal sería la objetividad verdadera. La vivencia es el retorno a un yo que se trasciende, es ese algo con sentido y significado que se narra, comprende e interpreta.

El mundo social está constituido por mundos subjetivos, difíciles de atrapar desde la mirada naturalista de las ciencias duras. Plantear el reto interpretativo supone una ruptura con el modelo cartesiano de corte positivista, pero al mismo tiempo exige la emergencia de una superficie narrativa

que permita al científico social “atreverse a sentir” o, para expresarlo con Baudelaire o Balzac: vivir heroicamente a través de la pasión y la fuerza. Al llegar a este punto se plantea un interrogante: ¿Es lícito que el científico social sienta y se apasione? Sentir, según la acepción de la Real Academia significa experimentar sensaciones producidas por causas internas o externas, tales como el placer o el dolor corporal o espiritual. Benjamin (1972), uno de los pensadores más destacados de la Escuela de Frankfurt, planteaba bellamente el reto de interpretar, sentir y apasionarse heroicamente en el escenario de la pasión moderna. No teme argumentar, incluso, que hasta el suicidio es una necesidad irracional de la época moderna.

Nada de lo anteriormente planteado tiene al parecer vínculos con la ciencia, sino con la capacidad más notable de los seres humanos: la fuerza creadora. El pensamiento es intangible. Para pensar tenemos imágenes; también palabras para estas imágenes. En síntesis, poseemos un lenguaje. Ninguna manifestación de la vida espiritual de los seres humanos puede ser entendida por fuera o al margen del lenguaje. La palabra humana es el nombre de las cosas. Lenguaje, para aducir con Benjamin (1972), significa el principio de la comunicación, sea en el campo de la ciencia, la técnica, las artes o la justicia. El lenguaje, tal como lo señaló, Richard Rorty (1990) es el centro de la problemática humana y social, por cuanto para “estudiar al hombre es necesario el análisis de todo lo que ocurre cuando se comunica y se entiende con sus semejantes” (Fabbri, 2000, p.25). En términos generales puede plantearse que la comprensión es un fenómeno establecido históricamente y ligado al lenguaje. La forma en la que aprehendemos y nos desenvolvemos en el mundo depende, de un lado, del código lingüístico que usamos y, del otro, del grupo social al que pertenecemos.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Enfrentar el problema del lenguaje es un reto que la ciencia, al menos desde Locke, ha tenido que asumir, ya que así lo demanda el proceso de formalización y especialización del discurso científico. En esta dirección, no está demás indicar una inevitable confrontación entre la demanda de una escritura científica formal, sujeta a normas de inteligibilidad, unívoca, universal, esquematizada, y una escritura propiamente literaria. Si quisiéramos ubicar un punto de partida, quizá deberíamos remitirnos a dos autores centrales: Descartes (1596-1650) y Montaigne (1533-1592). Entre el “Discurso del Método” del primero, y los “Ensayos”, del segundo, media una tensión de origen. Va del rigor cartesiano, precedido de un método universal aplicado a los datos duros procedentes de la experiencia, la observación y la prueba, a una narrativa de la subjetividad emocional o abstracciones afectivas, rica en términos hermeneúticos y estéticos.

La frase que dio origen a este ensayo es de *El principito*, de Antoine Saint-Exupéry (1973). El libro era parte de un pequeño lote de libros que había regalado en la zona roja de Tijuana. Aunque había visto los ejemplares abandonados sobre un viejo sofá, en medio de algodones ensangrentados, jeringas desechables y ropa vieja, ahora me enteraba de que al menos una de mis informantes lo había leído. Me dio gusto saberlo. Reconocí de inmediato el diálogo de la zorra con el Principito. Los antropólogos ocasionalmente entregamos ropas, medicamentos, comida o libros en las comunidades que son objeto de estudio, a modo de cuotas etnológicas para franquear el paso, abrir las puertas, si bien otros prefieren pagar por la información brindada. No así en el caso de sujetos que viven al margen de la ley; acá los términos de la filantropía se invierten; el antropólogo es invitado a disfrutar de la bonanza celebratoria que acompaña la coronación de un negocio, y no se puede rehuir el convite.

Las palabras de mi informante Guadalupe eran una invitación a la reflexión e interpretación acerca de un mundo paralelo, permeado de secretos, no susceptibles de ser develados a través de encuestas o entrevistas tradicionales, sino con recursos más humanos, demasiado humanos. Tampoco de ser publicados, excepto bajo rigurosos mecanismos de escritura. Valgaa señalar que una de las premisas de la investigación encubierta plantea la confidencialidad de las fuentes pero también de la información obtenida. Bajo esta perspectiva, los datos requieren de ser protegidos y sometidos al juicio del lector. Si las fuentes no son “científicamente” confiables, el lector puede suponer estar frente a relatos de ficción, no de investigación trabajada sobre el terreno. Ciertas verdades requieren, en ocasiones, de un manto de ficción; de lo contrario no pueden ser narradas.

Si, como advertía Gadamer (1999), no hay método que enseñe a preguntar, al parecer tampoco existe uno que enseñe a conversar. Escuchar al otro supone la construcción de un diálogo, pues los secretos emergen de repente en los trasiegos de la cotidianidad, de las rutinas, fuera de registros tecnológicos -grabadoras o celulares- que signifiquen evidencia para las autoridades. Traducir la realidad del otro implica trabajar de manera encubierta; ser fiel a los hechos significa, asimismo, jugar con la memoria, falible y selectiva. En otras palabras, trascender los mecanismos formales de la investigación tradicional, ubicándonos a mitad de camino entre las ciencias sociales y superficies narrativas como el ensayo, esa suerte de poética del pensar interpretativo. En el caso de la antropología, el proceso era posible gracias a la emergencia de perspectivas críticas como la sugerida por Geertz en *El antropólogo como autor* (1989). La otredad interpretada resuelta gracias al diálogo comunicante y a través del milagro de la escritura. Las “culturas” son diferentes, pero ninguna es radicalmente extraña o incomprensible para las otras, escriben Augé y Colleyn (2005). Penetrar el mundo de las subculturas criminales, no esta lejos del sendero abierto por Zola o Dostoievski.



Las ciencias sociales han sido escépticas frente al ensayo. Los ensayistas eran vistos como diletantes o variantes de escritor. No era admisible considerar como algo serio textos que podían incorporar como referente sesgos autobiográficos o emocionales, tal como sugería Montaigne, inventor del género, pues el ensayo es una forma del sentir, un estilo de pensar sin ataduras. Algunos de los textos más influyentes del siglo XX latinoamericano son obra de ensayistas; para nombrar un ejemplo, citemos la obra de los tres josés: José Carlos Mariátegui, José Enrique Rodó y José Vasconcelos.

Finalmente, tras un corto rodeo y de escribir sin ataduras, cierro la anécdota con la que inicie este ensayo. Luego de algunos meses de zozobra, y con las autoridades pisando mis talones, terminé de redactar mi informe de investigación ignorando los llamados de atención por el uso de un lenguaje heterodoxo. Cuando los críticos advierten mis contradicciones con el discurso científico, regreso a las palabras mágicas y memoriosas de Guadalupe, mi mejor coartada:

Te volverás para decirme adiós
y yo te regalaré un secreto:
no se ve más que con el corazón.
Lo esencial es invisible para los ojos.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah. *La Condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

AUGÉ, Marc, y Colleyn, Jean-Paul. *Qué es la antropología*. Barcelona: Paidós, 2005.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

BATAILLE, Georges. *El ojo pineal. Precedido de el ano solar y sacrificios*. Valencia: Pre-textos, 1979.

BECKER, Howard. *Trucos del oficio*. México: Siglo XXI Editores, 2009.

BECKER, Howard. *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo 1971.

BENJAMIN, Walther. *Poesía y capitalism. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1971.



BOURGOIS, Philippe. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. México: Siglo XXI, 2015.

CASTELLS, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol.3: México, Siglo XXI, 1991.

CHALMERS, Alan. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

DELEUZE, Guilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2006.

DE SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *El principito*. Buenos Aires: Emecé, 1973.

DURKHEIM, Émile. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ESCOBAR, Arturo. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2005.

FABBRI, Paolo. *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa, 2000.

FOCAULT, Michel. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

GAYRAUD, Jean-Francois. *El G9 de las mafias en el mundo*, 2007. Geopolítica del crimen organizado. Barcelona: Editorial Tendencias.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, 1989.

HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.



HIERNAUX, Daniel y ZARATE, Margarita. *Espacios y transnacionalismo*. México: Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*. Barcelona: Altaza, 1995.

ISLA, Alejandro y VALDÉS, María Cecilia. “Los malvados. Reflexiones desde la perspectiva de los ladrones”, en ISLA, Alejandro y MIGUEZ, Daniel, (Coord.), en *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa* (pp. 257-302). Buenos Aires: FLACSO, 2003.

LEPENIES, Wolf. *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

LIHN, Enrique. *Poesía de Paso*. Santiago de Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1966.

MARTÍN-BARBERO, Juan Luis. *Oficio de cartógrafo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2022.

MILLS, Charles Wright. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

PIGLIA, Ricardo. *Respiración artificial*. Barcelona: Anagrama, 2001.

RABINOVICH, Silvana. (2001). “Prólogo”, en Emmanuel Levinas. *La huella del otro* (pp.11-44). México: Taurus, 2001.

RODGERS, Dennis. “Haciendo del peligro una vocación: en Antropología de la violencia, y los dilemas de la observación participante”, en *Revista Española de Investigación Criminológica*, 2, Septiembre, 2004, pp1-23, 2004.

SÁBATO, Ernesto. *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.



SÁNCHEZ, Andrés. “Prólogo”, en Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, pp. 5-13, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur*. México: CLACSO-Siglo Veintiuno Editores, 2012.

SUTHERLAND, Edwin. *Ladrones profesionales*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1993.

SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Wacquant, Loïc. *Los condenados de la ciudad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

ZEMELMAN, Hugo. *El uso crítico de la teoría. En torno las funciones analíticas de la totalidad*. México: El Colegio de México-Universidad de las Naciones Unidas, 1987.

Sobre o autor:

Juan Cajas

Maestro en Sociología Política por el Instituto Dr. Mora y doctor en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-Investigador del Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de La Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Profesor invitado del Doctorado en Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), México.

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2557-3174>

E-mail: juancajas@gmail.com

